

Conventions

Translittération des caractères arabes

ء '	ر r	ق q
ا ā	ز z	ك k
ب b	س s	ل l
ت t	ش š	م m
ث <u>th</u>	ص š	ن n
ج ğ	ض d	ه h
ح ḥ	ط t	و ū ou w
خ <u>kh</u>	ظ z	ي ī ou y
د d	ع ‘	ى ā
ذ d	غ ğ	ة a ou at
	ف f	

Voyelles brèves a, u, i

Translittération des caractères éthiopiens

Consommes ge‘ez				Consonnes amhariques		Voyelles	
ሀ h	ከ h	ከ k		ሸ ṣ		1 ^{er} ordre	a
ለ l	ወ w	ወ w		ቐ ḥ		2 ^{ème} ordre	u
ሐ ḥ	ዐ ‘	ዐ ‘		ኘ ṇ		3 ^{ème} ordre	i
መ m	ዘ z	ዘ z		ኸ k		4 ^{ème} ordre	ā
ሠ ṣ	የ y	የ y		ኸ ž		5 ^{ème} ordre	é
ረ r	ደ d	ደ d		ጀ ğ		6 ^{ème} ordre	e
ሰ s	ገ g	ገ g		፩ ḥ		7 ^{ème} ordre	o
ቀ q	ጠ t	ጠ t					
በ b	አ p	አ p					
ተ t	ሸ ṣ	ሸ ṣ					
ኀ h	ፀ ḍ	ፀ ḍ					
ነ n	ፈ f	ፈ f					
አ ‘	ፐ ḥ	ፐ ḥ					

Usages de translittération et traduction

- Les mots translittérés de l’arabe sont, sauf mention contraire, ceux utilisés dans l’édition du texte arabe du *Futūḥ al-Ḥabaša* publiée par René Basset à partir des manuscrits ms. 1628 d’Alger, ms. Arabe 6628 de la BnF, des premiers folios du ms. Or. 2409 de la British Library et des traductions italiennes et françaises réalisées par C. Nerazzini et A. d’Abbadie. Plusieurs index, placés en annexe, les répertorient.



- Les mots translittérés de l'arabe ne prennent pas de marque de pluriel dans le texte en français. Certains termes courants n'ont pas été translittérés : sultan, cheikh, émir, etc., sauf lorsqu'ils sont partie intégrante du nom d'une personne (ex : imām Aḥmad).
- Je n'ai pas pu traduire intégralement l'ensemble des citations du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Celles de mon fait sont indiquées en note par un renvoi à la page correspondante de l'édition du texte arabe réalisée par René Basset. Les autres citations sont issues de la traduction française de René Basset ; le cas échéant, sont précisés entre crochets les termes arabes, lorsque la traduction de René Basset était fautive. Lorsque certaines traductions posaient problème et/ou que l'arabe avait une importance dans l'argumentation, nous avons ajouté, en parallèle à la traduction française, le texte arabe.
- Les toponymes concernant le royaume chrétien apparaissent dans le texte dans leur translittération *ge'ez* ou amharique couramment admise. Nous partons du principe que les territoires chrétiens ont été nommés par des amharophones et qu'il faut employer le toponyme attribué par la population locale à son territoire et non pas celui du nouveau conquérant. En outre, conserver la forme arabe aurait perturbé la lecture, certains toponymes étant très différents entre leur forme amharique et leur forme arabe ; par exemple Baqa-madar en arabe pour désigner le territoire chrétien du Bagémdar. L'index des toponymes placé en annexe permet de voir la correspondance entre les formes "chrétiennes" et la transcription arabe que 'Arab Faqīh en donne.
- L'orthographe des citations est respectée, ce qui explique les translittérations parfois très différentes qui y apparaissent.

Renvois et notes

- Dans les notes, seuls le nom de l'auteur, le titre de l'ouvrage (parfois abrégé) et la date de publication ont été indiqués. Pour les références complètes, se reporter à la bibliographie finale.
- La référence aux articles des *Encyclopédie de l'Islam* et *Encyclopaedia Aethiopica* utilisés dans le texte est citée intégralement en note, mais ne fait pas l'objet de référence spécifique dans la bibliographie finale.
- Les références qui suivent, très souvent citées en note, font l'objet d'une abréviation particulière :

BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 = BASSET, René, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie par Chihab Eddin 'Ahmed ben 'Abd el Qâder*, vol. I, texte arabe, 1897-1909.

BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 = BASSET, René, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie par Chihab Eddin 'Ahmed ben 'Abd el Qâder*, vol. II, traduction française et notes, 1897-1909.

BASSET, *Études*, 1881 = BASSET, René, « Études sur l'Histoire d'Éthiopie », *Journal asiatique*, 7^e série, 1881, vol. 7, p. 315-434 ; vol. 8, p. 93-183, p. 285-389.

CERULLI, « Documenti arabi », 1931 = CERULLI, Enrico, « Documenti arabi per la storia dell'Etiopia », *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, série VI, vol. IV, 1931, p. 39-96.

CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895 = CONZELMAN, William, *Chronique de Galāwdéwos, roi d'Éthiopie*, Paris, Émile Bouillon, 1895.

KROPP, *Die Geschichte...*, 1988 = KROPP, Manfred, *Die Geschichte des Lebna Dengel, Claudius und Minās*, Louvain, Peeters, 1988.
 PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqôb et Ba'ed Mâryâm*, 1893 = PERRUCHON, Jules, *Les chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'edâ Mâryâm, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*, Paris, Émile Bouillon, 1893.

Abréviations

A	<i>Arabica</i>
AE	<i>Annales d'Éthiopie</i>
AIS	<i>Arabian and Islamic Studies</i>
AnIsl	<i>Annales islamologiques</i>
CEA	<i>Cahiers d'études africaines</i>
CHAL	<i>Cambridge History of Arabic Literature</i>
DhI	<i>Dictionnaire historique de l'Islam</i>
EA	<i>Encyclopaedia Aethiopica</i>
EAL	<i>Encyclopedia of Arabic Literature</i>
EP ²	<i>Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)</i>
EQ	<i>Encyclopaedia of the Qur'ân</i>
GAL	<i>Geschichte der arabischen Litteratur</i>
JA	<i>Journal asiatique</i>
JdA	<i>Journal des Africanistes</i>
JES	<i>Journal of Ethiopian Studies</i>
JIS	<i>Journal of Islamic Studies</i>
MIDÉO	<i>Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire</i>
MRANL	<i>Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei</i>
REMMM	<i>Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée</i>
RRAL	<i>Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei</i>
RS	<i>Revue sémitique</i>
RSE	<i>Rassegna di Studi Etiopici</i>
RSO	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
SI	<i>Studia Islamica</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZSVG	<i>Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete</i>

Sommaire

Introduction-----	11
Première partie : Le projet de ‘Arab Faqīh : étude de la paratextualité du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	23
Chapitre 1 : ‘Arab Faqīh et la littérature du XVI ^e siècle-----	25
A. <i>L’auteur et ses sources</i> -----	27
B. <i>Les influences de la littérature arabe</i> -----	46
Chapitre 2 : Un hapax littéraire en Éthiopie-----	61
A. <i>Culture de l’écrit des musulmans de la Corne de l’Afrique à l’époque médiévale</i> -----	62
B. <i>Le Futūḥ al-Ḥabaša et la littérature éthiopienne chrétienne</i> -----	72
Chapitre 3 : La rédaction du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> : contexte, mise en récit et public visé -----	85
A. <i>Date de rédaction et public visé</i> -----	86
B. <i>Le processus de rédaction du Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	109
Seconde partie : Histoire et société du <i>Bar Sa’ad ad-dīn</i> (XV^e – milieu du XVI^e siècle) -----	131
Chapitre 4 : Les sultans de Harar : histoire et lutte de pouvoir -----	133
A. <i>Une nouvelle dynastie pour un nouveau territoire (XV^e siècle)</i> -----	135
B. <i>Vers un rejet de Sa’ad ad-dīn (début XVI^e siècle)</i> -----	155
Chapitre 5 : Populations et organisation du <i>Bar Sa’ad ad-dīn</i> -----	177
A. <i>Les populations du Bar Sa’ad ad-dīn : nomades et sédentaires</i> -----	178
B. <i>Une société musulmane</i> -----	200
Chapitre 6 : Le royaume chrétien d’Éthiopie selon ‘Arab Faqīh -----	217
A. <i>Connaître l’ennemi pour mieux le combattre</i> -----	220
B. <i>Les musulmans du royaume chrétien</i> -----	242
Troisième partie : La guerre en Éthiopie musulmane médiévale à travers le cas particulier de la « conquête de l’Abyssinie » -----	269
Chapitre 7 : À guerre exceptionnelle, leader exceptionnel -----	271
A. <i>La culture de guerre en Éthiopie musulmane (XIV^e - milieu XVI^e siècle)</i> -----	273
B. <i>L’imām Aḥmad al-ġāzī : construction d’une figure idéale</i> -----	290
Chapitre 8 : La « conquête de l’Abyssinie » -----	311
A. <i>Les dynamiques de la « conquête de l’Abyssinie »</i> -----	312
B. <i>Islamiser et contrôler : les modalités d’une conquête</i> -----	334
Chapitre 9 : L’armée de l’imām : organisation, idéologie et économie -----	353
A. <i>Une armée en guerre</i> -----	355
B. <i>Le paradis ou la fortune : une économie de la guerre</i> -----	380
Conclusion-----	401
ANNEXES-----	407
BIBLIOGRAPHIE-----	445
TABLE DES MATIERES -----	475
TABLE DES ILLUSTRATIONS -----	481

Introduction

Comparativement à celle consacrée à leurs voisins chrétiens, l'historiographie relative aux populations musulmanes de la Corne de l'Afrique des époques médiévale et moderne est extrêmement réduite. Dès 1992, Hussein Ahmed soulignait le fait que les études éthiopiennes ont longtemps négligé l'histoire de l'islam, en la plaçant en appendice de l'histoire dominante chrétienne¹. En 2002, Hussein Ahmed remarquait également que, si depuis quelques décennies cette pauvreté des études touchant aux musulmans d'Éthiopie tend peu à peu à se résorber, l'historiographie récente s'attache surtout aux populations musulmanes du Sud et de l'Est du pays² et qu'elle se concentre sur les époques récentes, à partir du XVIII^e siècle. Cela s'explique en partie par la rareté des sources écrites produites par ces sociétés et par des voyageurs de passage avant le milieu de l'époque moderne. Un texte, toutefois, fait exception. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* (« Conquête de l'Abyssinie ») est un récit en arabe de plusieurs dizaines de folios rédigé au XVI^e siècle par un auteur musulman du nom de 'Arab Faqīh. Il relate de manière détaillée les premières années de la conquête, malheureuse, du royaume chrétien des hauts plateaux éthiopiens par les musulmans de la région de Harar, menés par l'imām Aḥmad au cours des années 1530. Unique en son genre de par son point de vue, sa longueur et sa teneur, ce texte n'a jamais été exploité à sa juste valeur pour comprendre la société des musulmans de l'Est éthiopien du début du XVI^e siècle.

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* est connu des auteurs européens depuis le milieu du XIX^e siècle, qui en mentionnent l'existence sans avoir eu de copie entre leurs mains. Ainsi, lors de son séjour à Harar en 1854, l'explorateur orientaliste anglais Richard Francis Burton note l'existence d'au moins deux manuscrits de ce texte :

A circumstantial account of the Jihad or Moslem crusades is, I am told, given in the *Fath el Habashah*, unfortunately a rare work. The Amir of Harar had but one volume, and the other is to be found at Mocha or Hudaydah³.

¹ HUSSEIN AHMED, « The Historiography of Islam in Ethiopia », *JIS*, 1992.

² HUSSEIN AHMED, « Scholarly Research and Publications on Islam in Ethiopia », *Afrikas Horn*, 2005, p. 414.

³ BURTON, *First Footsteps*, 1790, p. 305 note 2.

Figure 1 : Les manuscrits connus et catalogués du *Futūḥ al-Ḥabaša*

	Lieu de conservation	Ville	Cote	Nbr feuillet	Feuillets écrits	Dimension	Datation	Lieu de découverte	Page de titre	Colophon	Nom du copiste	Type de papier	Reliure	Collecteur	Date de découverte	Code Basset
1	BnF	Paris	Eth.Abb.104	34	30	240 x 190 mm	XVIII ^e siècle	Hauts plateaux?	OUI	OUI	NON	parchemin	européenne	A. d'Abbadie	entre 1838 et 1850	AP
2	British Library	Londres	Or. 2409	122	114	290 x 200 mm	XIX ^e siècle	Harar	OUI	OUI	NON	papier vergé - <i>tre lune</i> A.G.	orientale à rabat - cuir rouge	C. G. Gordon	13 juillet 1881	B
3	Bibliothèque nationale d'Algérie	Alger	1628 (ancien 1732)	109	100	292 x 210 mm	XVII ^e siècle	Harar	NON	OUI	NON	papier de vergé	orientale à rabat - cuir rouge	Pierre Bardey	1882	Ms. A ou Ms.
4	Bibliothèque nationale d'Algérie	Alger	1629 (ancien 1732 a)	99	?	280 x 212 mm	1883	Copié à Alger	NON	OUI	NON	?	européenne	copié par la bibliothèque		
5	BnF	Paris	Arabe 6118	135	133	220 x 155 mm	1779	?	OUI	OUI	NON	papier vergé	orientale à rabat - cuir marron	?	?	
6	BnF	Paris	Arabe 6628	98	94	320 x 205mm	1892	Bibliothèque royale?	OUI	OUI	NON	papier vergé filigrané et daté	orientale à rabat - cuir - estampages	Mondon Vidailhet	entre 1891 et 1897	C
7	Beinecke Rare Books and Manuscripts Library (Yale)	New Haven	Landberg 546	192	192	225 x 155 mm	XIX ^e siècle	?	OUI	OUI	NON	papier vergé non filigrané	européenne mi-cuir mi-tissu	Carlo Landberg	avant 1900	
8	Dār al-kutub	Le Caire	5/129	69	69	240 x 175 mm	1812 - 1813	?	OUI	OUI	OUI	papier	orientale à rabat - cuir - estampages	?	?	
9	IES	Addis Abeba	2069	105	105	?	?	?	NON	OUI	NON	photocopie	européenne pour la photocopie	?	?	

Il faut attendre la fin du XIX^e siècle pour que les premiers manuscrits du *Futūḥ al-Ḥabaša* soient collectés et ramenés dans les bibliothèques européennes et que ce texte devienne une source majeure pour les chercheurs travaillant sur l'Éthiopie et les pays limitrophes à la fin de l'époque médiévale.

Diffusion et accessibilité du Futūḥ al-Ḥabaša

Les premières éditions et traductions ont été réalisées par des Européens qui avaient accès à ce texte dans les bibliothèques européennes et qui désiraient le faire connaître aux savants du monde occidental. Ainsi, Sir Arthur Strong édita partiellement ce texte à Londres en 1894¹, à partir d'un unique témoin manuscrit, le ms. Or. 2409 de la British Library. Son édition couvre la première partie du récit jusqu'à la bataille de Šambra Kūrā (1529), ce qui correspond aux 48 premiers folios du codex qui en comporte 113². Apprenant que René Basset s'occupait d'en préparer une également, il eut la « courtoisie » d'abandonner³. L'édition de René Basset, publiée entre 1897 et 1909, fut réalisée à partir d'un « manuscrit de base », le ms. 1628 d'Alger, tout en reconstruisant certains passages à partir de deux autres témoins manuscrits : la première partie du manuscrit de la British Library selon l'édition de Strong et le manuscrit Arabe 6628 de la Bibliothèque nationale de France rapportée par Casimir Mondon Vidailhet. Cette édition reste à ce jour la plus complète, bien qu'elle ne tienne compte que de deux manuscrits et des premiers folios d'un troisième.

Outre ces deux éditions, la fin du XIX^e siècle vit également la publication de plusieurs traductions en langues européennes du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Le docteur Cesare Nerazzini, diplomate italien qui travailla en Éthiopie au cours des deux dernières décennies du XIX^e siècle⁴, en consulta une copie à Harar en 1886. Son propriétaire ne voulant lui céder à aucun prix⁵, Nerazzini s'en fit faire une traduction en italien sur place, qu'il prit en note et qu'il publia à Rome en 1891⁶. La première traduction intégrale fut réalisée par Antoine d'Abbadie et terminée en 1898 par Philipp Paulitschke⁷ après la mort du premier. Il semble – car cela n'est pas explicité dans la préface – que cette traduction ait été réalisée à partir du

¹ STRONG, *Futūḥ al-Ḥabashah*, 1894.

² STRONG, *Futūḥ al-Ḥabashah*, 1894, p. III.

³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. VII. Pourtant ces deux éditeurs n'étaient pas le même manuscrit et il est dommage que Strong ait arrêté son travail.

⁴ STELLA, « Nerazzini, Cesare », *EA*, vol. 3, p. 1167-1168. Cesare Nerazzini (1849-1912), officier médecin et diplomate italien, parlant arabe, amharique et somali, fut envoyé en 1882 dans la baie d'Asāb. Il eut ensuite une carrière en temps que diplomate en Éthiopie de 1882 à 1897.

⁵ NERAZZINI, *La conquista dell'Etiopia*, 1891, p. XII.

⁶ NERAZZINI, *La conquista dell'Etiopia*, 1891, p. XII : « ma non mi fu possibile per qualsiasi prezzo d'indurre il proprietario a vendermelo, e dovei contentarmi di farne una traduzione col mezzo de' miei interpreti ».

⁷ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, 1898, p. VII.

ms. 104 du fonds d'Abbadie de la BnF. Philipp Paulitschke souligne dans sa préface qu'« il fut malheureusement impossible de se procurer l'un des exemplaires existants du *Futūh el-Habacha* afin de comparer les versions⁸ ». Bien souvent décriée par les chercheurs se fiant au jugement de René Basset, cette traduction est pourtant de grande qualité et semble relativement fidèle au texte arabe. Peu annotée, elle ne se veut pas une traduction critique, mais un outil pour les futurs chercheurs intéressés par l'ouvrage. Enfin, la traduction française réalisée par René Basset, et publiée entre 1897 et 1909 simultanément à son édition arabe, est quant à elle accompagnée d'un lourd appareil critique. Elle reste encore aujourd'hui reconnue internationalement comme étant la traduction de référence du *Futūh al-Habaša*.

Ainsi, les éditions du texte arabe de Strong et de Basset et les traductions de Nerazzini, de d'Abbadie et de Basset étaient surtout accessibles aux Européens, bien que de nombreux membres de l'élite éthiopienne de cette époque connaissaient le français ou l'italien. Mais cette familiarité disparut au XX^e siècle au profit de l'anglais, rendant inutilisable en Éthiopie ces premières traductions. La seule exception à cette première phase européocentrée de la diffusion du *Futūh al-Habaša* est la traduction en amharique réalisée sur ordre de Menilek II en 1892, mais qui ne fut jamais publiée. En 1891, Cesare Nerazzini indique que Menilek II a collecté un manuscrit du *Futūh* lors de sa conquête de Harar (1887) et qu'il en prévoit une traduction en amharique, mais Nerazzini doute de la volonté du pouvoir orthodoxe d'accepter un tel ouvrage qui dépeint l'apothéose du pouvoir musulman et la défaite des chrétiens⁹. En 1898, Philipp Paulitschke mentionne également ce projet de traduction par Menilek II¹⁰. De fait, cette traduction a été exécutée en 1892, comme l'indique le colophon. Lors de son séjour en Éthiopie entre 1891 et 1897, Casimir Mondon Vidailhet fit recopier un certain nombre de manuscrits de la bibliothèque impériale, dont cette traduction amharique. Il emporta cette copie en France où elle fut placée parmi les manuscrits éthiopiens de la collection Mondon Vidailhet de la BnF¹¹. Hussein Ahmed et Ewald Wagner supposent que la traduction originale

⁸ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūh el Hābacha*, 1898, p. VIII.

⁹ SCHLEICHER, *Geschichte der Galla*, 1893, p. XII. Hussein Aḥmad (« A 19th Century Amharic Translation of the *Futūh al-Habaša* », *International Conference of Ethiopian Studies*, 2006) pense quant à lui que Menilek II fit réaliser cette traduction à partir d'un manuscrit se trouvant à la BnF, comme pourrait le laisser entendre la lettre de Menilek adressée à la BnF le 12 septembre 1894 (BAIRU TAFLA, *Ethiopian Records of the Menilek Era*, 2000, lettre 104, p. 143 et 429). Cette hypothèse est peu probable.

¹⁰ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūh el Hābacha*, 1898, p. VI.

¹¹ CHAINE, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon Vidailhet*, 1913, n°75 (262), p. 46-47.

fut réalisée sur ordre de Menilek II pour Mondon Vidailhet : il n’y aurait donc pas de version amharique restée en Éthiopie¹².

Figure 2 : Les éditions et traductions du *Futūḥ al-Ḥabaša* depuis les années 1970

Année	Type de publication	Langue de publication	Éditeur / Traducteur	Maison d’édition et/ou lieu d’édition	Publication ayant servi de base à la traduction/édition
1967	Traduction partielle	Anglais	Richard Pankhurst	Oxford University Press / Addis Abeba	Traduction de René Basset
1970 – 1974	Traduction partielle	Anglais	M.F. Lokhandwala	Oriental Institute, Baroda (Gujarat, Inde)	Édition de Denison Ross de l’ <i>Histoire du Gujarat</i> (1910)
1974	Édition complète	Arabe	Fahīm Muhammad Shaltūt	Le Caire	Édition de René Basset
1995	Traduction complète	Harari	‘Abd al-Karīm Aḥmad Yūsuf	Harar	Édition et traduction de René Basset
2001	Traduction partielle	Amharique	‘Abd Allāh Muḥammad ‘Alī	Harari National League / Addis Abeba	Édition du Caire de 1974
2003	Traduction complète	Anglais	Paul Lester Stenhouse et Richard Pankhurst	TSEHAI (Hollywood / Addis Abeba)	Édition et traduction de René Basset
2008	Traduction complète	Somali	Aadan Xasan Aadan et Maxamad Cabdillahi Riiraash	Djibouti	Édition du Caire de 1974 et traduction anglaise de 2003

Il faut attendre la seconde moitié du XX^e siècle pour voir les premières traductions du *Futūḥ al-Ḥabaša* accessibles aux Éthiopiens non arabisants et non francophones. En 1967, Richard Pankhurst en traduit en anglais quelques extraits à partir de la traduction française de René Basset, qu’il publia dans son ouvrage *The Ethiopian Royal Chronicles*¹³. En 1970, M. F. Lokhandwala, un intellectuel gujarati, publia en Inde une traduction anglaise d’une histoire du Gujarat rédigée au début du XVII^e siècle par un auteur indien et dans laquelle sont cités de très longs passages du *Futūḥ al-Ḥabaša*¹⁴. Cette traduction donna ainsi accès aux extraits du *Futūḥ* qui s’y trouvent¹⁵. Bien qu’étant passée largement inaperçue au sein de la communauté des « éthiopisants » et en Éthiopie même, cette publication fait date car elle marque le début d’une nouvelle ère dans la diffusion de ce texte : il devient, presque dans son intégralité, accessible aux anglophones et notamment aux Éthiopiens. Mais ce n’est qu’en 2003 que la première traduction anglaise intégrale du *Futūḥ* est parue¹⁶, à partir de l’édition

¹² HUSSEIN AHMED & WAGNER « The Islamic and Related Writings of Ethiopia », *African Literature of Africa*, 2003, p. 62 ; HUSSEIN AHMED, « A 19th Century Amharic Translation of the *Futūḥ al-Ḥabaša* », *International Conference of Ethiopian Studies*, 2006, p. 600.

¹³ PANKHURST, *The Ethiopian Royal Chronicles*, 1967, p. 50-69.

¹⁴ Sur ce point, voir CHEKROUN, « Manuscripts, éditions et traductions du *Futūḥ al-Ḥabaša* », *AnIsl*, 2013, §2.1.

¹⁵ LOKHANDWALA, *Arabic history of Gujarat*, 1970 et 1974, vol. 1: p. 468-470 et vol. 2 : p. 475-487.

¹⁶ STENHOUSE & PANKHURST, *The Conquest of Abyssinia*, 2003.

du texte arabe publiée par René Basset : édité par une maison d'édition éthio-américaine, *The Conquest of Abyssinia* a été largement diffusé en Éthiopie. Parallèlement à ces traductions anglaises, plusieurs traductions en langues éthiopiennes (harari, somali, amharique) ont été publiées (cf. Figure 2).

Exceptée la traduction anglaise de l'histoire du Gujarat, l'ensemble des traductions et éditions publiées depuis les années 1970 se basent directement, ou indirectement par le biais de sa réédition de 1974, sur l'édition de René Basset (1897-1909). Ce monopole du travail de René Basset dans les études philologiques sur le texte du *Futūḥ al-Ḥabaša*, qui perdure plus d'un siècle après sa publication, est problématique. René Basset n'a utilisé que deux manuscrits et demi pour réaliser son édition, alors qu'aujourd'hui huit témoins manuscrits sont connus et catalogués dans des bibliothèques d'Europe, d'Afrique et d'Amérique¹⁷ (cf. Figure 1). Mentionnons toutefois un article précieux de Carlo Conti Rossini daté de 1946 qui corrige les erreurs de lectures et de traductions de l'édition de René Basset¹⁸, mais qui ne semble pas avoir été utilisé par les traducteurs et éditeurs postérieurs. Nous ne pouvons que déplorer l'absence d'une édition critique complète de ce texte et espérons voir dans les années à venir se combler cette lacune. Nous n'avons pu réaliser ce travail dans le cadre de cette thèse et nous partons donc, nous aussi, du travail de René Basset ; la comparaison rapide des huit manuscrits ne montre pas de différence majeure entre eux, sinon des nuances orthographiques ou de détails.

Le second constat qui ressort des éditions et traductions du *Futūḥ al-Ḥabaša* de ces quarante dernières années est l'omniprésence de la question nationaliste et l'importance que revêt encore ce texte dans la culture musulmane de la Corne de l'Afrique. Ces réappropriations politiques présentent l'ouvrage de 'Arab Faḳīh soit comme une valorisation du mouvement nationaliste somali et somalien, soit comme une valorisation de l'identité harari. La figure de l'instigateur de la « conquête de l'Abyssinie », l'imām Aḥmad, surnommé *Gurey* (le gaucher) en somali, a été récupérée par les mouvements nationalistes islamiques somaliens en tant que héros militaire somali victorieux des chrétiens. L'édition de 1974 du Caire¹⁹ suggère dès son sous-titre (« La lutte somali-abyssine au 16^e siècle de l'ère chrétienne ») et son introduction que la « conquête de l'Abyssinie » était un mouvement

¹⁷ Un neuvième témoin-manuscrit existe et est intégré à la Figure 1, mais il s'agit d'une copie d'un des huit autres manuscrits réalisée par la bibliothèque d'Alger à partir du manuscrit qu'elle avait reçu de Pierre Bardey. Cf. CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traductions du *Futūḥ al-Ḥabaša* », *AnIsl*, 2013.

¹⁸ CONTI ROSSINI, « Postille al "Futūḥ al-Ḥabašah" », *Le Muséon*, 1946, p. 173-182.

¹⁹ SALTŪT, *Tuhfat al-zamān*, 1974.

nationaliste somali²⁰. De la même manière, la traduction somali de 2008 présente cette guerre, notamment dans ses cartes, comme étant exclusivement à l'initiative des populations somali²¹, ce qui se révèle erroné, les Somali ne représentant qu'une fraction de l'armée de l'imām. Cette appropriation du *Futūḥ al-Ḥabaša* et de la figure de l'imām Aḥmad par les Somali apparaît également dans certaines études sur ce sujet publiées au cours des dernières décennies. C'est par exemple le cas de l'ouvrage en arabe d'Ibrāhīm Maḥmud Ḥussin publié au Caire en 2009 et intitulé *Al-Muslimūn fī al-Ḥabaša (al-Imām Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ṣūmālī wa Futūḥ al-Ḥabaša) al-Qarn al-'Ağirā / al-Sādas 'Ašar al-Mīlādā*²² (« Les musulmans d'Abyssinie (l'imām Aḥmad b. Ibrāhīm le Somali et le *Futūḥ al-Ḥabaša*) : X^e siècle de l'Hégire / XVI^e siècle »). Dès son titre, cette étude présente la « conquête de l'Abyssinie » comme une guerre somali et dans le corps de l'étude d'Ibrāhīm Maḥmud Ḥussin la question des populations somali est récurrente. Cette position n'est pas l'apanage des auteurs en langues somali ou arabe : certains auteurs français, tel Joseph Cuoq, considèrent également que cette guerre fut une initiative des populations somali voisines du royaume chrétien²³. Pour ce qui est de la réappropriation dans le processus de mise en valeur de l'identité harari, elle est, nous le verrons, plus légitime que celle des Somaliens et moins nationaliste et religieuse. Ainsi, le préfacier de la traduction en langue harari de 1995 se réjouit de l'évolution de la situation en Éthiopie qui permet enfin de publier une traduction harari du *Futūḥ al-Ḥabaša* et souligne l'importance de cet ouvrage pour l'identité historique de Harar²⁴. Quant à la traduction partielle en amharique de 2001, elle a été publiée (et probablement initiée) par la Harari National League²⁵, parti politique pro-harari actuellement à la tête de la région de Harar. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* et l'histoire de la « conquête de l'Abyssinie » par l'imām Aḥmad constituent donc encore aujourd'hui des enjeux politiques dans cette région du monde.

Une source pour l'histoire de l'Éthiopie du XVI^e siècle

Depuis les premières traductions publiées en France au tournant du XX^e siècle, tous les auteurs traitant de l'histoire de l'Éthiopie des époques médiévale et moderne citent dans leurs bibliographies et leurs textes l'ouvrage de 'Arab Faqīh. Il ne s'agit donc pas d'un document

²⁰ ANAWATI, « Textes arabes anciens édités en Égypte », *MIDEO*, 1977, p. 104-106 ; HUSSEIN AHMED, *Islam in nineteenth century Wallo*, 2001, p. 5 note 17 et WAGNER, *Harar*, 2003, p. 249-250.

²¹ SHIHAABUD-DIIN, *Futuux Al-Xabasha*, 2008, voir surtout la carte, hors pagination.

²² IBRAHIM MAHMUD ḤUSSIN, *Al-Muslimūn fī al-Ḥabaša*, 2009.

²³ CUOQ, *Les musulmans en Afrique*, 1975, p. 366.

²⁴ 'ABD AL-KARīm AHMAD Yūsuf, *Warēg zamān Futūḥ al-Habash*, 1995 ; HUSSEIN AHMAD & WAGNER, « The Islamic and Related Writings of Ethiopia », *Arabic Literature of Africa*, 2003, p. 62.

²⁵ 'ABD ALLāh MUHAMMAD 'ALī, *Abashān Yamāqnāt Zamachā*, 2001. Voir aussi HUSSEIN AHMAD & WAGNER, « The Islamic and Related Writings of Ethiopia », *Arabic Literature of Africa*, 2003, p. 62.

ignoré par la communauté des historiens, bien au contraire. En tant que récit décrivant les déplacements des troupes de l'imām au sein du royaume chrétien, l'attaque et la destruction des principaux lieux de pouvoirs du roi chrétien qui était alors Lebna Dengel (r. 1508-1540) et des églises qui émaillaient l'ensemble des territoires sous sa domination, le *Futūḥ al-Ḥabaša* est une source précieuse pour les spécialistes du royaume chrétien de la fin du Moyen-Âge et du début de l'époque moderne. Ces derniers se servent largement de ce texte pour compléter la description du royaume que fit le Portugais Francisco Alvares lors de son séjour à la cour du roi Lebna Dengel dans les années 1520 et les récits de voyages des Européens des décennies suivantes.

S'il est attendu que les spécialistes du royaume chrétien considèrent le *Futūḥ al-Ḥabaša* comme une source auxiliaire, complétant les textes produits par les chrétiens, plus étonnante est l'utilisation qu'en font les auteurs étudiant les populations musulmanes d'Éthiopie. Même si les spécialistes de l'islam éthiopien sont peu nombreux, il n'en reste pas moins que plusieurs ouvrages et articles ont été consacrés à cette guerre du point de vue des musulmans. Deux tendances s'y côtoient. D'un côté des études s'attachent à un événement précis de cette conquête et se concentrent sur quelques lignes du *Futūḥ al-Ḥabaša* : nommons notamment l'article de Richard Pankhurst sur la négociation de paix lors de la conquête du Dawāro en 1531²⁶, celui de Charles Beckingham sur les déplacements de l'imām Aḥmad au cours de l'année 1542²⁷, celui de David Vô Vân sur l'attaque de l'île de Ḥāyq par l'imām à la fin de l'année 1531²⁸ ou encore celui de Franz-Christoph Muth qui tente de réaliser une étude prosopographique des quelques cinq cents individus nommés dans le *Futūḥ*²⁹. Alors que ces articles se concentrent sur des détails de cette guerre, d'autres études proposent des réflexions plus globales sur les troupes de l'imām et la « conquête de l'Abyssinie », sans s'attacher à une réelle analyse du texte. Dans les années 1960, Asa J. Davis propose en deux parties une réflexion sur l'impact de cette guerre sur la culture de l'Éthiopie³⁰ et Robert Ferry des hypothèses sur ses origines³¹. Quelques années plus tard, les auteurs élargissent encore leur

²⁶ PANKHURST, « Peace Negotiations in the land of Dawaro in 1531: a page in the history of Ahmad Gran », *Ethnology Sociology Bulletin*, 1992, p. 61-64.

²⁷ BECKINGHAM, « A note on the topography of Ahmad Gran's campaigns in 1542 », *Journal of Semitic Studies*, 1959, p. 362-373.

²⁸ VO VAN, « Grañ à Hayq : un épisode de la Conquête de l'Amhara dans la mémoire du Wällo », *AE*, 2002, p. 245-251.

²⁹ MUTH, « Allahs Netze : 'Arabfaqihs Futuh al-Habaša als Quelle für Netzwerkanalysen », *AE*, 2001, p. 111-123.

³⁰ DAVIS, « The sixteenth century jihād in Ethiopia and the impact on its culture », *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 1963, p. 567-592 (Part One) ; 1964, p. 113-128 (Part Two).

³¹ FERRY, « Quelques hypothèses sur les origines des conquêtes musulmanes en Abyssinie au XVI^e siècle », *CEA*, 1961, p. 24-36.

réflexion, en replaçant la « conquête de l'Abyssinie » au sein d'une réflexion générale sur les guerres entre chrétiens et musulmans à l'époque médiévale : B.G. Martin présenta ainsi une communication lors de la première *United States Conference on Ethiopian Studies* de 1973 sur le mahdisme et la guerre sainte en Éthiopie entre le XIV^e et le XVI^e siècle³² et Merid Wolde Aregay publia une réflexion sur l'impact des mouvements de populations sur les conflits qui opposèrent les chrétiens et les musulmans d'Éthiopie à l'époque médiévale³³. Les études synthétiques des années 60 et 70 de Joseph Cuoq et de John Spencer Trimmingham sur l'islam en Éthiopie consacrent de longs chapitres à cette guerre³⁴ en tentant de la replacer dans le temps long mais en conservant un point de vue christianocentré. Enfin, les quelques rares spécialistes des musulmans d'Éthiopie à l'époque médiévale, et notamment Enrico Cerulli et Ewald Wagner, utilisent relativement peu le *Futūḥ al-Ḥabaša*, pour la simple raison qu'ils se concentrent sur des périodes plus anciennes. L'article « Documenti arabi per la storia dell'Etiopia » publié en 1931 par Enrico Cerulli qui édite et traduit plusieurs courts textes arabes du XVI^e siècle³⁵ fait toutefois exception : mais l'utilisation du *Futūḥ al-Ḥabaša* dans l'analyse du chercheur italien reste limitée.

Dans l'ensemble, qu'elles se concentrent sur un élément précis de la conquête ou qu'elles tendent à réfléchir de manière plus générale aux rapports entre chrétiens et musulmans, ces publications puisent largement dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* sans proposer de réfléchir sur sa nature et son point de vue tout à fait spécifique parmi les textes produits en Éthiopie. Seul David Vô Vân, dans un article de 2001, considère le *Futūḥ al-Ḥabaša* comme un document méritant une étude en soi et non pas seulement comme un recueil d'éléments factuels coupés de tout projet d'écriture³⁶. Mais cet article ne retient du *Futūḥ al-Ḥabaša* que la description d'une guerre.

Or, s'il est vrai que l'ouvrage de 'Arab Faqīh est avant tout le récit d'une guerre, il nous apprend également beaucoup sur la société qui la mena, aussi bien en ce qui concerne sa vision de la guerre, que sur son organisation, son pouvoir, ses pratiques religieuses, son rapport aux chrétiens et au reste du monde musulman. Force est de constater que ce sont autant d'éléments largement ignorés par l'historiographie. La présente étude se veut donc une

³² MARTIN, « Mahdism, Muslim Clerics, and Holy Wars in Ethiopia, 1300 – 1600 », *First United States Conference on Ethiopian Studies*, 1975, p. 91-100.

³³ MERID WOLDE AREGAY, « Population Movements as a Possible Factor in the Christian-Muslim Conflict of Medieval Ethiopia », *Symposium Leo Frobenius*, 1974, p. 266-281.

³⁴ TRIMMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 76-97 et CUOQ, *Islam en Éthiopie*, 1981, p. 220-260.

³⁵ CERULLI, « Documenti arabi per la storia dell'Etiopia », *MRANL*, série VI, vol. IV, 1931, p. 39-96.

³⁶ VO VAN, « À propos du ḡihad dans le Futuh al-Habasha de la lecture d'Alfred Morabia à la relecture d'Arab-Faqih », *AE*, 2001, p. 125-137.

analyse de ce que nous apprend le *Futūḥ al-Ḥabaša* sur la société musulmane de l'Est éthiopien, par ailleurs mal connue, à une période charnière de son histoire.

En trois chapitres étroitement liés, la première partie de cette thèse dégage le projet qui sous-tend l'ensemble de l'ouvrage de 'Arab Faqīḥ. Le premier chapitre se penche sur la personnalité de l'auteur, qui, au travers des rares informations qui ressortent de son ouvrage, apparaît comme un savant musulman, pétri de culture classique islamique, proche du pouvoir de Harar et tirant l'essentiel de ses informations des soldats de l'armée de l'imām. Par son caractère unique, aussi bien au sein de la littérature en arabe que de celle qui fut produite par les chrétiens des hauts plateaux éthiopiens, le *Futūḥ al-Ḥabaša* est un hapax nourri de nombreuses influences. Il eut une diffusion très faible, bien que deux copies se retrouvèrent, avant la fin du XVI^e siècle, l'une dans un monastère proche du lac Ṭana et l'autre entre les mains d'un auteur indien du Gujarat (chapitre 2). Le troisième chapitre poursuit la réflexion sur l'auteur et son projet en tentant de déterminer une période de rédaction et ainsi d'identifier le lectorat auquel 'Arab Faqīḥ adresse son récit. L'étude de la *muqaddima* nous incite à lire le *Futūḥ al-Ḥabaša* avant tout comme le manifeste d'un auteur musulman en faveur de la menée du *ḡihād*, adressé aux chefs de Harar du milieu du XVI^e siècle. L'ensemble du texte (le vocabulaire, la mise en récit, les poèmes, les partis-pris...) concourt à exalter chez son lecteur la menée du *ḡihād*.

La seconde partie tend à déterminer les facteurs internes à la société des musulmans de l'Est éthiopien entre le XV^e et le début du XVI^e siècle qui ont pu pousser l'imām Aḥmad à lancer le projet de la conquête du royaume chrétien voisin. Le chapitre 4 définit ce qu'était l'État musulman de l'Est centré autour de la ville de Dakar, puis à partir de 1521 autour de Harar. Nommé *Bar Sa'ad ad-dīn*, ce territoire fragmenté était dominé par les descendants du sultan Sa'ad ad-dīn, qui fédéraient sous leur autorité plusieurs populations probablement déjà islamisées et jusqu'alors indépendantes les unes des autres. Ils semblent avoir eu des difficultés à asseoir leur autorité et le *Futūḥ al-Ḥabaša* nous décrit les années qui précédèrent la « conquête de l'Abyssinie » comme une période de guerre civile, au cours de laquelle les chefs du *Bar Sa'ad ad-dīn* se succédèrent rapidement jusqu'à l'arrivée de l'imām Aḥmad. Le cinquième chapitre s'attache à déterminer quelles étaient les populations tributaires des sultans de Dakar et la manière dont elles interagissaient entre elles et avec le pouvoir central. Les relations avec le pouvoir n'étaient pas toujours pacifiques, notamment de la part de certains clans somali, et la période troublée des premières décennies du XVI^e siècle accentua les révoltes locales. 'Arab Faqīḥ, en décrivant les difficultés qu'eut l'imām Aḥmad à fédérer autour de lui les différentes populations, nous en donne de nombreux exemples. Enfin, le

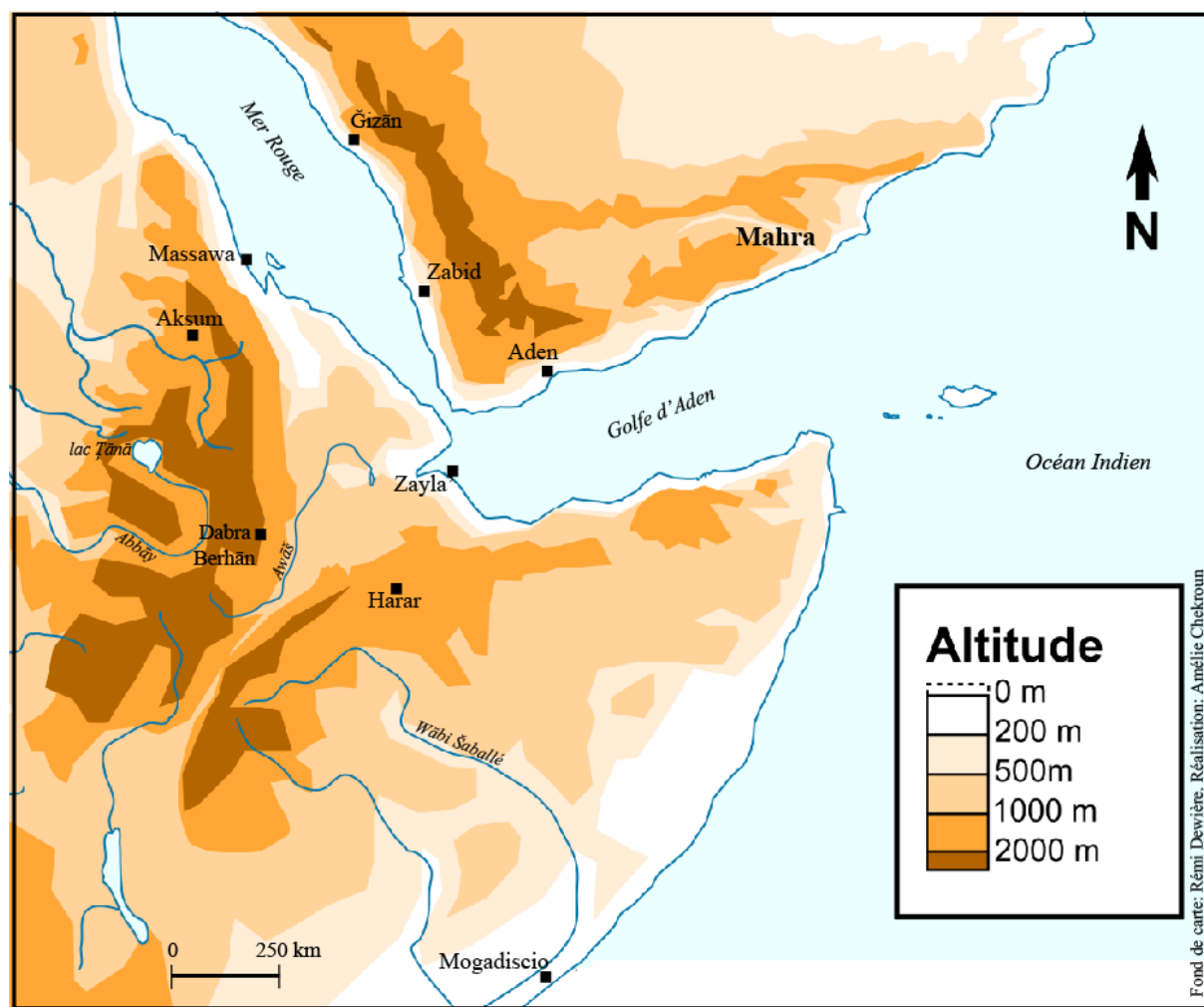
dernier chapitre de la seconde partie est une analyse de la façon dont un auteur musulman du *Bar Sa'ad ad-dīn* fait le portrait du royaume chrétien des hauts plateaux au début du XVI^e siècle. En détaillant précisément les premières années de la conquête, 'Arab Faqīh décrit les chrétiens et leur roi mais il se concentre également sur les communautés musulmanes qui résident en territoire chrétien et paient un tribut au roi. Cette situation, intolérable pour un savant musulman, est particulièrement présente sur les territoires du Sud du royaume chrétien, anciennement musulmans : Ifāt, Dawāro, Bāli, Hadya et Faṭagār. Mais elle se retrouve également dans les territoires plus au nord, au cœur même du royaume chrétien.

La troisième partie est consacrée au récit que nous donne à lire 'Arab Faqīh de la « conquête de l'Abyssinie ». Cette dernière se révèle être une guerre exceptionnelle au sein de la culture de guerre des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* qui semblent jusqu'à cette date avoir surtout mené des razzias contre les territoires frontaliers chrétiens. La réflexion du chapitre 7 sur la polysémie du terme arabe *ḡihād*, omniprésent sous la plume de 'Arab Faqīh, nous amène à redéfinir la « conquête de l'Abyssinie » et à la faire débiter non plus en 1527, comme cela a le plus souvent été fait, mais au début de l'année 1531. Face à cette guerre sans pareille, une forte résistance de la part des soldats de l'armée de l'imām a nécessité que ce dernier se bâtisse une figure de chef de guerre transcendant la hiérarchie du *Bar Sa'ad ad-dīn*, seule capable de motiver les troupes et de les convaincre de mener la conquête du royaume chrétien. Le chapitre suivant détaille les grandes phases de la conquête du point de vue du *Futūḥ al-Ḥabaša* et les modalités de l'intégration des territoires conquis sur les chrétiens dans le grand empire musulman que rêve de constituer l'imām Aḥmad. Pour conserver le point de vue des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* sur cette guerre, et le *Futūḥ al-Ḥabaša* s'arrêtant abruptement en 1535/1537, les dernières années de la conquête et la débâcle musulmane ne font pas l'objet d'une étude détaillée. Enfin, le dernier chapitre s'attarde sur l'armée de l'imām : ses composantes, ses mutations, son armement, ses liens avec le monde arabe. Il analyse également les deux possibilités qui attendent, selon 'Arab Faqīh, les soldats en s'engageant sur la voie du *ḡihād* : le paradis, s'ils meurent sur le champ de bataille, ou le butin et la richesse, en cas de victoire.

L'étude de l'ouvrage de 'Arab Faqīh soulève de nombreuses questions concernant la société du *Bar Sa'ad ad-dīn*, ainsi que sur les autres communautés musulmanes de la Corne de l'Afrique. Dans les pages qui suivent, elles ne seront parfois qu'évoquées, car elles ne ressortent que de façon incidente du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Cette thèse se veut une première étape dans le nécessaire changement de point de vue sur l'histoire de l'islam en Éthiopie ; cesser de considérer l'histoire des musulmans éthiopiens comme périphérique à celle du royaume

chrétien et envisager désormais la société musulmane de l'Est éthiopien comme un sujet en soi.

Figure 3 : Carte générale des territoires bordant le Sud de la mer Rouge



Première partie

Le projet de ‘Arab Faqīh :

étude de la paratextualité du *Futūḥ al-Ḥabaša*

Concept littéraire baptisé par Gérard Genette dans *Palimpsestes*¹ et développé dans son ouvrage *Seuils*², la paratextualité est un outil d’analyse littéraire qui permet de comprendre la démarche intellectuelle d’un auteur et la manière dont il souhaite voir son texte compris. Cet outil nous donne les moyens d’étudier le *Futūḥ al-Ḥabaša* sous un nouvel angle et de dépasser l’analyse souvent très factuelle qui en est faite. L’objet d’étude de ce texte ne doit pas être la « vérité » mais la représentation qu’en donne son auteur. En ce sens, l’étude de cet ouvrage historique éthiopien du XVI^e siècle est soumise aux mêmes lois que celles qui régissent les récits littéraires³.

Certes, comme l’explique Genette dans l’introduction de *Seuils*, l’analyse et la définition du *paratexte* se veulent synchroniques et non diachroniques : elles « ne sort[ent] pas des limites de la culture occidentale, et même trop rarement de la littérature française⁴ ». En cela, l’emploi de ce terme peut paraître anachronique dans le cadre de l’étude d’une œuvre éthiopienne médiévale en langue arabe. Pour autant, Genette incite à y voir un objet d’étude et c’est par cela que le terme *paratexte* prend toute sa place dans l’étude d’un ouvrage qui n’est issu ni de la culture occidentale, ni des périodes contemporaines.

¹ GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, 1981, p. 9.

² GENETTE, *Seuils*, 1987.

³ Cette démarche face aux écrits des historiens arabes du Moyen Âge a été très justement argumentée dans l’article de Aziz Al-Azmeh « Histoire et narration dans l’historiographie arabe » publié dans les *Annales* en 1986.

⁴ GENETTE, *Seuils*, 1987, p. 20.

Le *paratexte*, pour reprendre les mots de Philippe Lejeune, « commande la lecture⁵ » d'une œuvre. Sans une bonne compréhension de la façon dont l'auteur souhaite voir son livre lu, compréhension qu'il tente de faire passer à travers le paratexte, la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša* peut se résumer à celle d'une fiction, coupée de la réalité historique. « Réduits à son seul texte et sans le secours d'aucun mode d'emploi, comment lirions-nous l'*Ulysse* de Joyce s'il ne s'intitulait pas *Ulysse*⁶ ? », écrivait Genette en ouverture de *Seuils*. Cette interrogation peut (et doit) être appliquée et élargie à ce texte éthiopien. Réduite au seul récit d'enchaînement de batailles, sans l'ensemble de ce qui constitue son paratexte (titre, préface, colophon, [absence de] dédicace, intertitres, notes marginales, etc.) et qui constitue son « mode d'emploi », quelle lecture ferait-on du *Futūḥ al-Ḥabaša* ? Une lecture linéaire et factuelle, telle qu'elle a le plus souvent été faite par les historiens depuis plus d'un siècle, sans véritable compréhension de ce que souhaitait dire 'Arab Faqīh. Ce que Genette appelle la *force illocutoire*⁷.

L'emploi des outils d'analyse littéraire devient pertinent dans une perspective de recherche historique. Définir les clés de lecture que 'Arab Faqīh nous fournit dans son texte, la place de cet ouvrage dans la littérature arabe et en Éthiopie ainsi que la manière dont le *Futūḥ al-Ḥabaša* fut composé et surtout pour quel public, permettent d'envisager ce texte autrement. On doit l'envisager non plus uniquement comme un simple recueil de détails très factuels sur l'Éthiopie du début du XVI^e siècle accessibles dès une lecture cursive, mais aussi – et surtout – comme le témoignage d'une démarche intellectuelle, reflet de la culture et de la pensée des musulmans de l'Éthiopie de la fin du Moyen Âge.

⁵ LEJEUNE, *Le Pacte autobiographique*, 1975, p. 45.

⁶ GENETTE, *Seuils*, 1987, p. 8.

⁷ GENETTE, *Seuils*, 1987, p. 16.

Chapitre 1

‘Arab Faqīh et la littérature du XVI^e siècle

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* tient une place à part dans les documents écrits concernant l’histoire de la Corne de l’Afrique. L’étude de ce texte ne peut faire l’économie d’une réflexion sur son auteur, ‘Arab Faqīh, sur les influences qui marquèrent sa composition, et enfin sur sa place au sein de la littérature de la Corne de l’Afrique, et plus particulièrement dans l’écriture de l’histoire de la « conquête de l’Abyssinie ».

Il faut, dans un premier temps, s’intéresser à la personnalité même de l’auteur. En quoi ses origines, sa formation, ses positions religieuses et politiques ont-elles influencé la mise en récit de cette guerre ? ‘Arab Faqīh est inconnu par ailleurs et les notices qui lui ont été consacrées depuis un siècle et demi sont fort brèves et peu argumentées¹. Il a semblé nécessaire de reprendre l’ensemble des informations qu’il est possible de rassembler le concernant, afin de dégager ses motivations personnelles. Cela nous éclaire, dans une certaine mesure, sur ses partis-pris politiques et religieux comme sur l’accent qu’il met dans son texte sur certaines thématiques au détriment d’autres.

Une fois la culture de ‘Arab Faqīh définie, il s’agit de déterminer les influences qu’a pu avoir la littérature en arabe sur sa rédaction. En quoi sa formation de savant ès sciences religieuses et sa connaissance des auteurs musulmans de l’époque médiévale ont-elles eu un impact sur sa rédaction ? Le titre que ‘Arab Faqīh donne à son ouvrage en dit long sur son projet d’écriture. Mais au-delà de l’analyse de cette mention *paratextuelle titulaire*, il faudra également monopoliser un autre concept de Gérard Genette, celui d’*architexte*, « tout ce qui

¹ Voir notamment CERULLI, « ‘Arabfaḳīḥ », *EP*, t. I et MUTH, « Futūḥ al-Ḥabaša », *EA*, vol. 2.

met [le texte] en relation manifeste ou secrète, avec d'autres textes² », types de discours, modes d'énonciation, genres littéraires, etc.

Enfin, cela nous pousse à réfléchir sur la place du *Futūḥ al-Ḥabaša* dans la littérature de la Corne de l'Afrique, tant du côté musulman que du côté chrétien. L'importance que ce texte eut dans l'écriture de l'histoire de la « conquête de l'Abyssinie » dans les documents du tournant du XVII^e siècle est liée à la diffusion du texte de 'Arab Faqīh au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, dans la Corne de l'Afrique et dans le reste du monde musulman.

² GENETTE, *Palimpsestes*, 1981, p. 7.

A. L'auteur et ses sources

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* a pour auteur un certain Šihāb ad-dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḳādar b. Sālīm b. ‘Uṭhmān. Ce dernier indique son nom complet dans le colophon de son ouvrage. Son surnom³, ‘Arab Faqīh (عرب فقيه), est quant à lui indiqué, pour les manuscrits qui en possèdent une, uniquement sur la page de titre⁴. Dans la mesure où, d’une part, la page de titre varie d’un manuscrit à l’autre et est souvent absente, et où, d’autre part, aucun manuscrit autographe n’a été retrouvé jusqu’à ce jour, il est difficile d’affirmer qu’elle est autoriale. Son surnom est peut-être un ajout ultérieur. Seul le manuscrit Arabe 6628 de la Bibliothèque nationale de France, qui fait partie de la collection des manuscrits collectés par Casimir Mondon Vidailhet lors de son séjour en Éthiopie entre 1891 et 1897⁵, mentionne ce surnom dans le colophon⁶. Or, comme la majorité des manuscrits qu’il rapporta en France, il est fort probable que ce manuscrit ait été copié lors de son séjour à la cour de Menilek II par les scribes royaux à partir d’un manuscrit conservé dans la bibliothèque royale⁷. Ce serait une copie de la fin du XIX^e siècle et l’ajout dans le colophon du surnom de l’auteur serait donc extrêmement récent. Toutefois, l’ensemble des commentateurs, à commencer par René Basset qui ne le traduit à aucun moment mais le cite dans son introduction⁸, emploient ce surnom à loisir, comme allant de soi. Dans le présent travail, Šihāb ad-dīn est toujours nommé sous ce surnom, malgré ces réserves, pour plus de simplicité.

1. ‘Arab Faqīh : ce savant inconnu

a. Yéménite ou Éthiopien ?

Son origine a fait l’objet de nombreuses conjonctures. Sa *nisba* est citée dans le colophon et dans la page de titre : الساكن بجيزان (*al-sākan bi-Ġīzān*), c’est-à-dire « habitant de Ġīzān ». Une *nisba*, ou « nom de relation », dans un nom musulman, indique le plus souvent le lieu de naissance, d’origine ou de résidence de la personne⁹. Cette ambivalence d’une *nisba*

³ Peut-on le considérer comme son *laqab*, c’est-à-dire son nom honorifique attribué durant sa vie, alors qu’il n’est pas donné dans son nom complet ?

⁴ Cette page de titre n’est pas traduite par René Basset, ni par Lester Stenhouse, mais l’est par Antoine d’Abbadie (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, 1898, p. 1), et se trouve dans un certain nombre de manuscrits : le BnF Eth. Abb. 104 (المعروف بعرب فقيه) ; le Yale Landberg 546 ; le Caire Dār al-kutub 5/129, etc.

⁵ Cf. CHAINE, *Catalogue des manuscrits éthiopiens*, 1913, préface.

⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٣٤٧, note 9.

⁷ BERTHIER, *Manuscrits, xylographes, estampages...*, 2000, p. 36.

⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. II.

⁹ SCHIMMEL, *Noms de personne en Islam*, 1998, Chapitre 1 : « Structure d’un nom de personne » p. 7-25. En arabe, la *nisba* se forme par addition du suffixe –iyyun ou –ī au nom de lieu ou au nom tribal. Les *nisba*

ne nous permet pas d'aller au-delà de l'hypothèse. Ġizān est une ville située sur l'actuel territoire de l'Arabie Saoudite, à la frontière avec le Yémen. Au XVI^e siècle, cette ville faisait partie des territoires de l'« Arabie heureuse » (cf. Figure 3). C'est pourquoi il est souvent dit que 'Arab Faqīh était un Yéménite. René Basset affirme qu'il a écrit son livre au Yémen : « Il est probable qu'après la mort de l'imām il revint à Harar, qu'il passa de là dans le Yémen et qu'il se fixa à Djizān d'où il prit son surnom géographique¹⁰ ». Franz-Christoph Muth pense quant à lui que c'était un volontaire yéménite qui rejoignit les armées de l'imām peu de temps après 1530¹¹. Enrico Cerulli propose deux hypothèses. La première est que c'était un Éthiopien « particulièrement versé dans la langue arabe et le fikh » qui aurait par la suite émigré en Arabie ; la seconde est qu'il s'agissait d'« un Arabe émigré d'abord en Éthiopie (et revenu ensuite dans son pays d'origine) ¹² ». Dans les deux cas, Cerulli considère que « lorsqu'il écrivait sa chronique, il avait déjà quitté l'Éthiopie pour Djizan en Arabie ». Enfin, Lester Stenhouse et Richard Pankhurst affirment que c'était un savant yéménite¹³.

Chaque historien ou traducteur qui s'est penché sur la question de l'origine de 'Arab Faqīh propose finalement une hypothèse différente, laquelle ne repose sur aucun argument décisif et souvent sur aucune source. Puisque sa *nisba* seule ne nous permet pas de trancher, reprenons les informations que l'auteur nous donne dans son ouvrage et voyons ce qu'il en est.

Relevons tout d'abord plusieurs constats sur ce qu'il ne nous dit pas. En dehors de sa *nisba*, 'Arab Faqīh ne mentionne jamais son origine, qu'elle soit éthiopienne ou yéménite. Ensuite, lorsqu'il parle des Yéménites ou des soldats venus de la Péninsule arabique présents dans les armées de l'imām, il ne témoigne d'aucune empathie particulière. Enfin, ni dans le colophon, ni dans le corps du texte, 'Arab Faqīh n'indique le lieu où il se trouve pour rédiger son ouvrage. Toutefois, le fait qu'il dise qu'il était « habitant (السكان) » de cette ville signifie qu'il y a résidé au moins pour un temps au cours de sa vie : avant, après ou pendant la conquête ?

'Arab Faqīh est un savant (*faqīh*), comme son surnom l'indique. Le terme *faqīh* signifie juriste, spécialiste du *fiqh*, le droit musulman, dont la fonction principale était de « maintenir la Loi et d'assurer l'enseignement du *fiqh* [...]. Ils [les *faqīh*] pouvaient aussi

peuvent également évoquer l'adhésion d'un individu à une école doctrinale ou juridique. Sur la multitude des fonctions de la *nisba*, voir aussi CAETANI & GABRIELI, *Onomasticon Arabicum*, 1915, p. 222-233 ou encore SUBLET, *Le voile du nom : essai sur le nom propre arabe*, 1991.

¹⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1, p. II.

¹¹ MUTH, « Futūḥ al-Ḥabaša », *EA*, vol. 2, p. 593.

¹² CERULLI, « 'Arabfakīh », *EI*², t. I, p. 579.

¹³ STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. xviii.

éventuellement tenir la place de conseillers auprès des gouvernants¹⁴ ». ‘Arab Faqīh faisait ainsi partie des « docteurs » en sciences religieuses « spécialistes du droit aussi bien que de l’exégèse coranique ou de la science du ḥadīth », les ‘ulamā’¹⁵. Dans le colophon, il se donne également le titre de cheikh, précédant son nom complet¹⁶. L’appellation « cheikh » était donnée aux « personnages exerçant une autorité en matière religieuse ou, de façon plus générale, s’étant distingués dans la défense et l’illustration de l’islam¹⁷ ». De fait, l’auteur se donne deux titres, *faqīh* et cheikh, qui indiquent tous deux une connaissance approfondie de la loi et de la religion musulmane. Où a-t-il acquis ces connaissances qui lui permettent de porter deux titres aussi prestigieux ?

Il semble avoir été formé par des savants aux mérites apparemment reconnus. Il en cite nommément un, cheikh et fils de cheikh, à qui il donne le titre de « mon maître » (سيدي) : Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wāḥid b. Yūsuf b. Ya’qūb al-Qurasī al-Tūnisī al-Maḡrabī al-Dahmānī¹⁸. Son maître est donc un cheikh maghrébin originaire de la ville de Dahmānī en Tunisie, comme sa *nisba* l’indique. Cette dernière indique également qu’il est descendant de la tribu des Quraš, « tribu de La Mekke à laquelle appartenait le Prophète¹⁹ » ; il est fort probable que cette *nisba* soit plus inventée que réelle, reprenant le topos très courant de la filiation (construite) au Prophète. Il est clairement identifié dans le texte comme une personne ayant eu des contacts directs et proches avec l’auteur, puisque en dehors du fait que ‘Arab Faqīh l’appelle « mon maître », celui-ci rapporte des paroles au style direct qu’il lui aurait dites en l’appelant « mon fils ». Même s’il était plus âgé que le narrateur – il l’appelle d’un nom filial affectueux indiquant une différence d’âge et de statut – il a vécu la période des guerres éthiopiennes. En effet, il aurait qualifié l’imām Aḥmad de l’« une des poignées des sabres de Dieu²⁰ ». Cheikh et fils de cheikh, qui était ce Tunisien, maître du narrateur ? Cet homme est inconnu de l’ensemble des différents dictionnaires biographiques arabes et il ne semble pas avoir écrit d’ouvrages. Tombé dans l’oubli, ce savant fut le maître de notre auteur, mais rien ne nous indique que cette formation ait eu lieu au Yémen. Il est presque certain qu’elle n’a pas eu lieu en Tunisie, mais il est possible qu’elle se soit déroulée en Éthiopie. Moḥammed b. Aḥmad ayant une haute estime du héros éthiopien, tout indique sa

¹⁴ SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 445-446.

¹⁵ GILLIOT, « ‘Ulamā’ », *EP*, t. X, p. 864-868.

¹⁶ Cf. BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 468 et vol. 1 : p. ٢٤٧; Ms. BnF Eth. Abb. 104, f. 30 r ; etc.

¹⁷ SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 199-200.

¹⁸ Ms. BnF Eth. Abb. 104 : f. 2r.

الشيخ ولي الله تعالى وابن وليه محمد بن احمد بن محمد بن عبد الواحد بن يوسف بن يعقوب القرشي التونسي المغربي الدهماني

¹⁹ Voir MONTGOMERY WATT, « Quraysh », *EP*, t. V, p. 436.

²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 6.

présence dans la Corne de l'Afrique. De plus, c'est lui qui eut le rêve prémonitoire donnant le titre d'« imam de la fin des temps » à Aḥmad²¹.

L'auteur cite un autre savant auquel il donne le même titre de « mon maître » (سيدي), un certain Šamas ad-dīn 'Alī b. 'Umar al-Šādālī al-Qurašī al-Yamanī²². Sa *nisba* indique qu'il est yéménite, mais aussi qu'il est descendant de la tribu des Quraš. Tout comme chez Muḥammad b. Aḥmad, cette *nisba* prestigieuse semble être une volonté de filiation au Prophète et ne représente pas pour autant une ascendance réelle. La longue liste de qualificatifs qui lui est associée laisse à penser qu'il s'agissait d'un '*ulamā*', un savant ès sciences religieuses :

Le pôle universel, la lumière brillante, qui occupe une situation élevée, qui agit de façon à satisfaire Dieu et possède les révélations secrètes ou publiques, qui a la connaissance de Dieu²³.

L'ensemble des manuscrits lui attribue également le titre de cheikh²⁴. René Basset propose de voir en Šamas ad-dīn le « cheikh Chems eddīn Abou 'l-Hasan Ali ben 'Omar ech-Chād'elī el-Yemenī dont le tombeau existe encore à Moka, [qui] passe pour avoir découvert le premier les qualités du café, dont il aurait introduit l'usage dans le Yémen en 1430²⁵ ». Si cet homme a introduit le café au Yémen au cours de la première moitié du xv^e siècle, il ne peut être encore en vie un siècle plus tard pour relater dans un ouvrage les succès de l'imām Aḥmad. Quant à Paul Lester Stenhouse, en 2003, il récuse la possibilité qu'il s'agisse de Abu al-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allāh al-Šādīlī, le fondateur de la confrérie soufie qui porte son nom²⁶. Cette grande figure marocaine du soufisme vécut au début du xiii^e siècle, soit trois siècles avant les campagnes de l'imām Aḥmad. Par contre, il est plus probable que « al-Šādālī » soit

²¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 28-29 ; voir aussi la seconde partie du chapitre 7.

²² Ms. BnF Eth. Abb. 104 : f. 2r : شمس الدين علي بن عمر الشاذلي القرشي اليمني

²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 5.

²⁴ Oublié dans la traduction de Basset, mais présent dans son édition du texte arabe ; il est par contre présent dans les traductions de d'Abbadie (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 6) et de Stenhouse (STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 5). D'Abbadie indique également le titre de l'ouvrage qu'aurait rédigé ce cheikh : « "Les Miracles des Saints (alkaramat)", de Sidi Wayk [...], Xams ad din 'Ali ». René Basset et Paul L. Stenhouse traduisent ce passage comme suit : « Il l'a mentionné pour ses miracles / He commemorated his wondrous deeds ». S'agit-il d'une extrapolation de d'Abbadie, ou d'une réelle différence dans le texte du manuscrit qu'il a employé ? Le texte arabe du Ms. BnF Eth. Abb. 104 (f. 2v) que d'Abbadie a très certainement utilisé pour réaliser sa traduction donne : ذكره في كراماته. Or cette formule peut effectivement se traduire de deux manières différentes : soit « il l'a mentionné pour ses miracles », ce qui correspond à la traduction de Basset ; soit « il l'a mentionné dans ses miracles », qui pourrait alors être compris comme le titre d'un ouvrage. Toutefois, si l'auteur avait voulu citer des livres, il n'aurait pas tourné sa phrase de cette manière. Il est donc peu probable que la traduction de d'Abbadie soit à retenir. La même erreur est faite par d'Abbadie qui indique également le titre de l'ouvrage de Al-Mas'ūdī : « Des pronostics (al-Malhamat) » (p. 6). Là encore il semble s'agir d'une extrapolation, le texte arabe (وذكره الامام المسودي في ملحمة) reprenant la même construction verbale (ذكر + في) ambivalente.

²⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 5.

²⁶ STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 5 n. 21 ; LORY, « al-Šādhilī », *EP*, t. IX, p. 176-178.

une troisième *nisba* de Šamas ad-dīn, le désignant comme disciple de la confrérie soufie associée à cette figure mystique, la Šādiliya²⁷. Quant à l'expression « mon maître », elle est employée le plus souvent comme titre de respect, sans signifier qu'il s'agisse réellement du maître de la personne qui l'écrit mais simplement d'une personne respectable. En dehors de ce titre, rien ne nous indique que notre auteur ait réellement fréquenté ce cheikh yéménite soufi. Il a pu lire ses écrits ou avoir connaissance de son enseignement sans avoir été formé par lui.

Il en est de même de la seconde personne qui aurait fait l'éloge de l'imām Aḥmad dans l'un de ses ouvrages : un certain imām al-Mas'ūdī. Rien n'indique que 'Arab Faqīh l'ait connu personnellement. Basset et d'Abbadie ignorent qui désigne ici l'auteur du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Stenhouse propose d'y voir Abu al-Hasan 'Alī al-Mas'ūdī, « the Mu'tazalite historian, nicknamed the 'Herodotus of the Arabs' who died in al-Fustāt in 956 AH (1549 AD)²⁸ ». Il est peu probable qu'il s'agisse de ce personnage, Stenhouse se trompant de calendrier. En effet, cet al-Mas'ūdī est l'encyclopédiste du X^e siècle, mort en 345 de l'Hégire, soit en 956 de notre ère... Ses *Prairies d'or* ont été jusqu'au milieu du XV^e siècle le manuel de référence des géographes et des historiens de langue arabe ou persane²⁹. Dans la mesure où l'imām al-Mas'ūdī cité par 'Arab Faqīh aurait fait mention des « exploits » de l'imām Aḥmad, il ne peut pas s'agir du même. Il aurait été possible que le narrateur fasse une erreur volontaire afin de rattacher l'imām Aḥmad à un auteur célèbre de la science arabe, l'orthographe étant la même que le savant du X^e siècle. Le fait de le désigner comme « imam » invalide cette théorie.

'Arab Faqīh fut donc formé par un cheikh maghrébin et il a eu connaissance des écrits d'un cheikh soufi yéménite et d'un imam inconnu. Si cela peut éventuellement nous renseigner sur sa formation de savant, cela ne nous permet pas de localiser de manière certaine le lieu de cette formation. Pourtant, sa *nisba* le rattache clairement à la ville de Ġizān. Il y a donc résidé au moins un temps dans sa vie. Son origine yéménite est possible mais peu probable, au vu de son absence totale dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Le plus probable est qu'il ait séjourné à Ġizān lors de sa formation, dans sa jeunesse. À l'époque médiévale, il était en effet courant que les musulmans de l'Est éthiopien se rendent dans la Péninsule arabique ou en Égypte pour parfaire leur apprentissage³⁰. Il est par ailleurs peu probable que 'Arab Faqīh se soit réfugié au Yémen après la défaite de l'imām Aḥmad pour rédiger le *Futūḥ al-Ḥabaša*.

²⁷ LORY, « Šādhiliyya », *EP*, t. IX, p. 178-180.

²⁸ STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 5 note 23.

²⁹ PELLAT, « al-Mas'ūdī », *EP*, t. VI, p. 773-778.

³⁰ Voir par exemple LOISEAU, « Abyssinia at al-Azhar: Ethiopian students in 15th Century Cairo », (à paraître).

Aucun témoin-manuscrit de son livre n'a jusqu'à aujourd'hui été retrouvé au Yémen³¹ et aucun texte yéménite ne le mentionne. De plus, l'écrasante majorité des témoin-manuscripts connus à ce jour ont été retrouvés à Harar, en Éthiopie. Il y a fort à parier que ce livre a été rédigé en Éthiopie. Ainsi, 'Arab Faqīh aurait séjourné pendant une période indéterminée à Ġizān, avant la rédaction de son ouvrage, très vraisemblablement pour compléter son éducation religieuse.

b. Un cheikh à la culture solide

Une partie de la formation de 'Arab Faqīh a très probablement eu lieu à Ġizān, mais aussi peut-être en Éthiopie. En quoi a-t-elle consisté ? Tout d'abord, elle est passée par des savants de son époque. Muḥammad b. Aḥmad, son « maître », était un cheikh, tout comme Ṣamas ad-dīn. Ils lui ont certainement transmis une connaissance poussée en science religieuse et en *fiqh*, lui permettant de porter le surnom qu'on lui connaît et de se désigner lui-même en tant que cheikh. Ses connaissances d'homme de religion et de loi ressortent d'ailleurs à de très nombreux passages dans le cours de son récit. Il cite très souvent des sourates du Coran³² et il se réfère aux ḥadīths. Il cite par exemple Abū Dā'ūd al-Siġistānī³³ (817-889), auteur de l'un des six recueils canoniques de ḥadīths adoptés par les Sunnites³⁴. Il est également au fait de débats plus confidentiels, tels que la question des traditions apocryphes. Il connaît l'un des plus grands auteurs arabes de la fin du XV^e siècle, As-Suyūṭī³⁵, le célèbre savant égyptien qui vécut de 1445 à 1505. Ce dernier est reconnu aujourd'hui comme l'auteur le plus prolifique de toute la littérature islamique³⁶. Il assurait que l'on peut être entretenu au cours d'une vision ou d'un rêve de la validité d'un ḥadīth directement par le Prophète. La discipline du ḥadīth représente aux yeux de As-Suyūṭī « la plus noble des

³¹ Cf. CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traductions... », *AnIsl*, 2013.

³² Il faut noter que les références au Coran sont systématiquement relevées et référencées par René Basset dans sa traduction et son édition du texte, mais les références données sont le plus souvent fausses. Les sourates sont les bonnes, mais le numéro des versets est souvent décalé, quelques versets avant ou après la réelle citation. Par exemple, dès le début du texte, une phrase dit : « Ils se sont répandus sur la surface de la terre ». Basset indique qu'il s'agit d'une référence au verset 14 de la sourate LXXIV (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2 note 3), référence reprise par Stenhouse (STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 2 note 7). Or ce version dit : « Pour qui aussi J'ai aplani toutes difficultés ». La bonne référence serait ici le verset 24 de la sourate 67 : « Dis : « C'est Lui qui vous a répandus sur la terre et c'est vers Lui que vous serez rassemblés ». René Basset s'était donc trompé dans sa note, et cette erreur fut reprise un siècle plus tard par Stenhouse.

³³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2 et 3 et vol. 1 : p. ʿ.

³⁴ Cf. ROBSON, « Abu Da'ūd al-Sidjistani », *EP*, t. IX, p. 117-118 : « Son ouvrage principal, le Kitab al-Sunan, corpus de 4800 traditions, est l'un des six recueils canoniques de Traditions adoptées par les Sunnites. Son ouvrage porte le titre général de *Sunan* et traite principalement des matières ordonnées, permises et défendues par la loi. L'ouvrage (du IX^e siècle) jouit encore d'un grand prestige aujourd'hui. »

³⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 3 et vol. 1 : p. ʿ.

³⁶ HAYWOOD, « al-Suyūṭī », *EP*, t. IX, p. 951-954.

sciences » car elle a trait au modèle prophétique, qui est pour lui la seule voie menant à Dieu. ‘Arab Faqīh dispose vraisemblablement d’une solide culture islamique, qui porte à la fois sur les textes anciens et, puisqu’il s’agit là d’un auteur qui écrivait quelques décennies avant que ce texte ne soit rédigé, des auteurs plus récents. En outre, il connaissait des auteurs de l’ensemble du monde musulman, égyptiens, tunisien, yéménites, etc.

Sa connaissance et son intérêt pour les questions religieuses apparaissent tout au long de son récit. Il s’intéresse aux croyances des soldats, à la question de la conversion ou encore à la critique des chrétiens. Son texte n’a cependant pas pour vocation d’être un pendant au texte d’Enbaqom³⁷, l’*Anqāṣā amin*. Au cours de la première moitié du XVI^e siècle, cet auteur chrétien, probablement d’origine yéménite et musulmane, a rédigé cet ouvrage contre la religion musulmane en s’appuyant sur sa solide connaissance du Coran et de l’Islam. À l’inverse, ‘Arab Faqīh ne semble pas avoir de réelles connaissances de la religion chrétienne. À plusieurs reprises, il qualifie les chrétiens d’adorateurs du veau d’or ou de polythéistes³⁸. Son objectif n’est pas de faire une critique argumentée de la foi chrétienne mais de présenter les chrétiens sous un jour défavorable pour son lectorat qu’il souhaite exclusivement musulman. Par contre, les questions de conversion semblent l’intéresser tout particulièrement³⁹. Dès qu’il le peut, il nous relate la vie de quelques apostats, dans un sens ou dans un autre, afin de souligner l’erreur des apostats passant dans le camp chrétien et la félicité des nouveaux convertis à l’Islam⁴⁰.

Ses connaissances ne se limitent toutefois pas à la seule science religieuse. Il semble par exemple maîtriser les règles militaires du *ḡihād* et avoir quelques intérêts pour la fiscalité⁴¹. Il possédait quelques rudiments de la langue des Éthiopiens chrétiens, l’amharique, comme le laissent penser les emplois de termes non arabes dans son texte. Dans sa seconde annexe à son édition et traduction du *Futūḥ*, René Basset présente un index des mots non arabes utilisés par ‘Arab Faqīh⁴². Il souligne l’exactitude de ses interprétations de mots amhariques et le fait qu’il utilise le plus souvent un même système de transcription. Pourtant, comme René Basset le fait remarquer, cette connaissance de l’amharique « lui a [peut-être]

³⁷ ENBAQOM, *Anqāṣā amin : La porte de la foi*, 1969.

³⁸ Voir BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 314 lors de la description de l’église de Ganata Giyorgis ou encore p. 329 pour l’église de Dabra Azhīr. Voir aussi la première partie du chapitre 6.

³⁹ Cf. la seconde partie du chapitre 8.

⁴⁰ Par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 84 (« tous ces gens avaient embrassé l’islam par une conversion sincère et s’acquittèrent des devoirs de la guerre sainte pour Dieu ») ; *Idem*, vol. 2 : p. 207 (« il embrassa l’islamisme, sa conversion fut sincère ; il fit la guerre pour la foi et mourut martyr comme nous le verrons plus loin »), etc. Les exemples peuvent être multipliés.

⁴¹ Voir la seconde partie du chapitre 5.

⁴² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٣٦٧-٣٧١ : “Index des mots étrangers”.

été fournie par l'imâm ou ses compagnons. Ceux-ci parlaient couramment l'amhariña, au point de se faire passer pour Éthiopiens, comme on le voit lors du récit de la poursuite du roi à Ouasël⁴³ ».

Enfin, les nombreuses influences littéraires – *futūh*, biographie, géographie, littérature de *ġihād*, etc. – qui seront détaillées ci-dessous, sont l'expression de sa maîtrise de la littérature arabe et musulmane. Sa préface intégrée nous montre également une certaine conscience des normes rédactionnelles d'un texte en arabe. La longue *muqaddima* introductive suit les codes de la littérature arabe, en commençant par les différentes invocations de louange à Dieu. Elle rappelle que toute chose commence et se fait « au nom de Dieu⁴⁴ ». Puis elle développe l'entrée en matière qui amène le sujet selon des justifications religieuses et théoriques et se termine par une nouvelle louange à Dieu, plus brève⁴⁵. Néanmoins, le *Futūh al-Habaša* est dans l'ensemble étrangement construit. La fin présente notamment des passages confus, comme si l'auteur n'avait pas eu le temps de mettre en forme ses notes, de nombreuses répétitions et des erreurs, faisant par exemple revivre certains personnages morts plusieurs folios auparavant. Ainsi, tout en faisant preuve de culture littéraire, 'Arab Faqīh manifeste une certaine inexpérience de la rédaction d'un ouvrage de cette importance.

2. Ses sources

a. 'Arab Faqīh a-t-il assisté aux combats ?

L'une des interrogations qui traverse l'ensemble des notices concernant 'Arab Faqīh est sa présence et sa participation aux conquêtes menées par l'imâm Aḥmad. En 1898, Philipp Paulitschke, le premier à avoir écrit à ce sujet, affirmait :

Il n'a pas pris une part active aux campagnes de Grâgne, mais il a réuni ses documents d'après les dires de témoins oculaires des hauts faits de son héros [...]. Aussi commence-t-il chaque chapitre de son récit par les mots : « Le narrateur dit », et n'affirme-t-il nulle part avoir été, même une seule fois, témoin oculaire de ce qu'il raconte. [...] Cette minutie extraordinaire, tout à l'avantage de l'ouvrage, fait croire que Chahâb ad-Dîn a toujours suivi les combats de Grâgne au moins à une distance assez rapprochée et qu'il s'est fait rapporter les faits par les témoins aussitôt les combats terminés. Cependant il ne dit pas une seule fois connaître telle ou telle contrée qu'il décrit, ou avoir assisté à l'une ou l'autre des scènes qu'il raconte⁴⁶.

Cette opinion est fortement critiquée quelques années plus tard par René Basset qui affirme au contraire sa présence lors de certaines grandes batailles :

⁴³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٣٦٧.

⁴⁴ MACDONALD, « Hamdala », *EP*, t. III, p. 125.

⁴⁵ Cf. chapitre 3.

⁴⁶ D'ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūh el Hābacha*, 1898, p. xiii-xiv.

Il assista à la bataille de Chëmbëra-Kouré (935 hég.) dont il dit expressément (t. II, p. 107) avoir été témoin et sur laquelle il donne les détails les plus minutieux et les plus précis. En 937 hég., il était à Berârah, avec l'imâm et sa femme Hadjirah, et décrit une nuit de vent et de pluie dont l'armée musulmane eut à souffrir (t. II, p. 246). Il retourna sans doute à Harar, car en 939 hég., nous le voyons quitter cette ville et revenir avec une caravane, en passant par l'Ifat, au camp de l'imâm à Ouasîl (t. II, p. 405-406), peu avant le siège de l'ambâ sur lequel il donne des renseignements qui ne peuvent provenir que d'un témoin oculaire. A partir de ce moment, il ne mentionne nulle part sa présence⁴⁷.

En note, Basset expose ses arguments :

On trouve ailleurs un passage (t. II, p. 204) où il s'exprime ainsi : « J'ai assisté avec l'imâm, dit le narrateur, à la journée de Chëmbëra Kouré et au reste de la campagne ». Quel est ce « narrateur » ? Il est probable que c'est 'Arab Faqîh lui-même comme le montre une autre phrase (t. II, p. 50) : Je tiens, dit le narrateur, d'Abou Bekr ben Isma'il... (mot à mot : le narrateur que Dieu lui fasse miséricorde, dit : Abou Bekr ben Isma'il m'a raconté)⁴⁸.

Les différents arguments avancés par Basset sont repris en leurs noms par Stenhouse et Pankhurst en 2003⁴⁹. Enfin, Enrico Cerulli va plus loin, supprimant la nuance apportée par René Basset : « Il participa personnellement à la guerre⁵⁰ ».

Bien que fastidieuse, la reprise (intégrale) de ce débat permet de poser les différents arguments permettant de répondre à la question de la présence de 'Arab Faqîh lors des combats : l'ambiguïté narrateur/auteur, les témoins oculaires, sa nonconnaissance des territoires paradoxalement parallèle à la minutie des descriptions...

b. Distinction « narrateur » / « auteur »

Le texte ne permet pas aisément de déterminer qui, de 'Arab Faqîh ou de ses informateurs, a assisté aux épisodes racontés. En mettant de côté le « je » autorial de la préface, qui doit être placée à part dans l'étude de l'œuvre et où il est d'usage que l'auteur s'adresse directement à son lecteur, l'emploi relativement fréquent de la première personne du singulier par 'Arab Faqîh n'est pas suffisant pour le déterminer. Par contre, le récit est rythmé par les expressions « le narrateur dit que » et « l'auteur dit que » (قال المؤلف et قال الراوي). Cette distinction entre narrateur et auteur peut nous permettre de différencier les témoignages de 'Arab Faqîh de ceux de ses témoins oculaires.

Deux termes sont employés, الراوي / *al-rāwy* et المؤلف / *al-mūlaf*, et une nette nuance existe entre eux. *Al-rāwy* signifie « narrateur, auteur d'un récit qui rapporte les paroles d'un autre ou qui récite les poésies d'un autre⁵¹ ». Ce terme véhicule donc l'idée que l'auteur tire ses informations de personnes qu'il a interrogées. Par contre *al-mūlaf* signifie « auteur » ; le

⁴⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. II.

⁴⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. II, note 2.

⁴⁹ STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. xviii.

⁵⁰ CERULLI, « 'Arabfaḳīh », *EI*², t. I, p. 579.

⁵¹ KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, t. 1, p. 958.

terme dérivé لمؤلفه / *lamūlafah* désigne la « composition de l'auteur (du recueil). On rencontre souvent ce mot dans les anthologies ou recueils, lorsque l'auteur du recueil y introduit quelque morceau de sa composition⁵² ». À l'inverse de *al-rāwy*, *al-mūlaf* contient l'idée que le passage vient de l'auteur lui-même, sans intervention extérieure, c'est-à-dire sans le recours à des témoins oculaires.

Le terme *al-rāwy* (narrateur) apparaît 187 fois dans le texte arabe du *Futūḥ al-Ḥabaša* alors que *al-mūlaf* (auteur) n'apparaît qu'à seulement 7 reprises⁵³. Le fait que *al-mūlaf* ne soit utilisé qu'exceptionnellement au cours du récit n'est pas un hasard. Cela nous indique que tout au long du récit l'auteur rapporte les paroles de ses témoins oculaires. 'Arab Faqīh ne parle pas en son nom et nous pouvons en déduire qu'il n'était pas présent lors de l'ensemble des épisodes qu'il relate en commençant par cette formule. Avant d'étudier les témoins auxquels il a eu recours, penchons-nous sur les 7 occurrences de « l'auteur » (*al-mūlaf*). À quels moments 'Arab Faqīh décide-t-il de prendre la parole ? Trois cas de figure apparaissent.

Tout d'abord, *al-mūlaf* est employé lorsque 'Arab Faqīh souhaite indiquer que lui, auteur, a interrogé des témoins oculaires. Ainsi, lorsqu'il introduit l'histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* avant l'arrivée de l'imām Aḥmad, il écrit :

L'auteur (*al-mūlaf*) de ce livre dit donc : Des narrateurs (*al-rāwy*) auxquels je peux me fier et qui ont été témoins oculaires des faits [...] m'ont raconté que⁵⁴ [...].

À deux reprises également, 'Arab Faqīh indique qu'il a lui-même entendu le récit fait par l'imām de tel ou tel événement⁵⁵. Il se nomme « auteur » enfin lorsqu'il rapporte le récit qu'on lui a conté de miracles arrivés à l'imām⁵⁶.

Ensuite, 'Arab Faqīh se dévoile lorsqu'il note son poème final :

L'auteur (*al-mūlaf*) de ce livre, que Dieu lui fasse miséricorde, dit : J'ai composé une pièce de vers sur cette bataille⁵⁷.

Il s'agit alors d'un morceau de sa composition : l'usage de *al-mūlaf* est tout à fait approprié.

Enfin, les deux dernières occurrences sont problématiques. La première intervient à la suite de la longue liste des 200 cavaliers qui entourent l'imām lors de la bataille de Bādaqī⁵⁸.

⁵² KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, t. 1, p. 46-47.

⁵³ Selon l'édition du texte arabe par René Basset (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1). Dans sa traduction, René Basset ne fait apparaître ces deux expressions qu'à 7 reprises, traduisant الراوي tantôt par « l'auteur » (*Idem*, p. 97) et tantôt par « le narrateur » (*Idem*, vol. 2 : p. 204 et 278). Antoine d'Abbadie, par contre, traduit systématiquement ces deux expressions et semble respecter la cohérence du texte arabe : il écrit 184 fois l'expression « Le narrateur dit que », et n'emploie le terme « auteur » qu'à 5 reprises, qui correspondent au texte arabe (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, 1898, p. 7, 19, 169, 175 et 364).

⁵⁴ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, 1898, p. 7.

⁵⁵ Par exemple : « L'auteur ajoute : J'ai entendu raconter ceci par l'imām Aḥmed... » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 264).

⁵⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٩١.

⁵⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 440 et vol. 1 : p. ٣٣٠ ; ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, 1898, p. 364.

Il est peu probable que cette apparition de l’auteur signifie sa présence lors de cette bataille. Il semble plutôt s’agir d’une reprise dans le cours du récit, qui est suivie, quelques lignes plus loin, d’une seconde occurrence de « l’auteur » que nous avons déjà soulignée pour introduire les miracles. La seconde occurrence problématique n’est traduite ni par René Basset, ni par Antoine d’Abbadie. Elle apparaît au cœur du récit de la bataille du Bāli à Zalla⁵⁹, sans raison particulière. Là encore, cette apparition de l’auteur surprend. Peut-on considérer que ‘Arab Faqīh relate ce qu’il a vu de ses propres yeux ? La chose est peu probable. On est au milieu d’un micro-récit. Si cette occurrence était apparue au début de ce micro-récit, cela aurait eu du sens, mais cette position ne le permet pas.

Ainsi, à aucun moment du récit ‘Arab Faqīh ne se présente comme témoin direct des événements qu’il relate. D’ailleurs, il ne s’intègre jamais aux « musulmans », qu’il décrit toujours de manière extérieure. Il ne se met jamais en scène, ni au cours des discussions, ni au cours des combats. Toutefois, Philipp Paulitschke l’a souligné, la minutie de certaines de ses descriptions, par exemple de déplacements de troupes ou de l’organisation de l’armée, laisse à penser que ‘Arab Faqīh n’a pas dû tarder pour relever les témoignages. Si ses descriptions sont précises, elles n’auraient cependant pas eu la même forme si l’auteur les avait vues de ses propres yeux. La précision de certaines descriptions de batailles n’est pas signe que l’auteur y a assisté personnellement : il faut plutôt y voir son imagination et son goût pour l’épique.

Aussi, alors que sa théorie est celle qui a été la moins reprise dans l’historiographie, Philipp Paulitschke est le premier à avoir compris que ‘Arab Faqīh n’a pas assisté aux combats, du moins en ce qui concerne les années qu’il décrit.

c. Les témoins oculaires

Paradoxalement, bien que ‘Arab Faqīh tire l’ensemble de ses informations de témoins oculaires, très peu d’informateurs sont cités dans l’ouvrage. Il y a fort à parier que ‘Arab Faqīh a eu recours à d’autres informateurs que ceux nommés. D’ailleurs, lors de la première citation de témoins oculaires, il indique bien qu’il s’agit d’exemples et non pas de la liste complète de ses informateurs :

Des narrateurs de confiance et des témoins oculaires, **tels que** (مثل) l’émir Ḥusaīn [...] et Aḥmad-dīn [...] m’ont dit que⁶⁰ [...].

⁵⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٢٠. René Basset la traduit correctement par « L’auteur reprend » (*idem*, vol. 2 : p. 94). Quant à d’Abbadie, il ne donne pas « l’auteur », mais « le narrateur », donc *al-rāwī* (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 2003, p. 55).

⁵⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٢٨٨.

⁶⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٢.

Pour quelles raisons l'auteur nomme-t-il certains informateurs et en laisse tant d'autres dans l'ombre ? Certains de ses informateurs sont des personnages importants, tels que l'imām ou de célèbres cavaliers. Le fait qu'ils soient nommés n'a rien de surprenant. Les nommer dans un tel ouvrage permet de légitimer leur prestige ou celui de leur famille. Mais un certain nombre de ses informateurs sont de parfaits inconnus. Ils n'apparaissent pas lors des descriptions des grandes batailles, ne sont ni des « héros » ni des « martyrs », ne sont pas proches de l'imām... Leurs noms étaient destinés à tomber dans l'oubli. Le crédit d'un témoignage en Islam est proportionnel au prestige accordé à celui qui le fait⁶¹, et non l'inverse. Or, quel prestige accorder à un parfait inconnu ? Pour eux, il aurait mieux fallu, pour leur réputation, apparaître dans les listes de soldats, ou dans une description de corps à corps héroïque contre l'ennemi, plutôt que comme simple témoin. Toutefois, le fait d'être capable de relater un épisode témoigne du fait que la personne y a participé, même si elle n'y a pas joué un rôle central. Cela peut être vu comme un moyen de s'approprier un peu du prestige de la situation.

Pour les informations concernant le camp musulman, l'auteur cite nommément trois types d'informateurs : l'imām en personne, des soldats et des savants. Côté chrétien, 'Arab Faqīh a recours à des apostats, des nouveaux convertis et des transfuges multiples.

L'imām Aḥmad

À deux reprises, 'Arab Faqīh indique qu'il tire ses informations de l'imām Aḥmad en personne⁶². L'imām est en effet le mieux à même de décrire ses propres campagnes et ses propres décisions. Sachant que l'imām a été tué en 1543, sa mort mettant fin à ses conquêtes, cette indication nous permet de savoir deux choses. Tout d'abord elle confirme le fait que 'Arab Faqīh a relevé ses témoignages au cours des expéditions, et non pas une fois la guerre perdue et le retour à Harar des troupes en déroute. Cela nous apprend également qu'il était présent non loin des différents champs de bataille, et non à Harar ou au Yémen. Pour pouvoir recueillir le témoignage de l'imām, plus encore que pour les autres chefs de guerre, il faut que 'Arab Faqīh se soit trouvé dans la caravane musulmane, à un moment ou à un autre. En effet, puisqu'à partir de 1530-1531 les troupes musulmanes, l'imām en tête, ne retournent plus à Harar, notre auteur devait se déplacer en territoire chrétien afin de pouvoir réunir le matériel nécessaire à sa rédaction. Il n'est toutefois pas indispensable qu'il reste dans la caravane tout

⁶¹ Voir par exemple cette question des témoins et de leur témoignage concernant les ḥadīths (cf. ROBSON, « Ḥadīth », *ET*, vol. III, p. 24-30).

⁶² ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, 1898, p. 175 et 203 ; BASSET, *Conquête*, vol. 2 : p. 230 et 264.

au long de la conquête. Il a pu rejoindre l'armée musulmane tardivement, peut-être après l'attaque du lac Ṭana qui clôt son récit. Une arrivée tardive de 'Arab Faqīh auprès de l'imām expliquerait son absence totale du récit, le recours aux témoins oculaires et sa non-connaissance des territoires traversés par les musulmans.

Des soldats

'Arab Faqīh cite comme témoins oculaires trois personnages de l'armée musulmane, représentants trois grades différents. Chacun d'entre eux n'est invoqué qu'à une seule reprise.

Ḥusān b. Abū Bakr al-Ġāturī et Aḥmad-dīn b. Khālād b. Muḥammad b. Khaīr ad-dīn sont les deux premiers informateurs mentionnés par 'Arab Faqīh, qui les considère comme des hommes de confiance. Ḥusān al-Ġāturī est le premier émir à rejoindre l'imām lorsque celui-ci devient chef de l'opposition face au sultan Abū Bakr. Il devient l'un de ses conseillers personnels et a des positions très importantes dans l'armée tout au long de la guerre. Il n'est pas rare de le voir au cœur d'un combat, héros parmi les héros. Après l'imām, il est l'un des meilleurs témoins que 'Arab Faqīh pouvait trouver. Le second, Aḥmad-dīn, l'un des principaux cavaliers qui entourent l'imām, est moins important qu'al-Ġāturī. Néanmoins, sa participation à l'ensemble des batailles décisives fait de lui un témoin précieux pour 'Arab Faqīh.

Pourtant, malgré leurs rôles dans la conquête, ils ne sont pas mentionnés comme ayant informé 'Arab Faqīh sur le déroulement de combats. Ce sont eux qui, parmi d'autres témoins non-nommés, le renseignent sur l'histoire du *Bar Sa'ad ad-dīn* avant la « conquête de l'Abyssinie » :

Des narrateurs de confiance et des témoins oculaires, tels que l'émir Ḥusān b. Abū Bakr al-Ġāturī et Aḥmad-dīn b. Khālād b. Muḥammad b. Khaīr ad-dīn m'ont dit que le roi du *Bar Sa'ad ad-dīn* parmi les *muḡāhidūn* qui gouvernèrent les pays fut le sultan Muḥammad b. Azar⁶³ [...].

Par ailleurs, tous deux apparaissent à de nombreuses reprises dans le récit, sans qu'il ne soit plus question de leur rôle comme informateur. Leur participation active à l'ensemble des combats laisse toutefois entendre qu'ils durent le renseigner sur d'autres événements, même si 'Arab Faqīh ne le précise pas. Il est également possible que leur statut d'informateurs directs de l'auteur ait influencé leur position centrale dans le récit.

Ces deux informateurs sont respectivement émir et cavalier. Ils apparaissent à de très nombreuses reprises dans le récit. À l'inverse, le troisième informateur parmi les soldats musulmans est un certain Abā Bakr b. Isma'īl. Il porte le titre de *ḡarād*, c'est-à-dire de petit

⁶³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. 2.

chef, mais il n'est jamais mis en scène lors de combats. C'est pourtant lui qui décrit à 'Arab Faqīh l'intégralité de la seconde expédition que l'imām Aḥmad mène dans le Dawāro : « Je tiens d'Abā Bakr b. Isma'īl qui y assistait les détails suivants⁶⁴ ... ».

Des savants

Les différents membres de l'armée, émir, cavalier et *ḡarād*, mais aussi l'imām, renseignent l'auteur sur le déroulement de la « conquête de l'Abyssinie ». En revanche, pour relater les différents rêves prémonitoires qui légitiment le titre et le rôle d'Aḥmad, 'Arab Faqīh recourt à l'autorité de « gens en qui [il a] confiance⁶⁵ ». Son premier témoin est son propre maître, le cheikh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurasī al-Tūnisī al-Maḡrabī al-Dahmānī. C'est lui qui fait le rêve attribuant le titre d'« imam de la fin des temps » à Aḥmad :

Je tiens du cheikh Muḥammad b. Aḥmad al-Dahmānī al-Maḡrabī le récit suivant : Une nuit que je reposais, je vis deux saints, je me trouvais entre le sommeil et la veille⁶⁶ [...].

Le prestige que 'Arab Faqīh attribue à son maître permet de donner force probante à ce rêve si important dans la construction de la figure de l'imām.

Le second rêve, qui annonce la conquête menée par Aḥmad, a été raconté à 'Arab Faqīh par deux individus, Aḥmad b. Ṭāhar al-Mar'ūaī, 'Alī b. Ṣalāḥ al-Ġabalī. De ces deux informateurs, nous ne savons rien. Ils ne sont pas cités dans le cours du récit et ne semblent pas participer aux combats. L'auteur, toutefois, a confiance en eux. Le caractère hautement religieux de leurs rêves, où apparaissent de célèbres cheikhs, les premiers califes et le Prophète, peuvent laisser à penser qu'il s'agit d'hommes pieux, ayant une certaine culture religieuse. L'un d'entre eux est d'ailleurs un cheikh.

Chrétiens et apostats

Au cours du récit, il n'est pas rare que 'Arab Faqīh raconte ce qui se passe dans le camp chrétien : les préparatifs de l'armée, les doutes, les fuites, etc. N'ayant pas de connaissance sur les chrétiens et ayant suivi ces luttes du côté musulman, 'Arab Faqīh avait besoin de bons informateurs pour lui décrire les agissements du camp ennemi. Il tire ses informations de témoins privilégiés, tels que l'*azmā'c* Ḥaybā et un certain 'Abbās.

'Abbās est un double renégat : « musulman de ceux qui se trouvaient avec le roi à Baīt Amḥarā : il avait apostasié, puis il revint à l'islam par une conversion sincère⁶⁷ ». En tant que musulman converti au christianisme, il fut un informateur précieux pour le roi chrétien à qui il

⁶⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 50.

⁶⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 29.

⁶⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 27-28.

⁶⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 81 et vol. 1 : p. ۳۴.

fournissait des détails concernant le camp musulman et les stratégies de l'imām. Puis, une fois revenu dans le camp musulman, il devient un témoin de premier ordre pour 'Arab Faqīh. Par sa position de transfuge proche du roi chrétien, il a eu accès à des informations confidentielles et importantes pour la compréhension du déroulement des événements.

Le second informateur sur le camp chrétien est lui aussi un témoin oculaire privilégié. Il s'agit de l'*azmāč* Ḥaybā, gouverneur du Ġātur dans le Dawāro, sous les ordres directs du roi chrétien. Ḥaybā était donc un personnage important du camp chrétien. Suite à sa destitution, il déserta, rejoignit le camp de l'imām et se convertit. Grâce à sa connaissance du camp et des territoires chrétiens, il fut par la suite d'une aide précieuse pour le camp musulman :

Il combattit dans la guerre sainte avec les nôtres, donna de bons conseils, satisfait le Maître des mondes et fit en Abyssinie des actes comme aucun de sa race n'en fit⁶⁸.

En ayant comme témoin oculaire un ancien chef de guerre chrétien, 'Arab Faqīh a accès à de nombreuses informations de première main sur le camp ennemi.

Les témoins cités par 'Arab Faqīh représentent un éventail relativement représentatif de l'armée musulmane : l'imām à sa tête ; un chef militaire (émir) ; un célèbre cavalier ; un petit chef inconnu (*ğarād*) ; deux hommes pieux ; un inconnu ; un double renégat et un ancien chef chrétien, converti à l'islam. Ces quelques noms cités forment presque l'ensemble des types de personnages composant le camp musulman. 'Arab Faqīh interroge ainsi l'ensemble de l'armée, ne se restreignant pas aux seules élites ou aux seuls « vrais » musulmans. Ce panel de témoins justifie peut-être que si peu de noms sont cités, selon toutes probabilités 'Arab Faqīh a dû interroger bien plus d'acteurs de cette guerre.

3. 'Arab Faqīh comme auteur

a. Faire de l'histoire et être historien

En relatant minutieusement les prémices et les premières années de la « conquête de l'Abyssinie » menée par l'imām Aḥmad, 'Arab Faqīh fait-il œuvre d'historien ? Il n'est pas question d'envisager ici le terme « historien » au sens où peuvent l'exposer Marc Bloch ou Antoine Prost. Il faut appréhender l'« histoire » selon les critères de son temps, de son territoire et de sa culture.

Les auteurs musulmans des XIV^e et XV^e siècles ont défini les concepts d'histoire, d'historiographie et d'historien, même si leurs différentes définitions ne révèlent pas de réelle approche philosophique⁶⁹. Ibn Khaldūn, le plus célèbre et le plus novateur des historiens des

⁶⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 207.

⁶⁹ ROSENTHAL, *A history of Muslim historiography*, 1968, p. 15.

XIV^e-XV^e siècles, a théorisé la pratique et l'écriture de l'histoire dans la préface et l'introduction de son *Livre des Exemples*⁷⁰. Si son propos est tout à fait éclairant et original, il semble que avant le XIX^e siècle, il n'y ait pas eu de diffusion notable dans le monde arabe de sa « prétention d'avoir été l'inventeur d'une "science nouvelle" ni [de] ses positions théoriques les plus novatrices⁷¹ ». Il est d'ailleurs peu probable que 'Arab Faqīh ait eu connaissance de ses écrits et de sa pensée. Toutefois, ces nouvelles réflexions, qui dépassaient l'œuvre d'Ibn Khaldūn et soufflaient sur l'historiographie musulmane des XV^e-XVI^e siècles, ne peuvent avoir été totalement ignorées par notre auteur. Elles devaient faire partie de son bagage culturel. Écrit-il pour autant comme un historien ?

« Vu de l'intérieur, l'histoire est recherche spéculative et vérification, étude minutieuse des causes et des principes des choses existantes, connaissance approfondie des circonstances et des causes des événements. Elle a donc son fondement et ses racines dans la sagesse et mérite amplement d'être comptée comme une de ses sciences⁷² ». Telle était la définition du travail de l'histoire selon Ibn Khaldūn. Dans la mesure où 'Arab Faqīh ne s'appesantit guère sur les causes des différents événements qu'il relate, il dévie du métier d'historien au sens où l'entendait Ibn Khaldūn. Il expose les faits sans aborder leurs origines, comme lors du ralliement des Somali au sultan ou lors des premières razzias. Pourtant, sur d'autres points, une certaine volonté d'explication ressort des formules telles que « C'était la coutume du *Bar Sa'ad ad-dīn* que...⁷³ ». Cette volonté reste néanmoins timide. Les causes et explications apparaissent uniquement lorsqu'elles servent le récit et ajoutent au prestige d'une situation. Nous nous rallions ici au point de vue de Philipp Paulitschke :

Chahâb ad-Dīn n'a rempli qu'insuffisamment le devoir qui incombe à l'historien, celui d'appuyer ses dires par des chiffres dignes de confiance, il a cependant donné à la chronologie de l'époque dont il est question une base précise par l'indication de 12 dates très exactes, lesquelles ont une valeur extraordinaire⁷⁴.

Si la présence de ces douze dates⁷⁵ et d'autres indications chronologiques moins précises ajoutent à la valeur historique de son travail, la présence du bref rappel des différents prédécesseurs de l'imām Aḥmad, les luttes contre le sultan Abū Bakr qui le portent au pouvoir, tout comme les indications des témoins dont il tire ses informations sont autant d'éléments qui montrent que 'Arab Faqīh a fait œuvre d'historien.

⁷⁰ IBN KHALDUN, *Le Livre des Exemples*, 2002, p. 5-10 (Préface) et p. 11-48 (Introduction).

⁷¹ IBN KHALDUN, *Le Livre des Exemples*, 2002, Introduction d'Abdesselam Cheddadi, p. XXXVI.

⁷² IBN KHALDUN, *Le Livre des Exemples*, 2002, p. 5.

⁷³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 25.

⁷⁴ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. xix.

⁷⁵ Cf. ci-dessous.

‘Arab Faqīh se considérait-il alors comme un historien ? Comme le souligne F. Rosenthal, le métier d’historien aux époques médiévales et modernes était rare, et les historiens amateurs étaient peut être plus rares encore :

However, in an environment where stylistic requirements in any branch of literature were very high, there cannot have been too many who felt themselves qualified to write on historical subject. There was no sharp dividing line between historical amateurs and historical scholars⁷⁶.

‘Arab Faqīh ne semble pas non plus avoir eu de prétentions d’historien. L’exaltation du *ḡihād* et des valeurs martiales prévalent sur une démarche historiographique. En tant que cheikh très probablement proche de la cour, sa volonté première ne devait pas être celle d’écrire un livre d’histoire mais d’abord un ouvrage édifiant sur le *ḡihād*.

b. Un historiographe ? Le problème de la dédicace et du commanditaire

Philipp Paulitschke considère qu’il était « l’historiographe de la cour de Gragne⁷⁷ ». Le terme « historiographe » implique une personne qui écrit l’histoire de son époque mais surtout qui a été choisie officiellement par la cour pour le faire. Bien que l’apologie de l’imām Aḥmad et le parti-pris de l’auteur puissent le laisser penser, l’absence de dédicace ou de mention explicite d’un commanditaire ne nous permet pas d’affirmer que cet ouvrage était une commande, et encore moins une commande de la cour,.

La dédicace est un élément fondamental de la culture littéraire arabo-musulmane. Elle est l’expression du caractère « éminemment politique⁷⁸ » de l’acte d’écrire en Islam : « Chaque fois, c’est la question du lien entre pouvoir et savoir, politique et écriture qui est mise en scène⁷⁹ ».

La dédicace ne peut donc être sociologiquement comprise qu’en référence à une société où le modèle des relations de clientèle constitue l’un des principaux mécanismes institutionnels de domination et de médiation sociale. La société médiévale musulmane entièrement acquise aux systèmes de loyauté et de protection se nouant et se dénouant à l’ombre des patronages ne comprend pas qu’on puisse demeurer sans patron spirituel ou social⁸⁰.

Faisant l’économie d’une dédicace, ‘Arab Faqīh ne cherche pas à « associer son nom à celui d’un puissant de ce monde et à s’abriter sous son ombre tutélaire pour créditer son entreprise d’écrivain⁸¹ ». La dédicace n’a pas pour seul objectif de soutirer de l’argent à un puissant, elle sert également à se placer sous sa protection.

⁷⁶ ROSENTHAL, *A history of Muslim historiography*, 1968, p. 55.

⁷⁷ D’ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hábacha*, 1898, p. xiii.

⁷⁸ TOUATI, « La dédicace des livres dans l’islam médiéval », *Annales*, 55^e année, n. 2, 2000, p. 325.

⁷⁹ TOUATI, « La dédicace... », *Annales*, 55^e année, n. 2, 2000, p. 326.

⁸⁰ TOUATI, « La dédicace... », *Annales*, 55^e année, n. 2, 2000, p. 338-339.

⁸¹ TOUATI, « La dédicace... », *Annales*, 55^e année, n. 2, 2000, p. 338-339.

Néanmoins, nous ne possédons pas de manuscrit autographe du *Futūḥ al-Ḥabaša*. De plus, aucun de la dizaine de manuscrits que nous avons pu répertorier dans les bibliothèques ne donne de dédicace et par là même de commanditaire. Rien ne nous dit enfin que ‘Arab Faqīḥ n’en avait pas fait une. Le manuscrit le plus ancien qui est aujourd’hui connu date du XVII^e siècle⁸², soit un siècle après sa rédaction. Le contexte politique avait totalement changé. La dynastie des sultans descendants de Sa’ad ad-dīn avait disparu, les territoires musulmans s’étaient écroulés, les musulmans étaient devenus minoritaires, les conflits entre chrétiens et musulmans étaient devenus marginaux... La nécessité d’une dédicace à l’imām Aḥmad ou à ses descendants n’avait plus de raison d’être et pouvait même entrer en contradiction avec les préoccupations des copistes. Cette dédicace a donc possiblement disparu.

Le contexte tout à fait particulier de la culture des musulmans d’Éthiopie a peut être influencé cette absence de dédicace. Le *Futūḥ al Ḥabaša* étant actuellement le seul et unique texte historique de ce genre issu des territoires musulmans médiévaux éthiopiens, il ne nous est pas possible de comparer les pratiques de ‘Arab Faqīḥ à celles d’autres auteurs musulmans éthiopiens. Les seuls textes historiographiques de l’époque ou des siècles précédents sont de brèves notes trouvées par Enrico Cerulli « au début et à la fin de livres de Loi musulmane ou de commentaire du Coran⁸³ ». Il ne s’agit pas d’œuvres complètes qui nous permettraient de comprendre la pratique de la dédicace dans l’Éthiopie musulmane.

L’absence de dédicace ne signifie pas l’absence de commanditaire. Certes il n’est indiqué à aucun moment l’existence d’un commanditaire. Lorsqu’il présente son ouvrage dans sa préface, la personne qui lui demande de lui conter l’histoire est fictive : « Si quelqu’un me dit [...] conte-moi ce qui est arrivé de ton temps et ce que tu as vu de tes propres yeux⁸⁴ ». ‘Arab Faqīḥ s’adresse à un lecteur/auditeur indéterminé, toute personne curieuse et souhaitant s’instruire. Toutefois, si le commanditaire n’est pas mentionné, plusieurs indices peuvent laisser penser que ‘Arab Faqīḥ écrit sur ordre des partisans de l’imām. L’admiration qui ressort de la description de ce dernier, surpassant celle vouée au *ḡihād*, les partis-pris dans la reprise des luttes entre le camp de l’imām et celui des sultans,... sont autant d’éléments qui nous signalent les positions de l’auteur. Cette partialité sera au cœur de nos réflexions dans les chapitres suivants.

En conclusion, ‘Arab Faqīḥ apparaît comme étant un cheikh, probablement formé dans la péninsule arabique, n’ayant pas participé activement aux combats qu’il relate, qui s’est sans

⁸² Il s’agit du manuscrit arabe 1628 de la bibliothèque nationale d’Algérie.

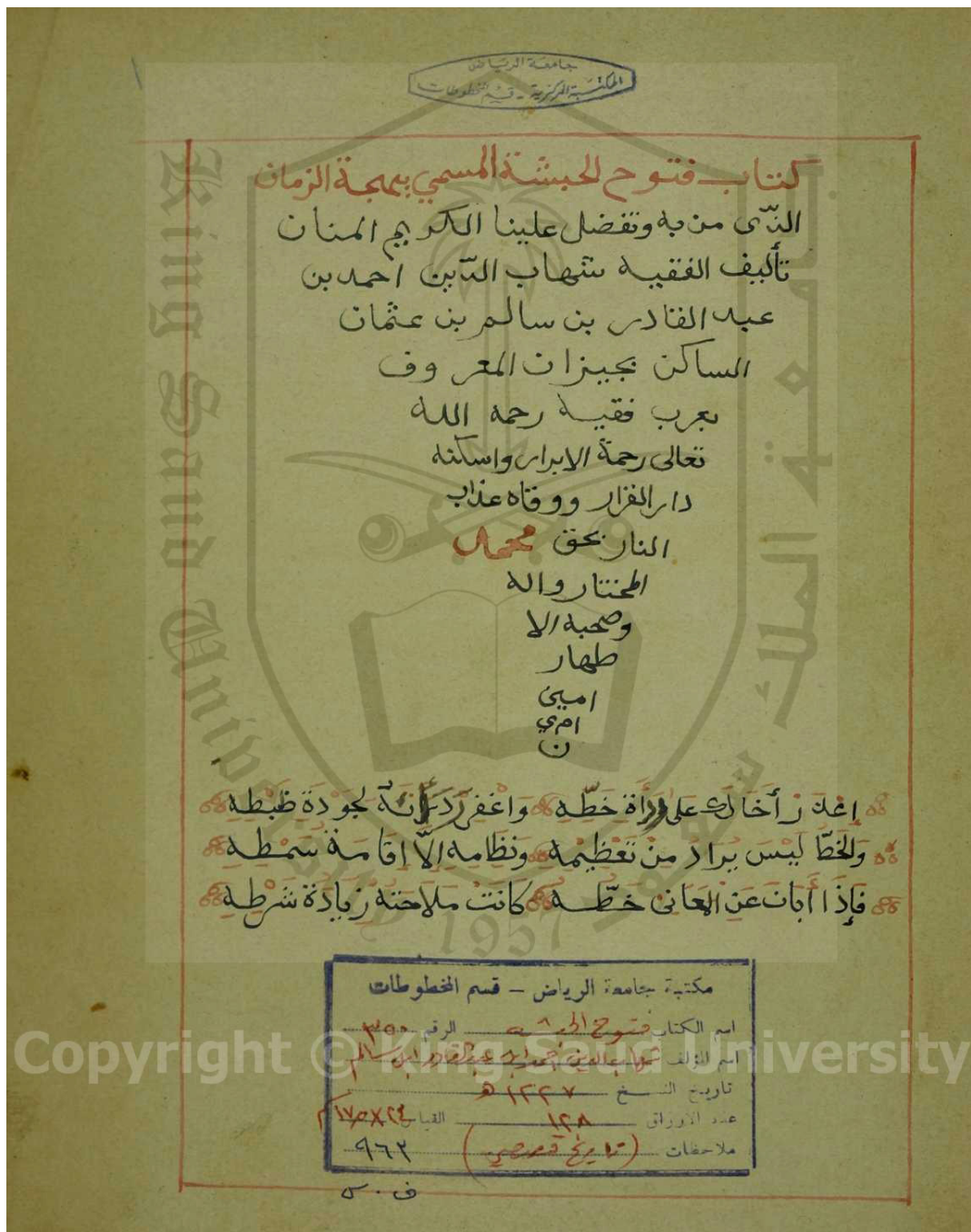
⁸³ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 40.

⁸⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 4.

doute trouvé, au moins pour un temps, dans la caravane musulmane après l'attaque du lac Tana, et qui était fortement partisan du camp de l'imām. Sa non-participation aux conquêtes et son positionnement politique du côté de l'imām ont entraîné des partis-pris qu'il nous faudra déconstruire.

Figure 4 : Ms. Dār al-kutub 5/129 du Caire f. 2r : page de titre

Crédit : <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/554/3>



B. Les influences de la littérature arabe

Sa formation religieuse a eu un impact sur son projet d'écriture très orienté sur la question religieuse. Quelles influences cela a-t-il eu sur sa mise en récit ? À quel genre littéraire peut-on rattacher son ouvrage ?

Le récit en arabe de 'Arab Faqīh porte le titre de *Tuhfat az-zamān* (تحفة الزمان), littéralement « le chef-d'œuvre du temps⁸⁵ ». Les traducteurs ou commentateurs se contentent le plus souvent de conserver la transcription arabe⁸⁶. 'Arab Faqīh indique ce titre dans son colophon – « Fin du premier tome du *Tuhfat az-zamān*⁸⁷ » – et plusieurs témoins-manuscripts de ce texte le reprennent en page de titre⁸⁸. Cette page de titre n'est pas présente dans toutes les copies connues, soit parce qu'elle n'a jamais été rédigée, soit parce qu'elle a disparu – souvent rédigée sur le recto du premier folio, la page de titre est la plus fragile d'un codex. Elle est donc la première à souffrir de la mauvaise conservation des manuscrits ou de l'absence de reliure. Sachant que nous ne possédons pas de manuscrit autographe de ce texte il est ainsi difficile d'affirmer que la présence de ce titre en page de titre était voulue par l'auteur. Du reste, *Tuhfat az-zamān* est un ornement stylistique assez fréquent dans la littérature arabe. De très nombreux ouvrages ont dans leur titre l'un ou l'autre de ces deux termes, et plusieurs ouvrages portent cet ornement complet. Mais il s'agit toujours de la première partie du titre qui doit être nécessairement composé d'une seconde partie précisant le sujet et rimant avec la fin de la première partie, comme pour les ouvrages yéménites du xv^e siècle *Tuhfat az-zaman fī tāriḥ sādāt al-Yaman*⁸⁹ et *Tuhfat az-zaman fī fadaīl ahl al-Yaman*⁹⁰. Or dans le cas de l'ouvrage de 'Arab Faqīh, aucune seconde partie n'est proposée, rendant l'emploi de cet ornement inhabituel.

L'auteur a d'ailleurs donné un second titre à son œuvre, beaucoup plus connu et généralement employé dans l'historiographie : *Futūḥ al-Ḥabaša* (فتوح الحبشة), couramment traduit par « Conquête de l'Abyssinie », bien que *futūḥ* soit le pluriel de *fath*. L'auteur l'emploie dans son introduction :

⁸⁵ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 380 : « le cadeau du temps actuel ».

⁸⁶ Par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 468 ; ou encore HAJI MUKHTAR, « Arabic Sources on Somalia », *History in Africa*, 1987, p. 144.

⁸⁷ « تم الجزء الأول من تحفة الزمان ». L'ensemble des témoins-manuscripts connus à ce jour donnent ce titre dans le colophon (cf. CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traduction... », *AnIsl*, 2013).

⁸⁸ Ainsi le témoin-manuscrit de la collection d'Abbadie de la BnF (Ms. BnF Eth. Abb. 104).

⁸⁹ Littéralement « Merveille du temps sur l'histoire des seigneurs du Yémen », cet ouvrage a été rédigé par le Yéménite al-Husayn b. 'Abd al-Raḥmān al-Ahdal (779-855/1377-1451) dans les années 830/1430 (IBN AL-AHDAL, *Tuhfat al-zaman fī tāriḥ al-Yaman*, 1986 ; VALLET, « L'historiographie rasūlide », *SI*, 2006, p. 68-69 ; LÖFGREN, « Al-Ahdal », *EI*², t. I, p. 263).

⁹⁰ IBN AL-DAYBA', *Tuhfat al-zaman fī fadaīl ahl al-Yaman*, 1992.

Prête-moi ton attention, que je te dicte longuement ; amène-moi tous les tiens pour qu'ils rendent témoignage sur toi et jette les yeux sur mon livre intitulé : Conquête de l'Abyssinie par l'imam magnifique⁹¹.

De plus, tandis que *Tuhfat az-zamān* n'apparaît que dans certaines pages de titre en dessous du titre principal, dans un second triangle qui indique le nom de l'auteur, *Futūḥ al-Ḥabaša* est systématiquement le premier titre qui est cité dans les pages de titre, au début du premier triangle : « Conquête de l'Abyssinie par l'imām des musulmans Aḥmad b. Ibrāhīm » (cf. Figure 4). Selon les copistes, éditeurs ou traducteurs, l'un des deux titres est privilégié. Il reste impossible de sélectionner un choix plus pertinent que l'autre, le texte utilisant explicitement dans deux passages distincts les deux formules (en excluant la page de titre).

Si le titre *Tuhfat az-zamān* est peu signifiant, l'emploi du titre *Futūḥ al-Ḥabaša* est quant à lui lourd de sens. En effet, un *futūḥ* appartient à un genre bien défini de la littérature arabe. Son emploi n'est pas anodin et doit être explicité. Outre cette mention *paratextuelle titulaire*, il faudra réfléchir à l'*architexte* du texte de 'Arab Faqīh, aux genres littéraires et modes d'énonciation qui font résonnance avec le reste de la littérature en arabe du monde musulman, et qui sont l'expression de la culture et de la démarche de l'auteur.

1. *Futūḥ* et histoire

a. *Ouvrir à l'islam*

Le mot arabe « futūḥ » (فتوح) est le pluriel de « fath » (فتح), qui désigne l'action d'ouvrir et, par extension, de faire la conquête d'un pays, au sens de l'ouvrir à l'islam⁹². Un récit portant ce mot dans son titre sera marqué par une forte connotation partisane. Bernard Lewis décrit ainsi l'idéologie sous entendue lors de l'utilisation de *futūḥ* dans la pensée islamique classique :

La tradition radicale, exprimée dans la carrière et les enseignements du Prophète, continua par ce que des historiens plus récents ont appelé conquêtes, mais ce que la tradition musulmane a appelé futūḥ, littéralement « ouvertures ». Celles-ci ne sont pas considérées comme des conquêtes au sens vulgaire d'acquisitions territoriales, mais comme la destruction de régimes impies et de hiérarchies illégitimes, et l'« ouverture » de leurs peuples à la nouvelle révélation et loi [religieuse]. [...] L'emploi de la racine fth n'est donc pas différent de celui du verbe « libérer » au XX^e siècle, et est même parfois remplacé par le dernier verbe (ḥarrara) dans les ouvrages en arabe moderne sur les premiers temps de l'histoire islamique. Le verbe arabe ghalada, « conquérir », avec une connotation d'écrasement par une force supérieure, est parfois employé dans les premiers récits des conquêtes musulmanes, mais uniquement dans le contexte d'opérations militaires réelles. Pour les conquêtes en général et l'établissement d'un ordre nouveau, le terme normal est fath, futūḥ. D'autre part, ghalaba se

⁹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 4.

⁹² KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, t. II, p. 532-533.

dit habituellement de la conquête ou de la reconquête de pays musulmans par des armées non musulmanes⁹³.

Le terme *futūḥ*⁹⁴ est utilisé dans la littérature historique arabe exclusivement en référence aux grandes conquêtes arabo-musulmanes des premières décennies de l'islam sous les quatre premiers califes⁹⁵, en dehors de la Péninsule arabique (en Mésopotamie, Syrie / Palestine / Anatolie, Iran / Iraq et Égypte / Afrique du Nord) et par extension à la littérature qui en est liée. Le même processus eut lieu concernant les raids et les expéditions du Prophète Moḥammad lors de la période médinoise qui furent désignés par le terme *maghāzi* qui, par extension, a désigné la littérature qui les relate⁹⁶. Bien que liée à un thème majeur de l'historiographie des premiers temps de l'islam⁹⁷, la littérature de *futūḥ* représente au final une production relativement réduite. Si ce genre littéraire est apparu très tôt, il semble qu'il n'existe pas de manuscrits de *futūḥ* compilés avant la fin du VIII^e siècle. Au regard de la production mentionnée dans des ouvrages ultérieurs, un très petit nombre de textes est encore disponible à ce jour : le *Futūḥ Miṣr - Conquête de l'Égypte* de Ibn 'Abd al-Ḥakam⁹⁸ (mort en 871), le *Futūḥ al-Buldān - Conquête des pays d'al-Balādhurī*⁹⁹ (mort en 892) ou encore le *Futūḥ al-Sham - Conquête de la Syrie* d'al-Azdī¹⁰⁰ (fl. ca. IX^e siècle).

C'est donc à cette littérature que 'Arab Faqīh rattache son œuvre en l'intitulant *Futūḥ al-Ḥabaṣa*. Il souhaite la replacer dans la prestigieuse tradition historiographique islamique et, de fait, mettre sur un pied d'égalité les conquêtes des premiers siècles de l'Hégire et la conquête de l'Abyssinie du XVI^e siècle. En effet, s'il y eut d'autres conquêtes et une nouvelle expansion de l'islam après les *futūḥ*, aucune « ne put jamais rivaliser avec le prestige

⁹³ LEWIS, *Le langage politique de l'islam*, 1988, p. 142-143.

⁹⁴ Pour une définition complète du terme *futūḥ*, voir CONRAD, « Futūḥ », *EAL*, vol. 1 et KHALIDI, *Arabic historical thought...*, 1996 (2^e éd.), p. 62-68.

⁹⁵ Les quatre premiers califes sont les premiers successeurs directs du Prophète Moḥammad. Il s'agit de Abū Bakr as-Siddīq (632-634) ; 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (634-644) ; Uṭṭman b. Affān (644-656) et 'Alī b. Abū Tālab (656-661). C'est sous leur gouvernance que le territoire musulman s'accrut considérablement, dépassant les limites de l'Arabie et englobant l'Égypte et l'Ifriqiya, la Syrie jusqu'à la Cilicie, la Palestine et Jérusalem, l'Iran et l'Iraq, et la Haute Mésopotamie, créant la première image du monde musulman médiéval. Leurs vies et leurs conquêtes ont fait l'objet de très nombreuses études auxquelles nous renvoyons le lecteur. Pour une explication synthétique et claire, voir notamment CAHEN, *L'islam des origines au début de l'empire ottoman*, 1995 (3^e éd.), p. 27-40.

⁹⁶ Cf. HINDS, « al-Maghāzi », *EP*, t. V.

⁹⁷ De nombreuses études affirment cette position privilégiée. Voir notamment NOTH, *The early Arabic historical tradition*, 1994, p. 31.

⁹⁸ IBN 'ABD AL-HAKAM, *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, 1948 ; IBN 'ABD AL-HAKAM, *The History of the conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futūḥ Miṣr*, 1922.

⁹⁹ Le *Futūḥ al-Buldān* est probablement le plus renommé de tous les livres de *futūḥ* et marque l'apogée du genre. Il donne le récit des différentes conquêtes triées par régions, et y inclut de nombreuses informations administratives, fiscales et culturelles. Le titre donné par al-Balādhurī n'était pas *Futūḥ al-Buldān*, qui lui fut attribué ultérieurement, mais *Umūr al-buldān* (*Affaires des pays*). (KHURI HITT, *The Origins of the Islamic State...*, 1966)

¹⁰⁰ GOEJE, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, 1900 (2^e éd.) ; CAHEN, *Les Chroniques arabes...*, 1936.

légendaire attaché, longtemps auparavant, au souvenir des premières conquêtes arabes¹⁰¹ ». Ces conquêtes des origines restent encore, au XVI^e siècle, un idéal et un modèle qui expliquent la référence employée par ‘Arab Faqīh. Pourtant, l’ensemble des études sur l’historiographie musulmane s’accorde sur le fait que la littérature de *futūḥ* traite exclusivement des premières conquêtes musulmanes¹⁰² et que le terme *futūḥ* désigne ces conquêtes en elles-mêmes. Or la « conquête de l’Abyssinie » que relate notre auteur eut lieu au cours de la première moitié du XVI^e siècle, plus de neuf siècles après ces premières conquêtes et près de sept siècles après la littérature qui leur est liée. D’ailleurs, dans son préambule, ‘Arab Faqīh distingue bien son récit des ouvrages traitant des premiers califes et des différentes conquêtes ultérieures :

Pour les récits qui traitent du Prophète et de ses compagnons, c’est la récréation de l’époque ; quant à l’histoire des [quatre¹⁰³] khalifes orthodoxes, doués d’intelligence et de sagacité, elle a été écrite dans les biographies et les chroniques des savants qui font briller leurs mérites et leurs exploits. Tous les livres sont remplis de l’histoire de leurs successeurs ; il n’y a là aucun doute, aucune difficulté. Mais je te ferai un récit authentique, qui excite la passion des âmes et dans lequel le Prophète a pris soin de nous instruire¹⁰⁴.

En outre, à partir de la fin du IX^e siècle, la production historiographique arabe a évolué et divers modèles se sont mis en place, mettant de côté les premiers schèmes des récits historiques parmi lesquels notamment les *futūḥ*¹⁰⁵. Après l’apogée du genre au IX^e siècle et l’ouvrage de al-Balādhurī, les auteurs de *futūḥ* tirent l’essentiel de leurs informations des compilations de ce siècle d’or, n’apportant pas de nouveaux détails. Le fait le plus important pour notre propos est qu’ils continuent à traiter exclusivement du règne des quatre premiers califes, même si leur objectif est d’encourager la foi dans le *ḡihād* de leurs contemporains. Ainsi, bien qu’écrit au XII^e siècle de notre ère, l’ouvrage de l’Andalou Ibn Hubaysh (mort en 584-1188), *Kitāb al ghazawat wa al futūḥ* (*Livre des Raids et des Conquêtes*), commandité par le calife almohade Abū Ya’qub Yusuf pour encourager sa population dans le *ḡihād* contre les chrétiens du Nord, traite des expéditions militaires des trois premiers califes¹⁰⁶. Au XVI^e siècle, remplacée depuis longtemps par d’autres formes et d’autres *topoi*, la littérature de *futūḥ* n’est plus en vigueur. Malgré cela, ‘Arab Faqīh a pu s’inspirer de cette littérature classique et en reprendre un certain nombre de normes et de *topoi*. Pourquoi ? Son hommage va-t-il au-delà du seul titre ?

¹⁰¹ SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 210.

¹⁰² NOTH, *The early Arabic historical tradition*, 1994, p. 31 ; KHALIDI, *Arabic historical thought...*, 1996 (2^e éd.), p. 62-64 ; SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 208-210.

¹⁰³ Présent dans certains manuscrits ainsi que dans la traduction de d’Abbadie (D’ABBADIE ET PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 5), mais absent dans la traduction de R. Basset.

¹⁰⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 4.

¹⁰⁵ ROBINSON, *Islamic Historiography*, 2004, p. 39.

¹⁰⁶ CONRAD, « Futūḥ », *EAL*, vol. 1, p. 239.

b. Particularité des futūḥ

L'une des particularités de la littérature décrivant les conquêtes des premiers califes est qu'avant d'avoir été fixées par écrit, les traditions étaient transmises oralement, par les participants aux campagnes puis par toute sorte de conteurs, dans de courts récits (*akhbār*) sur un fait précis. Elles étaient sujettes à des variations et des embellissements¹⁰⁷. Puis certains témoignages furent notés par écrit. Ce n'est que deux ou trois siècles plus tard – les compilations connues aujourd'hui datent pour la plupart du IX^e siècle – que les ouvrages nommés *futūḥ* compilèrent toutes ces informations orales et écrites pour former des récits cohérents et complets d'une ou de plusieurs des conquêtes fondatrices de l'Islam¹⁰⁸. De plus, ces compilations rapportaient parfois à la suite plusieurs comptes rendus (*akhbār*) d'un même événement, souvent contradictoires¹⁰⁹, sans offrir un récit fluide et uniforme. Philipp Khûri Hitti souligne la faiblesse majeure de cette pratique dans la préface de sa traduction du *Futūḥ al-Buldān* :

The book [i.e. *Futūḥ al-Buldān*] does not escape the weaknesses common to Arabian histories. The “*ipse dixit*” which was a source of strength was also a source of weakness. Once the words supposed to have been uttered by a contemporary or eyewitness are ascertained, the author feels his duty fulfilled, and his function as a historian degenerates into that of a reporter. The personal equation is not only reduced but the personality of the author is almost eliminated, appearing only as a recipient of a tradition¹¹⁰.

Cette a-historicité liée à la déformation des témoignages oraux et à la justification de tel prestige, telle taxe ou tel statut, sujets controversés dont l'importance – financière essentiellement – était très forte et évoluait selon les époques, est fondamentale dans la compréhension de cette littérature. Lawrence Conrad écrit à ce propos :

The Transmitters' aims were not 'historical' in a modern sense; rather, they sought to entertain, to boast of individual and tribal glories, and to assert claims to benefits and privileges¹¹¹.

Contrairement à ses prédécesseurs, le *Futūḥ al-Ḥabaša* fut rédigé peu de temps après les événements, moins de quelques décennies plus tard¹¹². Il ne s'appuie ni sur des traditions orales formées et déformées au fil des siècles, ni sur des textes disparates et présentant des

¹⁰⁷ CONRAD, « *Futūḥ* », *EAL*, vol. 1, p. 237.

¹⁰⁸ Les historiens ayant étudiés la littérature de *futūḥ* s'accordent tous sur ce point. Par exemple, NOTH, « *Futūḥ*-History and *Futūḥ*-Historiography », p. 459 ; l'introduction de A. Gateau à son édition et traduction du *Futūḥ 'Ifrîqiya wa'l-Andalus* (IBN 'ABD AL-HAKAM, *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, 1948, p. 1-31) et la préface de Charles Torrey à l'édition de 1922 de ce même texte (IBN 'ABD AL-HAKAM, *The History of the conquest of Egypt, North Africa and Spain*, 1922) ; ou encore l'introduction de Philip Khûri Hitti à sa traduction du *Kitâb Futūḥ al-Buldân* (KHURI HITTI, *The Origins of the Islamic State*, 1966, p. 1-11).

¹⁰⁹ Cette incohérence entre les différentes versions d'un même événement d'un *futūḥ* selon les diverses traditions existantes fait l'objet de l'article d'Albrecht NOTH (« *Futūḥ*-History and *Futūḥ*-Historiography », *Al-Qantara*, 1989, p. 453-455) à partir de l'exemple de la conquête de la ville de Damas.

¹¹⁰ KHURI HITTI, *The Origins of the Islamic State*..., 1966, p. 7.

¹¹¹ CONRAD, « *Futūḥ* », *EAL*, vol. 1, p. 237.

¹¹² Cf. chapitre 3 et conclusion de la Première Partie.

arguments contradictoires. Du reste, entre le X^e et le début du XVI^e siècle, la tendance dans la littérature arabe était de combiner les différentes versions d'un récit pour en faire un seul et même texte¹¹³. Loin d'être une compilation d'extraits de textes, le *Futūḥ al-Ḥabaša* est un texte original, rédigé à partir de témoignages oraux de différents protagonistes de la conquête, sans intermédiaires dans la transmission. Bien évidemment, cette immédiateté de la transmission d'informations ne signifie ni sa fiabilité ni sa véracité¹¹⁴. Tout témoignage est par nature biaisé, d'autant plus lorsqu'il s'agit de relater des combats, des hauts-faits d'armes ou des actes héroïques, qui valorisent – ou non – les personnes ou les groupes concernés. Toutefois, en indiquant systématiquement le nom des soldats héroïques, ou des différents clans somali présents, la manière dont telle région ou telle ville fut conquise ou encore la liste des participants à tel ou tel combat, 'Arab Faqīh cherche à légitimer, tout comme dans les *futūḥ*, prestige, taxes et salaires de ceux qu'il cite. Le salaire militaire était lié à la participation aux campagnes, le taux des taxes variait selon la manière dont un territoire avait été conquis et les bénéfices financiers comme le prestige dépendaient des hauts faits d'armes. La mise par écrit sert de preuve.

Mais ce rôle justificatif n'est pas l'apanage de la littérature de *futūḥ*. Outre l'importance des traditions orales, quelles sont les principales caractéristiques définissant la littérature de *futūḥ* ? La tradition des *futūḥ* emploie un certain nombre de clichés et de stéréotypes, que nous retrouvons dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*.

Nés avec le témoignage transmis par les soldats ayant participé aux campagnes, ou par ceux qui avaient entendu les événements de seconde main, certains traits se retrouvent dans l'ensemble des *futūḥ*, tels que la mise en avant des valeurs martiales, l'exagération des exploits des grands guerriers, l'éloge de la gloire d'individus ou de groupes humains... La littérature de *futūḥ* implique également de fortes significations religieuses, reflétant clairement le paradigme d'un plan divin. Lawrence Conrad, dans sa notice « Futūḥ » de l'*Encyclopedia of Arabic Literature*, énumère un certain nombre des caractéristiques des *futūḥ* :

Futūḥ literature provides a vast array of information; detailed accounts of campaigns and battles, descriptions of how cities were captured and on what terms, reports on the achievements and glories of tribes and individuals, and so forth. Letters and speeches are quoted, sometimes extensively, eyewitnesses describe their impressions and conclusions, and

¹¹³ ROBINSON, *Islamic Historiography*, 2004, p. 97.

¹¹⁴ La recherche de vérité historique dans la littérature de *futūḥ* est fortement critiquée par Albrecht Noth, qui reproche aux historiens actuels de poser les mauvaises questions à ces textes, cherchant des faits précis tels qu'une chronologie fiable, des données exactes concernant les effectifs des armées en présence ou encore les stratégies mises en œuvre par les conquérants musulmans : « In putting these – perhaps legitimate – questions to the *futūḥ*-historiography the scholars were (and are) very often deeply disappointed, even reduced to resignation and despair » (NOTH, « *Futūḥ*-History and *Futūḥ*-Historiography », *Al-Qantara*, 1989, p. 453).

the frequent citations of poetry often add a more personal or emotional dimension. The tradition is rich in literacy devices and techniques¹¹⁵.

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* reprend la plupart de ces caractéristiques. L'essentiel de son propos est un récit détaillé des campagnes et batailles. Pour chaque ville ou « pays », les termes de l'accord de paix sont précisés. Les performances et les gloires des « tribus » et individus font l'objet de nombreux développements, les discours et dialogues sont rapportés le plus souvent possible et enfin l'auteur introduit à plusieurs reprises de courts poèmes¹¹⁶.

Au vu de ces arguments, notre texte peut-il être classé dans la même catégorie littéraire que les *futūḥ* des premiers siècles ? Tous deux relèvent de la littérature historique¹¹⁷, au sens où ils relatent des faits historiques de façon chronologique. Mais si certains éléments se retrouvent entre eux et laissent entendre une certaine familiarité, le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne peut être classé dans la catégorie des *futūḥ*. Avant d'être une œuvre d'historien ou un récit de *ḡihād*, un *futūḥ* est rattaché à une période et à des conquêtes bien précises. De surcroît, il s'agit de compilations de récits mis bout à bout et les détails administratifs, fiscaux et culturels y tiennent une place souvent centrale. Or, l'ouvrage de 'Arab Faqīh ne se rattache à aucun de ces trois points fondamentaux de la littérature de *futūḥ*. L'époque, la culture et la littérature du XVI^e siècle ont nécessairement influencé l'auteur dans sa rédaction, comme nous le montre l'exemple de la compilation de plusieurs récits d'un même événement, pratique qui, au cours des siècles précédant la rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša*, a été remplacée par la fusion des différentes versions en un seul et même texte.

2. Un ouvrage d'histoire aux diverses influences

Il nous faut maintenant approcher les différents autres genres littéraires qui ont pu influencer 'Arab Faqīh.

a. L'écriture de l'histoire

Il est indéniable que le *Futūḥ al-Ḥabaša* est un ouvrage d'histoire, dans le sens minimal où il présente les trois éléments indispensables à l'histoire : « la conservation des souvenirs, la présence d'un cadre chronologique et l'interprétation des faits », que l'historien italien Arnaldo Momigliano considère comme des « éléments communs à l'historiographie de nombreuses civilisations¹¹⁸ ».

¹¹⁵ CONRAD, « Futūḥ », *EAL*, vol. 1, p. 240.

¹¹⁶ Sur le rôle de la poésie dans la littérature arabe : RAVEN, « Sīra », *EP*, t. IX, p. 688 et ci-dessous.

¹¹⁷ Voir DANIEL, « Historical Literature », *EAL*, vol. 1, p. 289-292.

¹¹⁸ MOMIGLIANO, *Les origines de la biographie en Grèce ancienne* (1991) cité par CHEDDADI, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, 2004, p. 20. Voir aussi la définition de l'histoire comme l'envisageait en

Dire du *Futūḥ al-Ḥabaša* qu'il est un ouvrage d'histoire n'est pas suffisant. L'historiographie musulmane doit être envisagée à l'aune d'une vision à la fois plus globale et plus précise de la littérature. L'ensemble des récits ayant dans leur titre *futūḥ* forme un genre littéraire particulier qui, comme bien d'autres types d'ouvrages historiographiques de l'époque classique musulmane, allie différents genres, matériels et influences. Lorsque l'on s'intéresse à un texte tel que le *Futūḥ al-Ḥabaša*, que l'on a vu à la fois proche et très éloigné des ouvrages classiques de *futūḥ*, la question des genres littéraires qui ont influencé sa rédaction devient indispensable.

L'écriture de l'histoire constituait l'une des principales branches de la littérature arabe médiévale en prose non fictionnelle¹¹⁹. Ce n'est qu'à partir du XIV^e siècle que les historiens musulmans se mirent à théoriser l'écriture de l'histoire et de l'historiographie¹²⁰ et c'est donc dans ce contexte de reformulation de la pratique de l'histoire que 'Arab Faqīh rédige cet ouvrage.

L'historiographie musulmane médiévale incluait aussi bien des chroniques, des annales, des listes dynastiques, des encyclopédies historiques, des histoires « universelles » ou locales que des biographies et des prosopographies¹²¹. Il est parfois difficile d'identifier le genre auquel un ouvrage se rattache, car plusieurs catégories peuvent s'y entrecroiser, comme le souligne Tarif Khalidi dans la préface de son ouvrage *Arabic historical thought in the classical period* :

But this division does not mean that these canopies were entirely separate from one another. In point of fact, they overlap but with some difference in time of first appearance. Still less can one classify historians rigidly in accordance with this division for it is clear that many historians shelter under more than one canopy¹²².

1968 Franz Rosenthal dans son célèbre ouvrage de référence *A history of Muslim Historiography*, 1968, p. 10 : "History, in the narrow sense applicable here, should be defined as the literary description of any sustained human activity either of groups or individuals which is reflected in, or has influence upon the development of a given group or individual. Only history in this sense can form the subject of a scholarly discipline in its own right, and only this definition of history should be in the mind of the person who speaks about historiography, historians and history".

¹¹⁹ Sur la place et le développement de la littérature historique médiévale en langue arabe, voir notamment DANIEL, « Historical Literature », *EAL*, vol. 1 ; KHALIDI, *Arabic historical thought*, 1996 (2^e éd.) ; ROBINSON, *Islamic Historiography*, 2004. Ce dernier indique (p. 39) qu'à la fin du IX^e siècle la production historiographique hebdomadaire à Baghdād représentait celle produite sur toute une année, à la même époque, en France ou en Allemagne.

¹²⁰ ROSENTHAL, *A history of Muslim historiography*, 1968, p. 15. Voir aussi MARTINEZ-GROS, « Ibn Ḥaldūn et la rationalité de l'histoire », *Histoire du monde au XV^e siècle*, 2009.

¹²¹ DANIEL, « Historical Literature », *EAL*, vol. 1.

¹²² KHALIDI, *Arabic historical thought in the classical period*, 1996 (2^e éd.), p. xii. Sur ce point, voir aussi CHEDDADI, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire*, 2004, p. 20 : « Toute forme d'écriture de l'histoire se fonde sur un certain nombre de postulats « religieux », « philosophiques » ou « scientifiques ». Ceux-ci informent aussi bien les méthodes, les concepts et les catégories mis en œuvre que la matière présentée ».

Classer un récit dans un genre bien défini pose de nombreux problèmes et se révèle souvent improductif¹²³. Le fait qu'un auteur prenne soin dans le titre de son ouvrage d'indiquer qu'il s'agit d'un *maghāzī* ou d'une *sīra* ne détermine pas nécessairement le genre de cet ouvrage. Cette interconnexion est très bien illustrée par la métaphore cinématographique employée par Jean-Claude Garcin dans son étude sur les *sīra* :

Et pourtant, les buts recherchés par les œuvres n'étaient pas identiques, même si on s'empruntait d'un genre à l'autre [...] les trouvailles techniques, comme de nos jours, les metteurs en scène le font, d'un film à l'autre, sans pour autant que les œuvres produites relèvent du même registre¹²⁴.

Pour notre part, nous devons déterminer à quel(s) genre(s) 'Arab Faqīh a emprunté des « trouvailles techniques ». Il ne s'agit pas de placer son ouvrage dans une case déterminée, mais d'en comprendre la richesse et l'originalité.

b. Littérature de ḡihād

Récit d'un ḡihād, le *Futūḥ al-Ḥabaša* fut-il influencé par d'autres littératures de ḡihād que celle des premiers ḡihād / futūḥ de l'Islam ? Au XVI^e siècle, le genre littéraire qui est depuis plusieurs siècles en usage pour relater un ḡihād dans la littérature arabe, et notamment mamlouk, est la *sīra*¹²⁵ – les premiers textes de *sīra* qui nous sont parvenus datent du XV^e siècle, mais ce genre existait depuis plus longtemps¹²⁶. Si le *Futūḥ al-Ḥabaša* est un récit de ḡihād influencé par la littérature de ḡihād de son époque, il s'en écarte pourtant par une des caractéristiques qui font le fondement même d'une *sīra*. Une *sīra* est un récit fictionnel souvent issu de la tradition orale. L'humour, la romance et le fantastique y sont présents. Le style de langue est choisi pour plaire à un public populaire, et le récit s'étale le plus souvent sur plusieurs milliers de pages¹²⁷. Autant d'éléments que nous ne retrouvons pas dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. De plus, si la *sīra* est un genre de littérature de ḡihād, elle relate des guerres qui ont eu lieu plusieurs siècles avant sa rédaction.

¹²³ Le « classement des récits » a fait l'objet, dans les études littéraires arabes et occidentales, de nombreux ouvrages de réflexions autour des questions de la pluralité des moyens de classement (s'attacher au lexique du texte ou plutôt aux aspects proprement narratologiques du récit, étudier le style de langue ou favoriser le genre, etc.) et de son utilité pour mieux les reconnaître et les interpréter. Voir par exemple CHRAÏBI, *Classer les récits : Théories et pratiques*, 2007.

¹²⁴ GARCIN, « Sīra/s et Histoire », A, t. 51, fasc. 1/2, 2004, p. 35.

¹²⁵ Sur la littérature des *sīra* qui a fait l'objet de très nombreux articles et ouvrages, voir par exemple : GARCIN, « Sīra/s et Histoire », A, 2004 ; BOHAS, « Comment grandissent les romans populaires ? », SI, 1996 ; les deux articles de l'*Encyclopédie de l'Islam* (RAVEN, « Sīra », EI², vol. IX, p. 686-689, et HEATH, « Sīra *Shā'b iyya* », EI², vol. IX, p. 689) ; KISTER, « The Sīrah literature », CHAL, 1983, p. 352-367 ; CANOVA, « Sīra literature », EAL, vol. 2, p. 726-727 ; SHOSHAN, « High Culture and Popular Culture in Medieval Islam », SI, 1991, p. 67-107. Se référer également aux différents ouvrages collectifs sur la littérature arabe tels que *The Cambridge History of Arabic Literature* ou *Arabic literature in the post-classical period*.

¹²⁶ GARCIN, « Sīra/s et Histoire », A, t. 51, fasc. 1/2, 2004, p. 34.

¹²⁷ BOHAS, « Comment grandissent les romans populaires ? » SI, 1996.

Il existe toutefois un parallèle entre la littérature de *sīra* et le *Futūḥ al-Ḥabaša*, au niveau de leur engagement et de leur propagande. Dans son article « Sira/s et Histoire », Jean-Claude Garcin expose les motivations profondes des auteurs de *sīra* :

Les sira/s sont clairement des œuvres épiques, profondément concernées par le triomphe de l'islam [...]. Elles relèvent d'une littérature du *ḡihād* engagé contre l'agression dont le monde musulman de Méditerranée est l'objet, agression qui va continuer après les Croisades jusqu'à l'installation de la puissance ottomane protectrice. Les ennemis sont les Européens, les Mongols, les Ethiopiens chrétiens qui contiennent vigoureusement l'expansion musulmane en Abyssinie et qui sont présentés comme des adorateurs de Saturne¹²⁸.

Ce qui lie les *sīra* et le *Futūḥ al-Ḥabaša* est avant tout le fait qu'ils « relèvent d'une littérature du *ḡihād* », c'est-à-dire de l'épopée qui présente les ennemis de l'islam et le triomphe de ce dernier. Le côté épique des *sīra* se retrouve dans la littérature de *ḡihād*. L'emploi de l'épopée dans la littérature de *futūḥ* a d'ailleurs été démontré par Rudi Paret, qui se demandait si la littérature de *futūḥ* pouvait être comparée à une épopée arabe¹²⁹. Quant aux ennemis et aux menaces désignés par les *sīra*, le royaume chrétien d'Éthiopie est très souvent cité. Enfin, le triomphe de l'Islam est au cœur du *Futūḥ al-Ḥabaša*¹³⁰. Tandis que les préoccupations profondes de 'Arab Faqīh recoupent sur le fond la littérature de *sīra*, ces préoccupations sont communes à tout texte valorisant l'Islam et le *ḡihad*. Elles ne sont pas l'apanage des *sīra*.

Un autre point qui peut être mis en parallèle entre ces deux genres littéraires est l'emploi de personnages types, c'est-à-dire des « personnages simples en caractères. Ils se ressemblent et font toujours la même chose, selon le type qu'ils représentent¹³¹ ». Cette technique, fort répandue dans les *sīra*, se retrouve dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Par exemple, Hamzah al-Ḡūfī, personnage qui apparaît lors de la bataille de Šambra Kūrā en mars 1529, représente la figure du héros fantassin qui meurt martyr l'épée à la main¹³². Toutefois, alors

¹²⁸ GARCIN, « Sīra/s et Histoire », A, t. 51, fasc. 1/2, 2004, p. 35.

¹²⁹ PARET, « Die legendäre Futuḥ-Literatur, ein arabisches volksepos ? », *La Poesia epica*, 1970.

¹³⁰ Pour ne citer qu'un exemple, dans le préambule : « Les fidèles l'ont proclamé à la pointe de leurs sabres, à l'orient et à l'occident, dans les plaines et les montagnes. Ils se sont répandus sur la surface de la terre, et avec leurs sabres, ils ont soumis les infidèles ; ils ont affermi les soutiens de la religion et l'ont fait resplendir comme si elle était blanchie à la chaux » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2).

¹³¹ CANARD, « Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe Dat al Himma », A, 1961, p. 162.

¹³² « Quel brave soldat que l'Arabe appelé Hamzah el Djoufi ! Il engagea un combat meurtrier devant l'imām des Musulmans. C'était un fantassin qui montra de la constance et fit preuve d'un beau courage en face de la guerre. Il ne frappait pas un infidèle sans le renverser mort, jusqu'à ce qu'il en eût tué un grand nombre au milieu du fleuve dont l'eau fut rougie par le sang. Les chrétiens tinrent bon contre lui, mais alors les musulmans résistèrent quand ils le virent renversant les ennemis. Amzah n'aurait pas tourné le dos devant mille cavaliers chrétiens. » ; « Quand il vit les infidèles, il ne fut plus maître de lui, tellement que deux hommes durent le retenir ; il s'agitait comme un chameau furieux dans sa passion de combattre et de faire la guerre sainte et son désir d'obtenir du Seigneur ce qu'il voulait. » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 108, 120, 121, 130).

que les personnages types sont omniprésents dans les *sīra*, ils le sont nettement moins dans le récit éthiopien.

Dernier point, et non le moindre, le mot arabe *sīra* (سيرة / pl. سير) a pour sens premier « marche, route, conduite, manière de se conduire », également « action mémorable » et « récit d'une telle action » et, par dérivation, « vie et époque de, biographie »¹³³. Une *sīra* est avant tout le récit d'une vie exemplaire :

Un genre de récits héroïques en arabe de quelque longueur dénommés dans les langues occidentales « épopées » ou « romans populaires ». Ces récits [...] sont des œuvres d'aventure ou de roman essentiellement consacrées à la description des prouesses personnelles ou des exploits guerriers de leurs héros¹³⁴.

Par ce biais, le *Futūḥ al-Ḥabaša* se rapproche le plus de ce genre littéraire. La « conquête de l'Abyssinie » est l'occasion pour 'Arab Faqīh de conter la manière de mener un *ḡihād* et d'exposer la vie héroïque de son héros, l'imām Aḥmad, figure omniprésente et centrale de l'ouvrage. Nous le verrons, chaque action, chaque parole de l'imām sont l'occasion de louanges et de modèles pour le lecteur. Ici s'arrête le parallèle entre les *sīra* et le *Futūḥ al-Ḥabaša*.

c. Biographie

Ce dernier point ouvre des perspectives sans doute plus pertinentes. Au travers de la figure de l'imām Aḥmad, 'Arab Faqīh se rapproche de la biographie arabe, fort différente des codes de la biographie occidentale. Chase Robinson, dans son ouvrage *Islamic Historiography*¹³⁵, définit la biographie chez les auteurs arabes en opposition avec les biographies occidentales. Suivant la définition de Arnaldo Momigliano, une biographie (occidentale) est « le récit de la vie d'un homme, de sa naissance à sa mort¹³⁶ ». Dans le débat historiographique occidental, la biographie a longtemps été distinguée de l'histoire, suivant la distinction hellénistique. Si au cours des derniers siècles, la biographie fut acceptée comme « type d'histoire », au XVI^e siècle, la distinction restait la norme¹³⁷.

Dans le monde arabe, la biographie a une définition et un statut tout à fait différent, plus vaste et plus complexe. L'objectif d'une biographie arabe n'est pas de savoir comment la personne est devenue ce qu'elle est, mais en quoi elle est une figure unique :

For the most part, we now expect a biographer to get under the skin of his subject, to explain how and why he is in some way unique or exceptional – to show, perhaps most important of all, how he came to be who he was. Since we generally hold personality

¹³³ KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, t. 1, p. 1175.

¹³⁴ HEATH, « *Sīra Sha'biyya* », *EP*, t. IX, p. 689.

¹³⁵ ROBINSON, *Islamic Historiography*, 2004, p. 60-66.

¹³⁶ MOMIGLIANO, *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*, 1991, p. 23.

¹³⁷ MOMIGLIANO, *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*, 1991, p. 9-18.

(‘character’) to be the product of experience and accumulated influence, professional biographers usually aspire to identify and assess as many of these experiences and influences as possible, particularly during the early – and formative – period of their subjects’ lives. [...] Muslim biographers and prosopographers were generally interested not so much in what made their subjects unique as in what made them exemplary, and they favoured in their modes of characterization the external (appearance, speech, the sequence of events and actions) over the internal.¹³⁸

Ce délaissement du « côté interne » d’un personnage – sa jeunesse, la formation et l’évolution de ses idées et de son caractère – au profit de sa « face externe » – son apparence physique, ses discours et ses décisions, ses actions – est fondamental pour comprendre la biographie arabe et par voie de conséquence, la place de la biographie dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Si nous envisageons la biographie selon un sens occidental et contemporain, il est difficile de voir dans l’histoire de la « conquête de l’Abyssinie » par l’imām Aḥmad un lien à ce genre. Rien ne nous est dit sur sa jeunesse, sa formation, sa conquête du pouvoir, les motivations qui l’animent pour se lancer dans une conquête d’une telle ampleur, ses doutes, ses espoirs. En revanche, la description faite de l’imām par notre texte peut être facilement rapprochée de la biographie telle qu’elle fut conçue dans l’historiographie arabe. Alors qu’une biographie occidentale doit clairement indiquer qu’il s’agit de la vie de tel personnage et détailler les éléments qui vont la rendre intéressante, une biographie arabe se concentre sur les passages dignes d’intérêt de la vie de ce personnage. C’est pourquoi, dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, l’imām apparaît lorsqu’il est déjà adulte, cavalier au service du *ḡarad* Abūn, tandis que son passage de simple cavalier à celui de meneur de *ḡihād* interne et externe de très grande envergure n’est pas du tout développé. Le phénomène peut paraître frustrant pour les lecteurs occidentaux. Pour un lectorat musulman et arabisant du XVI^e siècle, telle était la norme. Il serait même malvenu de raconter son enfance et les personnes avec qui il fut en contact et qui sont responsables de ce qu’il est devenu adulte. Par la suite, ‘Arab Faqīh développe largement les différentes actions et décisions de son héros, rapportant ses discours, ses discussions, ses faits d’armes, ses stratégies militaires ou ses victoires successives sur les chrétiens : bref, ce qui le rend célèbre et remarquable. Tout comme dans la biographie de Saladin par Ibn Shaddād, il s’agit de faire de lui l’archétype du *muḡahid*¹³⁹ :

¹³⁸ ROBINSON, *Islamic Historiography*, 2004, p. 61-62.

¹³⁹ Il s’agit de la première biographie de Saladin (mort en 1193) qui fut écrite par Bahā al Dīn b. Shaddād (mort en 1235). Cf. ROBINSON, *Islamic Historiography*, 2004, p. 62-63: « As the chief judge of Saladin’s army, Ibn Shaddād enjoyed direct access to his subject, whose words he repeatedly cites, and he experienced first and many of the events of his boole. No doubt he has ample opportunity to put all manner of questions to Saladin. But Ibn Shaddād did not share our modern view that childhood and adolescence are formative influences, and of Saladin’s parents, family, friends and tutors – the collectivists of human contact that we would hold responsible for conditioning the man Saladin would become – we hear virtually nothing. The point of Ibn Shaddād’s biography is not to understand how Saladin became the man he became; it is to portray him as the archetypal holy warrior. This is why, in scarcely ten lines, the author moves from his subject’s birth

The biographical process of creating an ideal character out of the historical data of a man's life suggests that it is the philosophical and historical stance of the biographer, rather than of the subject himself, that dominates the composition of the biography¹⁴⁰.

Au travers de son sujet, 'Arab Faqīh nous informe sur ses propres positions religieuses, plus spécifiquement ḡihādistes. Si ces dernières étaient peut être proches de celles de l'imām, le *Futūḥ* ne nous donne accès qu'à celle de son auteur. 'Arab Faqīh se sert de l'imām et de ses actions pour faire passer un message à son lectorat : rétablir la vraie foi et exalter le ḡihād.

Cette importance de la biographie dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, en tant que livre d'histoire, n'a rien de surprenant. Il s'agit d'un des éléments les plus importants de l'historiographie musulmane, tout comme la géographie et les sciences politiques et sociales¹⁴¹.

d. Un hapax

Cet ouvrage, en tant qu'épopée d'un grand chef de guerre, allie de manière indissociable à la fois littérature de ḡihād et biographie épique, deux genres interconnectés – ḡihād et biographie sont d'ailleurs les deux principales « clés de lectures » qui ressortent de l'analyse de la *muqaddima*¹⁴². Toutefois, d'autres formes de littérature historiographique sont visibles de manière ponctuelle au cours de la lecture du *Futūḥ*. Mentionnons la géographie et la prosopographie. Les descriptions et la toponymie des territoires traversés et des distances se rapprochent d'une volonté d'information géographique. Pourtant, ces indications ne permettent pas de reconstituer une géographie de la Corne de l'Afrique, ni de retracer les itinéraires empruntés. Quant à la prosopographie, 'Arab Faqīh cite plus de 500 personnages dans son texte et aime à en faire des listes¹⁴³. Retenons simplement que 'Arab Faqīh allie un certain nombre de styles, différents mais indissociables les uns des autres.

Dans le contexte littéraire dans lequel évolue 'Arab Faqīh, nous aurions pu nous attendre à davantage de parallèles entre son œuvre et la littérature en usage dans le reste du monde arabe de la première moitié du XVI^e siècle. Mais conscient et fier des événements exceptionnels qu'il raconte, il dédaigne le style populaire et fantaisiste de la *sīra* pour revenir

in the Iraqi town of Takrit to his first great career break, when he received the patronage of Nur al Din b Zanji; from that point on, we move from battle to glorious battle, watching Saladin repulse the Crusaders. And because this literary patterning – Saladin's representation as mujahid extraordinaire – has clear echoes in the art and architecture of the time, we can be sure that it is not merely literary, but plays one part in a broader political programme of the state. »

¹⁴⁰ ROBINSON, *Islamic Historiography*, 2004, p. 63.

¹⁴¹ ROSENTHAL, *A history of Muslim historiography*, 1968, chapitre 4 : p. 99-128.

¹⁴² Cf. Chapitre suivant.

¹⁴³ Mais cela ne permet guère d'y appliquer une méthode prosopographique (cf. MUTH, « Allahs Netze », *AE*, 2001).

aux racines de la littérature de *ġihād*, à savoir les grandes conquêtes des *futūḥ*. En outre, comme tout auteur, ‘Arab Faqīḥ, est tributaire du public auquel il s’adresse et des changements de préoccupations de ce public selon les périodes. À moins de faire un pastiche, un auteur qui souhaiterait rédiger un ouvrage sur le modèle des *futūḥ* du III^e / IX^e siècle serait réduit à en faire une caricature. Or, ‘Arab Faqīḥ ne souhaite pas faire un pastiche de ses grands modèles. Il n’en reproduit ni les tournures de phrases, ni le déroulement, ni la construction. Certes, s’il place son œuvre dans l’illustre tradition des *futūḥ*, il souhaite avant tout créer une œuvre originale, suivant ses propres codes. En outre, l’écart de préoccupation et de public entre les deux époques l’oblige à s’éloigner des codes de la littérature classique arabe, pour se rapprocher de codes qui lui étaient contemporains. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* relève de la littérature historique musulmane et est influencé par les récits de *ġihād*, la biographie et la prosopographie, mais aussi par les manuels théoriques théologiques et militaires. C’est en alliant ancien et nouveau style que notre auteur crée une œuvre hybride, un hapax, unique en son genre dans l’ensemble de la littérature de la fin du Moyen-Âge musulman. Ce caractère hybride rend caduque la notion même de genre littéraire, comme le soulignaient D. Budor et W. Geerts : « Affaiblissant la force des lignes de partage et exaltant le mélange, la pratique d’hybridation ne risque-t-elle pas de restreindre le statut même de la notion de genre¹⁴⁴ ? »

¹⁴⁴ BUDOR & GEERTS, *Le texte hybride*, 2004, p. 11.

Chapitre 2

Un hapax littéraire en Éthiopie

La littérature éthiopienne désigne globalement les écrits issus du royaume chrétien des hauts plateaux (« chroniques royales », textes religieux et autres règlements) et les écrits, bien plus brefs et plus rares, issus des territoires musulmans de l'Est et du Sud du royaume chrétien. En tant que texte produit au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*, le *Futūḥ al-Ḥabaša* fait donc partie intégrante de la littérature éthiopienne¹. Ce second chapitre analyse la place de l'ouvrage de 'Arab Faqīh au sein de la culture de l'écrit des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* et des communautés musulmanes de la Corne de l'Afrique à l'époque médiévale. Méconnue, leur culture de l'écrit nécessiterait la même attention que celle portée sur la culture de l'écrit des *scriptoria* royaux et monastiques des chrétiens voisins.

Ouvrage unique en son genre au sein de la littérature éthiopienne, le *Futūḥ al-Ḥabaša* a eu une influence centrale dans l'écriture de l'histoire de la « conquête de l'Abyssinie » par les chrétiens des hauts plateaux. Il semble qu'au moins une copie du texte se soit retrouvée dans un monastère de l'Enfraz quelques décennies après sa rédaction et ait servi de base à la rédaction du *Maṣḥāfa Seddat*, récit chrétien de la « conquête de l'Abyssinie ». Plus largement, la diffusion du *Futūḥ al-Ḥabaša*, si elle fut limitée, perdura de sa rédaction au début du XX^e siècle. Des copies furent réalisées à Harar tout au long de l'époque moderne. Quelques-unes d'entre elles se retrouvèrent dans les bibliothèques du royaume chrétien mais aussi en Inde au tournant du XVII^e siècle et dans le monde arabo-musulman.

¹ CERULLI, *Storia della letteratura etiopica*, 1956 ; GUIDI, *Storia della letteratura etiopica*, 1932 ; PANKHURST, *The Ethiopian Royal Chronicles*, 1967, p. 50-69 ; etc.

A. Culture de l'écrit des musulmans de la Corne de l'Afrique à l'époque médiévale

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* fut très probablement rédigé dans la Corne de l'Afrique, dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Or notre connaissance de la culture de l'écrit de ces territoires est extrêmement limitée.

La littéracie, « ensemble des activités humaines qui impliquent l'usage de l'écriture, en réception et en production² », a fait l'objet de nombreuses études concernant la Corne de l'Afrique avant la période contemporaine, mais toujours côté chrétien. La langue (le *ge'ez* ou l'amharique), les lieux de rédaction, la diffusion, l'évolution, la réception, la production, l'usage politique... sont autant de thématiques abordées lorsqu'il est question du royaume chrétien. L'étude des manuscrits et des bibliothèques des monastères permet d'esquisser un début de réponse à la question de la place de la culture de l'écrit dans l'Éthiopie chrétienne³. Concernant les populations musulmanes, la question reste ouverte et se révèle, au vu des sources disponibles, obscure.

À la lecture du nombre très restreint de textes issus de ces populations pour les périodes précédant l'époque contemporaine, la culture de l'écrit des musulmans éthiopiens semble avoir été très réduite. Contrairement aux *scriptoria* royaux et monastiques du royaume chrétien voisin, aucune source ne nous permet d'envisager la place de l'écrit chez les musulmans.

Outre cette production réduite et cette absence de documentation, une autre lacune empêche l'historien de reconstruire cette culture de l'écrit : la langue parlée par ces populations reste mystérieuse pour l'observateur contemporain. L'une des rares sources à en faire mention est précisément le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Il y est dit à plusieurs reprises que les musulmans parlent une langue différente de celle des chrétiens, sans la nommer. Ainsi, lors de la marche des musulmans à Wāṣal en 1531 :

L'imâm leur disait : "Par Dieu, ne leur parlez qu'en langue *al- 'iğū*". Ils cheminaient à côté des chrétiens qui étaient à leurs occupations et qui ne soupçonnaient pas en eux des musulmans. Tandis qu'ils étaient en route, une femme chrétienne vint se plaindre à l'imâm qu'elle prenait pour le *baṭrīq* Dağalḥân. Elle s'approcha de lui et celui-ci voulut lui parler en

² BARRE DE MINAC, BRISSAUD & RISPAIL (éds), *La littéracie. Conceptions théoriques et pratiques d'enseignement de la lecture-écriture*, 2004, p. 31.

³ Notons par exemple DERESE AYENATCHEW, *Le kätäma : la cour et le camp royal en Éthiopie (XIV^e-XV^e siècle)*, 2009 ; WION, *Paradis pour une reine*, 2012, notamment p. 101 et ss. ; etc.

langue *al-‘iğū*, mais il se servit du langage musulman en disant : "Rendez-lui ce qui est à elle". – Elle reconnut cet idiome, recula et s’assit en disant : "Ce sont des Musulmans"⁴.

Certes, ici, la langue « chrétienne » est nommée, « *al-‘iğū* » (كلام العجو). Cela ne renvoie à aucune réalité⁵. Quant à la langue parlée par l’imām, elle est simplement nommée « langue des musulmans⁶ » (كلام المسلمين), ce qui ne permet guère de se faire une idée de la langue dont il s’agit. Dans cet extrait, la langue détermine tout de même la religion de la personne. Nous ne savons cependant pas si chrétiens et musulmans se comprenaient entre eux.

Aujourd’hui, les musulmans éthiopiens ont une connaissance extrêmement limitée de l’arabe. Seuls les cheikhs possèdent un niveau d’arabe suffisant pour tenir une réelle conversation. Il est peu probable qu’au XVI^e siècle et avant, les populations rurales aient eu une meilleure maîtrise de cette langue.

Bien que l’arabe n’était certainement pas la langue véhiculaire de ces populations, l’ensemble – bien maigre – des écrits datant de l’époque pré-contemporaine est en arabe. Examinons les différentes sources écrites issues des populations musulmanes qui sont disponibles.

1. L’épigraphie

L’épigraphie tient une place centrale dans la connaissance des territoires musulmans éthiopiens. L’ensemble des traces épigraphiques issues des territoires musulmans, au nord comme à l’est du royaume chrétien, est en arabe. En 2008, François-Xavier Fauvelle-Aymar et Bertrand Hirsch ont étudié l’ensemble des stèles funéraires connues épigraphiées en arabe⁷. Les stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak, certainement les plus anciennes connues dans cette région du monde, couvrent une période entre 912 et 1540 apr. J.C⁸ ; les stèles épigraphiques de la région de K^wiḥa s’échelonnent entre 1001 et 1154 apr. J. C.⁹ ; celles des environs de Dabra Zayt et de Nazret sont attribuées au XII^e-XIII^e siècles¹⁰ ; celles décrites par

⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 298.

⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۲۰۳. Le terme العجو vient peut-être de la racine عَج « pousser un cri », mais rien n’est moins sûr. René Basset propose d’y voir une langue qu’il qualifie de « barbare », mais rien ne l’indique.

⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۲۰۴.

⁷ FAUVELLE & HIRSCH, « Établissements et formations politiques musulmans d’Éthiopie... », *AnIsl*, 2008.

⁸ SCHNEIDER, *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak*, 1983 ; OMAN, *La necropoli islamica di Dahlak Kebir*, 1976-1987.

⁹ CONTI ROSSINI, « Necropoli musulmane ed antica chiesa cristiana presso Uogri Haraba nell’Enderta », *RSO*, 1938, p. 339-408 ; PANSERA, « Quattro stele musulmane presso Uogher Hariba nell’Enderta », *Studi Etiopici*, 1945 ; SCHNEIDER, « Stèles funéraires arabes de Quiha », *AE*, 1967 ; SMIDT, « Eine Arabische Inschrift aus Kwiha, Tigray », *Studia Aethiopica*, 2004.

¹⁰ SCHNEIDER, « Stèles funéraires musulmanes de la province du Choa », *AE*, 1970.

le révérend-père Azaïs dans la région du Čarčar¹¹ et traduites par Enno Littmann et Paul Ravaisse¹² sont datées entre la fin du XI^e siècle et la fin du XIII^e siècle ; et enfin les stèles localisées par Azaïs sur le site de Munessa à l'est du lac Langano ne comportent pas de date mais Paul Ravaisse les attribue au XIII^e siècle¹³.

Plus récemment, des stèles funéraires, inscrites en arabe, ont été retrouvées dans le Čärčär et l'une d'entre elles porte la date de 657 de l'Hégire, soit 1259-1260¹⁴. Une nécropole datée du XIV^e siècle, sur le site archéologique de la capitale de l'Ifāt, a révélé de nouvelles inscriptions funéraires¹⁵. Enfin, un ensemble de stèles funéraires en arabe, datant de la fin du XIX^e et du XX^e siècle, a été localisé, sans analyse précise, dans l'un des deux cimetières du village de Cheno, dans la région du site archéologique d'Ifāt¹⁶.

Nous ne nous attarderons pas ici sur les significations de ces (relativement) nombreuses stèles ; là n'est pas notre propos. Soulignons seulement que toutes les inscriptions retrouvées jusqu'à ce jour sur les différents territoires anciennement musulmans de l'Éthiopie (les îles Dahlak, K^wiḥa, le Čarčar, l'Ifāt, etc.) sont en langue arabe. Bien qu'il n'y ait rien de surprenant à ce que les stèles funéraires de populations musulmanes soient épigraphiées dans cette langue, cela nous permet de constater que, dès le IX^e siècle de notre ère, ces populations employaient, au moins pour une partie de leurs écrits, la langue et l'alphabet arabes. Notons également que toutes ces inscriptions sont extrêmement brèves. Là encore rien de surprenant pour des stèles funéraires¹⁷. Dans le cadre de notre réflexion sur la culture de l'écrit de ces

¹¹ AZAÏS & CHAMBARD, *Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie*, 1931.

¹² LITTMAN, « Arabische Inschriften aus Abessinien », *ZSVG*, 1924-1925 ; RAVAISSE, « Stèles et inscriptions arabes du Harar », *Cinq années de recherches*, 1931 ; HUNTINGFORD, « Arabic Inscriptions in Southern Ethiopia », *Antiquity*, 1955.

¹³ AZAÏS & CHAMBARD, *Cinq années de recherches*, 1931, p. 203-205, pl. LXIII-LXIV ; RAVAISSE, « Stèles et inscriptions », *Cinq années de recherches*, 1931.

¹⁴ Ces stèles ont été photographiées lors d'une mission de prospection archéologique dans le village de Harlää en janvier 2007. Les membres de la mission étaient : B. Hirsch, A. Chekroun, Derese Ayenatchew, F.-X. Fauvelle, Hailu Zeleke, Kebede Geleta. Elles ont par la suite été étudiées, traduites et publiées par Frédérique Bauden (BAUDEN, « Inscriptions arabes d'Éthiopie »).

¹⁵ Le site d'Ifat a été pour la première fois visité par A. Chekroun en mai 2008 ; puis en décembre 2008, B. Hirsch, Derese Ayenatchew et A. Chekroun sont retournés sur ce site afin d'en réaliser un relevé plus complet ; en novembre 2009 puis novembre 2010, une équipe pluridisciplinaire dirigée par B. Hirsch et F.-X. Fauvelle et composée de R. Mansen, G. Geais, A. Chekroun, Derese Ayenatchew, A. Regourd (en 2009), C. Ménard (en 2009), J. Loiseau (en 2010) et des membres de l'ARCCCH, a réalisé une prospection, des sondages et un relevé de ce site qui semble être d'une importance archéologique considérable. Les résultats obtenus au cours de ces quatre séjours sur ce site sont en cours de publication.

¹⁶ Ce cimetière a été visité par une équipe dirigée par B. Hirsch et dont les membres étaient Derese Ayenatchew, A. Chekroun et A. Regourd, le 15 décembre 2009. Le village de Cheno se trouve non loin du site d'Ifāt, sur les contres forts des hauts plateaux, à l'est de Dabra Berhān. Ce site, qui comporte deux cimetières distincts, ainsi que deux mosquées, nécessiterait une réelle analyse épigraphique et archéologique.

¹⁷ Sur la brièveté des stèles funéraires de K^wiḥa, voir SCHNEIDER, « Stèles funéraires arabes de Quiha », *AE*, 1967.

populations, le fait est par contre d'une grande importance. Rien n'indique qu'il s'agisse d'une pratique de l'arabe très développée et diffusée au-delà d'un cadre très restreint.

2. Documents manuscrits

Les sources manuscrites produites par les populations musulmanes de la Corne de l'Afrique ont fait l'objet de quelques études, relativement marginales au sein de l'ensemble des études sur les manuscrits de cette partie du monde¹⁸. Certes, la culture de l'écrit semble avoir été moins développée qu'au sein du royaume chrétien. Pour autant, un nombre non négligeable de manuscrits issus des territoires musulmans est conservé dans les bibliothèques d'Éthiopie et d'Europe.

À Addis Abeba, deux bibliothèques conservent des manuscrits musulmans. La bibliothèque nationale éthiopienne n'en conserve que neuf, qui sont des textes religieux en langue arabe¹⁹. Par contre, le département des manuscrits de l'Institute of Ethiopian Studies, possède une collection de plus d'une centaine de manuscrits arabes²⁰, proportion du reste très réduite par rapport aux manuscrits en *ge'ez* ou en amharique. Il s'agit pour une grande majorité de textes religieux, datant des périodes moderne et contemporaine. Il n'existe pas de catalogue publié de ces deux institutions (ni même non-publié²¹). Signalons également les manuscrits conservés à Harar, dans les collections de manuscrits arabes du musée Rimbaud et du musée municipal de la Ras Tafari House. Ces deux musées présentent une partie de leurs collections dans leurs expositions permanentes. Leurs fonds sont plus importants, mais leur accès est limité²². Il s'agit essentiellement de manuscrits religieux et médicaux. Enfin, il faut indiquer la présence chez les antiquaires d'Addis Abeba de manuscrits en arabe en vente libre. Bien que l'essentiel de ces manuscrits soit majoritairement des copies de Coran récentes, certains d'entre eux peuvent être plus anciens et d'un intérêt historique plus important²³.

¹⁸ Voir notamment GORI, *Studi sulla letteratura agiografica islamica somala in lingua araba*, 2003 ; GORI, « Some arabic manuscripts from Shaykh Ḥusayn (Bale, Ethiopia) », *Manuscripta Orientalia*, 2008 ; LUFFIN, *Littérature d'Érythrée*, 2012 ; etc.

¹⁹ Travail dans ces fonds d'archives, octobre 2010.

²⁰ Travail dans ces fonds d'archives, octobre 2010 ; et voir JOMIER, « Note sur quelques manuscrits arabes se trouvant en Éthiopie », *MIDÉO*, 1967.

²¹ Toutefois, l'IES possède des fiches répertoriant l'ensemble des manuscrits. Pour les manuscrits en arabe, elles sont rédigées tantôt en arabe, tantôt en anglais et tantôt en amharique. Sur les collections de manuscrits en *ge'ez* et amharique, voir <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique823> (consulté le 09/07/13)

²² Travail dans ces fonds d'archives, 2009.

²³ Notons ainsi la découverte en novembre 2010, chez un antiquaire, d'une copie datée du dernier mardi du dū l-ḥiġġa 1325 H. (i.e. janvier 1908) du *Kitāb al-Iqtisād bi-ṣarḥ kawkab al-waqqād*, qui est un commentaire du *Kitāb Kawkab al-waqqād* de 'Alī b. Muḥammad al-Saḥāwī (m. 643/1245) par Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505), un recueil de ḥadīṡs consacré au savoir religieux ('ilm) et à sa quête.

En Europe, les manuscrits ont été rapportés par des voyageurs occidentaux au cours des XIX^e et XX^e siècles²⁴. Là encore, leur nombre est extrêmement restreint par rapport aux manuscrits en *ge'ez* et en amharique. Par exemple, à la Bibliothèque nationale de France, le département des manuscrits orientaux possède une importante collection de manuscrits « éthiopiens » dans laquelle se trouve un seul manuscrit en arabe. Ramené par Antoine d'Abbadie à la fin du XIX^e siècle²⁵, c'est une copie du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Les quelques rares manuscrits issus des territoires musulmans d'Éthiopie sont conservés dans la collection des manuscrits arabes, sans distinction. Notons par ailleurs la présence de rares manuscrits éthiopiens dans les bibliothèques du monde arabe.

Plusieurs ouvrages recensent une partie de ces manuscrits. Le plus complet est le volume 3 fascicule A de l'*Arabic Literature of Africa*, « The Writings of the Muslim Peoples of Northeastern Africa »²⁶. Publié en 2003, il est loin d'être exhaustif. D'autre part, un certain nombre d'ouvrages relatifs aux manuscrits arabes consacrent quelques pages à ceux de la Corne de l'Afrique²⁷.

L'essentiel de ces manuscrits sont des textes religieux (Coran, ḥadīths, exégèse, vie du Prophète) et ne semblent pas être des créations éthiopiennes, bien que souvent copiés en Éthiopie²⁸. Dans leur grande majorité, ils datent des périodes moderne et contemporaine, à partir du XVII^e siècle mais surtout du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle²⁹. La plupart d'entre eux sont rédigés en langue arabe mais certains textes du XIX^e siècle utilisent l'*'ajami*³⁰ (le texte est en langue amharique, écrit en alphabet arabe). Aucun exemple d'emploi de l'alphabet *'ajami* avant le XIX^e siècle ne nous est connu. Il existe également une littérature

²⁴ Voir HUSSEIN AHMED & WAGNER, « The Islamic and Related Writings of Ethiopia », *Arabic Literature of Africa*, 2003 ; BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, 1949 ; CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traductions », *AnIsl*, 2013.

²⁵ Cf. ABBADIE, *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens*, 1859, p. 113-114.

²⁶ O'FAHEY, *Arabic Literature of Africa*. Volume 3 – Fascicule A, 2003 ; voir aussi WAGNER, *Harar : annotierte Bibliographie zum Schrifttum über die Stadt und den Islam in Südostäthiopien*, 2003.

²⁷ Voir notamment BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, 1949 ; LUFFIN, *Littératures d'Érythrée*, 2012.

²⁸ Cf. le *Kitāb al-Iqtīṣād bi-ṣarḥ kawkab al-waqqād* : il s'agit d'un texte religieux, rédigé par un savant égyptien au XV^e siècle, mais dont le manuscrit fut copié au début du XX^e siècle.

²⁹ Voir par exemple : HUSSEIN AHMED & WAGNER, « The Islamic and Related Writings of Ethiopia », *Arabic Literature of Africa*, 2003, p. 18-69 et 126-136 ; VAN DONZEL, « Quelques remarques sur la correspondance en arabe de la cour éthiopienne (1642-1706) », *Mélanges Rodinson*, 1985 ; DREWES, « The library of Muḥammad b. 'Alī b. 'Abd al-Shakūr, Sultan of Harar, 1272-92/1856-75 », *AIS*, 1983 ; WAGNER, « Three Arabic documents on the history of Harar », *JES*, 1974 ; etc.

³⁰ Cf. AHMED HASSAN, *Islam, commerce et politique dans l'Ifat*, 2007, Annexe 6 : p. 15-18 ; PRUNIER, *L'Éthiopie contemporaine*, 2007, photo n° 19 « Manuscrit *ajami* (amharique en écriture arabe). Hagiographie d'un saint musulman éthiopien du Wollo (cliché E. Ficquet) ».

musulmane en langues amharique³¹ et harari³². Là encore, aucun manuscrit médiéval musulman en amharique, *ge'ez* ou harari n'est connu à ce jour.

Au final, la littérature historique produite par les musulmans d'Éthiopie avant le XVII^e siècle se résume à moins d'une dizaine de textes, souvent fragmentaires. S'il y a eu très certainement à l'époque médiévale des ateliers de copistes sur les territoires musulmans – dont nous ne savons rien – la production littéraire originale semble avoir été par contre extrêmement réduite³³. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* est l'unique long récit connu. De plus, aucun manuscrit de cette littérature historique datant de l'époque médiévale n'a été conservé et ces rares textes nous sont parvenus par le biais de copies plus tardives, à l'instar du *Futūḥ al-Ḥabaša*. À ce jour, la copie la plus ancienne connue de ce texte du XVI^e siècle est le ms. 1628 conservé à la Bibliothèque nationale d'Algérie. Il daterait de la « fin du XII^e siècle [de l'Hégire] au plus tôt³⁴ », c'est-à-dire de la fin du XVII^e siècle de notre ère. L'ensemble des autres copies connues du *Futūḥ* datent au plus tôt de la fin du XVIII^e siècle et, généralement, du XIX^e siècle³⁵.

Quels sont ces textes historiques de l'époque médiévale, en dehors du *Futūḥ al-Ḥabaša* ?

Enrico Cerulli a publié au cours de sa carrière un certain nombre de documents de l'époque médiévale, en arabe et en amharique, ayant un intérêt pour la compréhension de l'histoire des sociétés musulmanes éthiopiennes avant la fin du XVI^e siècle. Les documents produits par les sociétés musulmanes ont fait l'objet de deux publications. En 1931, Cerulli a publié un article intitulé « Documenti arabi per la storia dell'Etiopia³⁶ ». Cet article comporte neuf textes, dont sept textes arabes inédits et traduits en italien ; cinq d'entre eux traitent des musulmans éthiopiens au XVI^e siècle. D'après son introduction, Enrico Cerulli aurait trouvé ces documents à Harar, copiés dans des cahiers ajoutés au début et à la fin de livres de loi musulmane et de commentaires du Coran³⁷. Des notes d'avertissement y étaient ajoutées en marge, certainement par les copistes. Ces différents documents sont en arabe et très brefs. Il

³¹ Cf. par exemple KANE, « Muslim writers in Amharic », *Congresso Internazionale*, 1974, p. 717-726.

³² Cf. WAGNER, « Harari Texts – a Literary Analysis », *Collectanea aethiopica*, 1988, p. 203-215.

³³ Un certain nombre de sources rédigées au XIX^e siècle traitent des périodes médiévales mais n'ont pas leur place dans une réflexion sur la pratique de l'écrit à ces périodes (voir par exemple GETACHEW HAILE & WAGNER, « Die Geschichte Nūr b. Muḡahids von Harar oder The History of Aze Zar'a Ya'qob », *ZDMG*, 1989) ; les différentes bibliothèques, privées ou publiques, visitées en Éthiopie lors de mes terrains de recherche ont également révélé des récits historiques remontant aux XV^e-XVI^e siècles mais mis par écrit au XIX^e siècle (cf. ci-dessous).

³⁴ FAGNAN, *Catalogue général des manuscrits de la Bibliothèque nationale d'Algérie*, 1995, p. 453 ; René Basset, dans son édition de ce manuscrit, le date de même (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. VI).

³⁵ Cf. CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traductions... », *AnIsl*, 2013 et Figure 1.

³⁶ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 39-96.

³⁷ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 40.

s'agit de listes dynastiques, de notes marginales sur un évènement particulier et de fragments de « chroniques » qui nous sont inconnues par ailleurs. Ces différents fragments ne sont pas datés. En 1941, dans un second article intitulé « Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico³⁸ », Enrico Cerulli publie et traduit un bref texte traitant du sultanat du Šawā au XIII^e siècle, qu'il a trouvé à Harar, ajouté à la fin d'un manuscrit contenant un certain nombre de notes chronologiques et astronomiques³⁹. Là encore, ce texte n'est pas daté. L'un des fragments édités par Cerulli avait déjà fait l'objet d'une traduction de la part de Philipp Paulitschke en 1888 dans son ouvrage consacré à Harar⁴⁰ à partir d'un autre manuscrit. Paulitschke avait trouvé ce texte dans un manuscrit anonyme, écrit en arabe, mais il ne précise pas de quel type de manuscrit il s'agissait. Selon Paulitschke, l'auteur serait un contemporain de Nūr b. Muğahīd (1552-1567). Le texte n'est pas daté.

Si sur la forme, ces textes sont très différents du *Futūḥ*, le *Tārīkh al-mulūk*, l'un des textes publiés par Cerulli, fait lui aussi l'apologie du *ḡihād*. Il s'agit d'une « chronique » de l'histoire politique du *Bar Sa'ad ad-dīn* qui couvre une période allant du transfert de la capitale des sultans de Dakar à Harar en juillet-août 1520 par le *ḡarād* Abūn et le sultan Abū Bakr, au transfert du centre du pouvoir du sultanat dans l'Awsa par l'imām Muḥammad b. Ibrāhīm Gaša en 1583. La prépondérance de la question *ḡihād*iste dans le *Tārīkh al-mulūk* se remarque dès son titre. Selon les trois copies qui nous sont connues, ce texte porte en effet le titre de *Tārīkh al-mulūk*⁴¹ (*Histoire des Rois*), *Tārīkh al-muğāhidīn*⁴² (*Histoire des muğahidīn*) et enfin *Geschichte der Herrscher von Harar, welche den heiligen Krieg gegen Abessinien geführt haben*⁴³ (*Histoire des souverains de Harar qui ont mené la guerre sainte contre l'Abyssinie*). Ce dernier doit toutefois être envisagé avec précaution. Paulitschke ne donnant pas le texte arabe mais sa seule traduction allemande, il est difficile de savoir dans quelle mesure ce titre est celui du texte original. Le lexique employé révèle, de la part de leurs auteurs/copistes, une réelle préoccupation pour la thématique du *ḡihād*. Certes, le *Tārīkh al-mulūk* ne mentionne le *ḡihād* de l'imām que de manière très brève⁴⁴, mais il se concentre sur d'autres *ḡihād* qui eurent lieu au cours du XVI^e siècle. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* n'apparaît donc

³⁸ CERULLI, « Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico », *RSI*, 1941, p. 3-36.

³⁹ CERULLI, *Islam di ieri e di oggi*, 1971, p. 208.

⁴⁰ PAULITSCHKE, *Harar*, p. 499-515.

⁴¹ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 52-55 (texte arabe) et p. 55-62 (trad.).

⁴² CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 62-64 (texte arabe) et p. 65-70 (trad.).

⁴³ PAULITSCHKE, *Harar. Forschungsreise nach den Somäl...*, 1888, p. 506-511.

⁴⁴ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 55 : « Et l'imām Aḥmad fils d'Ibrāhīm partit pour la conquête de l'Abyssinie l'année 937 ; et il vécut (encore) douze années et six mois après la conquête – que la miséricorde de Dieu Très Haut soit sur lui ! »

plus comme étant le seul texte à vouloir valoriser l'idée de *ġihād* chez son lectorat. Cependant, au delà de cette question, ces deux textes sont bien différents aussi bien sur le fond que sur la forme.

Pour ce qui est de la production écrite concernant l'histoire des sociétés musulmanes avant la fin du XVI^e siècle, nos connaissances s'arrêtent là. Nous ne possédons aujourd'hui que de brefs extraits de chroniques dont les dates et les lieux de rédaction nous sont inconnus. Au regard de cette si courte liste, le *Futūh al-Ḥabaša* apparaît tout à fait unique dans le paysage de cette culture écrite médiévale. Il s'agit du seul texte nous étant connu dans son intégralité et formant un manuscrit unique, composé d'un récit homogène.

3. Pour une meilleure connaissance des écrits des musulmans d'Éthiopie

Les connaissances actuelles montrent une production écrite très réduite, pouvant laisser penser à une culture de l'écrit presque absente des sociétés musulmanes de l'époque médiévale en Éthiopie. Toutefois, il ne faut pas oublier que, contrairement aux manuscrits éthiopiens chrétiens, les manuscrits éthiopiens en arabe n'ont pas fait l'objet de grandes campagnes de catalogage de type EMMML (Ethiopian Manuscript Microfilm Library). Lors de mes différents terrains de recherche, aussi bien dans le Ćarĉar que dans l'Est du Šawā, je me suis très vite rendue compte que les mosquées conservent encore très souvent de grandes collections de manuscrits en arabe.

Ainsi, dans le sud du Ćarĉar, la mosquée d'Ola Kuné, relativement ancienne, mais trop remaniée pour être datée, conserve plus d'une cinquantaine de manuscrits en arabe, dont certains vieux de plusieurs siècles⁴⁵ (cf. Figure 5). Lors de ma visite en 2009 à la mosquée de Gozé, située à quelques kilomètres au nord de la ville de Šawā Robit⁴⁶ (Ifāt), j'ai pu consulter sept manuscrits en arabe conservés dans la maison du cheikh, afin d'éviter les vols. Il s'agit d'exégèses du Coran, d'ouvrages de grammaire et de vie du Prophète. Il semble que ce cheikh en conserve d'autres, mais nous n'avons pas pu y avoir accès. Ma visite de cette mosquée faisait suite à une information que les habitants du village de Wassisso, près du site archéologique de Nora, avaient transmise à Derese Ayenatchew en 2008, disant que Gozé possédait un manuscrit arabe retraçant l'histoire des sites médiévaux de la zone (Nora, Asberi,

⁴⁵ Je me suis rendue à Ola Kuné en avril 2008 lors d'un séjour de prospections archéologiques dans la région du Ćerĉer accompagné de Addisu Shiwangizaw (ARCCH). Il serait tout à fait nécessaire d'étudier de manière systématique les manuscrits conservés dans cette mosquée. Je n'ai eu le temps que de faire un relevé rapide des bâtiments et de consulter trois Coran non datés.

⁴⁶ Je me suis rendue à la mosquée de Gozé en novembre 2009 en compagnie de Derese Ayenatchew et T. Guindeuil. Sur la mosquée de Gozé, voir POISSONNIER, DERESSE AYENATCHEW, BERNARD & HIRSCH, « Les mosquées médiévales de Gozé et Fäqi Däbbis (Ifāt) », *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique*, 2011, p. 103-115.

Messal, Gozé...). Ce manuscrit n'y était pas et n'a probablement jamais existé. Ce cheikh conserve également des notes manuscrites prises sur des papiers libres. Bien qu'il s'agisse de documents récents, l'un d'entre eux, en arabe, est une histoire abrégée, issue de la tradition orale, couvrant une période allant de l'époque de l'imām Aḥmad jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale⁴⁷. Le cheikh ne sait pas qui a rédigé ce texte, ni de quand il date.

Figure 5 : Manuscrits de la mosquée d'Ola Kuné (sud du Čarčar)

Cliché : A. Chekroun (2008)



Par ailleurs, lors de l'un de ses terrains de recherche en 2002 dans le cadre de son travail de doctorat, Ahmed Hassan Omer a découvert fortuitement les dernières pages d'un manuscrit dans un magasin d'alimentation de Dabal, district de Buré Modayto, en pays afar. Ces quelques pages présentent notamment un poème rimé écrit en '*ajami* (en langue amharique et alphabet arabe) portant sur une ville commerciale musulmane de l'époque médiévale (Gendebelo) et un colophon datant le manuscrit de la fin du XIX^e siècle⁴⁸.

⁴⁷ Un autre document, de trois pages également, rédigé en amharique, est une histoire du Šawā depuis le XVIII^e siècle. Un troisième document, en arabe, est un mémo datant de l'occupation italienne, expliquant comment s'est passé la dernière attaque des Italiens, le nombre de morts, de prisonniers et de destructions.

⁴⁸ Les feuilles de papier étaient utilisées dans la boutique comme cornet pour envelopper différentes denrées, ce qui explique la disparition de la quasi totalité du manuscrit. Cf. AHMED HASSAN, *Islam, commerce et politique dans l'Ifat*, 2009, Annexe 6, p. 15-17 et HIRSCH, « En quête de Gendebelo » (à paraître).

Ces quelques exemples prouvent qu'un travail systématique d'inventaire des manuscrits et archives de l'ensemble des mosquées de l'Est de l'Éthiopie permettrait une meilleure connaissance de la culture écrite des musulmans de ce pays, aussi bien concernant la période contemporaine que des périodes plus anciennes. Ce n'est qu'après ce travail d'inventaire et de description des manuscrits arabes d'Éthiopie, de Somalie et d'Érythrée qu'une réelle étude de la culture manuscrite et plus largement écrite des populations musulmanes de la Corne de l'Afrique sera envisageable. Pour notre propos, nous ne pouvons qu'affirmer que le *Futūḥ al-Ḥabaša* est tout à fait unique en son genre dans le contexte éthiopien musulman⁴⁹.

⁴⁹ L'historiographie en arabe dans le reste de l'Afrique au cours de cette période, tel que le *Tāriḥ al Fattaḥ* ou le *Tāriḥ as-Soudan*, est bien trop éloignée de la culture dans laquelle fut rédigé le *Futūḥ* et des *topoi* auxquels il se rattache, pour que la comparaison soit pertinente dans notre réflexion.

B. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* et la littérature éthiopienne chrétienne

1. La littérature chrétienne, cette voisine inconnue

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* a souvent été qualifié, à tort, de pendant aux « chroniques » royales du royaume chrétien⁵⁰. Suivant la définition de Bernard Guenée, « une chronique est l'œuvre consciente et élaborée d'un historien qui [...] tente de reconstruire la chronologie du passé. [...] Priorité était donnée au temps [...] ; la brièveté était nécessaire et suffisante⁵¹ ». Bernard Guenée distingue chronique et « histoire », où la « priorité était donnée au récit. Certes, l'historien se devait de toujours suivre l'ordre chronologique. Mais les dates précises n'étaient pas ce qu'on attendait de lui⁵² » :

Les histoires où les sujets étaient traités à fond, et les chroniques dont le principal souci était de noter les temps et de rappeler succinctement les événements⁵³.

On voit bien, à la lumière de notre analyse précédente, que le *Futūḥ* n'est pas une chronique mais bien un récit historique. Si quelques dates sont indiquées dans le texte (douze pour être précis) de nombreux passages qui couvrent parfois plusieurs années n'ont pas de chronologie précise. Le récit prime avant tout. Il est donc tout à fait erroné de qualifier cet ouvrage de chronique. D'ailleurs, un débat anime aujourd'hui l'historiographie pour savoir si les fameuses « chroniques royales » de l'époque médiévale, telles que la dite *Chronique de Zar'a Yā'eqob* ou celle de Ba'edā Māryām, peuvent réellement être appelées « chroniques »⁵⁴.

L'objectif premier de 'Arab Faqīḥ est l'exaltation du ḡihād à travers la figure de l'imām Aḥmad. Une fois ce constat établi, le parallèle entre des ouvrages issus du royaume chrétien devient incohérent. Alors que les « chroniques » éthiopiennes valorisent la figure du roi avant celle de ses actes, c'est bien l'inverse que fait le *Futūḥ*.

Notons qu'un seul texte peut être vu comme le « pendant » chrétien du *Futūḥ*. *L'Histoire des guerres d'Amda Šeyon* est un récit tout à fait à part dans la littérature médiévale éthiopienne. Ses commentateurs, bien que n'étant pas d'accord sur sa date précise

⁵⁰ Erreur déjà soulignée par VO VAN, « À propos du ḡihād dans le *Futuh al-Habasha* », *AE*, 2001, p. 128-129.

⁵¹ GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, 1980, p. 204-205.

⁵² GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, 1980, p. 205.

⁵³ GUENÉE, « Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age », *Annales*, 1973, p. 1003.

⁵⁴ Voir notamment TOUBKIS, « Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie ». *Royauté et écriture de l'histoire dans l'Éthiopie chrétienne (xv^e-xviii^e siècles)*, 2004 ; DERAT, « Censure et réécriture de l'histoire du roi Zar'a Ya'eqob (1434-1468) : analyse des deux versions de la "chronique" d'un souverain éthiopien », *Les ruses de l'historien*, 2013. Pour une réflexion sur la culture de l'écrit en Éthiopie chrétienne, voir par exemple WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 101 et ss ; KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes », *Abbay*, 1983-1984.

de rédaction, s'accordent sur le fait qu'il fut rédigé ultérieurement aux événements relatés, certainement au cours du ^{xv}^e siècle⁵⁵. Ce récit n'est pas celui d'un règne. Il est celui des campagnes militaires menées par le roi Amda Şeyon contre les musulmans de l'Est en 1332. Les raisons de sa rédaction ont fait l'objet de nombreux débats, lesquels n'ont pas encore fournis de réponse satisfaisante⁵⁶. Toujours est-il que ce texte ne fut pas rédigé pour relater la vie du souverain Amda Şeyon. Il rappelle au contraire ses combats victorieux contre les musulmans et en donne modèle à ses lecteurs. Manfred Kropp a d'ailleurs suggéré, avant de revoir sa position, que ce texte fut composé au début du ^{xvi}^e siècle afin d'inciter le jeune roi Lebna Dengel à entrer en guerre contre les musulmans qui faisaient des incursions annuelles dans les régions frontalières de son royaume⁵⁷. L'*Histoire des guerres d'Amda Şeyon* se rapproche en cela du *Futūḥ* : c'est moins la personne que ses actes qui sont importants et qui doivent édifier le lecteur. L'objectif est peut-être le même, mais la mise en récit et la place de la religion y sont forts différents. Lier ces deux textes ne semble pas pertinent pour favoriser leur compréhension respective.

Si chercher les influences qu'a pu avoir la littérature chrétienne sur la rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša* par 'Arab Faqīh se révèle sans fondement, rechercher l'influence que ce texte eut sur l'écriture de la « conquête de l'Abyssinie » dans les textes historiques chrétiens se révèle bien plus pertinent.

2. La question du *Maṣḥāfa Seddat* et de ses liens avec le *Futūḥ al-Ḥabaša*

Le *Maṣḥāfa Seddat*⁵⁸, « le traité de la persécution », est le titre attribué par Manfred Kropp au court texte inséré dans les différentes « chroniques brèves⁵⁹ » qui relate l'intégralité des campagnes de l'imām Aḥmad de l'année 1527 à l'année 1543. Il est d'ailleurs la seule

⁵⁵ DERAT, « Censure et réécriture... », *Les ruses de l'historien*, 2013, p. 2 ; MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 93 ; DERAT, « Élaboration et diffusion du récit d'une victoire militaire », *Oriens Christianus*, 2002, p. 99-100, KROPP, *Der siegreiche Feldzug des Königs Amda Seyon*, 1994, p. XVIII ; KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes : perspectives et premiers résultats », 1983-1984.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes », *Abbay*, 1983-1984, p. 57 : « J'aimerais aussi avancer une hypothèse osée : il s'agit d'un livre écrit pour reconforter le roi Lebna Dengel pendant la période la plus sombre afin qu'il ne désespère pas dans une situation politique et militaire qui semble sans issue et semblable à celle que décrit le texte : le roi seul contre tant d'ennemis. Le matériel historique qui se trouve dans cette œuvre servirait alors à lui donner un cachet d'authenticité. Je vois bien à quelles difficultés se heurte cette hypothèse, mais si elle réussit seulement à faire relire ce texte avec un autre point de vue et d'en tirer de nouvelles conclusions, elle aura déjà été utile. »

⁵⁸ KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes », *Abbay*, 1983-1984, p. 52 ; KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, p. XVII : « Die Schrift über die Verfolgung ».

⁵⁹ Sur le titre de « chronique brève », voir CAQUOT, « Les « Chroniques abrégées » d'Éthiopie », *AE*, 1957, p. 187-192 ; voir aussi CONTI ROSSINI, « Note per la storia letteraria abissina », *RRAL*, 1988, p. 276 ; GUIDI, *Storia della letteratura etiopica*, 1932, p. 91-92 ; CERULLI, *Le letteratura etiopica*, 1956, p. 120.

source qui nous informe sur le déroulement de cette guerre entre l'attaque de l'île de Galilā, en 1535-1537, et l'avènement du roi chrétien Galāwdēwos en 1540.

La dite « chronique brève » ou « chronique abrégée » est une compilation de courtes notices, de références à des chroniques royales et surtout à des tables et notes chronologiques, concernant les règnes et certains événements importants de l'histoire de l'Éthiopie chrétienne, depuis le règne légendaire de Menilek I^{er} jusqu'à la période moderne, et dans certains manuscrits, jusqu'à la période contemporaine⁶⁰. La première rédaction de la « chronique brève » semble avoir eu lieu au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, sous le règne de Iyāsu II (r. 1730-1755). André Caquot avance, pour étayer cette datation, trois arguments : la rupture qui apparaît dans la rédaction au moment du règne de Iyāsu II, à partir duquel les notices de règnes deviennent plus développées ; le fait qu'aucun manuscrit contenant ce texte et « antérieur à cette date » ne nous soit parvenu ; et enfin que « l'un des plus anciens que nous ayons », le manuscrit éthiopien n°XXVIII de la Bodléien Library d'Oxford, « a été copié sur l'ordre de James Bruce⁶¹ » au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Par la suite, le texte de la « chronique brève » du début du XVIII^e siècle a fait l'objet de nombreuses réécritures et/ou d'ajouts au fil des siècles. Ainsi, la multiplicité des versions, aux variantes parfois importantes, ne permet pas de parler d'une seule et unique « chronique brève » mais, comme le faisait remarquer André Caquot, des « chroniques brèves⁶² ».

S'il existe de nombreuses versions de ce texte, toutes présentent le même récit de la « conquête de l'Abyssinie ». Dans un article paru en 1957, André Caquot a souligné le caractère tout à fait singulier du passage concernant l'imām Aḥmad au sein de l'ensemble du texte des « chroniques brèves » :

La précision du récit des campagnes de *Grāñ* contraste avec la sécheresse des notices consacrées aux prédécesseurs de Lebna Dengel. Les règnes postérieurs font eux aussi l'objet de développements plus longs. La narration de l'invasion musulmane est en quelque sorte le pivot des « chroniques abrégées ». [...] C'est autour de ce noyau que les compilateurs des « chroniques abrégées » ont réuni des notices, vagues sur les règnes anciens, plus précises sur les événements postérieurs à la conquête musulmane⁶³.

⁶⁰ Sur les différents auteurs de ce texte et une réflexion sur le mode de rédaction de ce texte, voir KROPP, « An hypothesis concerning an author or compiler of the "Short Chronicles" of the Ethiopian kings », *Ethiopian Studies*, 1986, p. 359-372 ; CAQUOT, « Les "Chroniques abrégées" d'Éthiopie », *AE*, 1957 ; KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes : perspectives et premiers résultats », *Abbay*, 1983-1984, p. 49-72.

⁶¹ CAQUOT, « Les "Chroniques abrégées" d'Éthiopie », *AE*, 1957, p. 189.

⁶² CAQUOT, « Les "Chroniques abrégées" d'Éthiopie », *AE*, 1957, p. 188.

⁶³ CAQUOT, « Les "Chroniques abrégées" d'Éthiopie », *AE*, 1957, p. 188.

Plusieurs commentateurs⁶⁴ ont pensé que la première version de la « chronique brève » fut composée autour du récit de la « conquête de l'Abyssinie ». Manfred Kropp a par la suite nuancé le rôle « pivot » du *Maṣḥāfa Seddat* dans la rédaction des « chroniques brèves ». Il propose d'y voir d'abord une compilation de tables chronologiques au sein de laquelle on aurait inséré de courts textes, dont celui qui nous intéresse ici⁶⁵. Peu importe le processus qui vit l'intégration de ce texte au sein des « chroniques brèves ». Le fait est que le *Maṣḥāfa Seddat* fut, avant de devenir partie intégrante des différentes « chroniques brèves », un texte autonome. D'ailleurs, le terme *maṣḥāf* ne désigne pas une œuvre littéraire complète mais un chapitre ou « un petit texte anonyme écrit quelque part dans un manuscrit⁶⁶ ». Notons toutefois que ce texte, qu'il apparaisse hors du contexte des différentes versions de la « chronique brève » ou au sein de cette dernière, ne porte jamais de titre. *Maṣḥāfa Seddat* est une invention « pragmatique⁶⁷ » de Manfred Kropp pour nommer ce texte, qu'il a imaginé à partir de ses premières lignes.

Le *Maṣḥāfa Seddat* est effectivement un court texte que l'on retrouve dans quelques rares manuscrits indépendamment du texte des « chroniques brèves » : le ms. Oxford 29, le ms. Berlin oct. 190 et un parchemin du monastère de Dabra-Dāmo⁶⁸. Le premier compilateur de la « chronique brève », au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, inséra ce court texte au sein de son récit. Il en modifia quelques éléments, et notamment la manière de dater les événements, puisqu'il remplace les datations par « années de la grâce » par les années de règne de Lebna Dengel, puis de celui de Galāwdēwos, comme cela a été mis en évidence par Manfred Kropp dans sa traduction allemande de 1988⁶⁹. Mais ces modifications ne prêtent pas à conséquence pour l'intégrité du *Maṣḥāfa Seddat*. Par exemple, la plupart des différentes versions de la « chronique brève » conservent un récit à la première personne du pluriel alors

⁶⁴ CONTI ROSSINI, « Storia di Lebna Dengel », *RRAL*, 1894, p. 618-ff, note 1 ; FOTI, « La cronaca abbreviata dei re d'Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhan di Gondar », *RSE*, 1941, p. 88 ; CERULLI, *La letteratura etiopica*, 1956, p. 120.

⁶⁵ KROPP, « An hypothesis concerning an author or compiler of the "Short Chronicles" of the Ethiopian kings », *Ethiopian Studies*, 1986, p. 360.

⁶⁶ KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes », *Abbay*, 1983-1984, p. 65 note 17.

⁶⁷ Manfred Kropp précise d'ailleurs dans son article sur les chroniques éthiopiennes que c'est lui qui le nomme ainsi (KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes », *Abbay*, 1983-1984, p. 65) et précise dans sa tradition qu'il s'agit d'un moyen qu'il trouva pour désigner simplement ce texte : « Die Sigle MS (maṣḥāfa seddatomu usw.) und der deutsche Titel sind aus pragmatischen Gründen der Zitierweise aus dem Einleitungssatz des Textes gebildet worden » (KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, p. XXIII – Einleitung). Toutefois, le texte parle effectivement de persécution, mais semble désigner un « rapport » (*Bericht*) et non un « chapitre » (*Schrift*) (*idem*, p. 12).

⁶⁸ DILLMANN, *Verzeichnis der abessinischen Handschriften*, 1878, p. 74-75, n. 85 ; Voir aussi KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, p. X-XI.

⁶⁹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, p. 11-28 ; Manfred Kropp avait déjà souligné ces modifications dans un précédent article publié en 1984 (KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes », *Abbay*, 1983-1984, p. 52).

que le reste du texte est à la troisième personne du singulier. Les différentes variantes de la « chronique brève » présentent un texte très similaire du *Maṣḥāfa Seddat*⁷⁰. Les quelques copies indépendantes de ce récit chrétien de la « conquête de l'Abyssinie », étudiées et traduites par Manfred Kropp lors de sa traduction des premiers chapitres de la chronique de Śarḏa Dengel, donnent également un texte sans grandes divergences⁷¹.

S'il existe plusieurs copies connues de ce texte indépendamment des « chroniques brèves », aucune ne nous informe sur son auteur, ses sources ou son contexte de rédaction. Il est toutefois possible de le dater. La copie la plus ancienne connue serait celle localisée dans le monastère de Dabra Dāmo au sein d'un manuscrit composite. La plupart des textes qui y figurent furent copiés entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. Cependant, selon un article de Carlo Conti Rossini paru en 1941, la version du *Maṣḥāfa Seddat*, copiée sur deux folios en relativement mauvais état, peut être datée, de par son écriture, de la fin du XVI^e ou du début du XVII^e siècle⁷².

Trois autres éléments nous permettent de préciser cette datation. Tout d'abord, l'emploi du surnom « Grāñ » pour désigner l'imām Aḥmad. Nous verrons dans un prochain chapitre le caractère péjoratif et partisan qui sous-tend ce surnom et son apparition relativement tardive dans la littérature chrétienne d'Éthiopie, à l'extrême fin du XVI^e siècle⁷³. Certes, le Portugais Bermudes emploie à de rares reprises une forme se rapprochant du surnom « Grāñ » pour désigner l'imām, ce qui peut être vu comme un argument indiquant que ce surnom devait être employé de manière marginale et à l'oral du vivant de l'imām chez les chrétiens. Toutefois, le *Maṣḥāfa Seddat* serait le premier texte produit en Éthiopie attribuant définitivement ce surnom à la figure de l'imām. Il fut repris dès le début du XVII^e siècle dans l'ensemble des écrits produits dans le royaume chrétien d'Éthiopie et par les voyageurs européens ultérieurs.

Par ailleurs, le premier chapitre de la chronique du règne de Śarḏa Dengel mentionne l'existence d'un texte faisant le récit détaillé de « l'histoire de ce rebelle infidèle et des gloires durables du roi chrétien ». Nous le verrons, la « conquête de l'Abyssinie » à proprement

⁷⁰ Voir par exemple la comparaison de l'édition de Basset à la version du « parchemin de Dabra Dāmo » faite par Conti Rossini (CONTI ROSSINI, « Pergamene di Dabra Damo », *RSO*, 1940, p. 48-49).

⁷¹ Manfred Kropp indique dans le corps même du texte de sa traduction les rares variantes qui existent entre parenthèses. Par ailleurs, il insère sa traduction allemande du *Maṣḥāfa Seddat*, qu'il indique sous l'abréviation MS tout au long de son ouvrage, entre le premier chapitre consacré au règne de Lebna Dengel et le second chapitre consacré au règne de Galawdewos (KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS : p. 11-29). L'organisation de son ouvrage peut laisser penser, à tort, que le *Maṣḥāfa* est l'un des chapitres précédents la chronique du règne de Śarḏa Dengel ou qu'il fait partie du chapitre consacré au règne de Lebna Dengel.

⁷² CONTI ROSSINI, « Pergamene di Dabra Damo », *RSO*, 1940, p. 48.

⁷³ Cf. la seconde partie du chapitre 7.

parler débute en 1531, date à laquelle ce chapitre de la chronique arrête précisément son récit du règne de Lebna Dengel en expliquant :

Nous ne poursuivons pas jusqu'à la fin l'histoire de ce rebelle infidèle et des gloires durables du roi chrétien, car elle est déjà écrite dans les monastères d'Enferāz, selon les paroles du savant : "La répétition est inutile !" ⁷⁴

Ce passage fait probablement référence au *Maṣḥāfa Seddat* : aucun autre texte issu du royaume chrétien et relatant cette guerre ne nous est connu par ailleurs. L'auteur de la chronique de Śarḍa Dengel a dû avoir accès à ce texte et il s'en inspira pour rédiger le chapitre consacré au règne de Lebna Dengel. Une répétition de l'ensemble des informations fournies par le *Maṣḥāfa Seddat* a néanmoins semblé fastidieuse à l'auteur ⁷⁵. Il renvoie son lecteur à ce texte pour de plus amples détails.

Cela nous apprend deux éléments sur le *Maṣḥāfa Seddat*. Le premier est qu'il fut produit dans un monastère de l'Enfrāz, dans le Bagémder, sur la rive est du lac Ṭana et au sud du Dambyā. Il s'agit donc de l'œuvre d'un ecclésiastique. L'importance que ce dernier accorde aux questions religieuses, aux controverses ou encore aux destructions d'églises et de monastères va d'ailleurs dans ce sens. En outre, sa mention dans la chronique de Śarḍa Dengel implique qu'il fut rédigé avant la rédaction de cette chronique. Cette dernière fut composée entre 1592-1593 et 1614-1615 ⁷⁶. Le récit du règne de Śarḍa Dengel s'arrête lors de la 29^{ème} année de son règne, soit en 1592-1593, et la mention la plus ancienne qui nous confirme l'existence de cette chronique date de 1614-1615, dans l'ouvrage du missionnaire portugais Pero Paez ⁷⁷. Le *Maṣḥāfa Seddat* existait donc au plus tôt à la toute fin du XVI^e siècle et au plus tard au début du XVII^e siècle.

Le dernier argument en faveur d'une datation relativement tardive au sein du XVI^e siècle ou du tout début du XVII^e siècle est le rapport que le *Maṣḥāfa Seddat* entretient avec le *Futūḥ al-Ḥabaša*. En effet, la lecture de ces deux textes révèle des similitudes si troublantes, aussi bien au niveau de la chronologie des événements que des datations et des personnages, qu'il semble difficile d'y voir l'œuvre du hasard ou d'une même compréhension

⁷⁴ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §7 : p. 10 : « Die Geschichte dieses ungläubigen Rebellen und die bleibenden Ruhmestaten dieses christlichen Königs haben wir nicht in allen Einzelheiten bis zum Schluß fortgeführt, denn sie findet sich schon niedergeschrieben in einem der Klöster von Enferāz, gemäß dem Spruch eines Gelehrten « Wiederholung ist überflüssig! ».

⁷⁵ L'un des manuscrits de cette chronique ajoute une phrase bien plus explicite sur le côté fastidieux de cette répétition pour l'auteur : « Der Bericht über die Taten des Königs Lebna-Dengel ist schon niedergeschrieben in seiner Geschichte. Es zweimal zu schreiben ist aber ermüdende Qual, und wir haben kein Verlangen danach. » (KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL : p. 10 note 29a).

⁷⁶ Pour analyse de la chronique de Śarḍa Dengel, voir le second chapitre du travail de doctorat de Dimitri Toubkis (TOUBKIS, « *Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie* », 2004, p. 74-106).

⁷⁷ Sur la datation de l'ouvrage de Pero Paez, voir PENNEC, *Des Jésuites au royaume du Prêtre Jean*, 2000, p. 249-257 ; voir également PAEZ, *Pedro Paez's History of Ethiopia, 1622*, 2011, introduction.

d'une guerre par deux auteurs, l'un chrétien, l'autre musulman, qui n'eurent aucun accès au travail de l'autre. Le tableau ci-dessous présente une comparaison des événements narrés par ces deux textes.

Figure 6 : Table de concordance entre le *Futūḥ al-Ḥabaša* et le *Maṣḥāfa Seddat*

<i>Futūḥ al-Ḥabaša</i>	<i>Maṣḥāfa Seddat</i>
Attaque de Dağalḥān	1527
Riposte musulmane - Bataille de Dīr	Attaque Dağalḥān - Riposte musulmane
Riposte musulmane	
Expédition dans le Dawāro et l'Ifāt	
Sept. 1528 : Bataille de Bādaqī	
Mars 1529 : Bataille de Šambra Kūrā	11 mars 1529 : Bataille de Šambra Kūrā
Fin mars 1529 : Retour à Harar	Retour dans l'« Adal »
Expédition dans le Dawāro - départ juin-juillet 1529	
Retour à Harar	
« Affaire de la zakāt »	
Expédition dans le Bāli - Retour à Harar	
Expédition dans le Dawāro	Janv. 1531 : les musulmans quittent
Départ de Harar	L'« Adal » pour le Dawāro
Fév. - mars 1531 : Bataille d'Antākya – camp à Ayfars	31 mars 1531 : Bataille d'Ayfars
Bataille de Zarī	
Maladie de l'imām (avril-mai 1531)	
Poursuite du roi	
Juin – Juillet 1531	Prise du Šawā
Damot - Bataille de Dakhun Dūr	
Conquête du Šawā	
17 ou 18 juillet 1531 : Attaque de Dabra Libānos	18 juillet 1531 : Incendie de Dabra Libānos
Bataille de Būsāt - Mort de Wasan Sagad	30 juillet 1531 : Mort de Wasan Sagad
Le roi se cache dans l'Amḥarā	Sept. 1531 : le roi quitte l'Amḥarā pour Hagua
28 oct. 1531 : Marche des musulmans contre le roi à Wāṣal	22 oct. 1531 : Le roi est caché dans le Hag ^w a
Attaques contre les églises de Makāna Šellāssé ; Atronsa Māryām ; Béta Samayāt ; Dabra Nag ^w adg ^w ad ; Gannata Giyorgis	3 nov. 1531 : Destruction des églises de Makāna Šellāssé ; Atronsa Māryām ; Dabra Nag ^w adg ^w ad –
25 nov. 1531 : Siège de l'Ambā royal	8 nov. 1531 : destruction de Gannata Giyorgis
Attaque du lac Hāyq	6 déc. 1531 : pillage de Hāyq
Retour au Manz / Debre Berhan	
Juillet 1531 - Janvier 1532 : 'Adalī	
Janvier 1532 : Réunion 'Adalī-imām à Dabra Berhān	L'imam retourne dans son pays un an
Conquêtes de l'Ifāt, Māya, Wağ, Ganz	
Avril-mai 1532 : Wağ	
Dawāro - Z ^w ay - Hadya – Ayfars - Bataille de Sari	Avril-sept. 1532 : Imām à Warwar
Juillet-août 1532 : Conquête du Bāli par 'Adalī	
	Octobre 1532 : Imam dans le Tigré, Širé, Sarāwé
Avril 1533 : Préparations pour le Tigré	
Juillet 1533 : Siège de l'Ambā royal	Eté 1533 : Le roi est dans le Dambyā
Tigré	Oct. 1533 : Le roi est à Wagara
Le roi se rend à Aksum	6 janv. 1534 : Le roi est à Aksum
Attaque d'Aksum	Le roi repart pour le Sagadé

Poursuite du roi	Poursuite du roi
	18 janv. 1534 : Incendie d'Abba Sāmu'el
Musulmans chez le sultan Makatar	Musulmans chez Mazağa / Makatar
Dambyā	Dambyā
Poursuite du roi dans le Goğgam	
	17 fév. 1534 : Bataille près de l'Abbāy
Retour dans le Tigré	
Sarāwé	Sarāwé
Tasfa Le'ul tue 'Adalī	16 juin 1534 : Tasfā Le'ul tue 'Adalī
'Abbās tue Tasfa Lē'oul	Juil. 1534 : 'Abbās tue Tasfa Le'ul
Un an dans le Tigré	15 nov. 1534 : Bataille contre Sam'on
	Incendies d'Aksum, d'Hallélo,
Lacune	Bankol, Lagāso, Dabra Karbé
Attaque contre Yohannès dans le Širé	
6 mars - 4 avril 1535 : Pays de Mazağa	Début 1535 : Les musulmans dans le Mazağa et le Wagarā
	7 avril 1535 : Défaite de Sāwl
Attaque du Bagémder - Attaque du Semén	Prise du Semén, Dambyā, Bagémder
L'imam s'installe dans le Dambyā	Les musulmans s'y installent
	Les musulmans massacrent le Goğgam
Lacune	Massacre dans le Sarāwé
	Amhā tue Farašām
	18 sept. 1536 : Le roi tue Wasanā
Attaque du lac Ṭana (île de Galilā)	19 mars 1537 : Incendie de Galilā sur le lac Ṭana

Il s'agit pour ces deux textes du récit des mêmes évènements. Toutefois, les concordances de datations, mais aussi de certains enchaînements de campagnes et le nom de chefs de guerre musulmans, ne peuvent être d'heureux hasards pour l'historien. Les datations des évènements qui se sont déroulés avant l'époque contemporaine dans la Corne de l'Afrique ne peuvent être fixées au jour près comme peuvent l'être des évènements de l'histoire de France ou d'Europe. D'une manière ou d'une autre, l'auteur du *Maṣḥāfa Seddat* dû avoir accès au texte du *Futūḥ al-Ḥabaša* et s'en est largement inspiré pour rédiger sa propre version des évènements. Si cette hypothèse est valable, il faudrait dater sa rédaction après celle du *Futūḥ* et, là encore, au plus tôt au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle.

Un autre argument va dans le sens de cette hypothèse. Le récit du *Maṣḥāfa Seddat* présente une rupture narrative après l'attaque de l'île de Galilā et l'installation de l'imām dans l'Angot. Cette rupture est marquée par plusieurs éléments. Le premier élément est une phrase qui arrive immédiatement après l'installation dans l'Angot : « par la suite, il fut entendu ce qui se produisit ⁷⁸ ». Elle marque nettement une rupture au sein du texte, dans le sens où elle introduit l'idée qu'à partir de là, le récit que l'auteur nous donne est tiré d'informations orales. Avant cette phrase, aucune allusion à des informateurs n'apparaît. On ne sait pas d'où il tire

⁷⁸ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §13 : p. 15 : « Weiterhin, höret was sich ereignete ».

ses informations. Par la suite, l'auteur rappelle que ses informations viennent de témoins oculaires : « comme cela nous a été dit » ou encore « comme nous l'ont signalé des témoins oculaires⁷⁹ ». L'idée selon laquelle l'auteur du *Maṣḥāfa Seddat* eut recours au *Futūḥ al-Ḥabaša* pour composer la première partie de son texte, puis qu'il compléta ses informations pour les événements non relatés par le texte arabe en interrogeant des témoins oculaires et en récoltant des traditions orales, semble donc tout à fait valable.

Confirmant la rupture narrative, le second élément relève d'une question de point de vue. L'auteur veut présenter au lecteur « un rapport écrit sur la persécution et la représentation de l'agonie du peuple éthiopien et de la destruction de toutes les églises, classé chronologiquement⁸⁰ ». Pourtant, la première partie de son texte nous livre de nombreux éléments sur les actions des musulmans, essentiellement celles de l'imām en personne, alors que la seconde partie se concentre bien d'avantage sur les actions du roi chrétien. Les années couvertes par le *Futūḥ al-Ḥabaša* sont décrites chronologiquement par l'auteur du *Maṣḥāfa Seddat* principalement d'un point de vue musulman. Il liste les différentes attaques de « Grāñ », reléguant au second plan le rôle du roi chrétien. Puisque l'auteur tire ses informations du récit musulman, il n'y a rien de surprenant à cela. Par la suite, le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne relatant pas les dernières années de cette guerre, l'auteur recourt à des informations orales qu'il récolte nécessairement, depuis son monastère du Bagémdar, auprès de chrétiens. C'est pourquoi le rapport s'inverse et le roi devient le centre du récit, l'imām n'apparaissant plus que lors de ses rencontres directes avec les chrétiens. Il est par ailleurs question d'autres musulmans sans que « Grāñ » ne soit mentionné. C'est ainsi le cas d'un certain 'Umar/Emar qui attaqua le roi à de nombreuses reprises et dont la mort est décrite minutieusement⁸¹. Ce personnage de 'Umar semble important dans le conflit. Il aurait poursuivi les chrétiens du Dawāro jusqu'à Massawa⁸² et serait l'un des chefs musulmans. Cet 'Umar n'apparaît toutefois dans aucune autre source.

Le dernier élément qui signale la rupture entre les informations issues du *Futūḥ al-Ḥabaša* et celles récoltées auprès d'informateurs chrétiens est thématique. Si l'intérêt pour la destruction des églises reste central tout au long du récit, la seconde partie se concentre d'avantage sur des questions religieuses. Il est notamment question de la controverse

⁷⁹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §15 : p. 17 et 18.

⁸⁰ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §2 : p. 12.

⁸¹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §14 et §15 : p. 18. Ses attaques et déplacements sont décrits aux pages MS §14 et §15 : p. 16-18.

⁸² KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §15 : p. 19.

religieuse au sujet de la date de célébration de Pâques⁸³ et du rôle de Dieu dans les victoires chrétiennes, par le biais de phrases telles que « le Seigneur lui donna la victoire » ou « lorsque le Seigneur voulut montrer son pouvoir⁸⁴ ».

Tous ces éléments confirment l'emploi du *Futūḥ al-Ḥabaša* pour la rédaction de la première moitié du *Maṣḥāfa Seddat*, et celui de traditions orales relevées auprès de chrétiens pour la seconde partie de ce récit.

3. La diffusion du Futūḥ al-Ḥabaša

Le fait qu'un auteur chrétien, probablement un ecclésiastique de la région d'Enfrāz, ait eu accès au *Futūḥ al-Ḥabaša* au tournant du XVII^e siècle, signifie que le texte arabe a circulé, peu de temps après sa rédaction, au sein de la Corne de l'Afrique, non pas uniquement dans les zones musulmanes mais aussi au sein du royaume chrétien. Pourtant, très peu de manuscrits ont été retrouvés dans les territoires de l'ancien royaume chrétien.

Neuf manuscrits du *Futūḥ al-Ḥabaša* sont aujourd'hui connus et catalogués : un en Éthiopie, un en Égypte, deux en Algérie, trois en France, un en Angleterre et un aux États-Unis (cf. Figure 1). Huit autres manuscrits de ce texte sont signalés dans les sources, mais ont depuis été détruits ou ne sont pas identifiés. Il est possible que certains d'entre eux soient en réalité un même codex, consulté par deux auteurs différents à des époques différentes⁸⁵.

Sept de ces dix-sept manuscrits ont été trouvés dans la ville de Harar. Si ces manuscrits ont été vus ou collectés à Harar au cours du XIX^e siècle, nous ne savons généralement pas où ont été réalisées les copies, ce qui ne permet guère d'affirmer que la ville ait été un foyer de copistes du *Futūḥ*. Toutefois, le lien qui unit ce texte et cette ville est indéniable. Il est tout à fait possible qu'aujourd'hui encore, des manuscrits inédits du *Futūḥ al-Ḥabaša* se trouvent à Harar, conservés dans des bibliothèques privées, jalousement gardées par leurs propriétaires.

L'essentiel des manuscrits a été retrouvé et déplacé par des voyageurs européens au cours du XIX^e siècle. Néanmoins, certaines copies permettent de comprendre la diffusion plus ancienne de ce texte. En premier lieu, il semble qu'il y ait eu une diffusion à l'intérieur même de l'Éthiopie, depuis la zone musulmane vers le royaume chrétien. Outre le fait que un exemplaire a dû être consulté dans le Bagémdar, dans un monastère de l'Enfrāz à la fin du XVI^e siècle, quatre manuscrits ont été trouvés dans le royaume du Šawā au XIX^e siècle. Lors de

⁸³ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §14 : p. 16.

⁸⁴ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §15 : p. 17 et 18.

⁸⁵ CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traductions du *Futūḥ al-Ḥabaša* », *AnIsl*, 2013 et l'introduction de cette thèse.

son séjour de douze ans en Éthiopie à partir de 1838, Arnaud d'Abbadie en découvrit trois dans la région du Šawā. Il donna le premier à son frère Antoine, qui se trouve aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de France⁸⁶ ; les deux autres, qui selon lui « offraient sans doute des variantes dans le texte⁸⁷ », ont aujourd'hui disparu. Il y a fort à parier que ces manuscrits font partie de ceux qui furent détruits lors de l'incendie en 1842 de la maison du *liq* Atqu, célèbre savant de Gondar, dans laquelle étaient conservés la grande majorité des manuscrits collectés par Arnaud d'Abbadie⁸⁸. Lors de son séjour de cinq années en Éthiopie de 1891 à 1897 en tant que correspondant du journal *Le Temps*⁸⁹, Casimir Mondon Vidailhet fit réaliser la copie d'un exemplaire du *Futūḥ al-Ḥabaša* conservé dans le Šāwa, dans la bibliothèque royale de Menilek II⁹⁰. Cette copie est aujourd'hui déposée à la Bibliothèque nationale de France⁹¹.

Certes, il est fort probable que des Éthiopiens les aient déplacés dans le Šawā entre la fin du XVIII^e et la fin du XIX^e siècle. Ces derniers connaissaient pourtant très peu l'arabe. La traduction amharique commandée par Menilek II marque une volonté de rendre accessible ce texte aux Éthiopiens des hauts plateaux et s'inscrit probablement dans la politique patrimoniale de Menilek II⁹². Toujours est-il que la présence d'un exemplaire du *Futūḥ* au cœur du royaume chrétien dès la fin du XVI^e siècle confirme la circulation de ce texte au sein même de la Corne de l'Afrique, et pas uniquement parmi les lettrés musulmans.

Peu de temps après sa rédaction, le texte de 'Arab Faqīh circula également dans le monde musulman. Ainsi, un exemplaire du *Futūḥ al-Ḥabaša* traversa l'océan Indien au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle et parvint en Inde, dans la province musulmane du Gujarat. Connue sous le nom de Ḥaḡi al-Dābir, un auteur gujarati de la fin du XVI^e et du début XVII^e siècle⁹³ cite, dans son ouvrage *Zafar ul wālih bi-muzaḡḡar wa-ālih*⁹⁴, de très longs passages de ce texte. Il s'agit d'une paraphrase des passages sélectionnés. Né à la Mecque aux

⁸⁶ ABBADIE, *Catalogue raisonné*, 1859, p. 114 : « Ce manuscrit fut découvert par mon frère M. Arnaud d'Abbadie ». Philip Paulitschke se trompait donc en 1898 en affirmant que c'était Antoine d'Abbadie qui l'avait découvert (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, 1898, p. V).

⁸⁷ CHAINE, *Catalogue coll. Abbadie*, 1913, p. 66.

⁸⁸ ABBADIE, *Douze ans de séjour*, 1980, p. 72-76, ABBADIE, *Catalogue raisonné*, 1859, p. 186 et BOSCH-TIESSE & WION, « Les manuscrits éthiopiens d'Antoine d'Abbadie », *Antoine d'Abbadie...*, 2010.

⁸⁹ CHAINE, *Catalogue coll. Mondon Vidailhet*, 1913, préface.

⁹⁰ BERTHIER, *Manuscrits, xylographes, estampages*, 2000, p. 36.

⁹¹ BLOCHET, *Catalogue des manuscrits*, 1925, p. 321.

⁹² Sur la réutilisation du patrimoine historique dans la politique d'unification du pays par Menilek II, voir HIRSCH & FAUVELLE, « Aksum après Aksum », *AE*, 2001.

⁹³ ROSS, *Arabic history of Gujarat*, 1910, préface.

⁹⁴ ROSS, *Arabic history of Gujarat*, 1910. Le manuscrit du texte traduit sous le titre de *Arabic History of Gujarat* a été retrouvé, trois cent ans après sa rédaction dans la bibliothèque de la *madrassa* de Calcutta à la fin du XIX^e siècle. Le manuscrit ne porte aucune marque de propriété. Rien n'indique comment et quand ce manuscrit est entré en possession de cette *madrassa*.

alentours de l'année 1540, Ḥaġi al-Dābir arriva en Inde en 1555 et s'installa à Ahmedabad, où il entra comme secrétaire, en 1559, au service d'un certain Muḥammad Ulughkhan l'Abyssin, important noble et général du Gujarat⁹⁵. Il entra par la suite au service d'un second noble d'origine éthiopienne⁹⁶. À la fin du XVI^e siècle, de nombreux Éthiopiens habitaient le Gujarat et y occupaient des postes importants, de seigneur ou de commandant⁹⁷. Généralement anciens esclaves ou fils d'anciens esclaves capturés par l'imām Aḥmad au cours de ses campagnes, comme l'explique Ḥaġi al-Dābir dans son texte⁹⁸, ces Éthiopiens réussissaient, après conversion à l'islam, à se hisser aux plus hautes fonctions⁹⁹. Ils portaient le titre générique de « Rumikhanis ».

Le texte du *Futūḥ* fut certainement considéré comme précieux par Ḥaġi al-Dābir pour justifier le flux d'esclaves d'origine éthiopienne dans cette partie de l'Inde¹⁰⁰, ce qui explique sa large utilisation dans ce texte sur l'histoire du Gujarat. L'auteur gujarati semble avoir eu accès directement au manuscrit :

I am acquainted with the Abyssinian victories written by Shihāb Ahmad son of 'Abdur Qādir son of Sālem son of Usmān, resident of Jizān called Tuhfat-uz-Zamān¹⁰¹.

Le dernier paragraphe consacré à l'histoire de l'Éthiopie¹⁰² complète l'histoire relatée par le *Futūḥ* en évoquant la défaite finale des musulmans suivie de l'arrivée des Portugais qui tuèrent l'imam. Aussi, Ḥaġi al-Dābir a eu accès à d'autres sources concernant cette guerre. Il s'agit probablement de sources orales récoltées auprès des Éthiopiens installés dans le Gujarat, dont ses deux employeurs successifs.

Le ou les manuscrits qui se sont retrouvés en Inde aux XVI^e-XVII^e siècles ont aujourd'hui disparu. Le fait de savoir que le texte du *Futūḥ* fut diffusé jusqu'en Inde peu de temps après sa rédaction permet tout de même de comprendre l'importance qu'il a pu avoir à cette période. La circulation de ce texte au sein du *Dār al-Islām* aux XVI^e et XVII^e siècles n'apparaît dans aucune autre source. Un manuscrit du *Futūḥ al-Ḥabaša* se trouve aujourd'hui conservé dans la bibliothèque de Dār al-kutub du Caire (cote 5/129). Copié en 1227 de

⁹⁵ ROSS, *Arabic history of Gujarat*, 1910, préface.

⁹⁶ STENHOUSE & PANKHURST, *Futūḥ al-Ḥabaša*, 1898, p. XIX.

⁹⁷ ROSS, *An index to the Arabic history of Gujarat*, 1910, p. XXXIII-XXXIV.

⁹⁸ LOKHANDWALA, *Arabic history of Gujarat*, 1974, p. 470.

⁹⁹ ROSS, *An index to the Arabic history of Gujarat*, 1910, p. XXXIII-XXXIV.

¹⁰⁰ L'envoi de prisonniers de guerre en tant qu'esclaves en Inde n'est pas clairement mentionné dans le *Futūḥ*. Il est par contre question d'esclaves envoyés dans le monde musulman et plus particulièrement au Yémen. Sur la question des esclaves au cours de la « conquête de l'Abyssinie », voir la seconde partie du chapitre 9.

¹⁰¹ LOKHANDWALA, *Arabic history of Gujarat*, 1974, p. 468.

¹⁰² LOKHANDWALA, *Arabic history of Gujarat*, 1974, p. 475-487.

l'hégire (1812-1813) par un certain Muḥammad b. Ibrāhīm b. Mūminnī¹⁰³, il n'est pas l'expression de la circulation de ce texte au sein du monde musulman à l'époque moderne. Et aucun autre manuscrit du *Futūḥ* n'est mentionné comme ayant circulé en dehors de la Corne de l'Afrique, outre ceux rapportés par les voyageurs européens au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle.

Pour conclure, quelle fut la diffusion du *Futūḥ al-Ḥabaša* avant le XIX^e siècle ? Sa mention chez plusieurs voyageurs européens dès le début du XIX^e siècle, notamment par les frères d'Abbadie, indique qu'il était toujours connu près de trois siècles après sa rédaction. Ses copies étaient rares, comme le souligne Richard Burton dans le récit de son séjour à Harar en 1854¹⁰⁴. Le petit nombre de manuscrits retrouvés hors de l'ancien territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn* ne permet guère de considérer que ce texte eut une large diffusion à la période moderne. Certes, sa présence en Inde et dans la région du lac Ṭana dès la fin du XVI^e siècle montre qu'il a circulé davantage que la majorité des ouvrages produits en Éthiopie à cette époque. Par ailleurs, si nous ne possédons pas de manuscrits du XVI^e siècle, le manuscrit le plus ancien aujourd'hui conservé daterait de la fin du XVII^e siècle¹⁰⁵ et des copies du XVIII^e¹⁰⁶ et du XIX^e siècle¹⁰⁷ existent. Elles nous permettent de dire que l'intérêt pour ce texte perdura au cours des siècles, même s'il est difficile de savoir dans quelle mesure cet intérêt dépassa Harar.

¹⁰³ La King Saud University, en Arabie Saoudite, a numérisé en 1957 l'exemplaire du *Futūḥ al-Ḥabaša* qui se trouvait au Caire, et a mis en ligne cette numérisation : <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/554/131> (consulté le 09/07/13).

¹⁰⁴ BURTON, *First footsteps in Est Africa*, 1856, p. 305 note 2: "A circumstantial account of the Jihad or Moslem crusades is, I am told, given in the Fath el Habashah, unfortunately a rare work. The Amir of Harar had but one volume, and the other is to be found at Mocha or Hudaydah".

¹⁰⁵ Cf. BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. VI et FAGNAN, *Catalogue général des manuscrits de la bibliothèque nationale d'Algérie*, 1995, p. 453.

¹⁰⁶ Le ms. Arabe 6118 de la BnF, qui est daté de 1779 (BLOCHET, *Catalogue des manuscrits*, 1925, p. 190-191) ; le ms. Éthiopien Abbadie 104 de la BnF (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. XI).

¹⁰⁷ Le ms. Or. 2409 de la British Library (RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Arabic manuscripts in the Bristish Museum*, 1894, p. 389-391) ; le ms. Arabe 6628 de la BnF, coll. Mondon Vidaillhet, daté de 1892 (BLOCHET, *Catalogue des manuscrits*, 1925, p. 321).

Chapitre 3

La rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša* : contexte, mise en récit et public visé

À lui seul, le bagage culturel de ‘Arab Faqīh ne suffit pas à expliquer la rédaction d’un tel ouvrage. Le contexte politique, social et religieux dans lequel il rédigea le *Futūḥ al-Ḥabaša* fut aussi déterminant. Définir ce contexte permet de comprendre à qui ‘Arab Faqīh destinait son ouvrage et pourquoi. Aucun témoin-manuscrit n’indique dans son colophon – ou ailleurs – la date de rédaction. De plus, aucun manuscrit autographe n’a été conservé. Quant au texte lui-même, il ne présente que peu d’indices permettant à l’historien de dater sa rédaction. Ces indices doivent dès lors être analysés puis recoupés avec les quelques éléments historiques connus concernant les musulmans de la Corne de l’Afrique au cours du second tiers du XVI^e siècle.

Déterminer un contexte de rédaction permet d’envisager les destinataires d’un texte tel que le *Futūḥ al-Ḥabaša* et les raisons qui ont poussées ‘Arab Faqīh à le rédiger, au-delà de ses propres préoccupations personnelles. En outre, cela permet d’envisager l’influence qu’a pu avoir cette période de rédaction sur son projet d’écriture. La mise en récit de l’histoire de la « conquête de l’Abyssinie » dépend du contexte dans lequel écrit l’auteur. Par ailleurs, comprendre la composition de l’ouvrage aide à définir des phases de rédactions mais également à mettre en lumière les grands temps du récit. Cela permet également à mieux saisir le déroulement des événements décrits par ‘Arab Faqīh et qui serviront de base à la réflexion de la seconde et de la troisième partie de cette étude sur la société du *Bar Sa’ad ad-dīn* et de son rapport à la guerre, plus particulièrement lors de la « conquête de l’Abyssinie ».

A. Date de rédaction et public visé

La communauté scientifique avance généralement deux dates pour la rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša* : 1543 et 1559. La première fut avancée pour la première fois par Philippe Paulitschke dans son introduction à la traduction d'Antoine d'Abbadie. Sans donner d'explication à son hypothèse, il considère que le *Futūḥ al-Ḥabaša* fut rédigé « durant la vie de Grâgne, c'est-à-dire avant 1543¹ ». Karl Brockelmann, dans la notice de 1949 concernant le *Futūḥ al-Ḥabaša* dans son *Geschichte der arabischen Literatur*, se réfère à cette datation de Paulitschke, en la déformant et affirme que le texte fut rédigé en 1543 à Ġizān².

La seconde date la plus souvent proposée dans les écrits académiques est celle de 1559. En 2003, P.L. Stenhouse et R. Pankhurst affirment, sans argumentaire, que le texte a été écrit peu de temps après 1559³. En se référant à tort à Brockelmann⁴, Franz-Christoph Muth, la même année, pense quant à lui, que 'Arab Faqīh serait mort après 1559⁵. Sans jamais s'y référer, ces auteurs reprennent l'hypothèse développée par René Basset dans son introduction à la *Conquête de l'Abyssinie* publiée entre 1897 et 1909. Bien que son raisonnement soit discutable, Basset a tenté de répondre à la question de la date de rédaction de manière argumentée⁶. Il propose deux dates. Pour la date de début de rédaction, il suggère une date antérieure à 1540. Selon lui, il faut voir le « Ahmadin » du *Maṣḥāfa Seddat*⁷ tué par le roi le 27 de *maskaram* de sa trente-deuxième année de règne (soit le 4 octobre 1540 de notre calendrier) comme l'un des informateurs de 'Arab Faqīh, Aḥmad-dīn b. Ḥālād b. Muḥammad b. Ḥaīr ad-dīn. Si l'on considère qu'il s'agit d'une seule et même personne, et que la date indiquée dans le *Maṣḥāfa Seddat* est correcte, 'Arab Faqīh avait commencé à collecter ses témoignages avant la mort de Aḥmad-dīn, et donc avant 1540.

¹ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, 1898, p. XIII.

² BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, 1949, p. 539, notice 410: " 'Arabfaqīh Šihabaddīn A. b. 'Aq. b. Sālim b. 'Oṭmān schrieb um 950/1543 zu Giran in Gimma Abogifarl (so nach d'Abbadie, a. O. XI, die Hdss. Ġīzān und Ḥīzān)".

³ STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 1898, p. xviii.

⁴ Nous avons vu ci-dessus que Brockelmann propose la date de 1543 et non celle de 1559, se référant à d'Abbadie et non à Basset, et qu'il ne donne pas de date de mort pour 'Arab Faqīh.

⁵ MUTH, « Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī », *EA*, vol. 1, p. 155.

⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. III et IV.

⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 7. BASSET, *Études*, 1881, p. 16 et 108 (note 165) : « La trente-deuxième année de son règne, Dieu donna la victoire au roi qui tua Ahmadin, le 27 de maskaram ». Note 165 : « Ahmadin (Ahme l-Addin احمد الدين) traversait le Širé, chargé du butin des églises qu'il avait pillées (cf. BRUCE, *Travels*, t.II, p.181) ». Notons que Bruce, dans son ouvrage, parle effectivement du Širé, mais ne mentionne pas Aḥmadin (BRUCE, *Travels to discover the Source of the Nile*, 1790, t. II, p. 180).

Pour ce qui est de la rédaction à proprement parler, Basset suppose qu'elle a eu lieu après 1542 et plus probablement après la mort de Galāwdéwos, en 1559 :

Mais le tome I s'arrête après la conquête des îles du lac Tsana, la 29^e année du règne de Lebna Dengel, un peu plus de cinq ans avant la mort de Grañ. Cette première partie ne fut écrite qu'après 1542, ce qui est démontré par un passage (t. II, p. 192) où l'auteur dit qu'*après la mort de l'imām* (1542), Farachaham Dîn resta près du Ḥaṭi (le nēgouch), puis revint avec l'émir Noûr dans le Harar où il mourut. Il est probable que ceci doit s'entendre du retour de Nour dans le Harar, après la bataille où fut tué Galaoudéouos en 1559. C'est donc après cette date qu'on doit placer la composition de la première partie⁸.

Que penser des deux dates, 1543 et 1559, proposées par ces historiens ? Les arguments proposés sont-ils recevables ? D'autres indices nous permettent-ils de proposer une période de rédaction fiable ? À qui ce texte est-il adressé ? Pour quelles raisons ? Le texte du *Futūḥ* ne nous donne que peu d'éléments pour répondre à ces interrogations. Il est donc nécessaire d'avoir recours aux autres sources nous renseignant sur les musulmans du XVI^e siècle afin de déterminer quelle(s) période(s) semble(nt) avoir été les plus propices à la rédaction d'un tel ouvrage et par là, quel public celui-ci visait-il.

1. Selon des critères internes

'Arab Faqīh eut recours, pour l'ensemble des épisodes qu'il relate, à de nombreux témoins oculaires. Certains d'entre eux, l'imām en tout premier lieu, moururent au cours de la « conquête ». Cela signifie que notre auteur commença à relever les traditions orales et à les prendre en note au cours de cette guerre. Il s'agit donc ici de réfléchir au moment où la version qui nous est connue aujourd'hui fut mise par écrit, et ce, dans un premier temps, par le biais des informations qui apparaissent dans le texte du *Futūḥ al-Ḥabaša*.

a. Une négation de la défaite

Dans son récit, Arab Faqīh suit le déroulement chronologique des campagnes. Son récit s'arrête entre fin 1535 et début 1537⁹, lors de l'attaque de l'île de Galilā. Or, l'imām Aḥmad fut tué au début de l'année 1543, lors d'une bataille contre les troupes chrétiennes alliées à un contingent portugais¹⁰. Cela marqua la fin de la « conquête de l'Abyssinie ». Il est normal que cette défaite, six ou sept années plus tard, ne soit pas mentionnée. Toutefois, si

⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. IV. En note, Basset développe un autre argument : « On pourrait citer à l'appui une rubrique du manuscrit C f.°26 ainsi conçue : *Histoire de l'émir Nour eddīn, fils du vizir Modjāhid*, après l'imām Aḥmed » Comme le passage annoncé ne parle pas des exploits de Nour après la mort de Grañ, cette rubrique, mal rédigée, a le sens de : *Histoire de Nour eddīn...* qui fut écrite après l'imam Ahmed. Mais d'un côté, Aḥmed n'eut jamais le titre d'émir ; de plus cette rubrique n'existe pas dans le ms. A et, comme toutes celles de C, doit être une addition postérieure. » (*Idem*, vol. 1 : p. IV, note 2). Le manuscrit C datant de 1310 (1892), cette note marginale est totalement inutilisable pour l'argumentation.

⁹ Cf. la première partie du chapitre 8.

¹⁰ Cf. la première partie du chapitre 8.

l'auteur rédige son texte après la mort de l'imām et la défaite des musulmans, il ne serait pas surprenant de retrouver des traces de ce traumatisme. Cela n'est jamais le cas. Il est même affirmé à plusieurs reprises que cette conquête fut une réussite¹¹. 'Arab Faqīh présente toujours l'imām et les musulmans comme victorieux. Il n'est jamais question de l'échec de ce projet de conquête du royaume chrétien. L'arrivée des Portugais, la défaite et le repli des troupes musulmanes ne sont pas mentionnés. À la seule lecture du *Futūḥ*, un lecteur peu au fait de l'histoire éthiopienne et n'ayant pas connaissance des autres sources permettant d'écrire l'histoire de cette guerre¹² pourrait penser que cette conquête fut victorieuse. Lorsque le récit de 'Arab Faqīh s'achève, les armées musulmanes sont encore triomphantes. La conquête se poursuit et la majeure partie du royaume chrétien est sous domination musulmane.

Par ailleurs, l'auteur emploie à de nombreuses reprises l'expression « après la conquête/fatḥ » (بعد الفتح). Il l'utilise lorsqu'il souhaite indiquer la future nomination comme gouverneur ou la future titulature de l'un des personnages. Ainsi, « l'émir Ḥussaīn b. Abū Bakr al-Ġātūrī, gouverneur du Dawāro *après la conquête*¹³ », « le ġarād 'Abd al-Nāṣr, gouverneur du Ganz *après la conquête*¹⁴ », ou encore « l'imām arbora des drapeaux : un noir qu'il remet à celui qui fut appelé *après la conquête* l'émir 'Alī, un vert qu'il donna à Zaḥarbuy (Muḥammad) devenu émir *après la conquête* ; [...] un autre pour Nūr b. Ibrahīm, vizir *après la conquête* ; [...] un autre remis à 'Adalī, vizir *après la conquête*¹⁵ ».

Que signifie cette formule « après la conquête » ? De quelle conquête parle-t-on ? Lorsqu'il est question de nominations de gouverneurs, il semble que 'Arab Faqīh désigne la « conquête » d'un territoire particulier, et non celle du royaume chrétien dans son intégralité. Lorsque les futurs gouverneurs sont cités dans le texte avant la conquête du territoire qui leur sera attribué, 'Arab Faqīh indique très souvent leur nomination à venir. Puis, lorsque le territoire est définitivement passé sous domination musulmane, 'Arab Faqīh note que l'imām nomme un gouverneur. Par la suite, il n'est plus précisé « après la conquête », simplement « gouverneur de tel territoire ». Par exemple, l'émir Ḥussaīn b. Abū Bakr al-Ġātūrī est décrit dans la première partie de l'ouvrage comme « gouverneur du Dawāro *après la conquête*¹⁶ ».

¹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 5-6 : « il possédait l'Abyssinie tout entière, plaines et montagnes » ; *Idem*, vol. 2 : p. 30 : « Aḥmed régna sur l'Abyssinie et y établit l'ordre, comme il sera raconté plus loin ».

¹² C'est-à-dire les sources éthiopiennes (le *Maṣḥāfa Seddat* ; les chroniques royales et particulièrement celles de Galāwdéwos et de Minās) et les sources portugaises (les récits de Castanhoso et de Bermudes).

¹³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 59.

¹⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 91.

¹⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 172-173.

¹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 59, 90, etc.

Puis, à partir de la conquête effective du Dawāro, Ḥussāīn al-Ġāturī est nommé par l'imām « gouverneur du Dawāro¹⁷ ». Alors que la « conquête de l'Abyssinie » se poursuit, l'indication « après la conquête » n'apparaît plus¹⁸. Cette indication qui aurait pu indiquer le fait que 'Arab Faqīh ait rédigé son texte après la fin de la conquête, c'est-à-dire après la mort de l'imām, n'est donc pas significative¹⁹.

Lorsque l'on remarque des titulatures qui ne sont pas rattachées à un territoire conquis, la question devient plus complexe. L'émir 'Alī, le vizir Nūr b. Ibrāhīm ou le vizir 'Adalī sont dit avoir obtenu ces titres d'émir ou de vizir « après la conquête²⁰ ». La question des titulatures sera étudiée dans un prochain chapitre. Nous pouvons dès à présent affirmer d'une part que les titres d'émir et de vizir étaient deux des titres les plus prestigieux dans l'armée musulmane et que d'autre part les personnages portant ces titres dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* sont des personnages récurrents. Nūr b. Ibrāhīm comme 'Adalī sont dit porter le titre de vizir bien avant le début de la conquête du royaume chrétien²¹. Ainsi, l'indication « après la conquête » n'a pas lieu d'être. En outre, 'Adalī est tué au cours de la conquête, dans le Sarāwé, par Tasfā La'ul²²...

Au final, 'Arab Faqīh emploie de manière abusive cette expression « après la conquête ». Il n'est jamais réellement question de l'après-conquête, de ses conséquences ou de son dénouement. L'omission de cette défaite dans le récit peut s'expliquer de plusieurs manières. La première est que 'Arab Faqīh l'ignorait. Il aurait rédigé son récit avant la mort de l'imām au début de l'année 1543. À l'inverse, nous pouvons considérer ce silence comme une volonté manifeste de conserver la chronologie du récit. Le récit s'arrêtant lors de la prise de Galilā en 1535-1537, il ne fait pas mention des événements ultérieurs. Enfin, l'omission de cette défaite fait peut-être partie intégrante de la mise en récit de cette guerre par 'Arab Faqīh. L'objectif de son ouvrage est de faire l'apologie du *ḡihād* et de convaincre son lecteur de l'utilité d'une telle démarche en lui donnant à voir l'exemple d'une « conquête » réussie. Quoi de moins efficace pour cela que de la présenter comme un échec ?

¹⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : à partir de la page 379.

¹⁸ D'ailleurs la traduction de d'Abbadie est bien plus claire sur ce point, bien que cela soit une extrapolation du texte arabe : « l'Émir Hussayn bin Abubakr al Jawatiri, gouverneur du Dowaḥwa après la conquête de ce pays » (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, 1898, p. 36).

¹⁹ Notons qu'une seule fois dans l'ensemble du texte, il est dit « après la conquête de l'Abyssinie, [il] lui donna Bab-Sari pour y lever l'impôt » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 171). Le texte arabe donne effectivement cette formule : فلمل فتحت الحبشة. Mais je pense que cela n'est pas non plus très significatif.

²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 172-173.

²¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 49, 56, 62, 87, etc.

²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 442-449.

b. L'imām Aḥmad, « que Dieu l'ait dans sa miséricorde »

Deux éléments pourtant laissent penser que 'Arab Faqīh, lors de la rédaction finale de son ouvrage, avait connaissance de la mort de l'imām et, par là, de la défaite musulmane. Le premier élément est une formule arabe, « que Dieu l'ait dans sa miséricorde », que le texte accole souvent au nom de l'imām. L'expression signifie que la personne dont il est question est morte, et que l'auteur le sait. Cette formule apparaît dès l'introduction du *Futūḥ al-Ḥabaša* lors de la présentation de l'imām :

Que Dieu tout puissant ait pitié de lui comme il a pitié des justes et le fasse demeurer près de lui dans le séjour du repos par la grâce de Muḥammad, que Dieu le bénisse et le préserve.

رحمه الله تعالى رحمة الابرار واسكنه بجواره في دار القرار ربحق محمد صلى الله عليه وسلم²³

Aucun manuscrit autographe n'est connu à ce jour. Il est dès lors difficile de savoir si cette formule qui revient à plusieurs reprises au cours du texte est du fait de l'auteur. Il peut s'agir de l'ajout d'un copiste, après la mort de l'imām, et qui fut repris par l'ensemble des copistes ultérieurs. Cependant, le plus probable est que cette formule indique que 'Arab Faqīh était au fait de la mort de l'imām et lui attribuait la formule de respect qui lui était due.

Un deuxième argument va dans ce sens. Avant la description de la bataille de Bādaqī, en septembre 1528, l'auteur fournit une liste des 200 cavaliers qui entourent l'imām Aḥmad. L'un d'entre eux est un certain Dīn :

Et le *faraṣaḥam* Dīn ; cet homme était auprès du Haṭī ; et il prit la religion musulmane **après la mort de l'imām** ; il descendit avec l'émir Nūr fils du vizir Muḡahid dans le pays des musulmans dans la ville de Harar où il mourut, que Dieu le Très Haut ait pitié de lui ; et il gouverna Laqāyah après la conquête.

وفرشحم دين وكان هذا الرجل عند الحطي وهو مسلم على دينه بعد موت الامام ونزل مع الامير نور بن الوزير مجاعد الى بلد المسلمين الى مدينة هرر وتوفى بها رحمه الله تعالى وتولى لقاياه بعد الفتح²⁴

Ce passage, le seul à mentionner la mort de l'imām et l'existence de Nūr son successeur, est présent dans tous les manuscrits. Il est peu probable qu'il s'agisse de l'ajout d'un copiste. Si ce passage est autorial, il nous permet, plus encore que la formule de respect aux morts, de dater ce texte.

Le *faraṣaḥam*²⁵ Dīn serait un chrétien, proche du roi éthiopien, qui se serait converti à l'islam « après la mort de l'imām », c'est-à-dire après février-mars 1543. Suite à son ralliement au camp musulman, il aurait rejoint Harar avec Nūr b. Muḡahid, successeur de l'imām Aḥmad à la tête des troupes musulmanes, à une date indéfinie. Il serait mort dans cette ville. D'un autre côté, lors de la bataille de Bādaqī, donc dès l'année 1528, il fait partie des

²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. ۴.

²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. ۴۰.

²⁵ Sur ce titre, voir la seconde partie du chapitre 5.

principaux cavaliers musulmans proches de l'imām. L'imām lui aurait par la suite confié la direction du Laqāyah, lieu indéfinissable qui n'apparaît jamais plus dans le texte. Cette description est contradictoire puisqu'il est présenté à la fois comme chrétien et musulman, proche de l'imām et du roi chrétien, puis de Nūr.

René Basset comprend quant à lui la situation de la manière suivante : Dīn aurait été un proche de l'imām qui, après la débâcle musulmane, aurait rejoint le camp chrétien tout en conservant sa religion. Il aurait par la suite rallié le camp de Nūr et serait retourné à Harar²⁶. Cette traduction, bien qu'intellectuellement satisfaisante, est une extrapolation de la part de Basset et ne peut être retenue, puisque erronée par rapport à son édition du texte arabe. Pourtant, l'idée qu'il fut musulman, passé du côté chrétien comme beaucoup de ses coreligionnaires après la défaite, et qui rejoignit Nūr quelques temps plus tard, semble être l'hypothèse la plus probable et la plus cohérente, bien qu'en contradiction avec le texte arabe.

Un certain Dīn b. Adam, portant successivement les titres de *ḡarād*, *faraṣaḥam* et émīr, apparaît dans le texte²⁷. Mais l'extrait qui nous intéresse ici paraît décrire une toute autre personne. Peu importe si cette personne était ou non dans le camp musulman et à quel moment eut lieu son apostasie. Retenons simplement les deux indications précieuses pour notre propos : la mort de l'imām et l'existence de Nūr. Cela permet de donner une première date de rédaction finale de l'ouvrage. 'Arab Faqīh a commencé à relever ses informations avant la mort de l'imām. À la lumière de ce passage, on en conclut que la rédaction finale du *Futūḥ al-Ḥabaša* eut lieu après la mort de l'imām, après février 1543, et probablement quelques années plus tard, alors que Nūr était déjà un personnage important dans le paysage politique de Harar.

c. L'avènement de Nūr (1552) ?

Quant à savoir si le texte fut rédigé après l'avènement de Nūr, soit en 1552, la question a toute son importance. Cela peut avoir fortement influencé le projet d'écriture de 'Arab Faqīh.

²⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 92. Citons également celle de ABBADIE & PAULTISCHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, p. 54 : « Il y avait encore Farxahm Dīn : il était auprès du Haté [roi des rois d'Éthiopie], se fit musulman après la mort de l'Imam, vint avec le Vizir Nuwr fils du Vizir Mujahid dans le pays musulman et fixa son séjour à Harar où il mourut (que Dieu ait pitié de lui). Farxahm fut nommé gouverneur de Laqauah après la conquête ».

²⁷ Voir Annexe 2 « Index des personnages du camp musulmans ». Voir aussi BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 55, 74, 107, 126 et 191.

René Basset datait la rédaction du *Futūḥ* de 1559. Pourquoi ? Selon le *Tārīkh al-mulūk*, Nūr b. Muğāhid prit le pouvoir à Harar en 1552 et mourut en 1567²⁸. En mars-avril 1559²⁹, lors d'une grande bataille, Nūr tua le roi chrétien Galāwdéwos dans le Faṭagār. Après cette victoire, Nūr serait retourné à Harar en emportant la tête du vaincu. René Basset considère que ce fut à ce moment que le *faraṣaḥam* Dīn rejoignit les rangs musulmans et retourna à Harar. Toutefois, rien ne nous l'indique très clairement. Il n'est question ni de la victoire de Nūr, ni de la mort de Galāwdéwos, ni d'une quelconque indication temporelle.

Nūr b. Muğāhid est la figure la plus importante du monde musulman éthiopien après la mort de l'imām. Il combattit les Oromo, protégea Harar de leurs attaques répétées en construisant sa muraille d'enceinte, tua Galāwdéwos, etc. Il est considéré comme le successeur de l'imām. Le *Tārīkh al-mulūk* lui donne le titre de « Second conquérant » (الفتح الثاني), et, aujourd'hui, dans les mémoires harari, il reste bien plus prestigieux que l'imām Aḥmad. Or, il est totalement absent du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Il n'apparaît que dans ce bref extrait. Il est le fils du vizir Moğahid b. 'Alī, un proche de l'imām et célèbre combattant du *ḡihād*, qui apparaît donc à de nombreuses reprises dans le *Futūḥ*³⁰ sans qu'il ne soit jamais fait mention de son illustre fils.

Si 'Arab Faqīh écrit sous le règne de Nūr, nous pourrions nous attendre à une dédicace ou une mention plus explicite de son existence. Que dire de cette absence de Nūr ? La première hypothèse serait que 'Arab Faqīh a rédigé son texte avant 1552, c'est-à-dire avant l'émergence de Nūr en tant que figure centrale du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Cela expliquerait son absence du texte, sans toutefois expliquer l'extrait concernant le *faraṣaḥam* Dīn. La seconde hypothèse serait que 'Arab Faqīh a rédigé le *Futūḥ* au début du règne de Nūr, avant que celui-ci ne réalise ses exploits. Enfin, la troisième hypothèse serait que 'Arab Faqīh a rédigé son texte après la mort de Galāwdéwos, soit après 1559, ce qui justifierait l'existence des quelques lignes énigmatiques concernant le *faraṣaḥam* Dīn. À la simple lecture du *Futūḥ*, il n'est pas possible de déterminer l'interprétation la plus plausible. C'est en comprenant les raisons de la rédaction d'un tel texte qu'il nous sera possible de déterminer le rôle de Nūr dans le processus de rédaction.

²⁸ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 156 : «E regno dopo di lui nostro signore il principe, principe dei Credenti, principe (amīr) Nūr figlio di Muğahid nell'anno 959 e passo alla misericordia di Dio l'anne 975 nel mese di *rabt' al-awwal* alla fine del giorno seconde che era un venerdì».

²⁹ La *Chronique de Galāwdéwos* date cette bataille le jeudi 27 de *maggābit* de la 19^e année du règne de Galāwdéwos, soit le jeudi 2 avril 1559 et non le 23 mars comme affirmé par Conzelman (CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 178, note 2).

³⁰ Voir Annexe 2 « Index des personnages du camp musulman » ; Voir aussi MUTH, « Nūr b. Muğāhid », *EA*, vol. 3, p. 1209.

2. Préface et projet de l'auteur

Afin de déterminer le public visé par 'Arab Faqīh, il nous faut définir son projet rédactionnel. Comprendre l'idée qu'il souhaite exprimer en faisant le récit de cette guerre permet d'en déduire la manière dont il souhaite instruire son lectorat. Une fois ces « clés de lecture » définies, il est alors possible de comprendre dans quel contexte cet ouvrage avait le plus de raisons d'être produit. Pour cela, il faut analyser les premières pages (la *muqaddima*) de l'ouvrage de 'Arab Faqīh, qui nous présentent son ouvrage et la manière dont l'auteur souhaite qu'il soit lu.

a. De l'importance d'une *muqaddima*

Désignant dans la littérature arabe l'avant-propos, la préface ou l'introduction³¹, une *muqaddima* débute le *Futūḥ al-Ḥabaša*. « Prologue intégré³² » au sens où elles ne sont pas dissociées du corps du texte, les premières pages du récit suivent les normes de rédaction du genre *muqaddima*. Suivant l'expression de Gérard Genette, elles forment le « seuil » du récit en vu d'un « meilleur accueil du texte et d'une lecture plus pertinente – plus pertinente, s'entend aux yeux de l'auteur³³ ».

Dans la traduction de René Basset, cette *muqaddima* couvre les six premières pages, c'est-à-dire les trois premiers folios du manuscrit 1628 d'Alger. Elle peut être divisée suivant les trois grandes parties du genre *muqaddima*³⁴ :

1. Une doxologie (*tahmīd*) introductive, comprenant la *basmala*³⁵, indispensable au début de tout acte notable et permettant de rappeler que toute chose commence et se fait « au nom de Dieu » ; une double *hamdala* (*al-hamdu lillah* « louange est due à Allah ») rappelant que tout vient de Dieu et qu'il doit en être loué³⁶ ; le *thalil* (« Je déclare qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Muḥammad est son Prophète »), l'un des principaux piliers de la foi

³¹ Voir FREIMARK, « Muqaddima », *EP*, t. VII, p. 495 ; CHRAÏBI, « L'émergence du genre "muqaddima" dans la littérature arabe », *Entrer en matière*, 1998, p. 89-101.

³² GENETTE, *Seuils*, 1987, p. 170 ; TRIPET, *Montaigne et l'art du prologue au XVI^e siècle*, 1992, p. 70-139.

³³ GENETTE, *Seuils*, 1987, p. 8.

³⁴ CHRAÏBI, « L'émergence du genre "muqaddima" », *Entrer en matière*, 1998, p. 89 ; FREIMARK, « Muqaddima », *EP*, vol. VII, p. 495.

³⁵ La *bismila* (« Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux ») est absente de la traduction de René Basset, mais est présente dans son édition, et se retrouve dans l'ensemble des manuscrits et des traductions connues du *Futūḥ al-Ḥabaša*.

³⁶ « Louange à Dieu, le généreux, le maître de la grâce, de la magnanimité et de la bienfaisance, dont la générosité prévient les demandes, qui nous prodigue les bienfaits, les faveurs et les libéralités, qui commence par créer, qui continue par secourir, qui exécute entièrement ce qui est juste. Louange à Dieu pour ses dons abondants et multipliés, pour sa grâce ininterrompue, que ne peut mesurer un nombre ni une balance. » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 1).

musulmane³⁷. Cette doxologie se termine par une phrase de transition³⁸, qui allie louange divine et introduction au principal thème de l'ouvrage développé dans la *muqaddima*.

2. Le texte introductif proprement dit.

3. Une prière conclusive, extrêmement brève, en guise de conclusion : « que Dieu très-haut exauce toutes ses prières et tous ses désirs dans l'autre vie et dans celle-ci ; il est le maître et le tout-puissant dans celle-là. Amen³⁹ ».

Ici, les deux doxologies qui encadrent le prologue nous intéressent moins que le texte introductif central. Dans son article sur l'émergence de ce genre littéraire, Aboubakr Chraïbi explique qu'une *muqaddima* a pour fonction de fournir au lecteur « une description du contenu du livre, son but, son utilité, une liste des auteurs qui ont déjà composé des ouvrages similaires, la justification du titre, etc., le tout entremêlé de considérations théoriques sur la matière traitée, ou méthodologiques sur la manière de la traiter⁴⁰ ». Il s'agit le plus souvent du seul moment d'un ouvrage de littérature arabe où l'auteur s'adresse directement au lecteur⁴¹, usant de la *captatio benevolentiae* afin de s'attirer son attention et sa bienveillance.

En cela, la *muqaddima* se rapproche fortement des fonctions définies par Gérard Genette au sujet des préfaces occidentales⁴². La préface est le lieu privilégié où s'établit le contact direct entre l'auteur et le lecteur, où le premier expose son projet au second, afin d'« assurer au texte une bonne lecture ». Les deux questions principales d'une préface sont celles du *pourquoi* et du *comment* lire le texte qui la suit. Le topique du « pourquoi lire » a pour fonction de montrer au lecteur l'utilité et l'importance d'un tel texte, que ce soit une utilité documentaire, intellectuelle, morale, religieuse, sociale et/ou politique⁴³. Quant au topique du « comment lire », sa fonction est de fournir au lecteur une clé d'interprétation du livre, en lui indiquant les éléments d'information nécessaires à une bonne lecture⁴⁴. L'analyse du paratexte est toujours orientée, volontairement ou non, par l'auteur, et la préface est le lieu péritextuel privilégié pour influencer son lectorat.

³⁷ « J'atteste qu'il n'y a de dieu que Dieu, seul, sans associé ; j'atteste que notre seigneur Muḥammad est son serviteur et son apôtre, qu'il nous a envoyé comme un messenger sûr et intelligible, un prophète, le prophète des illettrés, Muḥammad l' élu et le prophète choisi, que Dieu le bénisse et le sauve tant que se succéderont le jour et la nuit. » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 1).

³⁸ Le *thalil* se poursuit ainsi : « Salut sur sa famille et ses compagnons qui ont défendu avec leurs épées et leurs lances la vraie religion, qui lui ont consacré leurs richesses et leurs vies, qui ont quitté pour elle leurs familles et leur patrie. » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 1).

³⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 5.

⁴⁰ CHRAÏBI, « L'émergence du genre "muqaddima" », *Entrer en matière*, 1998, p. 97.

⁴¹ FREIMARK, « Muḥaddima », *EP*, t. VII, p. 495.

⁴² GENETTE, *Seuils*, 1987, « Les fonctions de la préface originale », p. 199-239.

⁴³ GENETTE, *Seuils*, 1987, p. 202 et ss.

⁴⁴ GENETTE, *Seuils*, 1987, p. 212.

Avec ces considérations d'ordre théorique, l'analyse de la *muqaddima* du *Futūḥ al-Ḥabaša* devient pertinente pour notre propos. Les clés de lecture indiquées dans ce texte préliminaire vont nous permettre de « mieux » lire ce texte et, surtout de comprendre *comment* et par *qui* 'Arab Faqīh souhaitait qu'il fut lu.

b. Analyse de la muqaddima du Futūḥ al-Ḥabaša

Souvent ignorées par les historiens qui entrent directement dans le vif du sujet, les premières pages du texte de 'Arab Faqīh, présentent au lecteur les axes de réflexion qui courent tout au long du reste de l'ouvrage : la défense et la propagation de l'Islam, le *ḡihād* comme devoir de tout bon musulman, la « nation » musulmane comme « la meilleure des nations », la question du mahdisme et la figure héroïque de l'imām Aḥmad. La question de la « conquête de l'Abyssinie » et de son déroulement n'apparaît ainsi que comme l'illustration de ces grands axes de réflexion, comme un support secondaire permettant de développer ces idées. Reprenons une à une les « clés de lecture » fournies dans ce texte préliminaire.

À la fin de la doxologie introductive, 'Arab Faqīh introduit la notion la plus centrale de ce texte préliminaire : la défense de la vraie foi tout comme l'avait fait le Prophète et ses compagnons en leur temps :

Salut sur sa famille et ses compagnons qui ont défendu avec leurs épées et leurs lances la vraie religion, qui lui ont consacré leurs richesses et leurs vies, qui ont quitté pour elle leurs familles et leur patrie⁴⁵.

Le début du texte introductif à proprement parler développe cette idée. La « nation » musulmane est « la meilleure des nations ». C'est pourquoi Muḥammad et ses compagnons firent en sorte de la répandre sur la surface de la terre, en soumettant militairement les infidèles :

Les fidèles l'ont proclamé à la pointe de leurs sabres, à l'orient et à l'occident, dans les plaines et les montagnes. Ils se sont répandus sur la surface de la terre⁴⁶, et avec leurs sabres, ils ont soumis les infidèles ; ils ont affermi les soutiens de la religion et l'ont fait resplendir comme si elle était blanchie à la chaux⁴⁷.

Cette démarche s'est poursuivie après leur mort, « jusqu'à présent ». L'auteur décrit la communauté musulmane comme toujours victorieuse, faisant « boire les infidèles et les faux frères à la coupe du trépas et les cou[vrant] de la poussière du malheur⁴⁸ ».

⁴⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 1.

⁴⁶ René Basset voit dans cette phrase une influence de la sourate LXXIV, verset 14. Pourtant le verset 14 de la sourate 74 ne correspond absolument pas à cette traduction, ni les versets suivants. Le seul passage du Coran qui pourrait correspondre est le verset 79 sourate 23, mais le sens n'est pas celui donné à ce passage : « C'est Lui qui vous a répandus sur la terre ».

⁴⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2.

⁴⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2.

À la suite de cette question temporelle, l'auteur introduit la question du millénarisme. « Cela durera jusqu'à ce que le jour de la résurrection dissipe l'orgueil de leurs ennemis⁴⁹ » en s'appuyant sur le Coran (sourate VII, verset 167 : « Et lorsque ton Seigneur annonça qu'Il enverra contre eux quelqu'un qui leur imposera le pire châtement jusqu'au Jour de la Résurrection ») mais aussi sur des ḥadīths, en l'occurrence le recueil de Abū Dā'ūd al-Siġistānī⁵⁰. Suit un passage assez obscur, qui donne peut-être l'une des clés du *Futūḥ al-Habaša* :

Combien d'ignorants et d'insensés disent : « Voilà la fin des temps, nous sommes dans le dixième siècle », méconnaissant le mérite des familles, et négligeant la société des bons, quand ils les rencontrent de leur temps, pour celle des méchants. Tout cela arrive par suite de leurs opinions erronées, de leur peu d'intelligence, de leur excessive grossièreté, de leur ignorance, dans la persuasion où ils sont que l'heure est proche et que les signes qui l'annoncent ont apparu, entre autres le triomphe du mal et l'éclipse du bien. Si même cela était réel, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'il dût exister dans tous les pays et dominer tous les serviteurs de Dieu. On ne doit pas se laisser tromper par les dires de certains ignorants qui rapportent des traditions apocryphes : Je ne prends pas mon habitude sur terre... Or les savants ont déclaré que ce n'était pas un ḥadīth, mais l'œuvre d'un faussaire. As-Suyūṭī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « Ce que signifient les traditions du Prophète, c'est que la durée de la nation musulmane dépassera mille ans, et qu'ensuite elle n'excédera pas cinq cents ans : ce qui arrivera après est connu de Dieu ; il sait tout et connaît tout⁵¹ ».

Ce passage introduit la notion de millénarisme⁵² qui réapparaît à plusieurs reprises dans le texte et qui sous-tend la lutte entre l'imām Aḥmad et les sultans, puis la conquête du royaume chrétien voisin. Ce récit couvre une vingtaine d'années du X^e siècle de l'Hégire (1494/95-1590 de notre ère). Or, une branche de l'Islam considérait que ce siècle verrait la fin du monde et l'apparition du Mahdī, restaurateur de la religion et de la justice. Cette vision messianique ressort de ce passage.

Suite à ce paragraphe millénariste commence l'aspect *locutoire*⁵³ de ce texte préliminaire, où l'auteur définit son œuvre, la présente, l'annonce, la situe, etc. L'auteur parle à la première personne et s'adresse directement à un lecteur implicite, une réalité abstraite, image du lecteur auquel s'adresse le texte, un « observateur minutieux ». Qui est ce lecteur implicite imaginé par l'auteur ?

⁴⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2.

⁵⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2 et 3 et vol. 1 : p. 9 ; ROBSON, « Abu Da'ud al-Sidjistani », *IEP*, t. I. Voir ci-dessous.

⁵¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2-4. La traduction de d'Abbadie donne un sens relativement différent : « Ils ne veulent pas reconnaître le mérite des générations contemporaines et même quand ils trouvent de leur temps des hommes vertueux, ils les rangent parmi les méchants » (D'ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 4). Cette citation fera l'objet d'une analyse dans la seconde partie du chapitre 7.

⁵² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2-4. Sur le millénarisme, voir la seconde partie du chapitre 7.

⁵³ Selon l'expression de A. Tripet (*Montaigne et l'art du prologue au XVI^e siècle*, 1992).

وان قلت ايها الناظر المتخصص والسائل المتفحص عن عوالي الامور وحوادث الدهور ابهجني باخبار
المجاهدين الباذلين المهج الغازين في الاغلاس والدلج واتحفني بما جرى في زمانك وبما شاهدته باعيانك⁵⁴

Je dis: Ô! observateur particulier et interrogateur scrutateur des choses importantes [ou des choses de haute estime] ainsi que des événements du temps qui passe, réjouis-moi avec les informations de ceux qui ont mené le *ġihād*, donnant leur sang, combattant au petit matin comme au crépuscule; rends-moi heureux avec ce qui se déroula de ton temps et ce dont tu fus témoin de tes propres yeux!

Il s'agit là d'une interpellation de l'auteur par le lecteur. 'Arab Faqīh imagine son lecteur comme une personne qui s'intéresse aux « guerriers qui ont sacrifié leur vie pour la foi », aux *ġihād* et aux *muġāhidīn*, et qui souhaite découvrir un ouvrage qui lui servira d'exemple sur ces sujets. La question de l'Éthiopie n'est pas évoquée avant l'annonce du titre de l'ouvrage à la fin de ce paragraphe. Elle apparaît comme secondaire dans le projet de l'auteur. L'objectif premier de ce texte n'est donc pas de raconter l'histoire de ce *ġihād* éthiopien, mais bien de le prendre comme un exemple parmi tant d'autres. Le narrateur s'explique sur ce choix. Il distingue quatre phases dans la littérature de *ġihād* :

1. Les récits qui traitent des *ġihād* menés du temps du Prophète.
2. Les *futūḥ* à proprement parler, c'est-à-dire les conquêtes sous les quatre premiers califes.
3. Les récits de *ġihād* des périodes comprises entre la fin des grandes conquêtes des premières décennies de l'Islam et le XVI^e siècle.
4. Le *Futūḥ al-Ḥabaša*, récit original qui n'a encore jamais été mis par écrit : « Je te ferai un récit authentique, qui excite la passion dans les âmes et dans lequel le Prophète a pris soin de nous instruire⁵⁵ ».

Selon le narrateur, tous ces récits ont la même volonté : « excite[r] la passion dans les âmes⁵⁶ » pour la restauration de la vraie foi. En 2001, dans un article fondateur à l'étude du *Futūḥ al-Ḥabaša* et plus largement à celle de cette guerre éthiopienne du XVI^e siècle, David Vô Vân écrivait déjà que « la motivation psychologique principale de son auteur consiste précisément en l'exaltation du *ġihād*. La description minutieuse des faits et gestes d'Aḥmad Grañ, parangon du "combat dans la voie d'Allāh", lui permet d'atteindre naturellement son but⁵⁷ ». C'est dans une optique didactique que le narrateur présente son œuvre, un modèle pour ses futurs lecteurs, et dans une perspective totalement apologétique. Son récit aura d'autant plus de valeur qu'il s'agit d'évènements qu'il a vécus : « rends-moi heureux avec ce

⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۳. Merci à Jean-Charles Ducène pour la traduction de ce passage.

⁵⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 4.

⁵⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 4.

⁵⁷ VO VAN, « A propos du Ġihād dans le Futuh al-Habasha... », *AE*, 2001, p. 129.

qui se déroula de ton temps et ce dont tu fus témoin de tes propres yeux⁵⁸ ». Selon ‘Arab Faqīh, les conquêtes du Prophète ou celles des califes sont largement relatées dans « les biographies et les chroniques des savants qui font briller leurs mérites et leurs successeurs⁵⁹ », qui sont connues de tous et qui ne présentent aucun intérêt neuf (« quant aux récits des événements arrivés dans la suite, tous les livres en sont remplis et nous n’y trouvons rien que nous puissions révoquer en doute ou mettre en suspicion⁶⁰ »). Plutôt que de reprendre ces histoires, le narrateur choisit de raconter une histoire neuve, peu connue du monde arabe, et pourtant tout aussi édifiante et dans la continuité des récits plus anciens.

Cette nécessité d’écrire un tel texte est justifiée par l’exposé des trois moyens qui s’offrent au bon musulman pour restaurer la vraie foi : « Le Prophète a désigné ceux qui, pour cette nation, sont les restaurateurs de la religion : il en est qui lui viennent en aide en répandant la science dans les diverses contrées ; d’autres en frappant de leurs sabres les ennemis et les traîtres ; d’autres en administrant bien et en faisant preuve d’expérience⁶¹ ». Si les deux dernières définitions s’appliquent à l’imām Aḥmad, l’auteur adopte clairement la perspective selon laquelle il importe de restaurer la vraie foi et de la répandre sur terre par le biais de la littérature.

Ce texte préliminaire se termine par un long panégyrique d’Aḥmad b. Ibrāhīm, qui apparaît comme la dernière, mais non la moindre, des motivations de l’auteur :

Jette les yeux sur mon livre intitulé : Conquête de l’Abyssinie (*Futūḥ al-Ḥabaša*) par l’imam magnifique, très glorieux, très vaillant, très généreux, très fortuné, dont on n’a jamais entendu nommer le pareil et qui n’a pas eu d’imitateurs, – que Dieu réitère ses bienfaits sur nous et sur les musulmans par sa bénédiction et ses mérites – le roi secourable, l’astre brillant, l’étoile de la religion, le plus noble des héros qui combattent pour la foi, l’un des imams bien dirigés, veillant à l’exécution des ordres de Dieu, qui a consacré sa vie à le satisfaire, notre seigneur et notre maître, l’imam élevé, sa seigneurie vénérable, l’émir des croyants, le sultan, l’imām Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī, le champion de la foi, le marabout – que Dieu très haut lui accorde la miséricorde qu’il témoigne aux justes, le fasse habiter près de lui dans la demeure de l’éternité, par la grâce de Muḥammad, l’ élu et le choisi, de sa famille et de ses compagnons justes et vertueux – que Dieu très-haut exauce toutes ses prières et tous ses désirs dans l’autre vie et dans celle-ci ; il est le maître et le tout-puissant dans celle-là. Amen⁶².

Ici, la figure de l’imām Aḥmad n’est plus anecdotique, comme peut l’être la zone géographique, mais au contraire centrale dans la démarche de l’auteur. La manière dont la phrase arabe est tournée laisse penser que le titre de l’ouvrage n’est pas simplement *Futūḥ al-Ḥabaša* / Conquête de l’Abyssinie ; mais plutôt *Conquête de l’Abyssinie par l’imam magnifique, très glorieux et très vaillant*. D’ailleurs, certaines pages de titre de manuscrits

⁵⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. 3.

⁵⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 4.

⁶⁰ ABBADIE & PAULITSHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, 1898, p. 5.

⁶¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 4.

⁶² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 4-5.

donnent bien le « titre complet ». Tout comme le ms. BnF Arabe 6118 ou encore le ms. Caire Dār al-kutub 5/129, le manuscrit utilisé par d'Abbadie donne : *Des conquêtes en Abyssinie faites par l'imam des musulmans, le sultan Aḥmad, fils d'Ibrāhīm, al-ġāzī, le champion de la foi, le rigide observateur de la règle*⁶³ (فتوح الحبشة على يد إمام المسلمين السلطان احمد بن إبراهيم الغازي). La figure de l'imām est donc mise sur un plan d'égalité avec la question du ḡihād. Comme l'écrivait David Vô Vān, la figure de l'imām est un bon parangon du parfait muḡāhid⁶⁴. Toutefois l'importance qui lui est donnée laisse penser que l'auteur souhaitait écrire un ouvrage sur cette figure en particulier. Le projet rédactionnel de 'Arab Faqīh n'est pas seulement un texte édifiant sur le ḡihād, c'est aussi l'apologie d'une figure qu'il admire : l'imām Aḥmad b. Ibrāhīm.

À la lecture de cette *muqaddima*, quel est le projet de l'auteur et que souhaite-t-il transmettre à ses lecteurs ? Les deux grandes « clés de lecture » sont la question du ḡihād et celle de l'imām Aḥmad, chacune d'entre elles regroupant d'autres problématiques plus spécifiques. Le thème général du ḡihād englobe des sous-thèmes tels que la défense et la propagation de la foi, le *Dār al-Islām* comme « meilleure des nations » et le combat pour la foi comme devoir de tout bon musulman. Ce dernier point relie les deux grandes problématiques de l'ouvrage. La figure de l'« imam des musulmans » permet non seulement de traiter la question des muḡāhidīn, notamment du rôle du meneur militaire et religieux par excellence, mais aussi la question du mahdisme et de la religion. 'Arab Faqīh souhaite inciter son lectorat à poursuivre la « défense de la vraie foi » en menant le ḡihād, en prenant exemple sur la figure de l'imām.

3. Les destinataires du *Futūḥ al-Ḥabaša*

Dans quel contexte les musulmans de l'Est éthiopien eurent-ils l'utilité d'un ouvrage qui leur rappelle leurs devoirs de bons musulmans ? À quel moment livrer à son lectorat une vision apologétique du ḡihād en vue de susciter un regain de motivation pour la lutte dans la voie d'Allah devient-il nécessaire ? Les questions de datation de sa rédaction permettent de répondre à cette question. Selon que l'auteur écrive avant ou après la mort de l'imām, avant ou après l'avènement de Nūr, le lectorat visé n'est pas le même, et la nécessité d'apologie ḡihādiste s'en trouve modifiée.

⁶³ ABBADIE & PAULTISHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 1 ; فتوح الحبشة على يد إمام المسلمين السلطان احمد بن إبراهيم الغازي المجاهد المرابط...

⁶⁴ VO VĀN, « A propos du Ḡihād dans le Futuh al-Habasha... », *AE*, 2001, p. 129.

a. Avant ou après la mort de l'imām Aḥmad

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* présente toujours de manière victorieuse et positive le *ḡihād* qu'il relate, laissant même à penser qu'il fut une réussite absolue. De plus, en dehors du passage concernant le *faraṣaḥam* Dīn et la formule de respect envers les morts, le ton, la mise en récit et la forme du texte peuvent nous laisser entendre que 'Arab Faqīh en ignorait le dénouement tragique pour les musulmans et de fait ignorait la mort de l'imām Aḥmad. Si cette défaite lui était inconnue, quelles pouvaient alors être ses motivations pour rédiger un tel texte ?

Avant la dernière année de la conquête, c'est-à-dire avant 1542 et les premières rencontres face aux Portugais, la victoire est écrasante. Les musulmans contrôlent une grande majorité du territoire chrétien, dont un certain nombre de régions clés, telles que le Tigré, le Dambyā, le Šawā, etc. Bien qu'ils n'aient pas réussi à capturer le roi chrétien, malgré de nombreuses tentatives dont certaines sont rapportées dans le *Futūḥ*, ce dernier – depuis 1540 il s'agit de Galāwdéwos – est dans une position très chancelante, en perpétuelle fuite. La plupart des populations des territoires conquis se sont converties à l'islam ou paient un tribut à des gouverneurs musulmans. L'islam n'a jamais été aussi puissant dans la Corne de l'Afrique. Aussi la nécessité d'un texte comme le *Futūḥ* n'apparaît pas comme un impératif pressant. Avant 1542-1543, les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* n'ont pas besoin qu'un texte leur rappelle l'obligation religieuse du *ḡihād* et de la propagation de leur foi.

Certes, à plusieurs reprises une fois le butin amassé, les Somali tentent de retourner sur leurs territoires en oubliant que l'objectif d'un *ḡihād* est d'abord la victoire ou le martyr. Par exemple, suite à la bataille de Zarī au début de la « conquête » en 1531 :

Les tribus des Somalis, après avoir fait du butin, rassemblé des chevaux, des mulets, des bœufs, des ânes, des esclaves et des vêtements, se concertèrent entre elles et dirent : Nous avons acquis beaucoup de butin ; allons trouver l'imām et demandons-lui la permission de revenir dans notre pays ; s'il y consent, c'est bien ; s'il refuse, nous fuirons sans sa permission⁶⁵.

La question de la motivation des troupes pose un réel problème aux chefs de l'armée musulmane et à l'imām lui-même. Lors des premières années de la conquête, un texte motivant les troupes en faisant l'éloge du bon *muḡahīd*, rappelant les règles d'un *ḡihād* et l'honneur de mourir martyr dans la voie d'Allah, aurait eu toute sa logique. Puisque 'Arab Faqīh relate cette conquête qui a déjà en grande partie eu lieu, le texte arrive trop tard. S'il s'agissait de continuer à remotiver les troupes en leur rappelant les triomphes passés, le *Futūḥ al-Ḥabaša* n'aurait pas pris cette forme et son discours n'aurait pas été le même.

⁶⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 206-207.

Imaginons l'hypothèse que le *Futūḥ al-Ḥabaša*, malgré ce que l'auteur souhaite nous faire croire, fut rédigé après la mort de l'imām Aḥmad, et après la défaite des musulmans. Le contexte serait totalement différent. La conquête a échoué, les troupes sont battues et dispersées, les musulmans se replient autour de la ville de Harar. Bref, l'élan porté par Aḥmad a disparu.

'Arab Faqīḥ a toutes les raisons de rédiger un texte pareil. Après la phase d'engouement de l'époque de la conquête, les musulmans doivent probablement être entrés dans une phase pessimiste, peu enclins à recommencer cette expérience traumatisante. « Probablement » car aucune source issue du *Bar Sa'ad ad-dīn* ne nous renseigne sur la période qui court de la fin de la conquête à l'avènement de Nūr, soit entre 1543 et 1552. Le *Tārīkh al-mulūk*⁶⁶, seul document relatant les événements entre 1519-20 et 1583-1584, est totalement muet sur la période qui couvre la vacance entre les deux « Conquérants ».

Les sources chrétiennes éthiopiennes, telles que la *Chronique de Galāwdéwos* ou la *Chronique brève*, nous informent sur la situation du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Si la *Chronique brève* se contente de décrire la déroute musulmane⁶⁷, de mentionner la mort de 'Abbās⁶⁸ et la venue de Galāwdéwos dans l'« Adal »⁶⁹, la *Chronique de Galāwdéwos* détaille plus longuement la question des musulmans après la mort de l'imām. Très rapidement est évoquée la débâcle qui suit sa mort. Une partie de l'armée s'enfuit vers les territoires musulmans d'avant la conquête, l'autre moitié se rallie au camp chrétien⁷⁰. À la lecture de cette chronique, il semble qu'après la défaite de l'imām, le vizir 'Abbās⁷¹, chef de l'armée et second de la hiérarchie militaire après l'imām en personne, ait tenté de reprendre le rôle tenu par l'imām en continuant à dominer le Balī, le Faṭagār et le Dawāro, trois des plus importantes provinces frontalières conquises lors du *ḡihād*. Toujours selon cette chronique, son projet était de faire la reconquête ce qui avait été envahi par l'imām :

Je placerai mon siège au-dessus des étoiles et j'établirai mon trône sur les sommets des montagnes du Nord⁷².

⁶⁶ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 156.

⁶⁷ BASSET, *Études*, 1881, p. 112 : « Ses troupes se dissipèrent comme la fumée et la cendre d'un fourneau. Il y en eut qui s'enfuirent jusqu'à l'Atbârâ avec sa femme Del-Ouambara à cause de leur terreur ; d'autres vinrent se rendre, la corde au cou, abandonnant leurs épées et leurs chevaux. On massacra les musulmans qui résidaient dans le Darâ ».

⁶⁸ BASSET, *Études*, 1881, p. 113 : « Deux ans après la mort du roi musulman, Abbâs fut tué ».

⁶⁹ BASSET, *Études*, 1881, p. 113 : « Après avoir régné six ans et huit mois, ce roi Aṣṇâf-Sagad alla dans le pays d'Adal ».

⁷⁰ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 137, chap. XIX.

⁷¹ Voir Annexe 2 « Index des personnages du camp musulman ».

⁷² CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 138, chap. XXIII.

Cette résistance tourna vite court. Dès octobre 1544, soit un an et demi après la mort de l'imām, Galāwdéwos le tua et mena la reconquête de ces trois territoires⁷³. Puis Galāwdéwos fit également la reconquête du Hadya⁷⁴. Après deux brèves tentatives de reconquête du Dawāro, les musulmans furent rapidement battus. On ignore qui menait ces troupes musulmanes. Nūr est mentionné lors de la seconde attaque, mais pas comme chef du contingent⁷⁵. Enfin, deux attaques chrétiennes des territoires musulmans sont décrites, la première menée par Fānu'el, chef de l'armée chrétienne, et la seconde par Galāwdéwos en personne⁷⁶. Cette dernière eut lieu en 1549-1550. Elle semble avoir détruit la province d'« Adal », c'est-à-dire le *Bar Sa'ad ad-dīn*, tué le sultan en place et chassé Nūr de la région. Le statut de Nūr n'est pas défini dans la chronique. Selon le *Tārīkh al-mulūk*, Nūr prit le pouvoir en 959 de l'Hégire, soit en 1551-1552⁷⁷. Avant cette date, son rôle sur les territoires musulmans ne nous est pas connu.

Certes, la *Chronique de Galāwdéwos* n'est pas objective et n'a pas pour but de décrire la situation des musulmans. Pour autant, tout comme le laissait entendre le silence du *Tārīkh al-mulūk*, elle permet de comprendre qu'entre 1543 et 1552, les musulmans sont très affaiblis. Que ce soient celle de 'Abbās ou les incursions dans les territoires frontaliers, leurs diverses résistances sont vite battues en brèche.

Apologie du *ḡihād* par l'exemple des grandes batailles menées par l'imām et par l'éloge des *muḡahid*, l'ouvrage de 'Arab Faqīh pourrait tout à fait être issu de ce contexte troublé. Rappeler les hauts faits de la génération précédente aux musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* peut leur permettre de ne plus considérer la reconquête chrétienne comme une fatalité et d'organiser une réelle résistance. La citation de si nombreux combattants dans le texte pourrait avoir pour rôle de rappeler aux musulmans que leurs pères, oncles ou cousins ont participé brillamment à cette conquête du royaume chrétien, et qu'il est de leur devoir de reprendre le flambeau. En outre, les nombreux renégats qui suivent la défaite évoqués par la *Chronique de Galāwdéwos*⁷⁸ entraînent un besoin de revaloriser la religion musulmane et de convaincre de nouveau ces populations que le salut se trouve dans la voie d'Allah.

⁷³ Cette bataille et cette reconquête sont décrites dans le chapitre XXV de la chronique (CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 139-140).

⁷⁴ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 141, chap. XXVII.

⁷⁵ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 144, chap. XXXII.

⁷⁶ L'attaque de Fānu'el est décrite au chapitre XXXV (CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 145-146) ; et celle de Galawdewos aux chapitres XXXVI, XXXVII et XXXVIII (Idem, p. 146-147).

⁷⁷ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 156

⁷⁸ Voir par exemple CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 140 et la métaphore des brebis égarées.

b. Un ouvrage adressé aux dirigeants musulmans qui succèdent à Aḥmad

D'ailleurs, la question du *ḡihād* et des *muḡahidūn* semble au cœur des préoccupations des musulmans d'après la conquête. Les rares textes connus qui datent de cette période, entre 1543 et 1583, sont très orientés vers la valorisation des *muḡahidūn*. Ainsi, la chronique relatant la période allant du *ḡarād* Abūn à l'imām Muḥammad b. Ibrāhīm Gaša porte, selon les copies, le titre de *Tārīkh al-mulūk*⁷⁹ (*Histoire des rois*), *Tārīkh al-muḡāhidīn*⁸⁰ (*Histoire des muḡahidīn*) ou « Histoire des souverains de Harar qui ont mené la guerre sainte contre l'Abyssinie⁸¹ ». Quel que soit son titre, le champ lexical de ce texte est celui de la conquête et révèle, de la part de leurs auteurs/copistes, une réelle préoccupation pour cette thématique. Ainsi, le *Futūḥ al-Ḥabaša* n'apparaît pas comme étant le seul texte à orienter son lectorat vers cette idée de *ḡihād*.

Selon le *Tārīkh al-mulūk*, Nūr commença à diriger Harar et ses environs à partir de l'année 959 de l'Hégire⁸², soit 1552 de notre ère. Son statut avant cette date nous est inconnu. De plus, entre la date de 1552 et celle de 1559, lorsqu'il combattit Galāwdéwos, le tua et emporta sa tête à Harar, ses actions nous sont également inconnues. Le *Tārīkh al-mulūk* n'en dit rien, les sources chrétiennes non plus. Toutefois, la *Chronique de Galāwdéwos* mentionne, pour les années 1553-1554, des incursions musulmanes au cours desquelles furent tués « un prince et son armée » et « Afawa Dengel, grand prêtre de l'église de Tadbaba Maryam⁸³ ». On ne peut affirmer que Nūr menait ces incursions. Quoi qu'il en soit, nous pouvons les assimiler aux razzias frontalières. Fréquentes bien avant le début de la conquête, celles-ci étaient l'expression d'une démarche toute autre que celle menée par l'imām Aḥmad. La volonté de conquête, d'« ouverture à l'islam » de ces territoires, ne semble pas être leur motivation. En effet, après les combats, ils s'en retournent à Harar.

Ainsi, les éléments qui situent la rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša* après la mort de l'imām sont tout aussi valables pour les années qui suivent l'avènement de Nūr. Au vu des sources disponibles, l'attitude des musulmans ne semble pas se modifier radicalement, malgré l'arrivée d'un nouveau dirigeant.

⁷⁹ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 151-155 (texte arabe) et 155-164 (trad.).

⁸⁰ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 164-167 (texte arabe) et 167-173 (trad.).

⁸¹ PAULITSCHKE, *Harar*, 1888, p. 506-511 : *Geschichte der Herrscher von Harar, welche den heiligen Krieg gegen Abessinien geführt haben*. Paulitschke ne donnant pas le texte arabe, il est difficile de savoir dans quelle mesure ce titre était celui du texte original.

⁸² Notons qu'une variante du *Tārīkh al-mulūk*, intitulé *Tārīkh al-muḡāhidīn*, donne pour cette date l'année 960, soit un an plus tard (CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 168).

⁸³ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 156-157, chap. LII.

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* aurait donc été adressé aux dirigeants musulmans qui succédèrent à Aḥmad afin de les convaincre de poursuivre l'œuvre menée par leur prédécesseur. La culture écrite en arabe dans la Corne de l'Afrique avant la fin du XVIII^e siècle était très réduite. De plus il y a fort à parier que l'analphabétisme réduisait le lectorat à une frange très mince de la population. Aussi, cet ouvrage était uniquement adressé à l'élite musulmane. En leur rappelant les obligations d'un « bon musulman », 'Arab Faqīh cherche à convaincre les chefs potentiels de l'armée, et non directement les troupes elles-mêmes, de repartir conquérir le royaume chrétien voisin.

Grande figure du *Futūḥ al-Ḥabaša*, le vizir 'Abbās pourrait être le destinataire de cet ouvrage. Neveu de l'imām, il semble être le seul à avoir résisté au fatalisme de la défaite musulmane. En tentant de conserver la tête du Bāli, du Faṭagār et du Dawāro et en continuant d'attaquer les territoires chrétiens, 'Abbās se positionne clairement comme successeur de l'imām. En outre, il est toujours présenté de manière positive dans le *Futūḥ*. 'Arab Faqīh a donc pu vouloir rédiger cette apologie du *ḡihād* pour soutenir 'Abbās. Rien dans le texte ne nous laisse entendre cela, à moins de voir dans la description si minutieuse de la conquête de ces trois territoires – Bāli, Faṭagār, Dawāro – un renvoi aux possessions de 'Abbās. Ce dernier étant tué très rapidement par Galāwdéwos, moins d'un an et demi après la mort de l'imām, cela laissait peut-être trop peu de temps à 'Arab Faqīh pour composer son ouvrage.

Il est possible que l'arrivée de Nūr dans le paysage politique de Harar puisse avoir modifié les motivations et les destinataires de 'Arab Faqīh. Nūr ayant atteint un statut similaire à celui de l'imām d'avant la conquête, il devient le destinataire tout désigné d'un ouvrage tel que le *Futūḥ*. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne comporte pas de dédicace. Or, si 'Arab Faqīh adressait son ouvrage à Nūr, nous pourrions nous attendre que la chose soit mentionnée, d'une manière ou d'une autre, dans son texte. Aucune mention de Nūr n'est faite dans le texte, en dehors des quelques lignes sur le *faraṣaḥam* Dīn. Pourquoi, si l'objectif est de lui donner pour modèle l'imām Aḥmad et sa conquête, ne pas s'adresser à lui directement ?

Au cours du règne de Nūr, deux moments peuvent expliquer qu'il faille l'inciter à poursuivre l'œuvre de son prédécesseur. Tout d'abord, il est possible que le *Futūḥ al-Ḥabaša* s'adresse à Nūr au début de son arrivée comme dirigeant de Harar, afin de le convaincre d'aller combattre le roi chrétien Galāwdéwos. La *Chronique brève* affirme que la rencontre entre Nūr et Galāwdéwos fut motivée par une demande de la veuve de l'imām, Dalwanbara, qui souhaitait voir la mort de son mari vengée :

Voici quelle fut, dit-on, la cause de son arrivée. Lorsque Del-Ouambarā s'enfuit, le jour de la mort de Grañ, son mari, Nour se retira avec elle et, quand ils furent dans le pays

d'Adal, il voulut l'épouser, car c'est la coutume des musulmans. Mais elle lui dit : « Si tu veux m'épouser, va tuer ce roi chrétien, meurtrier de mon mari ». C'est ce motif qui amena Nūr⁸⁴.

Cette légende est très vraisemblablement une extrapolation de la part de l'auteur de la *Chronique brève*. Aucune autre source ne mentionne cette alliance entre la veuve de l'imām et Nūr, et l'ultimatum qu'elle lui fit. Il est d'ailleurs peu probable que Nūr ait épousé la veuve de l'imām qui était à ses côtés depuis au moins les années 1520. Ni la *Chronique de Galāwdéwos*, ni le *Tārīkh al-mulūk* n'explicitent ce qui poussa Nūr à combattre le roi chrétien. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* s'inscrivait peut-être dans un courant interne au *Bar Sa'ad ad-dīn* qui précéda cette attaque afin d'inciter Nūr à la mener. Ce courant serait alors personnifié dans le texte de la *Chronique brève* par la figure de la veuve de l'imām.

Il est également envisageable que 'Arab Faqīh ait rédigé son texte suite à la victoire de Nūr sur Galāwdéwos en 1559. En effet, toutes les sources nous relatent cet épisode de la même manière : Nūr se rend en territoire chrétien, combat et tue le roi chrétien, puis retourne dans son pays, comme le résume le *Tārīkh al-mulūk* :

Il fut le "Second Conquérant" et il combattit le roi d'Abyssinie et guerroya contre le roi surnommé Aṭnāf Sagad et le tua. Il lui coupa la tête et la porta (en triomphe) dans le pays de Sa'd ad-dīn. J'ai vu moi-même de mes propres yeux la tête du roi – que la malédiction de Dieu soit sur lui ! Et il dévasta les pays de l'Abyssinie ; puis il retourna dans son pays⁸⁵.

Il ne profite pas de la situation troublée qui s'en suit, telle que décrite dans la chronique du règne de ce roi⁸⁶. Après la mort du roi chrétien, Nūr, occupé à repousser les Oromo et à lutter contre la famine et la peste qui ravageaient ses territoires, ne retourna plus en territoire chrétien.

Malgré un vocabulaire très orienté vers la valorisation du *ḡihād*, notamment en présentant Nūr comme le « Second conquérant » (الفتح الثاني) en référence au « Premier conquérant », l'imām, celui qui a conquis l'Abyssinie, le *Tārīkh al-mulūk* ne présente pas les actions de Nūr sous la forme d'une conquête, similaire à celle menée par l'imām Aḥmad. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* aurait dès lors pour rôle de le convaincre de retourner en territoire chrétien afin de réellement mener sa conquête. L'assassinat du roi chrétien lui a donné un avantage certain par rapport à l'imām, il se doit d'en tirer profit. Puisque Nūr ne retourna plus en

⁸⁴ BASSET, *Études*, 1881, p. 113-114.

⁸⁵ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 156-157 : "Egli fu il « Secondo Conquistatore » e combattè il re di Abissinia e guerreggiò col re soprannominato Aṭnāf Sagad e l'uccise. Gli tagliò la testa e la portò (in trionfo) nel paese di Sa'd ad-dīn. Ho visto io stesso coi miei occhi la testa del re – che la maledizione di Dio sia su di lui! E devastò i paesi dell'Abissinia; poi ritornò al suo paese."

⁸⁶ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 179, chap. LXXXIX : « Après la mort du roi Galawdewos, toutes ses troupes se répandirent sur les routes, comme de l'eau, beaucoup d'hommes moururent dans le combat, n'ayant plus personne pour les sauver, car leur sauveur était mort. Il y eut un grand deuil dans tout le pays. »

territoire chrétien, si le *Futūḥ al-Ḥabaša* avait été écrit dans cet objectif, la démarche de ‘Arab Faqīḥ fut un échec.

Enfin, il est possible que la rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša* ait été commencée par ‘Arab Faqīḥ lors des dernières années de la « conquête de l’Abyssinie ». Le rôle de ses témoins oculaires montre que sa prise de notes a débuté avant 1543. Une première version aurait ainsi été mise par écrit juste après la mort de l’imām, à l’attention de ‘Abbās. Suite à la mort précoce de ce dernier, la rédaction fut arrêtée. Cela expliquerait en partie le fait que le récit s’achève de manière abrupte, sous une forme inachevée. Puis, lors de l’arrivée de Nūr à la tête de Harar, l’ouvrage fut de nouveau réactivé et diffusé par les milieux ḡihādistes afin d’inciter ce nouveau chef militaire à poursuivre l’action du « premier conquérant ». Cela expliquerait l’absence de dédicace et l’absence totale de Nūr du récit.

c. Après la mort de Nūr

La dernière hypothèse concernant la date de rédaction et le contexte dans lequel ‘Arab Faqīḥ a rédigé le *Futūḥ al-Ḥabaša* serait de la situer après la mort de Nūr. Nūr meurt en 1568⁸⁷. La période de troubles dynastiques qui s’ensuit vit une dernière tentative d’attaque du royaume chrétien, en 1576-1577⁸⁸. Elle tourna court rapidement. Par la suite, le déplacement du centre du pouvoir de Harar vers l’Awsa modifia définitivement le paysage des territoires musulmans.

Après la mort de Nūr, le *Tārīkh al-mulūk* liste cinq souverains⁸⁹ à la tête de Harar, entre 1568, mort de Nūr, et 1583, déplacement définitif du centre du pouvoir dans l’Awsa par l’imām Muḥammad Gaša. La dynastie des sultans descendants de Sa’ad ad-dīn s’est éteinte au cours du règne de l’émir Nūr, en 1559, suite à la mort du sultan Habīb b. ‘Umardin. Se sont succédés par la suite plusieurs souverains qui ne régnèrent jamais plus de quelques années :

- l’émir ‘Uṭmān l’Abyssin : 1568-1569/70 (?)
- le sultan Talḥa b. ‘Abbās (vizir ‘Abbās) : 1569 (?) – 2 mai 1571
- le sultan Naṣir b. ‘Uṭmān b. Badlay : 1571-1572/3
- le sultan Muḥammad b. Naṣir b. ‘Uṭmān b. Badlay : 1572/3-1575/6.
- Imām Muḥammad Gaša : 1577-1583 : déplacement de la capitale dans l’Awsa.

⁸⁷ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 157.

⁸⁸ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 161-162.

⁸⁹ Le *Tārīkh al-mulūk* note qu’un certain Maṣṣūr b. Muḥammad b. Ayyūb suppléa le sultan Muḥammad b. Naṣir alors qu’il était en expédition contre le royaume chrétien, entre 1575 et 1577 (CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 163). Le *Tārīkh al-muḡāhidīn*, par contre, indique que Maṣṣūr régna entre la mort du sultan Muḥammad b. Naṣir et Muḥammad b. Ibrāhīm Gāša (*idem*, p. 173), ce qui porte donc à 6 le nombre de souverains qui se succèdent à la tête de Harar entre 1568 et 1577. Voir aussi PAULITSCHKE, *Harar*, 1888, p. 506-510.

Le *Tārīkh al-mulūk* indique que le sultan Muḥammad b. Naṣīr partit en expédition contre l'Abyssinie en laissant son frère Ḥāmid à Harar. Cette expédition fut un échec cuisant pour les musulmans qui virent notamment une partie de leurs troupes passer du côté chrétien⁹⁰. Selon les sources musulmanes, cette expédition eut lieu après l'avènement du sultan Muḥammad, en 1572/3. En 1575/6, un certain Maṣṣūr b. Muḥammad b. Ayyūb, profitant de l'absence du sultan Muḥammad, s'installe à Harar afin de combattre les Oromo⁹¹. Il est donc fort probable qu'en 1575/6, Muḥammad était occupé à combattre les chrétiens. Cette date correspond à celle indiquée dans les sources chrétiennes.

La *Chronique brève* indique que la 13^e année du règne de Śarḍa Dengel, soit en 1576, Muḥammad arriva en territoire chrétien et que « la 14^e année, [Śarḍa Dengel] marcha contre Muḥammad, lui livra bataille dans la vallée du Wabi, le mit en fuite et passa l'hiver à Zaḥondour⁹² ». Quant à la *Chronique de Śarḍa Dengel*, il y est dit que « le roi d'Adal, appelé Muḥammad », arriva en territoire chrétien au cours de la 13^e année du règne de ce roi. Il tua les « chefs des tribus musulmanes (*malasāy*)⁹³ » et leurs familles. Puisqu'il s'agissait de musulmans vassaux du roi chrétien, cette attaque était perçue comme une attaque du royaume chrétien. L'année suivante, soit en 1577, Śarḍa Dengel décide d'attaquer Muḥammad qu'il trouve du côté du *Wabi*. Après plus d'un mois de combats, Muḥammad fut trahi par l'un des siens, capturé et tué dans le camp chrétien⁹⁴.

Comment, au vu de ces quelques sources, qualifier cette attaque de Muḥammad ? Ewald Wagner, dans sa notice « Muḥammad b. Naṣīr b. 'Uṭmān » de l'*Encyclopaedia Aethiopica*, affirme qu'il s'agit bien d'un *ḡihād* de conquête déclaré par Muḥammad contre l'Éthiopie chrétienne⁹⁵. Il est assez difficile d'être aussi catégorique. Les sources chrétiennes ne la qualifient pas. Quant au *Tārīkh al-mulūk*, il parle pour cette expédition de razzia et non de conquête⁹⁶. S'il est impossible de déterminer quel était le projet du sultan Muḥammad lors de cette expédition, nous pouvons souligner deux éléments. Tout d'abord, cette expédition en 1576-1577 indique une persistance d'attaques musulmanes contre le royaume chrétien, et ce malgré les défaites antérieures et les troubles internes. Ensuite, cette expédition ne dépasse pas les zones frontalières. Muḥammad attaque les « *malasāy* », terme qui désigne dans ce

⁹⁰ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 162 ; PAULITSCHKE, *Harar*, 1888, p. 509.

⁹¹ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 163.

⁹² BASSET, *Études*, 1881, p. 117.

⁹³ CONTI ROSSINI, *Historia Regis Sarsa Dengel*, 1907, p. 56.

⁹⁴ CONTI ROSSINI, *Historia Regis Sarsa Dengel*, 1907, p. 59.

⁹⁵ WAGNER, « Muḥammad b. Naṣīr b. 'Uṭmān », *EA*, vol. 3, p. 1051.

⁹⁶ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 154 : « خرج غازيا الى بلاد الحبشة » (« il sortit en expédition/razzia contre le pays d'Abyssinie »).

contexte les musulmans sous domination chrétienne⁹⁷ et résidant sur les territoires frontaliers. L'indice qui nous permet de localiser les attaques de Muḥammad réside dans sa position lors de sa confrontation avec Śarḍa Dengel. La *Chronique brève* et la *Chronique de Śarḍa Dengel* s'accordent sur le fait que Muḥammad se trouve « de l'autre côté du Wabi », c'est-à-dire près du « Wabi », que l'on peut assimiler au Wābi Šaballé (ou à l'un de ses affluents), au sud du Čarčar⁹⁸, donc fort loin du cœur du royaume chrétien. Parler de *ġihād* de conquête est excessif, même si tel était peut-être leur objectif à long terme.

Dans cette perspective, il est possible d'envisager une rédaction très tardive du *Futūḥ al-Ḥabaša*, lors de cette période troublée, plus de trente-cinq ans après la mort de l'imām. Le texte aurait pour destinataires ces différents souverains qui se succèdent, et peut être plus particulièrement le sultan Muḥammad, et aurait pour objectif de revaloriser le *ġihād* à leurs yeux. Mais cela sous entendrait également que 'Arab Faqīh vécut jusqu'à un âge très avancé. Il est plus probable que le *Futūḥ al-Ḥabaša* fut de nouveau mobilisé sous le règne des nouveaux dirigeants musulmans, bien que sa rédaction première eut lieu peu de temps après la « conquête de l'Abyssinie ».

Il serait par contre étonnant que 'Arab Faqīh ait rédigé son texte après 1577 et le déplacement du centre du pouvoir. D'une part il est peu probable que 'Arab Faqīh ait vécu au-delà de cette date et d'autre part le contexte est totalement différent : les relations entre musulmans et chrétiens ne sont plus les mêmes. Enfin, la première mention connue de l'existence de ce texte date de la fin du XVI^e siècle, dans une *Histoire du Gujarat* rédigée en Inde⁹⁹. Haḡī ad-Dabir y paraphrase de longs passages sélectionnés, ne laissant aucun doute sur le fait qu'il avait alors sous les yeux un manuscrit du *Futūḥ al-Ḥabaša*, au plus tard en 1611¹⁰⁰.

⁹⁷ Sur le terme *malasāy*, voir la première partie du chapitre 5.

⁹⁸ Voir Figures 17 et 18 (chapitre 6).

⁹⁹ ROSS, *Zafar al-wāliḥ bi-Muẓaffar wa Ālih : an Arabic history of Gujarat*, 1910. Le manuscrit du texte traduit sous le titre de Arabic History of Gujarat a été retrouvé, trois cent ans après sa rédaction dans la bibliothèque de la madrasa de Calcutta à la fin du XIX^e siècle.

¹⁰⁰ Pour plus d'information sur ce texte voir CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traductions... », *AnIsl*, 2013 ; LOKHANDWALA, *Zafar ul wāliḥ bi muzaffar wa ālihi* ; ROSS, *Arabic history of Gujarat*, 1970 et 1974, t. 1 et 2.

B. Le processus de rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša*

La réflexion sur la date de rédaction nous conduit à envisager une rédaction étalée sur un temps long, puisque débutée au cours de la « conquête de l'Abyssinie », avant 1543, et terminée après la mort de l'imām. Nous ne savons pas quand fut définitivement établie la version du *Futūḥ al-Ḥabaša* qui nous est connue aujourd'hui et qui est commune à l'ensemble des témoins-manuscrits. En tentant de comprendre la manière dont 'Arab Faqīh a composé son récit historique¹⁰¹ et a mis en récit l'histoire de cette guerre, il est maintenant possible de mettre en évidence des phases de rédaction. L'organisation générale de l'ouvrage est cohérente. L'analyse des dernières pages montre cependant qu'il ne fut très probablement pas achevé par l'auteur, voire peut-être même remanié *a posteriori*. Cela pourrait confirmer notre hypothèse d'une utilisation tardive du *Futūḥ al-Ḥabaša*, après la mort de 'Arab Faqīh, qui nécessita une finalisation de son texte inachevé afin de pouvoir le diffuser auprès de dirigeants musulmans des années 1550-1560.

1. La composition

a. Rubrication des copies manuscrites

Lors de la lecture de ce texte, le lecteur doit faire attention à ne pas se faire influencer par les mises en pages, chapitrages et autres effets d'édition. En effet, le texte arabe des manuscrits est d'un seul tenant et les inter-titres ne sont qu'au nombre de deux et ne sont pas différenciés du reste du texte. Seules les rubriques permettent à la rigueur de comprendre le découpage voulu par l'auteur¹⁰². Toutefois, s'il est vrai que l'ensemble des manuscrits connus présentent des rubriques, la plupart diffère d'une copie à une autre. Toutes s'accordent pour mettre les expressions « le narrateur dit que » et « l'auteur dit que » (قال المؤلف et قال الراوي) en valeur¹⁰³. Certaines valorisent également d'autres termes. Ainsi le Ms. BnF Eth. Abb. 104 écrit systématiquement le terme « imam » en gras et se contente le plus souvent, pour « le narrateur dit que », de mettre en gras seul le premier mot de l'expression. Comme le montre le folio 11v. de ce manuscrit (cf. Figure 7), le rubricage de cette formule ressort et structure l'ensemble du texte qui, sinon, ne respirerait guère.

¹⁰¹ Sur cette idée voir : AL-AZMEH, « Histoire et narration dans l'historiographie arabe », *Annales*, 1986, p. 411-431.

¹⁰² Une rubrique est, dans le vocabulaire codicologique, une mention d'un texte mis en valeur par l'emploi d'une encre de couleur ou de tout autre procédé d'écriture, comme l'épaisseur du trait.

¹⁰³ Voir chapitre 1.

Crédit : Bibliothèque nationale de France, département des manuscrits orientaux

110

L'édition arabe réalisée par René Basset respecte à peu près cette mise en forme. Si chaque rubrique y est soulignée, au dessus des mots concernés, Basset ajoute un alinéa systématique avant cette formule. Or, « le narrateur dit que », bien qu'important dans la construction du texte, n'est pas une réelle capitulation. Il peut être présent au milieu d'un développement, comme il peut être absent au début d'un nouveau micro-récit au sein du macro-récit. Il est donc difficile, visuellement, de comprendre la capitulation de ce texte arabe. Il ne semble pas y avoir de capitulation, mais une rubrication erratique en fonction des différentes copies manuscrites.

Les seules indications que nous fournit 'Arab Faqīh sont quelques rares intitulés de chapitre, qui ne sont pas présents dans l'ensemble des copies, et sont trop rares pour pouvoir croire à une réelle volonté de capitulation de sa part. Deux sont présentes dans toutes les copies : « Marche des musulmans contre le roi d'Abyssinie à la montagne de Wāṣal » et « Entrée des musulmans à Baīt-Amḥarah¹⁰⁴ ». Ces deux sous-titres représentent effectivement une unité de récit, relativement brève, qui pourrait correspondre à un chapitre. Or, d'une part ces deux titres se suivent de manière très rapprochée et sont isolés au sein du texte complet. D'autre part, rien n'indique qu'il s'agisse réellement de tête de chapitre, à placer en titre, comme le font les différentes traductions. Si ces deux « titres » sont communs à l'ensemble des copies, certains « titres de chapitres » n'apparaissent que dans une ou deux copies. Pour ne prendre qu'un exemple, accessible en version traduite, le titre « Récit de l'expédition du vizir 'Adli pour faire la guerre au patricien 'Adlu, gouverneur du Bali¹⁰⁵ » n'est présent que dans la traduction française de d'Abbadie. La traduction de René Basset, ainsi que son édition du texte arabe, ne présentent aucune phrase s'approchant de cette phrase et de ce titre. Le passage débutant ce micro-récit de l'histoire de 'Adalī dans le Bālī débute ainsi chez Basset : « De son côté, 'Addolé, quand l'imām se dirigea vers Bet-Amhara, rassembla ses émirs dispersés comme nous l'avons mentionné précédemment et s'établit dans le Fatagar¹⁰⁶ [...] ». Il est fort probable que ces quelques titres soient de l'initiative d'un ou plusieurs copistes successifs, repris ensuite par l'ensemble des copies suivantes. Le manuscrit autographe ne nous étant pas connu et aucun *stemma codicum* n'ayant encore été réalisé, il est toutefois impossible de l'affirmer.

D'une manière ou d'une autre, les traducteurs ont voulu « faciliter » la lecture de ce texte en y introduisant un paratexte qui n'existe pas. Dans sa traduction française, René

¹⁰⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 291 et p. 306 ; D'ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. XV-XVI ; et p. 230 et p. 245.

¹⁰⁵ D'ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 320.

¹⁰⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 340.

Basset a redécoupé le texte en paragraphes qui peuvent orienter sa lecture et sa compréhension. Plus récemment en 2003, dans sa traduction anglaise, Paul Lester Stenhouse a quant à lui ajouté des titres à chaque passage, définissant rien moins que 313 intertitres¹⁰⁷. Il impose de ce fait au lecteur sa propre compréhension du texte, pouvant lui laisser croire que ces titres font partie intégrante du texte¹⁰⁸. Un siècle plus tôt, Antoine d'Abbadie avait également ajouté des titres aux différents passages du texte, mais de manière moins systématique. Surtout, il a eu – lui ou son éditeur – l'astuce de placer ces intertitres en en-tête des pages, ce qui n'interrompt pas la lecture et laisse la liberté au lecteur de déterminer lui-même les transitions et les débuts de nouveaux micro-récits au sein du récit général.

b. Une construction

Même si 'Arab Faqīh ne fait pas apparaître le découpage de son récit dans le paratexte, une composition sous-jacente existe. Les premières pages du récit représentent un texte à part, un texte préliminaire de présentation du récit. Ce dernier peut être découpé en chapitre, comme l'ont fait d'Abbadie en 1898 ou Stenhouse et Pankhurst en 2003. Ces deux découpages sont forts différents l'un de l'autre et montrent bien la différence d'interprétation possible. Le découpage choisi par Stenhouse et Pankhurst dans leur traduction anglaise est, à mon avis, bien trop précis. Il ne permet pas de dégager les grands temps du récit. Il aurait fallu créer de réels chapitres qui permettent de classer ces 313 paragraphes. Quant au chapitrage choisi par d'Abbadie, il est basé sur les titres de chapitres de son manuscrit, différents des autres. Nous l'avons vu, ces titres ne peuvent pas être utilisés pour comprendre la composition du texte.

Il faut souligner ici plusieurs points. Tout d'abord, aucun élément paratextuel ne suggère une découpe cohérente. Ensuite, les transitions d'un récit à un autre ne sont pas toujours nettes. La séparation entre le récit de deux événements peut se présenter sous la forme d'une transition ou d'une doxologie que l'on ne peut attribuer au premier ou au second. Il est vrai que souvent la formule « le narrateur dit que » permet de déterminer le début d'une entité, mais pas toujours. Enfin, et c'est là le point le plus problématique, l'imbrication d'un micro-récit au sein du récit plus général, les problèmes chronologiques (retour en arrière,

¹⁰⁷ Cf. STENHOUSE & PANKHURST, *The Conquest of Abyssinia*, 2003, "Contents", p. vii-xvi.

¹⁰⁸ L'introduction à cette traduction signale toutefois qu'il s'agit d'ajouts du traducteur afin d'aider à la lecture. Mais pour le lecteur, cette information est assez discrète et placée en fin d'introduction, et n'est pas très claire sur l'identité de l'auteur de ces "section titles" : "A novel feature of this edition is the division of the text by the insertion of section titles: these are designed to explain the contents of the various parts of the work, and should assist comprehension of an at times difficult and convoluted narrative", STENHOUSE & PANKHURST, *The Conquest of Abyssinia*, 2003, p. xxii.

ellipse...), l'absence de datation précise qui ne permet pas toujours de comprendre combien de temps durent certaines campagnes et la simultanéité ou non avec d'autres événements relatés plus loin dans le texte rendent la proposition de structuration du récit interprétative.

Tentons de comprendre la composition voulue par 'Arab Faqīh. Au sein de ce récit, nous pouvons repérer plusieurs intrigues unifiantes¹⁰⁹, elles-mêmes subdivisées en intrigues épisodiques¹¹⁰. Deuxième constat, l'auteur suit un développement chronologique, bien que peu de dates précises et de notion de durée apparaissent, et que certains passages soient chronologiquement décalés par rapport au déroulement du récit. Troisième constat, la fin est très confuse et nous lui consacrerons donc un développement à part à la fin de ce chapitre.

Nous pouvons repérer cinq temps dans ce récit¹¹¹ :

1^{er} temps : la *muqaddima*.

2^{ème} temps : l'histoire politique et ġihādiste du *Bar Sa'ad ad-dīn* avant l'avènement de l'imām Aḥmad

3^{ème} temps : la réorganisation du sultanat avec la pacification du territoire, la défense face aux attaques chrétiennes, les razzias en zones frontalières et l'arrivée de l'imām au pouvoir.

4^{ème} temps : les quatre premières expéditions.

5^{ème} temps : la conquête du royaume chrétien.

Le « 1^{er} temps¹¹² » a été traité précédemment. Le « 2^{ème} temps¹¹³ » est subdivisé en deux parties. La première s'inscrit dans une temporalité longue, puisqu'elle nous donne la généalogie abrégée – et subjective – des chefs du *Bar Sa'ad ad-dīn*. La seconde se concentre sur une période bien plus réduite, puisqu'elle couvre les luttes entre le ġarād Abūn et le sultan Abū Bakr qui aboutissent à la rébellion de l'imām.

Le « 3^{ème} temps¹¹⁴ » couvre la période de troubles qui suit la désertion de Aḥmad jusqu'à la pacification du territoire. Un certain nombre d'intrigues s'y chevauchent, ne traitant pas nécessairement directement de cette pacification. Il est question des attaques chrétiennes menées par Fānīl puis par Daġālḥān dans les zones frontalières, repoussées par l'imām, ainsi

¹⁰⁹ « Intrigue d'une séquence narrative ou du récit porteur (macro-récit), surplombant et englobant les intrigues des épisodes qu'elle contient », MARGUERAT & BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 2009, p. 81.

¹¹⁰ Stenhouse, dans son chapitrage de sa traduction anglaise, note sur le même niveau les intrigues unifiantes et les intrigues épisodiques. Dans une volonté de clarifier la lecture, il la complexifie.

¹¹¹ Voir Annexe 1 « Déroulement du *Futūḥ al-Ḥabaša* ».

¹¹² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 1-5/6 ; STENHOUSE & PANKHURST, *The Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 1-6.

¹¹³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 5-15 ; STENHOUSE & PANKHURST, *The Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 6-10.

¹¹⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 15-49 ; STENHOUSE & PANKHURST, *The Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 11-30.

que de razzias menées par les musulmans contre ces mêmes zones frontalières. Néanmoins, chacun de ces récits de combats intervient dans la chronologie de cette période, dont la durée et la date nous sont inconnues. Il y a alternance entre combats avec les chrétiens et conflits internes aux musulmans¹¹⁵. En dehors du fait que cette alternance soit historiquement tout à fait probable, ces combats qui voient la victoire et le triomphe de l'imām servent dans le récit à légitimer les actions de l'imām contre le sultan et les rebelles somali. Par exemple, lors du premier retour victorieux de l'imām, le sultan prend la fuite et le texte le justifie par le récit précédant cette victoire :

Le sultan et les Somâlis qui étaient avec lui entendirent parler des exploits des combattants pour la foi et du butin qu'ils avaient fait ; pénétré de crainte et d'effroi, ce prince, accompagné des Somâlis, s'enfuit du pays dans un endroit appelé Kidâd, en territoire somâli¹¹⁶.

Plus loin, la transition entre la révolte des Somali et l'attaque de Dağalhān est également très claire :

Tandis que l'imām était ainsi occupé avec les Somalis, il apprit qu'un des principaux *baṭrīq*¹¹⁷ [...] était arrivé dans les provinces frontières des musulmans¹¹⁸.

Ce troisième temps est extrêmement bien construit, avec comme point pivot les miracles et rêves qui légitiment le titre et la place de l'imām. Avant ce point pivot, Aḥmad tente de trouver un compromis avec le sultan et se contente de repousser les attaques chrétiennes. Ce n'est qu'après ces récits qui légitiment son pouvoir qu'il tue le sultan, pacifie définitivement le *Bar Sa'ad ad-dīn* et lance ses premières razzias. Ce « 3^{ème} temps » est fondamental pour la suite du récit.

Concentrons-nous un moment sur le « 4^{ème} temps¹¹⁹ ». Les premières campagnes menées par l'imām Aḥmad se suivent chronologiquement et ont des bornes narratives très précises. Elles débutent par la décision de l'imām d'organiser une expédition (*ğazw* - غزو) contre les chrétiens et elles se terminent par un retour à Harar. Ainsi, ce que nous appellerons pour l'instant pour plus de facilité les « expéditions » constituent des « intrigues unifiantes », englobant un certain nombre d'épisodes plus brefs. Nous pouvons en distinguer quatre :

1^{ère} expédition (Dawāro et Ifāt) : elle débute par « L'imām prépara alors une expédition (*ğazw*) contre le territoire des infidèles ; il équipa une armée de braves et de

¹¹⁵ Cf. Annexe 1 « Déroulement du *Futūḥ al-Ḥabaša* ».

¹¹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 20.

¹¹⁷ Nous conservons ici les transcriptions et les traductions de René Basset et nous reviendrons plus loin sur la question des *baṭrīq* (*patrices*), terme désignant les chefs chrétiens, et qui pose problème.

¹¹⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 36-37.

¹¹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 49-170 ; STENHOUSE & PANKHURST, *The Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 30-122.

héros¹²⁰ » et se clôture par un retour (difficile) à Harar : « Aḥmad entra victorieux, triomphant et joyeux dans sa ville de Harar, où il répartit le cinquième du butin entre les 8 catégories que Dieu très haut a mentionnées dans son Livre auguste¹²¹ ».

2^{ème} expédition (Combats contre le roi à Bādaqī et Šambra Kūrā) : elle débute par « Après un court séjour dans la ville, il organisa une seconde expédition¹²² (ḡazw) » et se clôture par « Ensuite l'imām revint dans la ville de Harar, joyeux, content, triomphant, victorieux, couronné, satisfait¹²³ ».

3^{ème} expédition (Dawāro) : elle débute par « Puis il partit avec ses troupes et son armée faire une expédition (ḡazw) en Abyssinie, vers le Dawāro » et se clôture par « Il partit ensuite de Dīr et rentra dans sa ville de Harar, triomphant, couronné et honoré [...] ils demeurèrent là un mois¹²⁴ ».

4^{ème} expédition (Bāli) : elle débute par « L'imām répliqua : Faisons une expédition (ḡazw) contre la province de Bāli¹²⁵ » et se clôture par « L'imām fit son entrée dans sa ville de Harar, victorieux et triomphant [...] Puis il séjourna à Harar, ainsi que son armée, environ deux mois¹²⁶ ».

Entre la 3^{ème} et la 4^{ème} expédition, ce « 4^{ème} temps » voit une période de troubles internes au *Bar Sa'ad ad-dīn* qui se déroule chronologiquement entre ces deux expéditions. Ce point est délimité *de facto* par la fin de la 3^{ème} et le début de la 4^{ème} expédition.

Ce que nous avons nommé le « 5^{ème} temps¹²⁷ » du *Futūḥ al-Ḥabaša* est bien moins facile à découper en unités bien définies. De manière schématique, nous pouvons proposer huit grands épisodes :

- La conquête du Dawāro (p. 175-231).
- La poursuite du roi chrétien dans le Dāmōt (p. 231-245).
- L'histoire de Wasan Saḡad (p. 245-267).
- Préparations en vue d'entrer dans le Baīt Amḡarah (p. 267-306).
- Entrée dans le Baīt Amḡarah (p. 306-340).
- 'Adalī dans le Bāli (concomitant avec l'épisode précédent) (p. 340-354).
- Conquête de la zone sud (p. 354-394).

¹²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 49.

¹²¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 67. Nous reviendrons plus loin sur la répartition du butin.

¹²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 67.

¹²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 131.

¹²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 147.

¹²⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 153.

¹²⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 170.

¹²⁷ Basset, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 170-468 ; STENHOUSE & PANKHURST, *The Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 122-385.

- Conquête du Nord et du Tigré (p. 394-467).

La construction de cette partie semble moins raisonnée que le début du texte. De nombreux passages traitent d'épisodes disparates qui s'emboîtent les uns les autres et dont la thématique générale est difficilement exprimable¹²⁸. Toutefois, certaines intrigues indépendantes de la chronologie générale sont clairement identifiables. Par exemple, le récit de ce que fit le vizir 'Adalī entre juillet 1531 et janvier 1532, qui se déroule de manière concomitante avec l'intrigue décrite au cours des pages précédentes qui décrivent l'entrée de l'imām dans l'Amḥarā, a des bornes narratives très claires. Il débute par « de son côté 'Adalī, quand l'imām se dirigea vers l'Amḥarā, rassembla ses émirs¹²⁹ » et se clôture lorsque ces deux intrigues se rejoignent chronologiquement, c'est-à-dire lorsque l'imām et 'Adalī se retrouvent à Dabra Berhān : « ils se rencontrèrent avec l'imām [...]. Depuis le jour où il les avait quitté jusqu'à celui où il les revit, il s'était écoulé sept mois¹³⁰ ».

Cette cinquième partie est moins construite que le reste du texte. Nous pouvons avancer l'hypothèse suivante. Les « quatre premiers temps » se déroulent sur une chronologie relativement brève – si l'on exclut la généalogie des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* qui s'étend sur plusieurs décennies en quelques lignes – et chaque événement est rythmé par un retour à Harar. À l'inverse, ce 5^{ème} temps se déroule sur plusieurs années et n'est qu'un enchaînement de combats, certains concomitants, d'autres espacés de plusieurs mois, entrecoupés d'anecdotes (conversion, problèmes de butin, négociations,...) ou de descriptions (régions, lacs, églises,...). Elles permettent de contextualiser les combats mais font parfois perdre le fil au lecteur. Cette imprécision de la composition rend difficile le suivi des déplacements des troupes. Preuve en est, la carte peu lisible des combats décrits dans le *Futūḥ* produite par Franz-Christoph Muth dans l'*Encyclopaedia Aethiopica*¹³¹, d'après la carte 69 de l'Ethiopian Mapping Authority de 1988 (cf. Figure 8).

Quant à la fin du *Futūḥ al-Habaša*, à partir de l'installation de l'imām dans le Tigré¹³², elle semble avoir été peu structurée. Des erreurs que nous ne retrouvons pas ou peu dans le reste du texte apparaissent en très grands nombres : des lacunes, des répétitions, des oublis, des erreurs.

¹²⁸ Cf. Annexe 1 « Déroulement du *Futūḥ al-Habaša* ».

¹²⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 340.

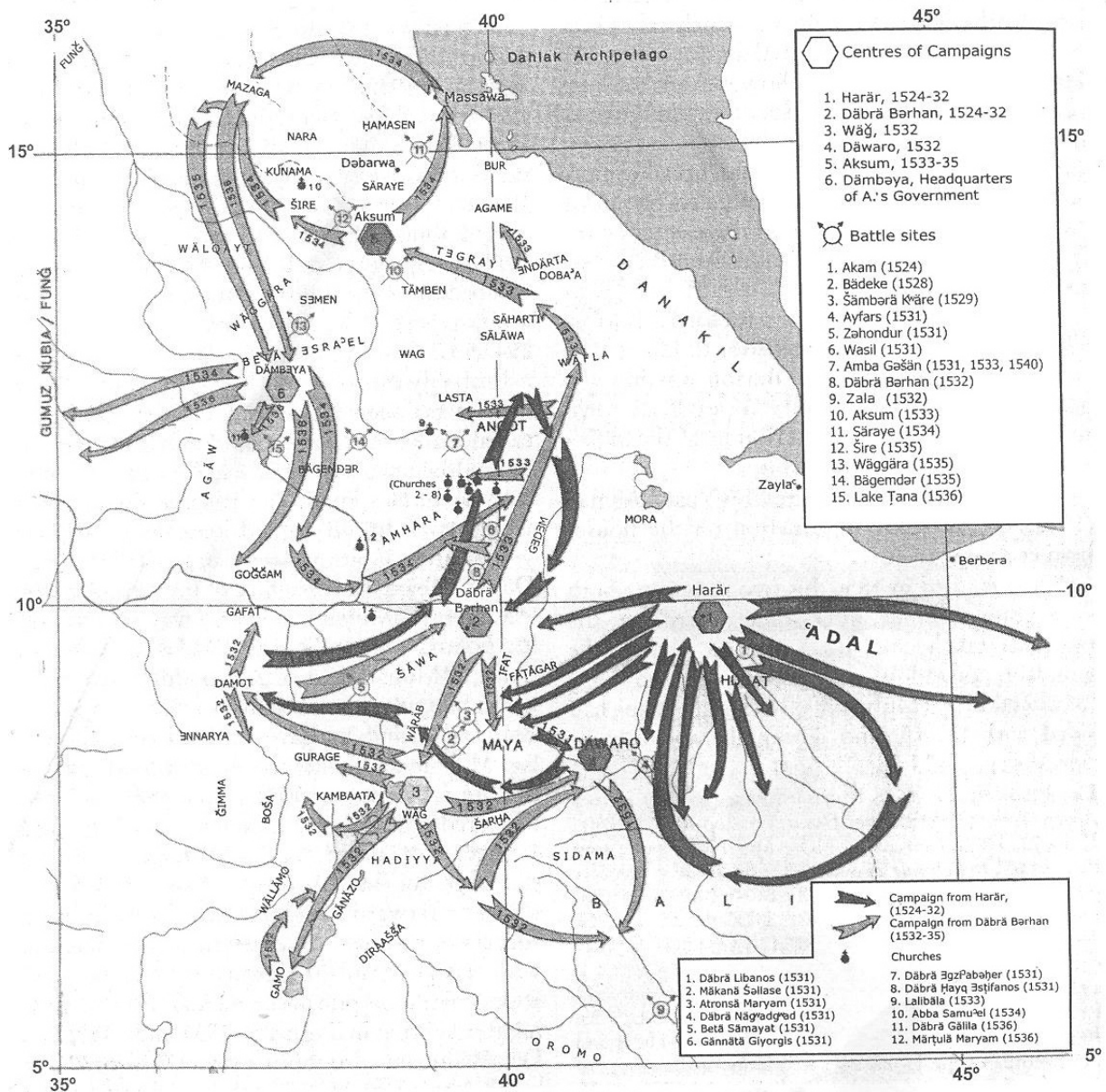
¹³⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 353.

¹³¹ MUTH, « Futuh al-Habaša », *EA*, vol. 1, p. 156.

¹³² À partir de la page 449 de la traduction de Basset.

Figure 8 : Carte des déplacements des armées musulmanes selon F. Muth

Crédit : MUTH, « Futuh al-Habaša », EA, vol. 1, p. 156.



Map of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Gāzī's wars, after Ethiopian Mapping Authority 1988, map 69

2. Une fin précipitée ?

a. Une fin interrompue

En ce qui concerne les derniers folios de son ouvrage, ‘Arab Faqīh ne semble pas avoir eu une attention aussi soignée que pour le reste du texte. De nombreuses lacunes, présentes dans l’ensemble des manuscrits connus, des renvois à des passages inexistantes, des répétitions et des erreurs peuvent laisser penser que la fin du texte ne fut pas finalisée par l’auteur. Ces dernières pages donnent l’impression d’une prise de notes en vue d’une rédaction plus structurée, rédaction qui ne semble pas avoir été achevée. Le texte se termine sur le récit de la conquête du Dambyā et sur le constat que « tout le Dambyā jusqu’à la Nubie fut pacifié¹³³ », puis par le colophon. René Basset soulignait déjà que la fin du texte ne se voulait pas définitive :

Cependant comme on trouvera plus loin une allusion à cette expédition, on peut conclure que nous n’avons plus affaire ici à un récit coordonné, mais simplement aux notes que l’auteur juxtaposait en attendant l’occasion de les rédiger d’une façon définitive¹³⁴.

Deux lacunes sont repérables dans l’ensemble des témoins-manuscrits. La première¹³⁵ lors de la description du déplacement de l’imām vers le Bagémdér, dans laquelle apparaît un personnage chrétien, Yawahnus, contre lequel marchent les troupes musulmanes. Or ce Yawahnus n’est pas présenté, on ne sait pas qui il est, pourquoi il se retranche au sommet d’une montagne, où se trouve cette montagne, ni pourquoi l’imām « fut pressé par les ennemis¹³⁶ ». Ce n’est que plus tard que l’on apprend que cette scène se déroule dans le Širé et que Yawahnus est le chef chrétien du Ṭalamat¹³⁷. La seconde lacune est moins évidente. Lors de l’attaque contre le Bagémdér, le texte donne la date de mars 1535, laquelle concorde avec la date donnée par le *Maṣḥāfa Seddat*¹³⁸. Plus loin, dans le passage relatif à la conquête de l’île de Galilā sur le lac Ṭana – passage possiblement non autorial¹³⁹ –, aucune date n’est donnée. Le récit semble se poursuivre dans une continuité temporelle. Cette attaque aurait lieu peu de temps après l’arrivée dans le Dambyā, donc soit en 1535, soit début 1536. Cependant,

¹³³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 467.

¹³⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 452.

¹³⁵ Il est à noter que d’Abbadie ne remarque pas cette lacune, bien que sa traduction n’ait guère de sens sans l’explication d’un passage manquant (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, 1898, p. 373). Stenhouse, quant à lui, indique cette lacune en note (STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 375).

¹³⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 452.

¹³⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 453.

¹³⁸ BASSET, *Études*, 1881, p. 105. Sur les concordances entre le *Futūḥ al-Ḥabaša* et le *Maṣṣāfa Seddat*, voir la seconde partie du chapitre 2.

¹³⁹ Cf. ci-dessous.

le *Maṣḥāfa Seddat* date précisément cette attaque de l'île de Galilā le 23 *māggabit* de la 29^e année du règne de Lebna Dengel¹⁴⁰, c'est-à-dire le 19 mars 1537. Il y aurait donc une lacune de près de deux ans. Ellipse temporelle ou lacune textuelle ? Cela est difficile à dire, d'autant que le passage en question est très problématique.

Cette fin de récit comporte plusieurs répétitions troublantes. La répétition majeure concerne le Dambyā. Déjà décrite lors de la poursuite du roi dans cette zone, la riche région du Dambyā fait de nouveau l'objet d'une description lors de l'installation de l'imām dans cette région. Certes, la seconde description apporte des informations nouvelles. Elle répète néanmoins les mêmes phrases. Première description :

Le pays de Dambyā qui *abonde en biens de toute sorte* ; il contient des fleuves qui coulent constamment et des jardins verdoyants ; *jamais il n'est desséché*. C'est un pays où l'air et la terre sont excellents ; il ne renferme pas de montagnes ni de forêts ; c'est un pays de plaine ; ses céréales et ses fruits n'ont pas *leurs pareils en Abyssinie*¹⁴¹.

Seconde description :

C'est une *contrée abondante en biens* ; elle n'a pas sa *pareille en Abyssinie* ; *jamais elle n'éprouve de sécheresse* ; il s'y tient un marché où l'on trouve des chevaux gros comme des bœufs à cause de sa fertilité ; c'est le marché de l'or ; elle est entourée de nombreux pays, parmi lesquels ceux des Nubiens d'où l'on apporte de l'or¹⁴².

Ces deux paragraphes donnent l'impression d'une même note sur le Dambyā, reprise par deux fois par 'Arab Faqīh.

Les différences entre les manuscrits sont aussi plus nombreuses dans ces quelques pages. En dehors du passage sur le lac Ṭana, plusieurs phrases divergent par leur sens, et d'autres sont absentes d'une ou plusieurs copies. Par exemple, tandis que le texte de l'édition arabe de Basset¹⁴³ affirme qu'après l'attaque du Semén, le vizir 'Abbās s'installe sur les montagnes du Wagarā, on lit dans le ms. BnF Eth. Abb. 104 que cette victoire se termine par l'escalade des montagnes du Semén par les troupes musulmanes, sans qu'il soit question de 'Abbās¹⁴⁴. Dans la seconde description du Dambyā, le manuscrit utilisé par d'Abbadie ne mentionne pas non plus la présence d'un marché aux chevaux¹⁴⁵, alors que les autres manuscrits le font. Sans *stemma codicum* des différents manuscrits, il est difficile d'en tirer une conclusion. Néanmoins, des divergences de cette importance n'apparaissent pas dans le reste du récit.

¹⁴⁰ BASSET, *Études*, 1881, p. 106.

¹⁴¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 431.

¹⁴² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 461.

¹⁴³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۳۴۳.

¹⁴⁴ Ms. BnF Eth. Abb. 104, f. 28v.

¹⁴⁵ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 378.

Cette fin de texte montre donc des lacunes, des ellipses temporelles non indiquées, des répétitions, des variances entre les manuscrits. Autant d'éléments qui tranchent avec le reste du texte, et qui nous font penser, comme René Basset, que le texte est inachevé. Malgré ces défauts, le texte clôt un certain nombre de points, et poursuit le récit de la même manière que l'ensemble. Des gouverneurs sont nommés dans toute la zone concernée : le Semén, le Bagémdér, le Wagarā, le Darā, le Waflā et le Kanfāt¹⁴⁶, et l'imām s'installe pour une durée assez longue dans le Dambyā¹⁴⁷. Bref, on ressent une volonté de conclure l'ouvrage sur la pacification de cette zone stratégique. De plus, la langue, la construction et la manière de raconter restent homogènes. En outre, des erreurs similaires se retrouvent tout au long du récit. Pour ne prendre qu'un seul exemple, on peut repérer une ellipse au moment de l'attaque de l'église de Dabra Azhīr, dans l'Amḥarā. Le texte saute de la description du lac Ḥāyq à l'attaque de cette église, sans qu'il soit expliqué pourquoi l'on ne parle plus de Ḥāyq¹⁴⁸. Mais ce qui pose un réel problème est le passage qui, à la toute fin, décrit l'attaque de l'île de Galilā.

b. Un ajout tardif et non auctorial : la bataille du lac Ṭana

Le récit final est absent de la plupart des manuscrits, à l'exception du manuscrit d'Alger. Il n'existe donc pas dans la traduction de d'Abbadie et Paulitschke en 1898 ni dans la traduction de Nerazzini de 1891¹⁴⁹. Dans son édition du texte arabe, René Basset place ce passage entre guillemets. Aussi, sa traduction, comme celle de R. Stenhouse qui utilise son édition du texte arabe, sont les seules à présenter ce récit¹⁵⁰. Dans sa traduction, René Basset ajoute toutefois la mention « folio 100 » au début de ce récit, alors qu'elle n'apparaît pas dans son édition du texte arabe.

Ce récit relate la conquête des îles du lac Ṭana et le problème de la construction d'embarcations par les musulmans pour pouvoir y débarquer¹⁵¹. Il apparaît comme un second

¹⁴⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 459-460.

¹⁴⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 461.

¹⁴⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 328.

¹⁴⁹ « Les passages entre crochets sont empruntés à une seconde recension plus complète de ce passage évidemment remanié par l'auteur. Elle ne se trouve que dans le Ms. 1732 dont elle occupe une partie du f.° 100 et manque dans C, A.P. et N. qui ne donnent (ainsi que le Ms. au f.° 99) que la première rédaction abrégée » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. 334 note 13).

¹⁵⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 464, note 3. Il faut noter que dans sa traduction, Stenhouse n'a pas fait attention à ce point et traduit tout ce passage, en indiquant [f. 100], sans indiquer de quelque manière que ce soit qu'il s'agit d'un passage problématique, que Basset lui-même indiquait (STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 380-384).

¹⁵¹ Dans la traduction de Basset, ce récit commence après l'appel de note 3 de la page 464 à « Ils s'étaient fortifiés dans leur île [...] » et se termine page 467 par « Nous ne pouvons compter te glorifier comme tu te glorifies toi-même ».

développement concernant le Dambyā et la question des embarcations, déjà traitée par ‘Arab Faqīh quelques lignes plus tôt. Il donne les détails de la conquête de ce lac, mais aussi celles du Goğgam et de la Nubie.

Pourquoi ce développement sur le Dambyā est-il absent de la plupart des manuscrits ? René Basset pense que ce passage est de la main de ‘Arab Faqīh : « Les passages entre crochets sont empruntés à une seconde recension plus complète de ce passage *évidemment* remanié par l’auteur¹⁵². » Son apparition dans un seul manuscrit connu ne permet guère une telle affirmation, d’autant que sans une analyse de la filiation entre les manuscrits, il est impossible de savoir si ce passage fut ajouté ou retiré. Ces lignes ont probablement été ajoutées (ou retirées) par un copiste zélé ou sur ordre d’un commanditaire d’une copie du texte, voire même d’un censeur, soit parce que le texte était considéré comme trop succinct sur ce point, soit que le passage ne contentait pas les lecteurs à une époque donnée. Nous avons émis l’hypothèse que le *Futūḥ al-Ḥabaša* a été réutilisé à plusieurs reprises au cours du XVI^e siècle, dans des contextes différents. Rien n’empêche qu’à un moment donné, ce récit sur le Dambyā n’ait pas plu à la personne ou au groupe souhaitant rediffuser ce texte. L’ensemble des autres manuscrits serait donc issu d’une autre famille de copies, sans que l’on puisse déterminer quelle branche est antérieure à l’autre.

Pourtant, ce passage est nécessaire pour la compréhension du texte. Il explique la victoire contre les îles du lac Ṭana, mais aussi la conquête du Goğgam et du pays des Nubiens. Sans ce passage, le texte passerait sans transition du refus des habitants de ces îles de payer la capitation à la soumission « des gens du Dambyā » et au fait que « tout le Dambyā jusqu’à la Nubie fut pacifié¹⁵³ ». S’agit-il alors d’une erreur de copie qui se répercute sur la majorité des manuscrits, ou d’un ajout d’un copiste souhaitant expliciter le texte ? Plusieurs éléments dans la construction et le style de ce passage peuvent laisser penser qu’une tierce personne a fait un ajout. Le combat opposant les musulmans et les habitants des îles est à peine évoqué :

Alors ils débarquèrent et combattirent ; les chrétiens furent mis en fuite ; les musulmans furent vainqueurs et triomphèrent des polythéistes¹⁵⁴.

Or, ‘Arab Faqīh aimait particulièrement la description des batailles. Il est étrange que celle-ci, originale par l’utilisation de barques et son déroulement sur l’eau, n’ait pas fait l’objet d’une description plus épique. Ensuite, l’emploi du terme « malasāy », qui n’apparaît

¹⁵² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٣٤٤ note 13. Je place le terme « évidemment » en italique pour souligner le caractère sans appel de cette phrase.

¹⁵³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 467.

¹⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 467.

que dans les premières pages du texte pour désigner un groupe mal défini d'illustres cavaliers, peut surprendre à ce moment du récit¹⁵⁵. Enfin, les dernières lignes de ce passage sont une doxologie qui ne ressemble pas aux doxologies présentes dans le reste du texte, bien plus brèves.

Plutôt qu'un oubli d'un copiste, l'hypothèse la plus vraisemblable est celle d'un ajout tardif et non autorial.

c. Le colophon et la question du second tome

Le colophon explique cette fin si abrupte. Il s'agit de la fin du tome 1, nous laissant entendre qu'au moins un second tome était prévu¹⁵⁶. Certains passages du texte laissent penser la même chose : ils annoncent le récit d'une expédition qui se déroule chronologiquement après la fin de ce premier tome, que l'auteur décrira « plus loin à la fin du livre¹⁵⁷ », et « comme cela sera dit dans l'exposé détaillé de la bataille et de la seconde guerre où le Très Haut le favorisa¹⁵⁸ ». Toutefois, cette annonce du récit de l'expédition dans le Goğgam, postérieure aux événements relatés dans le *Futūḥ*, peut être interprétée d'une autre manière. L'auteur avait prévu de poursuivre son récit dans ce tome au moins jusqu'à la conquête du Goğgam mais, pour une raison inconnue, il n'eut pas le temps de le faire. Il annonce donc un second tome où il comptait poursuivre son récit et raconter notamment cette conquête du Goğgam.

Ce second tome annoncé ne semble pas avoir été rédigé. Aucun manuscrit n'en est connu et aucune source contemporaine ou plus tardive n'en mentionne l'existence. Les historiens ont avancé plusieurs hypothèses pour expliquer sa disparition et/ou sa non-existence. Selon Nerazzini, il aurait été détruit sur ordre de la femme de l'imām Aḥmad parce qu'il ne donnait pas une image assez glorieuse de ce dernier¹⁵⁹. Reprenant l'hypothèse proposée avec beaucoup de prudence par René Basset un siècle plus tôt, Franz Christoph Muth affirme quant à lui que l'auteur serait mort avant d'avoir pu réaliser son projet¹⁶⁰. Philipp Paulitschke liste enfin trois possibilités :

¹⁵⁵ « Auparavant, les Malasāi ne s'étaient jamais embarqués et ne savaient combattre sur mer » BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 466. Sur les *Malasāy*, voir la première partie du chapitre 9.

¹⁵⁶ Le manuscrit de Yale indique dès sa page de titre qu'il s'agit du tome 1 (الجزء الاول من فتوح الحبشة), rendant plus explicite encore l'existence ou, du moins, l'idée d'un second volume.

¹⁵⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 406.

¹⁵⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 466.

¹⁵⁹ NERAZZINI, *La conquista dell'Etiopia*, 1891, p. XIII.

¹⁶⁰ Cf. BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. v et MUTH, « Futūḥ al-Ḥabaša », *EA*, vol. 2, p. 593 : « The concluding part was probably never written, since the author, who had the intention to add a second part, died shortly after 1559 in the Yemenite town of Ġizān before he could realize his plan. »

La seconde partie, affirme-t-on d'un côté, n'a jamais été écrite parce qu'elle aurait raconté des faits peu à l'honneur des musulmans ; elle aurait réellement existé, prétend-on d'autre part, mais aurait été détruite soit sur l'ordre de la veuve de Grâgne, avant qu'il ait été possible d'en faire une copie, soit dans un incendie¹⁶¹.

Ces hypothèses, qui restent dans les limites du plausible, ont pour point commun de ne reposer sur aucune preuve. Ce qui est certain, c'est que 'Arab Faqīh avait l'intention d'écrire un second tome. La sensation qui ressort de l'analyse de la composition des derniers passages du texte, cette impression de prises de notes non mises en forme, ces lacunes et cette fin abrupte laissent entendre que l'auteur n'a pas eu le temps d'achever son livre tel qu'il l'aurait souhaité et a rédigé son colophon en bas de ses notes. Or, s'il n'a pu correctement terminer ce premier tome, comment aurait-il pu en rédiger un second ?

Revenons au colophon. La base commune à l'ensemble des copies connues est très formelle¹⁶² : une doxologie neutre ; l'annonce de la fin du tome, le titre, le nom de l'auteur complet ; une prière conclusive. En dehors du second tome, du titre et de l'auteur, le colophon ne nous apprend rien. Certains manuscrits, tels que le ms. BnF Eth. Abb. 104 et le ms. Yale Landberg 546, présentent cependant des colophons plus longs. Il s'agit toujours de doxologies plus développées, comme le montre par exemple la traduction de d'Abbadie et Paulitschke¹⁶³, qui n'apportent pas d'éléments utiles à l'historien. Il s'agit très certainement d'initiatives de la part de copistes zélés et pieux. Remarquons enfin que très peu de manuscrits indiquent la date de copie dans le colophon¹⁶⁴ et plus rares encore sont ceux qui indiquent le nom de leur copiste¹⁶⁵.

¹⁶¹ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. XI.

¹⁶² Cf. BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 468 et vol. 1: p. ۳۴۷ ; Ms. BnF Eth. Abb. 104, f. 30r ; Ms. Or 2409 (British Library), f. 113v ; Ms. BnF Arabe 6118, f. 133v ; Ms. BnF Arabe 6628, f. 94r ; Ms. Yale Landberg 546, f. 192r ; etc.

¹⁶³ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 379-381.

¹⁶⁴ Le manuscrit disparu utilisé par Nerazzini pour sa traduction italienne, le 24 du mois de Cha'ban 1303 de l'Hégire, soit le 28 juin 1886 de notre ère (NERAZZINI, *Conquista Mussulmana Dell'Ethiopia*, 1891, p. 174) ; le ms. Caire Dār al-kutub 5/129 copié en 1227 de l'Hégire, soit 1812-1813 de notre ère ; le ms. 1628 d'Alger copié en 1883 ; le ms. BnF Arabe 6118 copié en 1193 de l'Hégire, soit 1779 de notre ère.

¹⁶⁵ En fait un seul manuscrit l'indique, le ms. Caire Dār al-kutub 5/129, copié par un certain Muḥammad b. Ibrahīm b. Mūminnī.

3. Langue, syntaxe et poésie

Sans prétendre réaliser un travail de philologue ou de linguiste, soulignons pour finir quelques points relatifs à la langue arabe, à la syntaxe et à la poésie du *Futūḥ al-Ḥabaša*.

a. L'arabe

La langue utilisée par 'Arab Faqīh¹⁶⁶ est le plus souvent fort simple, sauf lorsqu'il s'agit de doxologies et de la *muqaddima*. Les propositions relatives, très courantes en arabe classique, sont extrêmement rares. Les entités grammaticales se résument généralement à un و (« et ») de coordination entre deux phrases simples, suivie d'un verbe, d'un sujet et d'un complément – ces derniers étant souvent complétés d'adjectifs. Peut-on considérer qu'il s'agit là de « moyen arabe¹⁶⁷ » ? Le moyen arabe n'est pas un état intermédiaire entre l'arabe classique et l'arabe moderne, contrairement au moyen français qui est l'intermédiaire entre l'ancien français et le français classique¹⁶⁸. Le moyen arabe est concomitant à l'arabe classique et désigne l'usage d'un arabe non standard, déviant de la grammaire classique, sans aucune considération de la période de rédaction¹⁶⁹.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que 'Arab Faqīh emploie le moyen arabe dans son texte. Si l'on ne sait rien de la langue parlée par les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* avant le XIX^e siècle, on sait toutefois qu'ils parlaient une langue différente de celles parlées sur les hauts plateaux, comme nous le montre à plusieurs reprises le texte même du *Futūḥ al-Ḥabaša*¹⁷⁰. De plus, les musulmans, ou du moins leurs élites, devaient connaître l'arabe afin de pouvoir lire le Coran et réciter les prières, ce qu'ils font à de nombreuses reprises dans le récit. Cet arabe devait être teinté de leur propre langue et ainsi rejoindre le moyen arabe, dans le sens où il s'agit d'un arabe linguistiquement marqué par la culture dans lequel il se développe. Il est d'abord parlé puis écrit¹⁷¹. L'arabe employé dans le *Futūḥ* est davantage un arabe simplifié qu'un arabe « non-standard », signe probable d'une volonté de le rendre accessible au public musulman du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Là encore, l'absence d'autres textes

¹⁶⁶ Il ne s'agit ici que de simples hypothèses et je laisse le soin aux spécialistes (philologues, linguistes, arabisants) de se pencher sérieusement sur cette question, qui, je pense, pourrait apporter un éclairage nouveau sur la littérature arabe du XVI^e siècle grâce à un texte issu des franges du monde musulman.

¹⁶⁷ Sur ce terme, voir notamment KOULOUGHLLI, « Moyen arabe et questions connexes », (http://cle.ens-lyon.fr/1195829205054/0/fiche_article/&RH=CDL_ARA120000), mise en ligne 23/11/07, consultation le 10/12/11 ; LARCHER, « Moyen arabe et arabe moyen », A, 2001 ; LENTIN & GRAND'HENRY, *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe*, 2008 ; FÜCK, « Moyen arabe », *EP*, t. VI.

¹⁶⁸ LARCHER, « Moyen arabe et arabe moyen », A, 2001, p. 580.

¹⁶⁹ KOULOUGHLLI, « Moyen arabe et questions connexes », p. 20.

¹⁷⁰ Cf. BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 298.

¹⁷¹ FÜCK, « Moyen arabe », *EP*, t. VI.

issus de ces territoires musulmans empêche une étude comparée, qui aurait par exemple permis de comprendre si ‘Arab Faqīh utilisait le même niveau de langue que les musulmans du *Bar Sa’ad ad-dīn*.

Le vocabulaire employé est lui aussi assez simple et répétitif. Il est rare qu’un terme difficilement traduisible apparaisse. Par ailleurs, lors de sa description du royaume chrétien, ‘Arab Faqīh note plusieurs termes issus des langues éthiopiennes, qu’il arabise et pour lesquels il indique à plusieurs reprises la traduction arabe de manière exacte¹⁷².

Du reste, le vocabulaire participe au projet de l’auteur et à la littérature de *ḡihād*. Ḡihād, razzia, conquérant, butin, conquête, héros, expéditions, conversion, *khārāḡ*, jazya, etc. sont autant de termes qui reviennent constamment sous la plume de ‘Arab Faqīh ; au point où souvent, le terme arabe employé ne correspond pas à la réalité décrite. Ce vocabulaire hautement ḡihādiste, qui n’apparaît pas toujours dans les traductions, renforce l’idée d’exaltation du *ḡihād*, projet principal de l’auteur¹⁷³.

Le style de l’ouvrage alterne entre des passages épiques, relatant avec vivacité et amplification certaines batailles, des descriptions, parfois fort longues et précises, des listes de noms de personnages, des doxologies et autres références à Allah et au Coran, du dialogue rapporté, de la poésie... Ces alternances rendent souvent difficile la lecture *in extenso* du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Par exemple, la longue liste des cavaliers qui participèrent à la bataille de Bādaqī aligne les uns à la suite des autres les noms de personnages inconnus et que, souvent, nous ne retrouverons pas dans la suite du récit¹⁷⁴. Certains passages réaniment toutefois la lecture, notamment lors des batailles, par des détails épiques, relatés avec brio et emphase¹⁷⁵. Enfin, la précision des descriptions de territoires ou d’églises fait la richesse principale de cet ouvrage. Les historiens l’ont bien compris et depuis longtemps ils puisent à loisir dans ces descriptions, uniques en leur genre, pour étudier et comprendre un lieu ou un territoire.

¹⁷² Cf. par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 177 (« *Bèt-Ouadād*, ce qui dans leur langue répond à l’arabe *vizir* [...] Oualata-Qalamsis (*Fille de l’Apocalypse*) ») ou p. 222 (« Ils l’avaient surnommé dans leur langue *le Père des pauvres*)... Voir l’*Index des mots étrangers* placé en annexe de l’édition de René Basset (*Idem*, vol. 1 : p. ٣٦٧-٣٧١ : “Index des mots étrangers”).

¹⁷³ Cf. la première partie du chapitre 7.

¹⁷⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 90-94.

¹⁷⁵ Voir en outre BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 123-124 ou encore p. 186.

b. La poésie

Ajoutons pour finir quelques réflexions sur la poésie. « L’auteur [...] avait même des prétentions, peu heureuses, à la poésie ; il a inséré dans son histoire des vers qui, pour n’être pas plus mauvais que ceux de beaucoup de panégyristes contemporains, n’en valent pas moins peu de chose¹⁷⁶ », écrivait René Basset. La poésie est l’un des avatars les plus importants de la littérature arabe¹⁷⁷. Elle a fait l’objet de très nombreux ouvrages, articles et conférences au cours des deux derniers siècles¹⁷⁸. La « grande poésie classique » en arabe est une fierté de la littérature arabe. Les auteurs non poètes qui s’y sont essayés ont toujours fait l’objet de dénigrement par les commentateurs. Il n’est donc pas surprenant que René Basset méconsidère les vers de ‘Arab Faqīh¹⁷⁹.

‘Arab Faqīh cite les vers de poètes et il en compose également. D’un manuscrit à l’autre, ces vers sont similaires. Ils ne divergent que par des erreurs de copies ou des ajouts et/ou oublis de vers, comme indiqués par Basset¹⁸⁰.

Avant la première réelle bataille menée par l’imām contre les chrétiens, ‘Arab Faqīh écrit « selon les vers du poète » :

Que c’est beau, la voix du héraut criant avant l’aurore : Allons ! au *ḡihād* ! / À de nobles guerriers qui prodiguent leurs vies pour satisfaire le Généreux. / Quand ils sont à cheval, on les prendrait pour des lions ; quand ils sont descendus, ce sont des montagnes¹⁸¹.

Plus loin, en ouverture de la description de l’importante bataille de Šambra Kūrā, ‘Arab Faqīh note des vers qu’il a composé spécialement en l’honneur de l’imām :

J’ai composé sur lui les vers suivants : C’est lui qui règle les affaires / C’est lui qui aligne pour les guerres ; c’est une flèche. / C’est lui qui à la guerre extermine une troupe rebelle par mauvaise foi envers celui qui connaît les choses cachées. / C’est lui qui perce de sa lance un fort rival ; avec son sabre d’acier, il tranche et il frappe. / Il a laissé les infidèles étendus dans la poussière : ceux d’entre eux qui ont survécu versent des larmes. / Il a envoyé contre eux des partis dans la mêlée pour les frapper énergiquement d’abaissement et de tristesse. / Ô toi qui m’interroges sur Aḥmad, c’est un homme qui aime le juste et hait le menteur. / C’est lui qui affermit la loi de la religion de son prophète, qui est soumis envers son maître et qui le craint. / Il ne cesse d’observer les prescriptions obligatoires et de s’appliquer aux actes de dévotion où il montre du zèle. / Seigneur, par ta grâce, protège-le continuellement, fais-le durer, ô Miséricordieux, tant que durera le souffle du vent¹⁸².

¹⁷⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. III.

¹⁷⁷ Sur la place de la poésie dans l’historiographie musulmane voir ROSENTHAL, *A history of Muslim historiography*, 1968, p. 179-185.

¹⁷⁸ Pour ne prendre que quelques exemples parmi une multitude, voir : CHEIKH-MOUSSA, « L’historien et la littérature arabe médiévale », A, 1996, p. 152-188 ; HAMORI, *La littérature arabe médiévale*, 2002 ; etc.

¹⁷⁹ Notre propos ici n’est pas de juger les vers composés par ‘Arab Faqīh, cela n’apporterait guère d’informations et d’ailleurs, j’en serais bien incapable.

¹⁸⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 117, notes 2 et 3 et note 4.

¹⁸¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 40.

¹⁸² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 117-118 et vol. 1 : p. ٥٦ ; ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 74 ; Ms. BnF Eth. Abb. 104, f. 11r ; Ms. Caire Dār al-Kutub 5/129, f. 24r ; etc.

Enfin, après le récit de la poursuite du roi jusqu'à la région du Goğgam, l'auteur insère une nouvelle poésie de sa composition, en hommage à l'imām Aḥmad :

L'auteur de ce livre, que Dieu lui fasse miséricorde, dit : J'ai composé une pièce de vers sur cette bataille :

Fils d'Ibrahīm, lion de la mêlée, Dieu t'a accordé tout ce que tu voulais, et complètement. / Tu as traversé les pays avec ta cavalerie ; tu les as possédés depuis le *Bar Sa'ad ad-dīn* jusqu'à Nabilā. / Puis tu es revenu sur tes pas avec tes soldats, et tu as établi ton camp au milieu du Goğgam. / Après avoir traversé la totalité des déserts, le Dambyā, Enfrāz et Egalā. / L'Empereur a passé la nuit à fuir avec ses soldats ; vous vous êtes précipités à sa poursuite depuis le matin / Par une course rapide comme celle de l'eau courante, jusqu'à ce que vous vous mêlâtes à eux dans la nuit obscure. / Les coups portés aux infidèles leur tranchaient la tête jusqu'à ce qu'ils se trouvèrent en désordre au milieu du Nil. / Les musulmans étaient armés sur leurs chevaux, sans se soucier du sommeil ni de la nourriture. Ils marchèrent deux jours, une nuit et un troisième jour et le butin s'offrait à eux¹⁸³.

Ces poésies reprennent le rôle que W. Raven attribue à la poésie dans la littérature de *sīra* : « La poésie a une fonction comparable à celle des harangues, elle souligne tel ou tel point ou son moment dramatique en passant à un autre mode d'expression¹⁸⁴ ». La fonction qu'il donne à la poésie peut s'appliquer aux vers de 'Arab Faqīh. La première, d'origine inconnue, est une exhortation au *ḡihād* par le biais de louanges aux *muḡāhidīn*. Les deux autres poèmes, œuvres de 'Arab Faqīh, sont en revanche des panégyriques de l'imām Aḥmad, la figure centrale de son récit. Le premier est adressé à son lectorat qui s'intéresse à cette figure. Le second est directement adressé à l'imām en personne. Ces poèmes louent les mérites et les exploits de l'imām. Passer à un autre mode d'expression permet de mettre en valeur ces éloges tout en les faisant ressortir visuellement (cf. Figure 9). Cette poétisation de la figure du parfait *muḡāhid* entre dans le cadre de la littérature de *ḡihād*.

'Arab Faqīh a placé ces trois poésies à trois moments clés du récit : avant la première victoire des troupes de l'imām contre l'armée chrétienne ; avant la bataille de Šambra Kūrā ; et après la fuite du roi et sa poursuite jusque dans le Goğgam. La première marque le début des victoires musulmanes après les paragraphes légitimant la position et le titre de l'imām. La seconde précède la bataille la plus célèbre et peut être la plus importante gagnée par l'imām. La troisième, dans les derniers folios des manuscrits, glorifie l'imām pour avoir fait fuir le roi chrétien toujours plus loin. Dans quelle mesure la fin du récit a-t-elle amené 'Arab Faqīh à rédiger un panégyrique de l'imām à ce moment du récit ? Si cette poursuite du roi chrétien est importante pour la conquête du pays, elle n'aboutit pas à sa capture. D'autres batailles, conquêtes ou événements auraient tout autant mérité de voir louer les exploits accomplis par

¹⁸³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 440-441 et vol. 1 : p. ۳۳۰ ; ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 364-365 ; Ms. BnF Eth. Abb. 104, f. 29r ; Ms. Caire Dār al-Kutub 5/129, f. 121r ; etc.

¹⁸⁴ RAVEN, « *Sīra* », *EP*, t. IX, p. 688.

l'imām. Cette position finale, la dernière « rencontre » entre l'imām et le roi chrétien dans cet ouvrage, a probablement joué pour la rédaction de cette poésie.

Figure 9 : Ms. Caire Dār al-Kutub 5/129, f. 121r

Crédit : <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/554/125>



Conclusion de la première partie

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* (ou *Tuḥfat az-zamān*) a été rédigé par un docteur en religion surnommé ‘Arab Faqīh à partir de témoignages de soldats de l’armée musulmane. ‘Arab Faqīh a commencé à relever ses informations avant la fin de la « conquête de l’Abyssinie » en 1543, puisqu’il a notamment interrogé l’imām Aḥmad en personne. Malgré un récit qui nie toute défaite finale des musulmans, ‘Arab Faqīh termina la rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša* au cours de la décennie qui suivit la mort de l’imām. La composition de l’ouvrage et surtout la fin abrupte qui annonce un second tome laissent entendre que l’auteur n’aurait pas eu le temps, l’envie ou les moyens d’achever son texte tel qu’il le souhaitait. La version finale du *Futūḥ al-Ḥabaša* telle qu’elle nous est connue aujourd’hui serait donc le résultat de l’abandon de la rédaction par ‘Arab Faqīh, pour une raison qui nous échappe, et d’une mise en forme hâtive réalisée par des copistes afin de réactiver et diffuser un ouvrage achevé au cours des décennies suivantes.

Le projet d’écriture de ‘Arab Faqīh était de faire l’apologie du *ḡihād* par le biais de la description de la conquête victorieuse du royaume chrétien voisin mais surtout en livrant à son lecteur un parangon du parfait *muḡahīd* en la figure de l’imām Aḥmad. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* avait pour objectif d’inciter les chefs du *Bar Sa’ad ad-dīn* du milieu du XVI^e siècle à mener une nouvelle conquête du royaume chrétien. Suite à la mort de l’imām au début de l’année 1543 et à la débâcle musulmane, les musulmans du *Bar Sa’ad ad-dīn* tentent de se restructurer et l’attaque des territoires chrétiens passe au second plan de leurs préoccupations. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* aurait donc pour rôle de rappeler aux différents chefs musulmans qui se succèdent, ou à l’un d’entre eux en particulier, les succès de leur illustre prédécesseur, l’imām Aḥmad, et leur devoir de mener un *ḡihād* contre le royaume chrétien. Malgré les différentes tentatives qui suivent la mort de l’imām, à savoir la tentative du vizir ‘Abbās entre 1543 et octobre 1544, celle de l’émir Nūr en 1559 et celle du sultan Muḥammad en 1576-1577, il apparaît que l’élan insufflé par l’imām Aḥmad a, sinon disparu, du moins s’est fortement affaibli. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* participe à la tentative de revaloriser aux yeux des élites militaires et politiques l’obligation et le prestige du *ḡihād*. Mais cela n’eut pas d’impact sur la politique des souverains du *Bar Sa’ad ad-dīn* qui finirent, à la fin des années 1570 par quitter

Harar, leur capitale, pour s'installer dans un territoire situé plus au nord, dans la région du delta de l'Awāš, l'Awsā.

Seconde partie

Histoire et société du *Bar Sa'ad ad-dīn*

(XV^e – milieu du XVI^e siècle)

Un court texte, rédigé en amharique probablement au XIX^e siècle et intitulé par André Caquot *Histoire amharique de Grāñ et des Gallas*¹, propose une triple explication à la « conquête de l'Abyssinie » par l'imām Aḥmad. Ce dernier serait « l'instrument du châtement divin, pour punir l'infidélité et l'orgueil de Lebna Dengel » qui aurait été « coupable d'avoir toléré et encouragé par son exemple des pratiques païennes : ici consommation de tabac, joutes équestres² ». La même légende veut que Aḥmad ait eu un mobile personnel pour mener la « conquête de l'Abyssinie » : « le désir de venger son père [un moine chrétien] tué par les moines éthiopiens en massacrant tous ceux-ci³ ». Ce texte propose enfin un motif politique à la rébellion d'Aḥmad. À la mort du « roi de l'Adāl », *Grāñ* refusa de payer le tribut réclamé par le roi chrétien Lebna Dengel. En réaction, celui-ci envoya son armée, menée par « Digal » – nom qui correspond certainement au Daḡalhān des textes du XVI^e siècle –, en expédition dans l'Adāl⁴. Le récit rejoint alors celui du *Maṣḥāfa Seddat* et du *Futūḥ al-Habaša*.

La tradition orale actuelle a largement repris les arguments présentés dans l'*Histoire amharique de Grāñ et des Gallas*. Lors de mes terrains de recherche en 2010, des chrétiens de Lalibela comme des musulmans de Harar m'ont raconté l'histoire des origines chrétiennes de

¹ CAQUOT, « Histoire Amharique de Grāñ et des Galla », *AE*, 1957, p. 124.

² CAQUOT, « Histoire Amharique de Grāñ et des Galla », *AE*, 1957, p. 123 et 124 ; p. 139 : « Lebna Dengel lui-même, le jour de la Masqal, enduisait de sang ses chevaux, s'en marquait le front, fumait le tabac et donnait des joutes équestres » ; p. 141 : « Au temps d'Aṣé Lebna Dengel, le nommé Grāñ se souleva par ordre de Dieu. Il brûla les églises, chassa les chrétiens jusqu'au Tigré et ils laissèrent leur pays aux Gallas ».

³ CAQUOT, « Histoire Amharique de Grāñ et des Galla », *AE*, 1957, p. 124 ; p. 142 : « Ton père était un prêtre, les moines de Dabra Libānos l'ont tué à coups de bâton. Maintenant, tu es un homme et tu dois venger ton père ». André Caquot souligne qu'une légende tigréenne, relevée par Conti Rossini, présente le même motif (cf. CONTI ROSSINI, « Note etiopiche, II Leggenda tigray », *Giornale della Società asiatica italiana*, 1897, p. 150-153).

⁴ CAQUOT, « Histoire Amharique de Grāñ et des Galla », *AE*, 1957, p. 142-143.

l'imām et du désir de vengeance que cela aurait entraîné chez ce dernier. L'historiographie a, quant à elle, surtout retenu la question du tribut demandé et refusé⁵, bien qu'aucune source de l'époque n'indique que le *Bar Sa'ad ad-dīn* ait été tributaire du roi chrétien. Quant aux origines chrétiennes d'Aḥmad, là encore, aucun texte ancien n'en fait mention et il s'agit d'un mythe qui s'origine dans la culture chrétienne d'Éthiopie.

D'autres hypothèses ont été avancées pour expliquer cette conquête du royaume chrétien. En 1998, Berhanou Abebe écrit ainsi :

L'affrontement adal s'explique par l'irrédentisme qui dort au fond de ce peuple en déclin, déraciné de Dakkar, son ancienne capitale et cantonnée à Harar. Mais cet irrédentisme n'aurait pas à lui seul alimenté la volonté d'expansion sans l'attrait économique des hauts plateaux qui en constitue un véritable moteur. En ce premier quart du XVI^e siècle où la sécheresse doublée d'une explosion démographique sévit dans les basses terres, le mirage de la terre promise [i.e. le royaume chrétien, d'où « parviennent les esclaves, l'ivoire, la poudre d'or, les peaux »] s'ébauche comme une irrésistible impulsion de survivance⁶.

Berhanou Abebe explique cette guerre par des causes démographiques, climatiques et économiques. Si ces explications sont plausibles, toutefois, aucun document ne suggère une explosion démographique au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*, ni même une sécheresse particulière sévissant à l'époque. De nombreuses mentions de famines apparaissent dans les textes de l'époque médiévale, aussi bien sur les hauts plateaux que du côté du *Bar Sa'ad ad-dīn*, sans que cela n'ait entraîné de déplacement massif de populations⁷.

Les facteurs économiques, démographiques et climatiques ont très probablement influencé les prémices de cet événement, mais, faute de source, il nous est difficile de développer l'analyse. Comprendre les raisons qui ont menées à la « conquête de l'Abyssinie » nécessite plutôt une étude de ce qu'était ce sultanat musulman à la veille de cette guerre.

Cette seconde partie traite donc de la situation politique, géographique, sociale, religieuse et diplomatique du sultanat. Le chapitre 4 est consacré à l'histoire politique du sultanat du *Bar Sa'ad ad-dīn*, depuis sa fondation au début du XV^e siècle jusqu'au début de la conquête en 1531. La situation troublée des décennies qui précéderent cette guerre et qui se poursuivait après la défaite musulmane explique en grande partie l'émergence de la figure de l'imām Aḥmad. Le chapitre suivant analyse des relations qu'entretenaient les souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* avec les différentes populations sous leur domination. Enfin, le chapitre 6 analyse l'image que les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* avaient du royaume chrétien voisin, à travers la description que nous en fait 'Arab Faqīh dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*.

⁵ Voir par exemple TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 86.

⁶ BERHANOU ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie*, 1998, p. 50.

⁷ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 57. Sur les famines et les crises de subsistance, voir GUINDEUIL, *Alimentation, cuisine et ordre social dans le royaume d'Éthiopie*, 2012, p. 295-319.

Chapitre 4

Les sultans de Harar : histoire et lutte de pouvoir

Les historiens des XIX^e et XX^e siècles⁸ expliquent l'émergence de la figure de l'imām Aḥmad et de l'idée de *conquête* de l'Éthiopie chrétienne de la manière suivante. Les sultans Walasma' de l'« Adal » menaient depuis la seconde moitié du XV^e siècle une politique pacifique vis-à-vis des chrétiens voisins, privilégiant la sécurité des routes commerciales traversant leur territoire à la poursuite des combats contre le roi chrétien. Face à cette politique pacifique et à l'alliance entre le sultan Muḥammad et la régente chrétienne Eleni, un « parti d'opposition », parfois aussi appelé « parti religieux », émergea en la figure de « l'imam Maḥfūz ». Contre l'avis de la dynastie en place, celui-ci mena des expéditions annuelles contre les territoires chrétiens. Les successeurs de Maḥfūz poursuivirent cette politique et reléguèrent les sultans au simple rôle de figurants. L'imām Aḥmad, l'un des héritiers de Maḥfūz, mena cette lutte contre les chrétiens à son paroxysme en tentant d'imposer l'Islam à l'ensemble du royaume chrétien.

Séduisante, cette théorie entre sur de nombreux points en contradiction avec l'image que nous en donne 'Arab Faqīh dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Certes, nous l'avons vu, le projet de l'auteur n'était pas centré sur les prémices de la conquête et l'aspect biographique de l'imām n'impliquait pas de récits concernant sa formation, sa jeunesse ou ses prédécesseurs. Pour autant, deux « temps » au sein du récit du *Futūḥ al-Ḥabaša* sont consacrés à l'histoire politique de la région au cours des années qui précédèrent l'arrivée de l'imām au pouvoir⁹.

⁸ Notamment J. CUOQ, *Islam en Éthiopie*, 1981, p. 165 ; J. TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 83 ; E. WAGNER, « The genealogy of the Later Walashama' », *International Conference of Ethiopian Studies*, 1994 ; J. DORESSE, *Histoire de l'Éthiopie*, 1970, p. 57 ; FERRY, « Quelques hypothèses sur les origines des conquêtes musulmanes », *CÉA*, 1961, p. 31 et ss. ; etc.

⁹ Que nous avons séparés en deux étapes : le « 2^e temps » du *Futūḥ al-Ḥabaša* est consacré à l'histoire politique et ḡihādiste du *Bar Sa'ad ad-dīn* avant l'arrivée de l'imām. Le « 3^e temps » du récit est quant à lui

L'analyse de ces quelques pages produit un tout autre éclairage sur la géopolitique du *Bar Sa'ad ad-dīn* entre la fin du XV^e et le début du XVI^e siècle. Recoupée avec les autres sources disponibles, elle permet d'envisager l'histoire du sultanat sous un nouvel angle. Une relecture des sources doit nous conduire à saisir les dynamiques internes au sultanat. Nous prenons pour perspective non plus ses relations avec les chrétiens mais ses interconnexions aux différents « pays » musulmans, et ce qui entraîna l'émergence de la figure de l'imām Aḥmad.

La déconstruction de la survalorisation de la figure de Maḥfūz amène à repenser l'histoire de la dynastie des « Walasma' ». Cette dernière est devenue celle de « Sa'ad ad-dīn », suite à l'installation de ses descendants sur un nouveau territoire après leur fuite de l'Ifāt au début du XV^e siècle. Cette délocalisation eut de nombreuses implications sur l'histoire et la politique de la dynastie. Moins d'un siècle plus tard, elle aboutit à une longue période troublée ; celle-ci atteint son paroxysme lors du *ḡihād* interne mené contre le sultan d'alors, Abū Bakr b. Muḥammad, qui entraîna la marginalisation des sultans au profit de pouvoirs plus locaux.

consacré à la réorganisation du sultanat avec la pacification du territoire, la défense face aux attaques chrétiennes, les razzia en zones frontalières et l'arrivée de l'imām au pouvoir.

A. Une nouvelle dynastie pour un nouveau territoire

Identifier les sultans qui gouvernaient le territoire depuis lequel l'imām Aḥmad mena sa conquête est un préalable indispensable à toute analyse de cette société et de cette guerre. La doxa doit être remise en cause : l'idée selon laquelle la dynastie de sultans qui régnait sur l'Ifāt jusqu'à la fin du XIV^e siècle se serait déplacée sur un territoire situé plus à l'est est simpliste. Le processus aura inévitablement eu des conséquences sur l'organisation de la dynastie et sur le nouvel espace occupé. De Walasma' à Sa'ad ad-dīn, de l'Ifāt à l'Adal et de l'Adal au *Bar Sa'ad ad-dīn*, les bouleversements dynastiques et politiques sont nombreux et présentent une situation bien plus complexe que celle proposée par la doxa.

1. De Walasma' à Sa'ad ad-dīn

a. Jeux de généalogie

Après sa *muqaddima*, 'Arab Faqīh débute son récit par une liste des différents souverains qui se succédèrent à la tête du *Bar Sa'ad ad-dīn* au cours des années précédant l'arrivée de l'imām Aḥmad. Bien qu'il s'agisse d'une simple liste non commentée, elle est significative de la vision de 'Arab Faqīh sur cette période charnière de l'histoire des musulmans de l'Est éthiopien. Elle débute par la figure du sultan Muḥammad, en développant sa généalogie et les différents descendants de Sa'ad ad-dīn :

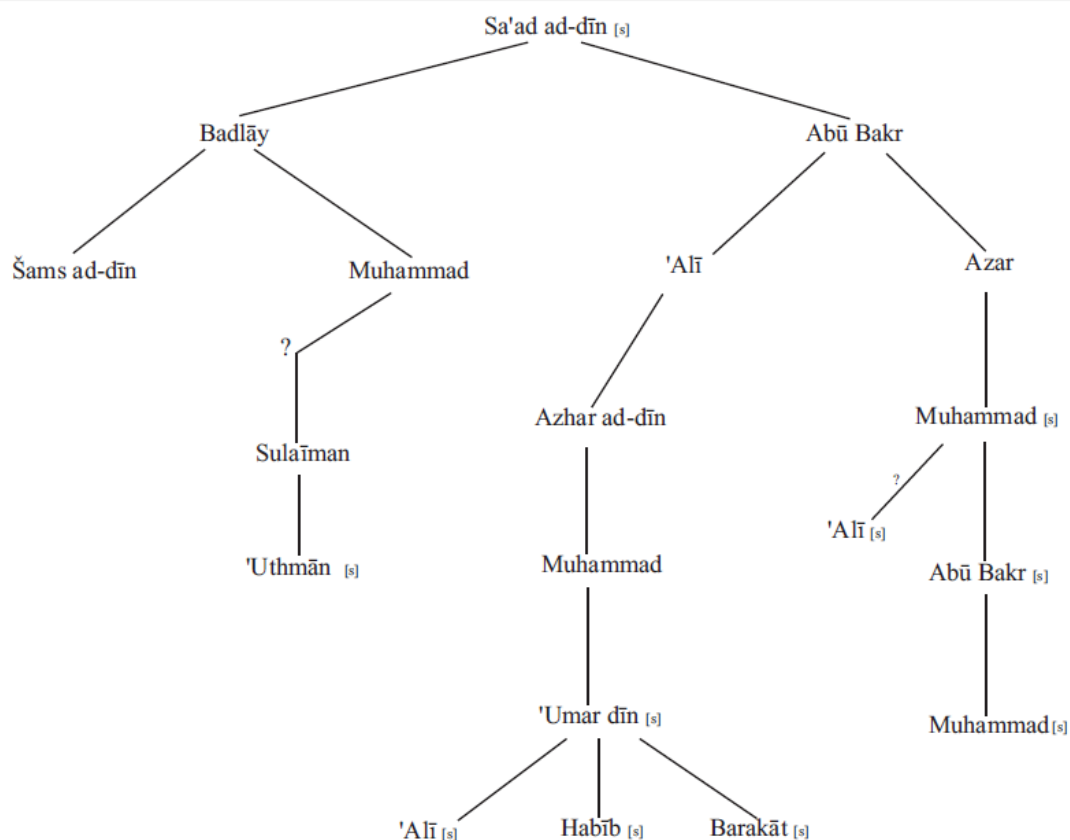
Le roi du *Bar Sa'ad ad-dīn* parmi les *muḡahidīn* qui gouvernèrent les pays fut le sultan Muḥammad b. Azar. Le narrateur dit que le sultan Sa'ad ad-dīn avait entre autres enfants Abū Bakr et Badlāy ; et Badlāy eut deux enfants, l'un d'eux Muḥammad b. Badlāy, ancêtre (grand-père) du sultan 'Uṭhmān b. Salāīmān, et Abū Bakr eut deux enfants : 'Alī. Il était l'ancêtre des sultans Barakāt et Habīb et 'Alī qui sont les enfants de 'Umar dīn b. Muḥammad b. Azhar ad-dīn b. 'Alī de la famille de Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn ; et le deuxième enfant s'appelait Azar b. Abū Bakr et il était l'ancêtre du sultan Muḥammad b. Abū Bakr b. Muḥammad b. Azar b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn. Le deuxième fils de Badlāy b. Sa'ad ad-dīn s'appelait Šams ad-dīn ; et il disparut [sans descendance]. Puis le sultan Muḥammad b. Azar b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn gouverna les pays pendant trente ans au IX^e siècle¹⁰.

Ce paragraphe permet de reconstruire un arbre généalogique des descendants de Sa'ad ad-dīn et des différents sultans qui régnèrent de la fin du XV^e au milieu du XVI^e siècle, selon 'Arab Faqīh.

¹⁰ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn*, extrait du *Futūḥ al-Ḥabaša*, texte arabe et traduction » ; voir aussi BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 7-9.

Figure 10 : Généalogie des descendants du sultan Sa'ad ad-dīn selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*

Les [s] indiquent ceux dont 'Arab Faqīh signale qu'ils portent le titre de sultan.



Bien que développant la généalogie du sultan Muḥammad b. Azar, 'Arab Faqīh indique également les sultans descendant de Sa'ad ad-dīn qui régnèrent après la mort de Muḥammad. Il nous informe ainsi sur les derniers sultans de la dynastie.

Deux points sont à souligner. Tout d'abord, cette généalogie ne remonte pas plus haut que le sultan Sa'ad ad-dīn, qui en apparaît comme le fondateur. Ensuite, cette généalogie diffère sur de nombreux points de celle proposée par l'*Histoire des Walasma*'. Philipp Paulitschke et Enrico Cerulli ont consulté ce texte à Harar, certainement sur deux manuscrits différents, le premier à la fin du XIX^e siècle et le second au début du XX^e siècle. Ils en ont tout deux publié une traduction, l'une en allemand¹¹, l'autre en italien¹², lesquelles donnent un texte relativement similaire. Enrico Cerulli a en outre publié la version arabe de ce court texte¹³. Celui-ci indique la liste des différents sultans, descendants du fondateur semi-légendaire 'Umar Walasma' qui régnèrent sur l'Ifāt puis sur le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Ainsi, à

¹¹ PAULITSCHKE, *Harar*, 1888, p. 503-506.

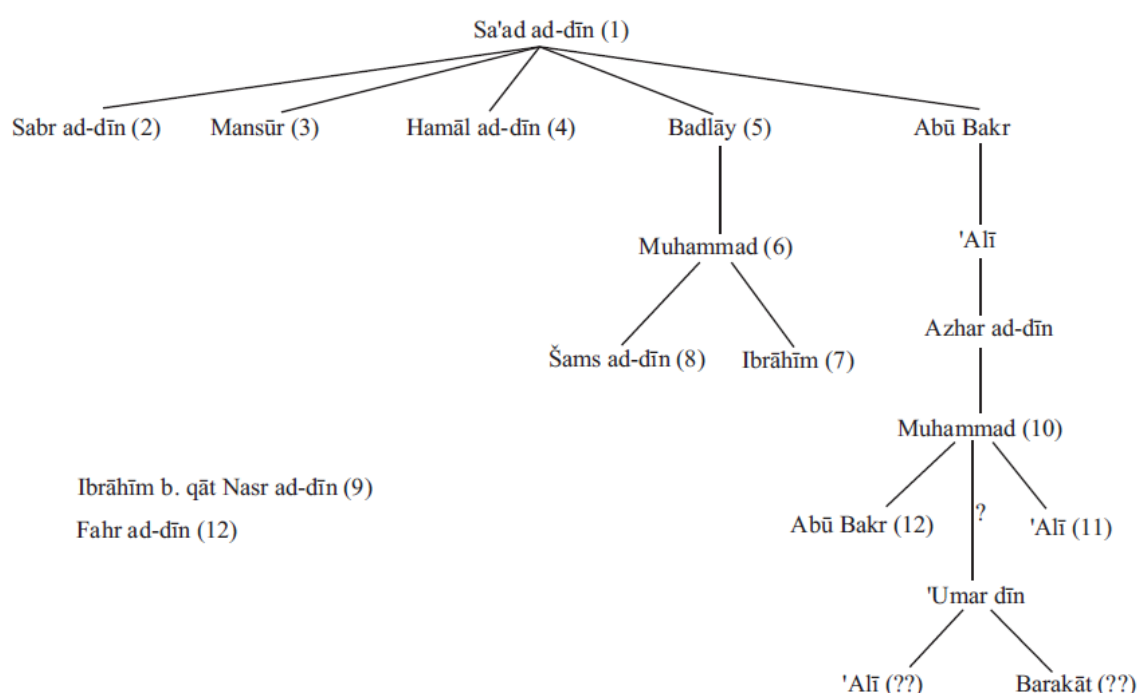
¹² CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 42-50.

¹³ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 40-42; et cf. Annexe 6 « Histoire des Walasma', texte arabe et traduction ».

partir du règne du sultan Sa'ad ad-dīn, ce texte rejoint la généalogie proposée par le *Futūḥ al-Ḥabaša* mais en présente une version relativement différente. En outre, Enrico Cerulli a publié un autre texte très bref, qu'il nomme « Derniers souverains de la dynastie des Walasma'¹⁴ » qui signale l'existence de deux autres sultans qui régnèrent après la fin de l'*Histoire des Walasma'*. Ces deux textes permettent ainsi de dessiner un arbre généalogique qui fait ressortir les divergences avec celui issu du *Futūḥ al-Ḥabaša*.

Figure 11 : Généalogie des sultans descendants de Sa'ad ad-dīn selon les documents publiés par E. Cerulli

Les chiffres entre parenthèses indiquent l'ordre des règnes



L'*Histoire des Walasma'* cite uniquement les sultans qui ont régné, en indiquant leurs dates de règne et leur lien avec le sultan précédent. À l'inverse, le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne fait pas la généalogie précise de cette dynastie. Il indique les liens filiaux entre certains descendants de Sa'ad ad-dīn, qu'ils aient régné ou non, passant ainsi sous silence d'autres descendants qui ont régné mais n'ont pas eux-mêmes eu de descendants. Cette différence de projet explique en grande partie les divergences entre les deux généalogies. Ainsi, 'Arab Faḳīh se concentre sur les descendants de deux fils de Sa'ad ad-dīn, bien qu'il précise que ce dernier en a eu d'autres, alors que l'*Histoire des Walasma'* en mentionne cinq.

¹⁴ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 51-52.

Ensuite, l'*Histoire des Walasma'* cite seulement les sultans légitimes, à l'exception notable d'un certain Ibrāhīm fils du *qāṭ* Naṣr ad-dīn. Ce dernier aurait régné dix mois avant d'être assassiné. Après son règne, le pouvoir changea de lignée et passa des descendants de Badlāy à ceux d'un autre fils de Sa'ad ad-dīn qui n'a pas régné, Abū Bakr. Ce changement de lignée apparaît également chez 'Arab Faqīh. Toutefois, alors que la chronique officielle n'indique que 'Alī comme fils d'Abū Bakr, le *Futūḥ* en mentionne un second, un certain Azar (أزر). Tandis que la chronique officielle affirme que le pouvoir passa aux descendants de 'Alī b. Abū Bakr, l'auteur du *Futūḥ al-Ḥabaša* considère quant à lui qu'il passa aux mains des descendants de Azar b. Abū Bakr. Ainsi, selon le *Futūḥ*, le sultan Abū Bakr a pour ascendance Muḥammad b. Azar b. Abū Bakr alors que selon la chronique officielle et le *Tārīkh al-mulūk*, il s'agit de Muḥammad b. Aḏhar ad-dīn b. 'Alī b. Abū Bakr.

Ewald Wagner a souligné cette dichotomie dans un article intitulé « The genealogy of the Later Walashma' Sultans of Adal and Harar¹⁵ ». Il tente de « rectifier » la généalogie en tentant d'accorder ces deux sources. Pour ma part, je pense que cette tentative de déterminer la version la plus valable n'est pas pertinente. En effet, non seulement chacune de ces deux sources présente un point de vue différent, d'un côté celui de la dynastie légitime, de l'autre celui d'un « parti d'opposition », mais la situation politique de cette époque était aussi particulièrement troublée. Il est donc impossible de trancher. Ewald Wagner glose sur l'ambivalence entre le nom Aḏhar (اظهر) et Azar (أزر), qui serait une confusion des copistes. Pourtant, si la confusion est possible en alphabet latin, en arabe, aussi bien à l'oral qu'à l'écrit, ces deux noms sont bien distincts. En outre, alors que *Azar* est un nom en soi, *Aḏhar* ne l'est pas. Il a pour forme complète *Aḏhar ad-dīn*, rendant encore plus distinct les deux personnages. De fait, un premier texte affirme que le sultan dont la durée de règne fut la plus longue est Muḥammad b. Aḏhar ad-dīn b. 'Alī b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn. Quant au second texte, il présente ce sultan comme issu d'une branche des descendants d'Abū Bakr et portant le nom de Muḥammad b. Azar b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn.

Enfin, dans la chronique officielle remontant au fondateur de la dynastie, 'Umar Walasma', les descendants de Sa'ad ad-dīn sont descendants de 'Umar Walasma' et sont de fait des Walasma'. Par contre, le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne mentionne jamais le nom de Walasma'. À la seule lecture de ce texte, le fondateur de la dynastie des sultans serait Sa'ad ad-dīn, lequel donna d'ailleurs son nom au territoire qu'il gouverne. Plusieurs raisons peuvent expliquer le processus.

¹⁵ WAGNER, « The genealogy of the Later Walashma' », *International Conference of Ethiopian Studies*, 1994, p. 136-137.

b. Sa'ad ad-dīn, ou le renouveau de la dynastie des Walasma'

Sa'ad ad-dīn marque une rupture dans la dynastie des sultans Walasma'. Toutes les sources s'accordent sur ce point, même si elles ne la présentent pas de la même manière.

Dans l'*Histoire des Walasma'*¹⁶, la rupture généalogique apparaît pour le règne de Ḥaqq ad-dīn II. Il est le premier pour lequel une date précise de règne est indiquée, et le premier pour lequel il est précisé qu'il mena le *ḡihād* et qu'il mourut martyr. Cette double rupture, de description du règne par l'auteur et de politique menée contre les chrétiens, est centrale dans la compréhension de ce texte mais aussi de l'histoire de cette dynastie. Elle indique également une modification de la transmission de la mémoire à partir de ce règne. Ce texte aurait fait l'objet d'une rédaction qui s'étala sur plusieurs décennies voire plusieurs siècles¹⁷, puis compilé sous la forme qui nous est connue au cours du XVI^e siècle.

Le récit de l'Égyptien al-Maqrīzī, le *Kitāb al-Ilmām*, achevé en 1438, confirme cette rupture sous le règne d'Ḥaqq ad-dīn II. Maqrīzī justifie la scission dynastique par une volonté de la part de la jeune génération de rompre avec une politique jugée trop dépendante du pouvoir chrétien. En effet, avant le règne d'Ḥaqq ad-dīn II, la dynastie apparaît sous la domination du « Hatī » (الحطى), c'est-à-dire du roi chrétien. Ce dernier retient prisonnier certains membres de la dynastie, accorde son « patronage », nomme les nouveaux sultans, aide militairement les sultans lorsque cela est nécessaire et les protège. Les sultans « obéissent aux ordres » du Hatī. Ainsi, lorsque Ḥaqq ad-dīn II se rebelle contre son oncle, ce dernier appelle à l'aide le Hatī. Celui-ci arrive avec une « armée de 30 000 hommes » et participe directement aux combats. La rébellion d'Ḥaqq ad-dīn semble motivée par un désir de libérer la dynastie de la tutelle chrétienne et d'accéder à une indépendance politique, comme le note al-Maqrīzī :

Ḥaqq ad-dīn fut le premier de son peuple à se rebeller contre le Hatī, le roi des infidèles de l'Amhara et d'Abyssinie, et en refusant la soumission, il libéra son royaume. Il ne cessa de faire la guerre contre le Hatī¹⁸.

¹⁶ Cf. Annexe 6 « Histoire des Walasma', texte arabe et traduction ».

¹⁷ FAUVELLE, HIRSCH, *et al.*, « Le port de Zeyla », *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique*, 2011, p. 68 ; LOZANO, *L'Ifât, un royaume musulman en Éthiopie*, 2005, p. 110-111. Ce texte nécessiterait une nouvelle analyse. L'article consacré à Zayla' affirme, sans argumentation aucune et sans référence, que « la rédaction s'est étalée sur plusieurs siècles », hypothèse qui mériterait d'être discutée. Il serait par ailleurs tout à fait profitable d'explorer les bibliothèques privées de Harar afin d'en retrouver des versions manuscrites. En effet, le fait qu'aucun manuscrit ne nous soit connu et que les descriptions de ceux consultés par Enrico Cerulli et Philipp Paulitschke soient si pauvres limite fortement la réflexion. Par exemple, Philipp Paulitschke affirme que le manuscrit qu'il consulta fut rédigé par un inconnu contemporain de l'émir Nūr, mais ne fournit aucun argument pour étayer son hypothèse (PAULITSCHKE, *Harar*, 1888, p. 501).

¹⁸ AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1955, p. 14b : "Haq ad din was the first of his people to rebel against the Hati, the king of the infidels of Amhara and Abyssinia, and by refusing obedience he liberated his kingdom. Nor did he cease to wage war against the Hati."

Ḥaqq ad-dīn fut tué avant de libérer totalement « son royaume » de la tutelle chrétienne. Son frère Sa'ad ad-dīn, qui lui succéda, poursuivit sa politique :

Lui succéda son frère Sa'ad ad-dīn Abūl Barakat Muḥammad Walahua b. Maṣṣūr b. 'Umar Walasma', qui, tout comme Ḥaqq ad-dīn, fit une guerre permanente aux infidèles de l'Amhara. Il excellait en constance de l'esprit et en modération du pouvoir au point que son armée augmenta, ses attaques devinrent plus fréquentes et son royaume devient manifestement élargi¹⁹.

Sa'ad ad-dīn combattit le roi chrétien jusqu'en 1402-1403 selon al-Maqrizi, 1415 selon l'*Histoire des Walasma*', lorsqu'il fut tué au combat après une fuite vers Zayla²⁰.

Ainsi, cette rupture dynastique est fondée sur une politique radicalement différente de celle menée par les anciennes générations et sur une volonté de s'émanciper de la tutelle chrétienne. Si le nom de Sa'ad ad-dīn resta à la postérité et non celui de son frère, c'est très probablement parce que Ḥaqq ad-dīn, bien qu'à l'origine de ce bouleversement au sein de la dynastie, ne put mener à terme son projet. Il semble que Sa'ad ad-dīn réussît à créer une réelle rupture, insufflant une volonté d'indépendance vis-à-vis du pouvoir chrétien qui perdura jusqu'à l'arrivée de l'imām Aḥmad.

De plus, après la mort de Ḥaqq ad-dīn, les chrétiens récupérèrent le territoire originel de la dynastie, s'y installèrent et détruisirent les mosquées pour y construire des églises : « Une fois que le Hati et l'Amhara eurent acquis ce pays, ils s'y installèrent et des mosquées ravagées, ils firent des églises²¹ ». Les recherches archéologiques récentes ont mis au jour plusieurs vestiges de villes de l'Ifāt musulman²², dont les mosquées, certes ruinées, restent pour certaines relativement bien conservées. Le site actuellement dénommé « Beri » ou « Beri Ifat », situé sur les rives de la rivière Awadi, peut être associé à l'ancienne capitale des Walasma'. Une nécropole, localisée sur la rive opposée de l'Awadi par rapport aux ruines de la ville, regroupe sept tombes épigraphiées de membres de la famille du sultan 'Alī Naṣr b. al-sultan Ṣabr ad-dīn b. al-sultan Wālā Sma' datant du XIV^e siècle. La réunion de sept tombes de membres de la famille des sultans de l'Ifāt ainsi que l'étendue de la ville et la probable présence d'une résidence fortifiée des sultans en hauteur de la ville laissent peu de doute sur son assimilation à la capitale des Walasma' du XIV^e siècle décrite par al-Maqrizi. Ce site

¹⁹ AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1955, p. 15 : "He was succeeded by his brother Saad ad din Abul Barakat Muhammad Walahua ibn Mansur ibn Omar Walasma', who like Haq ad din made continual war on the infidels of Amhara. So much did he excel in constancy of mind and moderation of rule that his army increased, his onslaughts became more frequent, and his kingdom became manifestly enlarged."

²⁰ Sur la probable mort de Sa'ad ad-dīn à Zayla', voir FAUVELLE, HIRSCH, *et al*, « Le port de Zeyla », *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique*, 2011, p. 66-68.

²¹ AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1955, p. 18 : « For the Hati and the Amhara having acquired this country settled in it, and from the ravaged mosques they made churches ».

²² Voir notamment HIRSCH & FAUVELLE, « Cités oubliées », *JdA*, 2004 ; FAUVELLE, HIRSCH, *et al*, « Reconnaissances de trois villes musulmanes de l'époque médiévale dans l'Ifat », *AE*, 2006 ; FAUVELLE, *et al*, « A Topographic Survey and Some Soundings at Nora, an Ancient Muslim Town of Ethiopia », *JES*, 2006 ; etc.

conserve encore plusieurs mosquées, dont il ne reste guère plus que les fondations²³. Si l'élévation actuelle de la mosquée principale laisse à penser que la destruction totale des mosquées décrite par al-Maqrizi n'a pas eu totalement lieu, rien ne dit que les ruines actuelles ne sont pas consécutives à des destructions.

L'installation des chrétiens dans la zone est fort probable. Pour la branche de la dynastie qui refusa le pouvoir chrétien, la nécessité de déplacer le centre du pouvoir devint inévitable. En outre, la mort de Sa'ad ad-dīn fut suivie, selon al-Maqrīzī²⁴, d'une vingtaine d'années très troublées. La tentative d'émancipation de cette branche de la dynastie fut un échec puisqu'elle se solda par la mort de Sa'ad ad-dīn et l'occupation de l'Ifāt par les chrétiens. Néanmoins, après s'être réfugié en Arabie, les fils de Sa'ad ad-dīn revinrent dans la Corne de l'Afrique. Ils s'installèrent sur un territoire plus à l'est. L'Ifāt était passé sous domination chrétienne et leur puissance militaire ne leur permettait probablement pas de récupérer leur ancien territoire. Depuis leur nouveau territoire, ils poursuivirent la politique menée par leur père. C'est de là que vient la nouvelle dénomination de la dynastie et l'abandon du titre de Walasma'.

Le titre de *Walasma'* reste d'ailleurs attaché au territoire de l'Ifāt. La chronique du roi Ba'edā Māryām (r. 1468-1478) signale la nomination de dignitaires dans « les provinces », afin de rétablir « l'ancienne organisation de l'Éthiopie » :

Le même jour, il nomma dans toutes les provinces (በሐውርት) des hommes (ሰብአ) qu'il avait choisis car auparavant l'Éthiopie toute entière était placée sous l'administration directe de son père²⁵.

Le chrétien nommé dans l'Ifāt (አፋት) porte le titre de Walasmā²⁶ (ወለሰማ). Cette pratique se prolongea. La chronique du règne de Susneyos (r. 1606-1632) mentionne le fait que le chef chrétien de l'Ifāt avait le titre de Walasmā²⁷ et au début du XX^e siècle, certains chefs Argobba de l'Ifāt portaient encore le titre de Walasmā²⁸. Ainsi, bien que les sultans descendants de 'Umar Walasma' ne soient plus installés dans cette région, le « gouverneur » chrétien conserve ce titre, qui n'est alors plus lié à la dynastie et aux musulmans. Couplée à son absence dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* et dans les brefs textes arabes – à l'exception de

²³ Une publication collective des premiers résultats archéologiques et épigraphiques concernant ce site est en cours de préparation.

²⁴ AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1955, p. 18 : « the Moslems they harassed for the space of 20 years, during which the faithful suffered so many defeats and losses that no one is equal to recounting them ».

²⁵ PERRUCHON, *Za'ra Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 111. Merci à Ayda Bouanga pour sa traduction.

²⁶ PERRUCHON, *Za'ra Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 112.

²⁷ PEREIRA, *Chronique de Suseneyos*, 1892 et 1900, p. 45, 168.

²⁸ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 42.

l'*Histoire des Walasma*' – cette dépossession du titre laisse à penser que le rattachement au fondateur mi-léendaire de la dynastie fut abandonné lors du déplacement du centre du pouvoir loin de l'Ifāt. Il resta attaché à l'ancien territoire.

Le rattachement au fondateur de la dynastie 'Umar Walasma' par l'*Histoire des Walasma*' fut probablement mis par écrit sous le règne d'Abū Bakr, dernier sultan à y être nommé. Cela tient peut-être à une volonté de légitimation de sa position. Le rattachement à l'ancêtre fondateur, et non plus seulement à Sa'ad ad-dīn, ajoute une profondeur historique à sa revendication politique et montre la continuité de la dynastie. De plus, les origines arabes et prestigieuses du fondateur, « descendant » direct du Prophète par le calife Alī b. Abū Ṭālib, cousin et gendre de Muḥammad, accroissent l'autorité de la figure du sultan Abū Bakr.

Hormis Abū Bakr et l'*Histoire des Walasma*', il est fort probable que ce rattachement au fondateur de la dynastie ait été abandonné par les descendants de Sa'ad ad-dīn lors de leur installation sur leur nouveau territoire. La première raison est politique. Sa'ad ad-dīn, et avant lui Ḥaqq ad-dīn, imposent une forte rupture de positionnement au sein même de la dynastie ; avant eux, les sultans n'avaient pas une politique indépendantiste, après eux, l'indépendance est au cœur de leur politique. La seconde raison tient au déplacement géographique. D'une part, le titre de Walasma' est lié au territoire de l'Ifāt et fut abandonné par la dynastie lors de l'abandon de l'Ifāt aux chrétiens. D'autre part, la dynastie dut faire peau neuve lors de son installation sur un nouveau territoire, afin de permettre un nouveau départ en bonne entente avec les populations nouvellement dominées.

Les descendants de Sa'ad ad-dīn poursuivirent très certainement la politique de Sa'ad ad-dīn, comme le laissent entendre les combats qui opposèrent musulmans et chrétiens sous les règnes de Zar'a Yā'eqob (r. 1434-1468) et Ba'eda Māryām²⁹ (r. 1468-1478) ou encore les incursions menées par le sultan Muḥammad décrites dans le *Futūḥ*. De plus, s'ils avaient souhaité revenir à leur position de tributaires du roi chrétien, ils auraient pu négocier auprès de ce dernier leur rétablissement à la tête de l'Ifāt et n'auraient pas eu à s'installer sur un territoire aussi excentré. La théorie d'Álvares selon laquelle les descendants de Sa'ad ad-dīn, en réaction à la défaite de leur ancêtre, auraient mené une politique d'alliance pacifique avec le pouvoir chrétien est donc un contre-sens³⁰.

²⁹ PERRUCHON, *Za'ra Yā'eqob et Ba'eda Māryām*, 1893, p. 57-63 ; p. 165-166 ; p. 180-181 ; etc.

³⁰ Voir ci-dessous et BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 410-416.

c. La fin d'une dynastie

La chronique officielle s'arrête en 1520, sous le règne du sultan Abū Bakr. Le *Tārīkh al-mulūk* poursuit l'histoire de la région à partir de 1520, mais il ne mentionne pas les sultans et ne permet donc pas de savoir qui succéda à Abū Bakr. Toutefois, certains courts textes publiés par Cerulli et Paulitschke permettent de poursuivre la généalogie des sultans descendants de Sa'ad ad-dīn jusqu'à son terme.

Bien que s'arrêtant en 1535-1537, le *Futūḥ al-Ḥabaša* fut rédigé quelques années plus tard. Il nomme dans la généalogie des descendants de Sa'ad ad-dīn, ceux qui semblent être les derniers représentants de cette dynastie : 'Umar dīn, 'Alī, Ḥabīb et Barakat. Après avoir tué le sultan Abū Bakr, l'imām Aḥmad place sur le trône le sultan 'Umar Dīn. Selon la généalogie proposée par 'Arab Faqīh, celui-ci est issu d'une autre lignée ; il n'est pas descendant du fils d'Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn, Azar, mais de son second fils, 'Alī. La généalogie officielle indique que le sultan Abū Bakr, tué par l'imām, était issu de la descendance de 'Alī. Si l'on se fie à la généalogie proposée par le *Futūḥ*, ce changement de lignée prend tout son sens. Rien de surprenant, lors de la destitution d'un sultan, de choisir son successeur parmi une autre branche de la dynastie légitime. Le sultan 'Umar Dīn apparaît ainsi à plusieurs reprises dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, restant à Harar tout au long du récit. Il serait resté au pouvoir après la mort de l'imām en 1543, et ce jusqu'à une date inconnue. Il est possible, bien qu'il ne soit pas nommé, que ce soit lui que Galāwdéwos chassa du pouvoir lors de son incursion dans la région de Harar au cours de sa dixième année de règne, soit aux environs de l'année 1550 : « Il [Galāwdéwos] déposséda leur roi de son trône et de ses richesses et ne lui laissa rien, pas même un homme³¹ ». Il est également possible qu'avant son départ de la région, Galāwdéwos ait placé un autre sultan sur le trône, dont le nom nous est inconnu. Lorsque l'émir Nūr arriva à la tête des musulmans en 1552, il aurait à son tour renversé le sultan en place, nommé par Galāwdéwos, et imposé un nouveau sultan, en revenant à la branche dynastique choisie par l'imām Aḥmad. Il plaça ainsi l'un des fils de 'Umar Dīn sur le trône. La note marginale publiée et intitulée par Enrico Cerulli « Gli Ultimi Sovrani della dinastia Walasma' » le confirme. Elle indique que le sultan 'Alī b. 'Umar Dīn régna du 7 *muḥarram* 960 / 24 décembre 1552 au 16 *ḡumāda al-aḥir* 962 / 8 mai 1555. Après lui régna son frère, le sultan Barakāt b. 'Umar Dīn. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* indique qu'un troisième fils de 'Umar Dīn porta le titre de sultan, un certain Ḥabīb. Il est possible que Ḥabīb ait succédé à son frère Barakat. Dans deux notes marginales traduites par Paulitschke, et dans une autre publiée par Cerulli,

³¹ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 146-147.

un sultan, nommé Ḥabīb chez Paulitschke³², sans nom chez Cerulli³³, fut tué en 966 / 1559 par un chrétien du nom de Ḥamalmal.

‘Alī, Barakāt et Ḥabīb sont les trois derniers sultans à pouvoir être rattachés à la généalogie de Sa’ad ad-dīn et, de fait, à la dynastie des Walasma’. Après 1559, les sultans suivants ne peuvent pas être reliés à cette dynastie. Les différents souverains listés dans le *Tārīkh al-mulūk* sont :

- l’émir ‘Uṯmān l’Abyssin : 1568-1569/70 (?).
- le sultan Talḥa b. ‘Abbās (vizir ‘Abbās) : 1569 (?) – 2 mai 1571.
- le sultan Naṣir b. ‘Uṯmān b. Badlay : 1571-1572/3.
- le sultan Muḥammad b. Naṣir b. ‘Uṯmān b. Badlay : 1572/3-1575/6.
- l’imām Muḥammad Gaša : 1577-1583³⁴.

Si l’on exclut ceux qui ne portent pas le titre de sultan, il reste le sultan Talḥa b. ‘Abbās, le sultan Naṣir b. ‘Uṯmān b. Badlay et le sultan Muḥammad b. Naṣir b. ‘Uṯmān b. Badlay. Malgré le fait qu’ils portent le titre de sultan, rien n’indique qu’ils fassent partie de la dynastie légitime. La « dynastie des Walasma’ », devenue dynastie de Sa’ad ad-dīn, s’éteindrait donc en 1559, avec la mort d’Ḥabīb b. ‘Umar Dīn. Si l’on ne peut affirmer que la mort de Ḥabīb marqua la fin de la dynastie, il semble qu’à partir de 1559, les sultans successifs ne se revendiquent plus de la dynastie légitime et officielle, comme cela semblait déjà être plus ou moins la norme depuis plusieurs décennies.

Ce rejet du titre de Walasma’ et du rattachement à la dynastie régnante est très certainement l’expression de la rupture géographique et politique qui eut lieu au début du xv^e siècle. Elle commença par la rébellion d’Ḥaqq ad-dīn, se poursuivit par l’abandon de la capitale Ifāt, puis s’achève avec le déplacement du centre du pouvoir dans une zone plus à l’est. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* le montre bien en considérant qu’il s’agit de la dynastie de Sa’ad ad-dīn et non de celle des Walasma’.

³² PAULTISCHKE, *Harar*, 1888, p. 513: “Und es fand statt der Einfall des verfluchten Galla in unser Land Harar, überraschender Weise, am Vormittag des Donnerstags, als noch sieben Nächte vom zweiten Dschumāda des Jahres 966 übrig waren, und es wurde der Sultan Ḥabīb getödtet im Lande des Sejjid Hâschim als Blutzuge, am Mittag des Freitag beim zweiten Einfall des verfluchten Fanil in unser Land, das heisst nach Harar, überraschender Weise, am Mittage des Mittwoch, als noch sechs Nächte vom Monate Safar des Jahres 967 übrig waren” et p. 515 : “Und es geschah der Einfall des verfluchten Hamlal in das Land Harar überraschender Weise am Vormittag des Donnerstag , als sieben Nächte vom zweiten Dschumāda des Jahres 966 verflossen (oder: noch übrig) waren; und es wurde der Sultan Ḥabīb getödtet im Lande unsers Herrn (Sejjid) Hâschim als Blutzuge am Mittag des Freitag, am zweiten Tage...”

³³ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 90-91 : “Ed ancora l’entrata del maledetto infedele Ḥamalmal – che lo maledica Dio Altissima! – nella città di Harar fu il giorno di giovedì, ventunesimo del mese di *ḡumāda al-aḥir*. Poi venne e combattè il secondo giorno col sultano nella terra del nostro signore Hâsim nell’ora del meriggio il giorno di venerdì e gli diede il sultano grande battaglia. E poi egli (sultano) fu ucciso da martire.”

³⁴ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 58-62.

2. De l'Ifāt au *Bar Sa'ad ad-dīn*

Le déplacement du centre du pouvoir du territoire originel, l'Ifāt, vers un territoire plus à l'est, l'Adal, a entraîné une rupture dynastique. Elle explique non seulement le rattachement à celui qui a effectué cette translation du pouvoir, Sa'ad ad-dīn, mais aussi les fréquentes oppositions aux sultans, installés sur un nouveau territoire où leur pouvoir n'était pas assuré.

a. De l'Ifāt à l'Adal

Depuis la fondation de la dynastie par 'Umar Walasma' à la fin du XIII^e siècle, le cœur du domaine des Walasma' était l'Ifāt, localisé sur les contreforts des hauts plateaux, à l'est de la ville chrétienne de Dabra Berhān. Suite aux guerres du début du XV^e siècle opposant le sultan Sa'ad ad-dīn et le royaume chrétien, le pouvoir s'installa dans une zone plus orientale, l'« Adal », dans l'actuelle région administrative du East-Harargue, entre la ville de Harar et la frontière somalienne. Ce déplacement du centre du pouvoir a probablement eu lieu sous le règne du fils de Sa'ad ad-dīn, Sabr ad-dīn, qui régna selon l'*Histoire des Walasma'* entre l'année 1415 et l'année 1421-22.

Seuls le *Kitāb al-Ilmām* de al-Maqrīzī et l'*Histoire des Walasma'* nous renseignent sur la période au cours de laquelle le centre du pouvoir fut déplacé de l'Ifāt vers l'« Adal ». Selon al-Maqrīzī, la ville d'Ifāt fut abandonnée sous le règne d'Ḥaqq ad-dīn II (1376-1386), qui déplaça sa capitale dans la ville de Wahal, dans le Šawā³⁵. Ensuite, à la mort de Sa'ad ad-dīn (1386-1415), successeur de Ḥaqq ad-dīn, les héritiers légitimes du sultanat, les fils de Sa'd ad-dīn, se trouvaient en Arabie³⁶, de l'autre côté de la mer Rouge. À son retour d'Arabie, Šabr ad-dīn, qui succéda à Sa'ad ad-dīn en 1415, déplaça certainement le centre du pouvoir de l'Ifāt dans une zone plus à l'est, plus proche de l'Arabie, l'ancien territoire de l'« Adal ». Si les sources ne mentionnent pas de date, le nom du nouveau territoire est très bien documenté à partir du règne du sultan Badlāy, qui régna du 2 janvier 1433 au 26 décembre 1445.

La chronique du règne de Zar'a Yā'eqob (r. 1434-1468) affirme ainsi que, sous le règne du sultan Badlāy (አርዌ፡በድላይ, 'arwé Badlāy, « la bête/le monstre Badlāy », dans le texte *ge'ez*³⁷), le centre du pouvoir était dans l'« Adal » (አደል, 'Adal), désigné comme un « territoire musulman », bien distinct de l'Ifāt qui était quant à lui sous domination chrétienne.

³⁵ AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1955, p. 14b.

³⁶ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 46 ; AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1955, p. 18-19.

³⁷ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqôb et Ba'eda Mâryâm*, 1893, p. 57.

Toutefois, bien que les chroniques de Zar'a Yā'eqob et de Ba'edā Māryām (r. 1468-1478), situent le territoire des sultans dans l'« Adal » et non plus dans l'Ifāt³⁸, il n'est fait mention ni de l'époque à laquelle cette installation eut lieu, ni de localités sur ce territoire³⁹. Il n'existe pas de chroniques pour les règnes précédant celui de Zar'a Yā'eqob, avant 1434. La *Chronique brève* ne mentionne pas la présence de musulmans ni le nom de territoires musulmans avant le règne de Lebna Dengel (r. 1508-1540).

Dans les sources en arabe, au sujet de la capitale des sultans de ce nouveau territoire, il est question de Dakar et non de l'« Adal ». L'installation des descendants de la dynastie des sultans Walasma' dans la ville de Dakar⁴⁰ est attestée dès le règne du sultan Badlāy b. Sa'ad ad-dīn dans le *Kitāb al-Ilmām* d'al-Maqrīzī, donc avant 1438 : « Le sultan Badlāy avait sa capitale à Dakar⁴¹ ».

Par la suite, cette ville de Dakar est indiquée à plusieurs reprises comme le centre du pouvoir des « Walasma' ». La chronique du règne de Eskender (r. 1478-1494), publiée par Jules Perruchon à partir du ms. 29 de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford et du ms. éth. 143 de la BnF, aurait été rédigée sous le règne de Lebna Dengel⁴². Elle mentionne Dakar comme la ville principale du pays d'« Adal » :

Dans la deuxième année de son règne, le roi [Eskender] rassembla toutes ses troupes et descendit dans le pays d'« Adal [...]. Il se mit en route, arriva à Dakar et en détruisit toutes les maisons et les temples⁴³.

Cette attaque de la ville de Dakar eut lieu la seconde année du règne d'Eskender, en 1480, soit quarante ans après l'installation de la dynastie, sous le règne du sultan Šams ad-dīn (r. 1472-1487). Le *Futūḥ al-Ḥabaša* indique lui-aussi que la capitale des sultans était la ville de Dakar, au moins jusqu'au règne du sultan Muḥammad⁴⁴ (r. 1488-15??). Enfin, l'*Histoire*

³⁸ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqob et Ba'eda Māryām*, 1893, p. 19, 20, 45, 131, 132, 133, 144, 150, 151, etc. Par exemple page 150 il est question « du gouverneur d'Adal, Lada'e Esmān, successeur de Maḥmad ». Maḥmād (ጠሐማድ) est la forme *ge'ez* du nom du sultan Muḥammad b. Badlāy qui régna du 26 décembre 1445 au 16 décembre 1471. Lada' 'Asmān (ለደሳለኝ) correspond alors peut être au fils de Muḥammad, Ibrāhīm qui régna de décembre 1471 à mars 1472 ou à son second fils Šams ad-dīn qui régna de mars 1472 à février-mars 1487.

³⁹ Rappelons que la chronique de Ba'edā Māryām indique que les *šum* de l'Ifāt se nomment Walasamā (ወለሰማ), selon « l'ancienne organisation de l'Éthiopie » (PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqob et Ba'eda Māryām*, 1893, p. 111-112). Je ne pense pas que cela signifie que les Walasma' gouvernent toujours ce territoire, mais plutôt que le titre a été conservé malgré leur départ vers l'« Adal » (voir ci-dessus).

⁴⁰ دكر en arabe (CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 52 ; BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. 93) ; ደሐር (Ms. 29 Bodleienne d'Oxford) ou ደሐር (Ms. 143 BnF) en *ge'ez* (PERRUCHON, « Histoire d'Eskender, d'Amda Šeyon et de Nā'od », JA, 1894, p. 342) : ces formes sont curieuses et difficilement explicables.

⁴¹ AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1955, p. 29.

⁴² PERRUCHON, « Histoire d'Eskender, d'Amda Šeyon et de Nā'od », JA, 1894, p. 319.

⁴³ PERRUCHON, « Histoire d'Eskender, d'Amda Šeyon et de Nā'od », JA, 1894, p. 357.

⁴⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 166 : « Puis il envoya un messenger au sultan Moḥammad qui était alors à Dakar dans le pays de Sa'ad ed-din ».

des Walasma' et le *Tārīkh al-mulūk* indiquent que jusqu'à l'année 1520, la capitale des sultans était Dakar⁴⁵.

Entre 1433-1445 et 1520, le centre du pouvoir des descendants de Sa'ad ad-dīn était donc la ville de Dakar depuis laquelle ils gouvernaient un territoire que les chrétiens assimilent à l'« Adal » médiéval.

b. L'Adal médiéval

Avant l'installation des descendants de Sa'ad ad-dīn, cette région portait le nom de « Adal⁴⁶ ». De nombreuses sources éthiopiennes des XIII^e et XIV^e siècles, aussi bien chrétiennes que musulmanes, en témoignent. Située à l'est dans une zone non définie, cette région était indépendante de l'Ifāt et des autres territoires musulmans frontaliers du royaume chrétien.

Dans un article de 2011 consacré au port de Zayla', Bertrand Hirsch et François-Xavier Fauvelle proposent de localiser l'Adal médiéval dans « la région de Zayla' et son arrière pays immédiat⁴⁷ ». En renvoyant aux observations qu'Antoine d'Abbadie consigne dans sa *Géographie de l'Éthiopie*⁴⁸, ils se basent notamment sur la toponymie locale actuelle :

Nous avons mentionné l'existence d'un site archéologique du nom d'Awdal aux environs de Zeyla ; le district oriental du Somaliland porte le nom d'Awdal, d'après l'entité politique ancienne dont la région garde le souvenir ; enfin, Zeyla elle-même, encore au XIX^e siècle, était appelée Aftali (nom dans lequel on ne peine pas à retrouver celui d'Awdal) en somali et en harari⁴⁹.

Bien que le parallèle entre le site somalilandais d'Awdal peut être facilement fait avec le territoire médiéval musulman de l'Adal, les auteurs de cet article vont trop loin lorsqu'ils voient « sans peine » une similitude entre le toponyme *Aftali* et celui d'*Awdal* ou d'*Adal*. Ce territoire médiéval ne peut avoir été situé si à l'est. L'Adal était peut-être situé dans une zone plus orientale que celle où se trouve la ville de Harar, mais plutôt dans l'actuel Somaliland ou sur la frontière entre les États modernes d'Éthiopie et de Somalie.

Découvert à Harar au début du XX^e siècle par Enrico Cerulli dans un manuscrit contenant des courts textes en arabe de caractère chronologique et astronomique, un « répertoire chronologique » relate la prise de pouvoir des Walasma' de l'Ifāt sur le Šawā

⁴⁵ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 50 et 55.

⁴⁶ Sur la multiplicité des orthographes et formes existantes de ce toponyme, voir PAULITSCHKE, *Die geographische Erforschung der Adāl-Länder*, 1884, p. 1 note 2 ; BRAUKAMPER, *Islamic history and culture in Southern Ethiopia*, 2003, p. 29.

⁴⁷ FAUVELLE, HIRSCH *et al.*, « Le port de Zeyla », *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique*, 2011, p. 73.

⁴⁸ D'ABBADIE, *Géographie de l'Éthiopie*, 1890, p. 300-301.

⁴⁹ FAUVELLE, HIRSCH *et al.*, « Le port de Zeyla », *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique*, 2011, p. 73 note 134.

musulman à la fin du XIII^e siècle. En 1288, ce répertoire indique une razzia, menée par Wālā Asma‘ (والى اسمع) – que l’on peut assimiler au ‘Umar Walasma’ des autres sources –, contre les territoires de Mūrah (موره) et de ‘Adal (عدل) et la mort du « chef » (صاحبها) de cette région⁵⁰. L’‘Adal était donc un territoire indépendant de l’Ifāt et du Šawā, ayant son propre dirigeant. La date de rédaction de ce texte n’est cependant pas connue, Enrico Cerulli précisant que la version qu’il consulta était l’œuvre d’un copiste, lequel indiquait dans son manuscrit qu’il copiait ce texte d’un autre manuscrit à la lecture difficile.

Entre 1342 et 1349, l’Égyptien Ibn Faḍl Allah al-‘Umarī rédigea un ouvrage regroupant les connaissances nécessaires à un homme cultivé, le *Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣar*. Il consacre un chapitre aux musulmans d’Éthiopie. Al-‘Umarī tirait ses informations sur la Corne de l’Afrique d’un certain cheikh, ‘Abd Allah az-Zailā’, qu’il rencontra dans les années 1330 à la cour du Caire. Il mentionne le terme « ‘Adal » dans la liste des mystérieuses sept « cités mères » de l’« Awfat »⁵¹. On devine que l’‘Adal n’est plus alors un territoire indépendant, au même titre que les sept états musulmans listés par al-‘Umarī. Si sa localisation n’est pas précisée, il fait partie, selon al-‘Umarī, de l’Ifāt.

Enfin, l’*Histoire des guerres d’Amda Šeyon* est un texte *ge‘ez* relatant les guerres ayant opposées le roi chrétien Amda Šeyon (r. 1314-1344) aux musulmans de différents territoires de l’Est de la Corne de l’Afrique, dont l’Ifāt et l’‘Adal. Bien que sa date de rédaction soit ultérieure, probablement du XV^e siècle⁵², ce texte nous décrit une guerre du XIV^e siècle. Ce texte reste très problématique de part sa rédaction très certainement tardive. Cependant, l’Ifāt y est écrit sous domination musulmane, alors qu’au XV^e siècle, nous l’avons vu, ce territoire est passé sous domination chrétienne. L’auteur distingue nettement l’Ifāt de l’‘Adal. Il les présente comme deux territoires musulmans indépendants l’un de l’autre. L’‘Adal n’est pas tributaire de l’Ifāt. En revanche, alors qu’après la révolte de ses sultans contre le roi chrétien, l’Ifāt est placé sous domination chrétienne, l’‘Adal fait partie des « sept grands pays musulmans » qui « vinrent dans la nuit pour faire la guerre contre le roi »⁵³. Par la suite, Amda Šeyon se rend dans l’‘Adal. Voici sa description :

Alors que la guerre était menée de cette manière, il entra de force dans un grand pays nommé Adal, où les autres rois n’étaient jamais arrivés, et où l’on ne distingue pas l’orient de l’occident. [...] Et même au milieu de l’hiver il y fait une grande chaleur, qui brûle les hommes

⁵⁰ CERULLI, « Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII », *RSE*, 1941, p. 9 (texte arabe), p. 13 (trad.).

⁵¹ AL-‘UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 9.

⁵² Voir la seconde partie du chapitre 2, ainsi que DERAT, « Censure et réécriture... », *Les ruses de l’historien*, 2013, p. 2 ; MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 93 ; DERAT, « Élaboration et diffusion du récit d’une victoire militaire », *Oriens Christianus*, 2002, p. 99-100 ; KROPP, *Der siegreiche Feldzug des Königs Amda Seyon*, 1994, p. XVIII ; KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes », *Abbay*, 1983-1984.

⁵³ MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 83.

et le bétail. De l'herbe et de l'eau on n'en trouve pas, et de l'eau ils en boivent peu, la rationnant. Dans leur pays il n'y a pas de sources d'eau vive, mais des puits putrides creusés des mains des gens ; les pierres de leur terre sont comme des épines, et les gens marchent sur les mains, avec les pieds en l'air et la tête en bas, et ils courent sur les mains comme si c'étaient des pieds⁵⁴.

Cette description reprend les clichés qui apparaissent dans la littérature lorsqu'il est question de populations inconnues résidant dans des territoires désertiques et inquiétants pour l'auteur. Celui-ci nous informe tout de même que ce territoire est suffisamment excentré des hauts plateaux chrétiens pour ne pas avoir encore subi d'incursions chrétiennes. Le territoire fait d'ailleurs l'objet de fantasmes exotiques. Selon ce texte, ce « grand pays » aurait un roi et 1000 gouverneurs⁵⁵, ce qui sous-entend que l'Adal était composé de 1000 petits territoires. Si nous ne pouvons nous fier à ce chiffre de 1000, il nous permet cependant de comprendre qu'il s'agissait de l'un des territoires les plus importants de la coalition musulmane. En dehors de l'Hagarā (99 gouverneurs) et le Kumgedāy (un millier), les autres territoires cités ne dépassent jamais la quinzaine de gouverneurs.

Lorsque Amda Şeyon vainquit la rébellion des sultans de l'Ifāt, l'Adal prit la tête de la coalition de l'ensemble des territoires musulmans, avec un certain « *qāzi Sāleḥ* » pour meneur. Les chefs de l'Ifāt se rallièrent à Sāleḥ, autre preuve de l'indépendance de l'Adal vis-à-vis de l'Ifāt. Enfin, l'opposition entre Adal et Ifāt apparaît dans la bouche du « roi de l'Adal » :

Une fois cela dit, il dit au roi, aux princes et à toutes les troupes : « Levez-vous et allons faire la guerre au roi des chrétiens tout seuls, avant que n'arrive le roi de l'Ifāt, parce que les richesses des chrétiens ne sont pas suffisantes pour nous et pour lui⁵⁶ ! »

Ainsi, à la lecture des sources des XIII^e et XIV^e siècles, l'Adal apparaît comme un territoire islamisé, excentré du cœur des hauts plateaux et dominé par des chefs indépendants. L'installation des sultans descendants des Walasma' sur ce territoire qui ne leur était pas tributaire a dû poser problème.

⁵⁴ MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 98-99 : « Mentre la guerra veniva così condotta entro con la forza in un grande paese di nome Adal, dove non erano mai arrivati gli altri re, e dove non si riconosce l'oriente dall'occidente. [...] Ed anche nel mezzo dell'inverno fa un gran caldo, che brucia uomini e bestiame. Erba e acqua non se ne trovano, e di acqua ne bevono poca, razionandola. Nel loro paese non ci sono fonti d'acqua sorgiva, ma pozzi putridi scavati con le mani delle gente; le pietre della loro terra sono come spine, e la loro gente cammina sulle mani, con i piedi in alto e la testa all'ingiù, e corrono sulle mani come fossero piedi ».

⁵⁵ MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 100-101. Notons que dans la traduction de Perruchon, les gouverneurs sont – seulement – au nombre de 99 (PERRUCHON, « Histoire des guerres d'Amda Şeyōn », *JA*, 1889, p. 148).

⁵⁶ MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 113 : « Detto questo disse ai re, ai principe e a tutte le truppe : « Levatevi ed andiamo a far la guerra al re dei cristiani da soli, prima che arrivi il re dell'Ifāt, perché le ricchezze dei cristiani non sono sufficienti per noi e per lui ! » »

c. De l'‘Adal au Bar Sa'ad ad-dīn

Dans l'historiographie, il est souvent écrit qu'après le déplacement du pouvoir, les « sultans Walasma' » étaient les chefs de l'« ‘Adal ». Il est vrai que la majorité des sources des XV^e-XVI^e siècles, à l'exception notable des sources produites dans le territoire des sultans, désigne le territoire dominé par les sultans sous le nom d'« ‘Adal » ou « Adel ».

De l'usage abusif de l'‘Adal chez les chrétiens d'Éthiopie du XV^e au XIX^e siècle

Toutes les sources éthiopiennes chrétiennes mentionnant les musulmans⁵⁷ indiquent que les sultans ont pour pays l'« ‘Adal ». Ils sont les « rois d'‘Adal⁵⁸ ». Il arrive que ce toponyme ne désigne pas un territoire, mais une ville⁵⁹ ou se transforme en ethnonyme, désignant la population musulmane résidant dans la zone⁶⁰.

Les sources européennes désignent également le territoire des sultans sous le nom d'« Adel⁶¹ ». Francisco Álvares mentionne à de nombreuses reprises le « roi d'Adel⁶² ». Or, Álvares tire l'essentiel de ses informations d'Éthiopiens chrétiens, comme il le précise d'ailleurs en indiquant « comme ils disent ». Il donne en fait le point de vue des chrétiens sur les musulmans. Dès lors, le vocabulaire employé est nécessairement le même que celui employé dans les textes chrétiens. Le second Européen à mentionner l'« ‘Adal » est le Vénitien Alessandro Zorzi. Dans l'un des itinéraires qu'il a retranscrit à partir du témoignage d'un moine originaire du Bugna (Éthiopie chrétienne) venu en Europe depuis les Indes avec les Portugais et interrogé à Venise en 1523, Zorzi détaille un itinéraire commercial reliant le port de Zayla' aux hauts plateaux chrétiens et traversant « la province d'Adal » :

Il dit que les flottes des Maures apportent depuis Combaia de nombreuses marchandises – des épices et des vêtements d'or et de soie – vers la mer Rouge au port de Zelo, et de là sur des chameaux à travers la province d'Adel, qui appartient à un Maure d'Adel, jusqu'à la cité maure de Genasere, en 25 jours ; et ce sont des lieux déserts ou de pâture pour les animaux⁶³.

Là encore, les informations proviennent exclusivement du côté chrétien. Elles ne permettent pas de saisir le point de vue musulman.

⁵⁷ A l'exception notable de la chronique du règne de Galāwdēwos, sur laquelle nous reviendrons

⁵⁸ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqōb et Ba'ed Māryām*, 1893, p. 19, 20, 45, 131, 132, 133, 144, 150, 151, etc ; PERRUCHON, « Histoire d'Eskender, d'Amda Šeyon et de Nā'od », *JA*, 1894, p. 357 ; CONZELMAN, *Galāwdēwos*, 1895, p. 147 ; CONTI ROSSINI, *Historia Regis Sarsa Dengel*, 1907, p. 56 ; PERRUCHON, « Notes pour l'histoire de l'Éthiopie : le règne de Lebna Dengel », *RS*, 1893, p. 281 ; BASSET, *Études*, 1881, p. 104 ; CONTI ROSSINI, *Vitae sanctorum indigenarum : Gadla Margorewos seu acta Sancti Mercuri*, 1904, p. 38 ; etc.

⁵⁹ Par exemple CONZELMAN, *Galāwdēwos*, 1895, p. 147.

⁶⁰ Ce qui donne alors « le pays des Adals » (cf. BASSET, *Études*, 1881, p. 103).

⁶¹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 193, 296, 408-409, 410-415, 432-433, 453, 481 ; CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 162, 172, 174.

⁶² BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 193, 296, 408-409, 410-415, 432-433, 453, 481.

⁶³ CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 172-173.

Notons que chez les chrétiens le toponyme de « ‘Adal » continua, jusqu’au XIX^e siècle, à désigner toute la zone est de l’Éthiopie jusqu’à Zayla’, et ce bien que le contexte politique et social ait profondément été modifié entre le XV^e et le XIX^e siècle. Au sein de l’ensemble des sources d’entre le XVI^e et le XIX^e siècle relatives à l’« ‘Adal », signalons d’une part que le roi du Šawā Šāhla Šellāsé (r. 1813-1847) gouvernait entre autres la « terre des ‘Adāl⁶⁴ », d’autre part que le jésuite d’Almeida se redit chez le « roi d’Adel⁶⁵ » lors de son séjour dans la Corne de l’Afrique au début du XVII^e siècle (1622-1624) et enfin que le britannique Charles Johnston publia en 1844 son récit de voyage « à travers le pays d’Adel jusqu’au royaume du Shoa⁶⁶ ». Puisqu’ils tirent tous leurs informations de témoignages oraux d’habitants des hauts plateaux chrétiens⁶⁷, l’emploi de ce toponyme chez les Européens est le reflet de la vision chrétienne des territoires musulmans.

Ainsi, l’expression « royaume d’‘Adal », tout comme celle de « pays de Zayla’ » à l’époque médiévale, renvoient à l’ensemble des territoires musulmans de l’Est éthiopien, jusqu’au port de Zayla’. Cette simplification de l’organisation territoriale qui perdura de al-‘Umarī à l’époque contemporaine n’est pas étrangère à la stigmatisation et à la marginalisation des musulmans de la Corne de l’Afrique tout au long de cette période.

Disparition de l’« ‘Adal » chez les musulmans d’Éthiopie

Les textes des musulmans d’Éthiopie n’emploient jamais le terme « ‘Adal » pour désigner leur territoire⁶⁸. Les auteurs parlent exclusivement du *Bar Sa’ad ad-dīn* (بر سعد الدين). Ce terme n’apparaît qu’à une seule reprise dans les sources chrétiennes, dans la chronique du règne de Galāwdéwos⁶⁹, preuve que cette désignation a dépassé les frontières musulmanes. L’*Histoire des Walasma’* ne mentionne à aucun moment le nom du territoire sur lequel les sultans régnaient. Par contre, le *Tārīkh al-mulūk* indique que le pays des musulmans est le

⁶⁴ ASFA-WOSSEN ASSERATE, *Die Geschichte von Šawā (Äthiopien) 1700-1865*, 1980, p. 104 : « Idem er das Land um ‘Ankobar, das sein Vater befriedet hatte, al seine Basis [seiner Macht] nahm, hat er : Gešé, Gedem, ‘Efrātā, ‘Anšokiyā, Yefāt, Manz, Tagulat, ‘Afkārā, Wagdā, Kāyā, Dabeb, Dobā, Marḥabété, Lām Wāšā, Morat, ‘Ensāro, ‘Aheyā Fağ, Kayafar, Bulgā, Mengār, das Land der ‘Adāl und das Land der Gällā bis nach Soddo befriedet [und daraus] einen Staat gemacht ».

⁶⁵ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *Some records of Ethiopia*, 1954, p. 195-196 : « They are properly called Kings of Adel, for that is the name of the Kingdom they have possessed and governed for many centuries, to which many extensive territories belong, as may be seen on the map [...]. All the same the Kingdom of Adel was always powerful and inhabited by Moors who were good horsemen, although just as some years ago the Gallas defeated and won many kingdoms from the Abyssinians, so today they defeat and win much territory from the Moors of Adel ».

⁶⁶ JOHNSTON, *Travels in Southern Abyssinia through the country of Adel to the kingdom of Shoa*, 1844.

⁶⁷ PAULITSCHKE, *Die geographische Erforschung der Adāl-Länder*, 1884, p. 29.

⁶⁸ Robert Ferry a déjà souligné le fait que le terme « Adal » posait problème, puisque absent des sources musulmanes, mais sans proposer d’explication (FERRY, « Quelques hypothèses sur les origines des conquêtes musulmanes en Abyssinie », *CEA*, 1961, p. 20).

⁶⁹ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 146.

« Bar Sa'ad ad-dīn⁷⁰ ». Le *Futūḥ al-Ḥabaša* indique également que cette région se nomme « Bar Sa'ad ad-dīn⁷¹ ».

En arabe, *bar* désigne dans un premier sens la « terre ferme », un « continent », un « rivage » et plus largement « un pays, un champ, la campagne⁷² ». Ce terme est souvent traduit par « pays », ce qui rend la confusion possible avec *bilād* qui désigne un « pays habité, une contrée⁷³ ». Or une différence d'échelle existe entre ces deux termes, le *bar* représentant un espace géographique bien plus large qu'un *bilād*. Ainsi, 'Arab Faqīḥ fait bien la distinction entre « bar Sa'ad ad-dīn » et « bilād Harar », notant d'ailleurs que « le pays (*bilād*) de Harar fait partie du pays (*bar*) de Sa'ad ad-dīn⁷⁴ ». Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* il est toutefois moins question du *Bar Sa'ad ad-dīn* que du « pays (*bilād*) des musulmans ». De fait, ces deux dénominations désignent une même entité géographique qui englobe un certain nombre de *bilād*, dont ceux de Harar, de Hūbat, de Dakar,... Ces différents *bilād* semblent être de petits territoires centrés autour d'une ville. Ensemble, ils forment un plus grand territoire, sur lequel règnent les sultans. Chacun de ces *bilād* a un chef local, sous domination du sultan.

Le territoire médiéval de l'Adal se situait à l'est de la ville de Harar, probablement près de l'actuelle frontière du Somaliland, et les sultans avaient autorité sur la région de Harar comme sur celle du port de Zayla'. Le *Bar Sa'ad ad-dīn* couvrait un territoire bien plus vaste, englobant l'Adal mais aussi de nombreux autres petits territoires musulmans et indépendants, localisés le long de la route commerciale reliant le port de Zayla' au massif montagneux du Čarçar. Ainsi, un certain nombre des territoires ou « pays » qui sont cités dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* comme partie intégrante du *Bar Sa'ad ad-dīn* apparaissent de manière distincte de l'« Adal » dans des sources plus anciennes. Les deux plus importants sont les territoires de Hūbat et de Zayla'. Il faut signaler également celui des Ḥarla ou encore celui bien plus vaste et plus complexe des Somali⁷⁵.

L'Hūbat est un territoire qui apparaît à plusieurs reprises dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Apparemment assez important, sa localisation n'est pas précise. Toutefois, 'Arab Faqīḥ nous fournit des informations précieuses. À plusieurs reprises, au début du récit, il s'agit du camp

⁷⁰ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 56.

⁷¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 7, 20, 25, 47, etc.

⁷² KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 103.

⁷³ KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 158-159. Le terme بلاد (*bilād*) est également le pluriel de بلد (*balad*) qui signifie « pays, cultivé ou inculte ; ville, cité ; terre, sol, terrain ».

⁷⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۲۱.

⁷⁵ La question des Ḥarla et des Somali est traitée dans la première partie du chapitre 5.

de base de l'imām lors de ses luttes contre le sultan Abū Bakr⁷⁶. Lors de l'une de ses fuites, 'Arab Faqīh décrit le trajet entre Harar et Hūbat :

L'imām prit la fuite de nuit, avec trois cavaliers. Il arriva chez lui dans un pays nommé Za'kat, situé à une journée de marche du pays du sultan. [...] L'imam quitta son pays de Za'kat pour un endroit appelé Rabāt al-Baqar, où il y a beaucoup d'arbres et une haute montagne inaccessible. Il y resta un jour puis partit pour un endroit nommé Ših qui est une grande rivière d'eau courante. [...] Il ne cessa d'avancer de villages en villages jusqu'à ce qu'ils atteignent le pays de Hūbat⁷⁷.

Le trajet est donc : Harar – Za'kat – Rabāt al-Baqar – Ših – ? – Hūbat. Tous ces lieux, Harar excepté, ne sont pas localisables. L'Hūbat ne se situe toutefois qu'à quelques jours de marche de la ville de Harar, et très probablement vers l'ouest. En effet, il s'agit d'un territoire situé à la frontière du *Bar Sa'ad ad-dīn* et de la « province » du Dawāro sous domination chrétienne. Lors de l'attaque de Fānīl, chef du Dawāro, les chrétiens arrivèrent jusque « dans le pays des musulmans, jusqu'à un endroit du pays de Hūbat⁷⁸ ». Arrivant du Dawāro, les chrétiens attaquent les territoires musulmans les plus proches de la frontière. Ainsi, puisque le Dawāro est situé⁷⁹ à l'ouest de Harar et du *Bar Sa'ad ad-dīn*, ce trajet jusqu'à Hūbat est orienté vers l'ouest. Ulrich Braukamper localise l'Hūbat dans une zone située près de la montagne Gara Mullata dans le Sud de Harar, où apparemment le toponyme a perduré jusqu'à nos jours⁸⁰. Si cette hypothèse n'est pas moins valable qu'une autre, il est difficile de la confirmer.

Partie intégrante du *Bar Sa'ad ad-dīn*, l'Hūbat apparaît dans les sources plus anciennes de manière distincte de l'« 'Adal ». Ainsi, le « répertoire chronologique » publié par Enrico Cerulli mentionne une première razzia dans le Mōrah et l'« 'Adal, puis une seconde razzia menée par Wālī Asma' à Hūbat en 1288⁸¹. Dans l'*Histoire des guerres d'Amda Seyon*, l'Hūbat est indiqué comme ayant son propre roi et sept gouverneurs⁸² ; il est donc indépendant de l'« 'Adal ».

Quant à Zayla', port et ouverture de la région sur la mer Rouge et au commerce maritime international, il apparaît très tôt et à de nombreuses reprises dans les sources éthiopiennes et arabes⁸³. Aucune n'indique qu'il était sous la domination de l'« 'Adal. Reprenant l'ensemble des sources mentionnant l'existence de ce port, Bertrand Hirsch note :

⁷⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 15, 20, 22.

⁷⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. 9-10.

⁷⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. 9.

⁷⁹ Sur la localisation du Dawāro, voir la seconde partie du chapitre 6.

⁸⁰ BRAUKAMPER, *Islamic history and culture in southern Ethiopia*, 2003, p. 33-34.

⁸¹ CERULLI, « Il sultanato dello Scioa », *RSE*, 1941, p. 11.

⁸² MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 99 et 103.

⁸³ FAUVELLE, HIRSCH *et al.*, « Le port de Zeyla », *Espaces musulmans*, 2011, p. 50-71.

[Au XIII^e siècle] Zeyla est une ville musulmane, indépendante [...]. Il n'est pas encore fait mention des relations entre la ville et les royaumes de l'intérieur, ce qui laisserait supposer que l'intégration de la ville dans le royaume de l'Ifāt ne se fit qu'à la fin du XIII^e siècle ou au début du XIV^e⁸⁴.

Zayla' apparaît tantôt comme dépendant de l'Ifāt, tantôt comme en étant indépendant. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, Zayla' est mentionné à plusieurs reprises comme ayant son propre « gouverneur », Warḡāī Abūn, lequel reste auprès de l'imām tout au long du récit⁸⁵. Bien qu'il ne soit jamais précisé explicitement que Zayla' faisait partie du *Bar Sa'ad ad-dīn*, le fait que son gouverneur soit un proche de l'imām participant de surcroît aux combats indique que Zayla' faisait partie du « pays des musulmans ».

Par conséquent, si le *Bar Sa'ad ad-dīn* a recouvert l'ancien territoire nommé « 'Adal », il a également englobé d'autres territoires de la région, certainement plus petits et moins puissants. La confusion chez les auteurs chrétiens d'Éthiopie entre le *Bar Sa'ad ad-dīn* et l'« 'Adal » se révèle simplement trop restrictive. Les descendants de Sa'ad ad-dīn s'installèrent sur un vaste territoire qui n'était pas encore unifié à leur arrivée mais dont le centre était l'« 'Adal ». D'une manière ou d'une autre, ils ont nécessairement dû imposer leur pouvoir sur l'« 'Adal », et sur l'ensemble des autres territoires du « pays des musulmans ». Cette installation fut en partie facilitée par la faiblesse dans laquelle se trouvaient ces territoires suite aux attaques chrétiennes qui avaient précédé la mort du sultan Sa'ad ad-dīn à Zayla'. En fuyant l'Ifāt en direction de Zayla' face aux attaques du roi chrétien Dawit I^{er}, Sa'ad ad-dīn traversa les territoires qui deviendront le *Bar Sa'ad ad-dīn*. À sa poursuite, les chrétiens les ont donc traversés à leur tour. Puisqu'il s'agissait de populations musulmanes, ils ont dû en profiter pour les détruire ou, du moins, pour les affaiblir. Ainsi, lors du retour des descendants de Sa'ad ad-dīn d'Arabie, ces derniers doivent avoir eu peu de difficultés pour imposer leur domination sur les populations locales, impulsant de ce fait une nouvelle organisation territoriale dans cette région de la Corne de l'Afrique. Les sources n'évoquant pas cette installation, il est difficile de savoir comment elle se déroula et comment les anciens chefs locaux réagirent.

⁸⁴ FAUVELLE, HIRSCH *et al.*, « Le port de Zeyla », *Espaces musulmans*, 2011, p. 63.

⁸⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 151, 339 et 407.

B. Vers un rejet de Sa'ad ad-dīn (début XVI^e siècle)

L'installation d'un pouvoir venu de l'Ifāt sur les territoires de l'Adal, du Hūbat, du territoire des Ḥarla et d'une partie de celui des Somali, ne s'est pas faite sans heurts avec les populations locales et sans répercussions sur la dynastie nouvelle venue. Sur ces questions, le silence des sources n'est pas anodin. Nier les difficultés dynastiques et les conflits locaux est peut-être l'expression d'une volonté de pacification de la situation. D'une part l'*Histoire des Walasma'* et le *Futūḥ al-Ḥabaša* ont été rédigés longtemps après cette installation, et d'autre part, la substitution de l'Adal au *Bar Sa'ad ad-dīn* et celle de Walasma' à Sa'ad ad-dīn ne sont plus alors essentielles à la légitimation de la dynastie. Par contre, lorsqu'al-Maqrīzī récolta ses informations sur les musulmans d'Éthiopie au début du XV^e siècle, au moment où ces probables troubles avaient lieu, il n'en fait pas non plus état.

1. Maḥfūz et Muḥammad : déconstruction de la doxa

La plupart des chercheurs affirment qu'à la fin du XV^e siècle, le sultan en place, Muḥammad, préféra faire alliance avec les chrétiens et mener une politique pacifique afin de privilégier la sécurité des routes commerciales au détriment de la lutte religieuse contre ces derniers. Face à cet abandon des obligations de tout bon musulman et *a fortiori* du sultan – le *ḡihād* est le sixième pilier (non-officiel) de l'islam –, un « parti d'opposition » se révolta et mena, contre l'avis du sultan, des expéditions contre les chrétiens. Le précurseur de ce « parti d'opposition » serait un certain Maḥfūz, lequel aurait eu comme successeurs le *ḡarād* Abūn, l'imām Aḥmad et enfin l'émir Nūr. Ce « parti d'opposition » aurait pris le pouvoir, réduit les sultans au rôle de pantins et mené, à terme, à la disparition de la dynastie. Nous avons donc, d'un côté, l'image du sultan Muḥammad qui dévie de ses obligations de chef de la communauté musulmane et, d'un autre côté, celle de Maḥfūz qui pallie les lacunes du pouvoir et mène des incursions en territoire chrétien. D'où provient cette théorie ?

a. La figure de Maḥfūz

Le rôle de Maḥfūz dans les conflits opposants le *Bar Sa'ad ad-dīn* et le royaume chrétien à la charnière des XV^e et XVI^e siècles reste difficile à saisir. La plupart des sources de l'époque le mentionne : le récit du Portugais Francisco Álvares en premier lieu, mais aussi le premier chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel consacré au règne de Lebna Dengel, l'*Historia da Etiopia* de Pedro Paez, missionnaire jésuite du début du XVII^e siècle, et l'ouvrage

du XVIII^e siècle de l'Anglais James Bruce *Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abyssinie*, et enfin, le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Toutefois, chacun de ces textes donne une image différente de ses actions et de son rôle dans l'histoire éthiopienne.

Les historiens affirment généralement que Maḥfūz était gouverneur de Zayla⁸⁶, bien qu'aucune source ne le précise, ou encore « émire de Harar⁸⁷ », ce qui signifie uniquement qu'il avait un statut au sein du sultanat⁸⁸. Par ailleurs, le titre d'« imām » lui est souvent attribué⁸⁹, à tort également. Aucune source, aussi bien éthiopienne – chrétienne et musulmane – qu'européenne, ne lui attribue ce titre. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* lui donne tantôt le titre d'émire⁹⁰, tantôt celui de ḡarād⁹¹. Toutefois un témoin-manuscrit du *Futūḥ* note à une reprise à la place d'émire, le titre d'imam⁹². Il s'agit d'une copie tardive du XIX^e siècle⁹³ dont la leçon ne peut être retenue. Les sources chrétiennes et portugaises lui attribuent tantôt le titre de vizir⁹⁴, tantôt celui de capitaine⁹⁵. J.S. Trimingham affirme que tous les chefs du « parti d'opposition », Maḥfūz, Abūn, Aḥmad et Nūr, portèrent le titre d'imam⁹⁶. Or, Nūr se vit attribuer le titre d'émire⁹⁷ ou de vizir⁹⁸ et Abūn uniquement celui de ḡarād⁹⁹. Aḥmad b. Ibrāhīm fut le premier à porter le titre d'imam¹⁰⁰ au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

Enfin, le dernier élément repris à tort par les historiens est la filiation de Maḥfūz à un certain Muḥammad¹⁰¹. Cette ascendance inventée par l'historiographie contemporaine résulte très certainement de la confusion que suscitent les sources et, notamment, le récit de

⁸⁶ WAGNER, « Maḥfūz b. Muḥammad », *EA*, vol. 3, p. 659 ; WAGNER, « The genealogy of the Later Walashama' », *International conference of Ethiopian Studies*, 1994, p. 136 ; CUOQ, *Islam en Éthiopie*, 1981, p. 165 ; TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 83.

⁸⁷ WHITEWAY, *Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. xxxiii.

⁸⁸ Sur les titulatures des dignitaires et de l'armée musulmane voir la seconde partie du chapitre suivant et la première partie du chapitre 9.

⁸⁹ CUOQ, *Islam en Éthiopie*, 1981, p. 165 ; TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 80 ; WAGNER, « Maḥfūz b. Muḥammad », *EA*, vol. 3, p. 659 ; WAGNER, « The genealogy of the Later Walashama' », *International conference of Ethiopian Studies*, 1994, p. 136 ; CHERNETSOV, « Bati Dəl Wāmbāra », *EA*, vol. 1, p. 505.

⁹⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 61, 74, 149, 169, 202, 303.

⁹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 10, 85, 98, 395.

⁹² Ms. Or. 2404 de la British Library ; STRONG, *Futūḥ al-Ḥabashah*, 1894, p. ۳۰.

⁹³ CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traductions... », *AnIsl*, 2013.

⁹⁴ CONTI ROSSINI, « Storia di Lebna Dengel », *RRAL*, 1894, p. 633 ; KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, LD : p. 2 ; PEDRO PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, p. 477 [Guazir] ; Bodlein MS Bruce 88 (fol. 39f), cité par Huntingford in BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 16.

⁹⁵ PEDRO PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, p. 477 ; chez Álvares in BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 410-411.

⁹⁶ TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 80 : « These leaders, of whom the most famous were Maḥfūz, and Aḥmad b. Ibrāhīm, did not have the feudal title of amīr, but the religious title of imām ».

⁹⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 92 ; CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 56.

⁹⁸ ABBADIE & PAULTISCHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, 1898, p. 54.

⁹⁹ BASSET, *Conquête de l'Abyssinie*, p. 12-13 ; CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 55.

¹⁰⁰ Sur l'attribution de cette titulature à Aḥmad voir la seconde partie du chapitre 7.

¹⁰¹ WAGNER, « Maḥfūz b. Muḥammad », *EA*, vol. 3, p. 659 ; CHERNETSOV, « Bati Dəl Wāmbāra », *EA*, vol. 1, p. 505, etc.

F. Álvares. Maḥfūz y est tantôt nommé Mafudi, déformation du nom arabe, et tantôt Mafamede, qui semble être la transcription portugaise de l'époque du nom Muḥammad¹⁰². Il est fort probable qu'Álvares ait confondu Mafudi et Mafamede. Par ailleurs, dans l'ensemble de ses témoins-manuscripts, le *Futūḥ al-Ḥabaša* mentionne un certain « émir Maṣṣūr b. Maḥfūz b. Muḥammad b. ḡarād Adaš¹⁰³ ». Il régna sur le *Bar Sa'ad ad-dīn* avant le ḡarād Abūn. Le Maḥfūz de cette filiation est effectivement descendant d'un certain Muḥammad. Néanmoins rien n'indique que ce Maḥfūz soit le même individu.

Outre sa titulature d'émir ou de ḡarād, signifiant qu'il occupait une position relativement importante, les sources transmettent peu d'éléments permettant de savoir quelle était la place véritable de Maḥfūz dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Trois images de ce personnage ressortent des documents.

Maḥfūz dans les sources éthiopiennes chrétiennes et portugaises

L'historiographie a le plus souvent retenu l'image développée par Francisco Álvares, chapelain de l'ambassade portugaise envoyée par le roi Manoel I^{er} à la cour du roi éthiopien entre 1520 et 1526. À son retour au Portugal, il publia un long récit de son voyage, intitulé *Ho Preste Joam das indias. Verdadera informaçam das terras do Preste Joam*¹⁰⁴. Il consacre un chapitre de son récit aux combats ayant opposés Maḥfūz au royaume chrétien¹⁰⁵, d'après ce qu'il a recueilli auprès de nombreux informateurs et en tout premier lieu Pero de Covilham¹⁰⁶, Portugais qui résida à la cour éthiopienne de 1495 jusqu'à sa mort, après 1526. Deux siècles plus tard, le britannique James Bruce a largement repris ce chapitre dans le récit de son séjour en Éthiopie au cours du XVIII^e siècle, *Travels to Discover the Source of the Nile*¹⁰⁷.

Selon Álvares, Maḥfūz était un capitaine de l'armée musulmane qui mena des expéditions annuelles contre les territoires frontaliers du royaume chrétien pendant 25 ans¹⁰⁸, du milieu du règne d'Eskender (r. 1478-1495) jusqu'au début du règne de Lebna Dengel (r. 1508-1540). Ces expéditions avaient lieu au cours du jeûne précédant la Pâque orthodoxe, afin de profiter de la « faiblesse » des chrétiens. Selon James Bruce, les rois Eskender et

¹⁰² Álvares emploie ainsi cette forme plus loin dans son récit pour parler du Prophète (BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 481).

¹⁰³ Cf. Annexe 3 « Hitsoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn*, extrait du *Futūḥ al-Ḥabaša*, texte arabe et traduction ».

¹⁰⁴ Voir la traduction anglaise de ce récit « The Prester John of the Indies. A True Narration about the Lands of the Prester John » BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961.

¹⁰⁵ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, Chap. CXIV « Of the battle which the Prester had with the King of Adel and how he defeated Captain Mafamede », p. 410-415.

¹⁰⁶ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 410.

¹⁰⁷ BRUCE, *Travels to discover the source of the Nile*, 1790, vol. II. L'histoire de Maḥfūz est relatée dans les chapitres consacrés aux règnes d'Eskender (p. 293-299), Na'od (p. 299-303) et Lebna Dengel (304-354).

¹⁰⁸ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 413.

Nā'od (r. 1495-1508) menèrent des attaques défensives contre les troupes de Maḥfūz, sans réussir à le dissuader de revenir les années suivantes¹⁰⁹. Bruce précise également que le sultan alors au pouvoir, Muḥammad, eut toutes les difficultés à faire comprendre aux Éthiopiens que les razzias de Maḥfūz n'avaient pas lieu à son instigation¹¹⁰. Ces incursions se poursuivirent jusqu'à ce que Lebna Dengel rencontre les troupes de Maḥfūz, accompagnées pour la première fois du sultan Muḥammad en personne. Au cours de cette bataille, Maḥfūz fut tué et sa tête tranchée, ses troupes furent massacrées et le sultan prit la fuite. Álvares date cette bataille finale de juillet 1517¹¹¹, et Bruce de juillet 1516¹¹². Ces deux auteurs s'accordent toutefois sur le fait que cette date correspond à celle à laquelle Lopo Soares brûla le port de Zayla'. Selon le récit d'Álvares, cette bataille eut lieu alors que Lebna Dengel régnait depuis six années et avait 17-18 ans¹¹³. Or puisque ce dernier arriva sur le trône en 1508, à l'âge de 12 ans, il eut 17-18 ans en 1514-1515...

L'élément le plus important à retenir des versions d'Álvares et de Bruce est que Maḥfūz agissait sans l'aval du sultan en place, à l'encontre de sa politique pacifique vis-à-vis du royaume chrétien¹¹⁴, et ce pendant un quart de siècle. Ce n'est que la dernière année, entre 1514 et 1517, que le sultan se vit dans l'obligation de se joindre à l'expédition de Maḥfūz dans le Faṭagār, au cours de laquelle les troupes musulmanes furent vaincues.

La seconde version que les textes donnent du rôle de Maḥfūz est relativement différente. Cette dernière se lit dans le premier chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel (r. 1563-1597) consacré au règne de Lebna Dengel¹¹⁵ ainsi que dans l'*Historia da Etiopia* de Pedro Paez¹¹⁶. Missionnaire jésuite qui se rendit en Éthiopie au début du XVII^e siècle, ce dernier a très certainement eu accès à la chronique de Śarḍa Dengel, et en ce qui concerne Maḥfūz, son récit en est extrêmement proche.

Selon cette variante¹¹⁷ bien plus brève, lorsque Lebna Dengel eut vingt ans (en 1516-1517), le « roi de l'Adal » Muḥammad se rendit en territoire chrétien accompagné d'une armée importante dirigée par le « vizir Maḥfūz ». Lebna Dengel alla à leur rencontre,

¹⁰⁹ BRUCE, *Travels to discover the source of the Nile*, 1790, vol. II, p. 294-296 et p. 302-303.

¹¹⁰ BRUCE, *Travels to discover the source of the Nile*, 1790, vol. II, p. 295 : "It was a matter of great difficulty for the king of Adel to persuade the Abyssinians that Maffudi acted without his instigation".

¹¹¹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 414.

¹¹² BRUCE, *Travels to discover the source of the Nile*, 1790, vol. II, p. 322.

¹¹³ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 412.

¹¹⁴ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 416.

¹¹⁵ CONTI ROSSINI, « Storia di Lebna Dengel », *RRAL*, 1894 ; KROPP, *Die Geschichte...*, 1988 ; fol. 39f du Ms. Bruce 88 de la Bodleian d'Oxford, cité par Huntingford (BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 16).

¹¹⁶ PEDRO PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008.

¹¹⁷ CONTI ROSSINI, « Storia di Lebna Dengel », *RRAL*, 1894, p. 632-633 ; PEDRO PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, Livre III, Capitolo II, p. 477.

massacra les musulmans et tua Maḥfūz, tandis que le sultan réussissait à s'enfuir avec l'aide des musulmans du Dawāro. Il n'y est pas question de l'opposition entre le sultan et Maḥfūz sur la position à adopter vis-à-vis du royaume chrétien. Il n'est pas non plus question des expéditions de Maḥfūz, vingt cinq années durant, contre les territoires frontaliers.

La figure de Maḥfūz dans le Futūḥ al-Ḥabaša

Relayée par les textes chrétiens et portugais, l'action de Maḥfūz est pourtant absente des sources musulmanes. Rien de surprenant à ce qu'il soit absent des chroniques en arabe couvrant la période concernée et publiées par Enrico Cerulli. L'*Histoire des Walasma*¹¹⁸, qui liste les différents sultans depuis la fondation de la dynastie jusqu'à l'année 1520, est une chronique officielle des sultans légitimes. Elle reste silencieuse sur la question des dignitaires autres que les sultans eux-mêmes¹¹⁸. Couvrant la période entre 1520 et 1583-1584, le *Tārīkh al-mulūk* ne l'évoque pas non plus. Ce texte débute après la mort de Maḥfūz et se concentre sur la figure de Nūr (r. 1552-1567) et de ses successeurs.

Par contre, fait plus notable, 'Arab Faqīh ne mentionne Maḥfūz qu'à de très rares reprises et de manière indirecte. Le contraste est saisissant quand on considère la manière dont il détaille sur plusieurs pages les différentes grandes figures musulmanes du demi-siècle précédant la « conquête de l'Abyssinie ». Il est étonnant que, dans un ouvrage issu de l'historiographie pro-« parti d'opposition », Maḥfūz soit si peu présent.

Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, il est question une seule fois des razzias que Maḥfūz mena contre les territoires frontaliers chrétiens. Lors de la bataille de Bādaqī, en septembre 1528, les troupes musulmanes arrivent au bord de la rivière Dūkham, dans le Faṭagār, non loin de la ville de Bādaqī¹¹⁹. 'Arab Faqīh note à ce propos : « Le ḡarād Maḥfūz, que Dieu lui fasse miséricorde, était arrivé jusque là¹²⁰ [i.e. la rivière Dūkham] ». Cette indication si succincte ne permet guère de comprendre de qui il s'agit. Puisque le texte ne mentionne jamais les expéditions de Maḥfūz, cette remarque n'explique pas les raisons de sa venue dans le Faṭagār, ni la période concernée ou encore les actions menées. Ce n'est qu'en recoupant cette mention avec les informations sur Maḥfūz dans les textes chrétiens et portugais qu'elle fait sens. On comprend que lors de l'une de ses expéditions, Maḥfūz s'est rendu dans le Faṭagār, près de cette rivière. Il est possible que cela fasse référence à sa dernière expédition. Selon Francisco Álvares, elle se déroula dans le Faṭagār en 1517, et Maḥfūz y trouva la mort face aux troupes de Lebna Dengel.

¹¹⁸ CERULLI, « Documenti arabi ».

¹¹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 98.

¹²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۴۳ : « وقد وصل الى هذا النهر الجراد محفوظ رحمه الله تعالى ».

Maḥfūz est par ailleurs évoqué à plusieurs reprises, indirectement par le biais de sa fille et de son fils. Ce dernier, Ḥamadūš b. Maḥfūz, est l'un des proches de l'imām. Il porte le titre de *ḡarād*. Il est au service du sultan Abū Bakr au début du récit¹²¹, mais rejoint rapidement les rangs de l'imām. Par la suite, il est cité lors des principales batailles¹²² (Ṣambra Kūrā, Zarī, Wāṣal, attaque de l'*ambā* Gešan) en tant que fidèle de l'imām, notamment lors de l'« affaire de la *zakāt*¹²³ ». Lorsque son nom est cité, c'est souvent en tant que « fils de l'émir Maḥfūz » et, à une reprise, 'Arab Faqīh précise qu'il est « le beau-frère de l'imām qui avait épousé sa sœur Dalwanbarah, fille de Maḥfūz¹²⁴ ».

La femme « principale¹²⁵ » de l'imām Aḥmad, Dalwanbarah¹²⁶, fille de Maḥfūz¹²⁷, est une figure importante du *Futūḥ*. En tant que femme de l'imām, elle est régulièrement citée auprès de son mari¹²⁸. La plupart des sources traitant des années qui suivirent la mort de l'imām la mentionne et ce pour deux raisons. La première est que ce serait elle qui, lors de la capture du fils de Galāwdéwos, Minās, interféra en sa faveur afin qu'il soit envoyé en otage à Zabīd au lieu d'être tué. Elle aurait également négocié la libération de Minās en 1547 en échange de la liberté de son propre fils pris en otage par Galāwdéwos au cours de la conquête¹²⁹. La seconde raison est une légende que rapporte la *Chronique brève*, qui raconte que ce serait à sa demande et sous forme de condition pour accepter de se marier avec lui, que l'émir Nūr alla combattre Galāwdéwos et le tua, afin de venger la mort de son époux¹³⁰. Il est peu probable que cette légende soit fondée puisque le *Tārīkh al-mulūk*, chronique centrée autour de la vie de Nūr, ne mentionne jamais son existence. Dalwanbarah devint donc célèbre,

¹²¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 21.

¹²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 119, 156, 169, 202, 289, 303, 325, 374, 381, 385, 448.

¹²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 150. Notons toutefois que lors de la première tentative avortée de la prise de l'*ambā*, il fit partie des cavaliers qui prirent la fuite et que l'imām voulut mettre à mort, avant de se raviser (*Idem*, p. 325).

¹²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 119.

¹²⁵ Rien ne nous indique qu'il s'agisse de la « première femme » de l'imām, mais il s'agit de celle qui a le plus d'importance dans le récit et qui est la plus souvent mentionnée.

¹²⁶ Tout comme son frère est cité dans le *Maṣḥāfa Seddat* comme ayant participé à la destruction de l'*ambā* (BASSET, *Études*, 1881, p.109 : « Gēché Ambā-Nagast fut détruit et ravagé [...] ce qui fut l'œuvre du vizir Moudjāhid et d'Amdouch. »), Dalwanbarah apparaît dans les sources chrétiennes sous la forme « Del Wambarā » (ደለወምቦራ) (BASSET, *Études*, 1881, p. 112-113 ; PERRUCHON, « Le règne de Galawdewos », *RS II*, 1894, p. 266 ; KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §26 p. 26 et Mi § 9 p. 45-47) et dans les sources portugaises, sous la forme « Dinia Ambara » (BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 128 ; WHITEWAY, *Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. 202). René Basset propose de voir dans son nom la forme amharique dignifiant « la victoire est son siège » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 51, note 2). Il serait surprenant que cette femme, musulmane, fille d'un dignitaire musulman et épouse d'un imām musulman, porte un nom amharique...

¹²⁷ Certaines notices lui étant consacrées indiquent qu'il s'agit de la plus jeune fille de Maḥfūz (cf. CHERNETSOV, « Bati Dəl Wāmbāra », *EA*, vol. 1, p. 505). Aucune source ne nous permet de savoir si Maḥfūz eut d'autres enfants que les deux nommés dans le *Futūḥ al-Habaša*.

¹²⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 51, 52, 61, 74, 119, 149, 395.

¹²⁹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, Mi §9-11 : p. 45-47 ; PEREIRA, *Historia de Minas*, 1888, p. 38 et ss.

¹³⁰ BASSET, *Études*, 1881, p. 113-114.

dans le camp chrétien, pour ses actions qui suivent la mort de son mari en 1543. Chez les musulmans, elle n'apparaît que dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, pour ses actions d'avant 1535-1537. Il y est notamment fait mention de la naissance du fils de l'imām qui sera fait prisonnier par Galāwdéwos et qui servira de monnaie d'échange lors de la libération de Minās.

Bien que sa filiation à Maḥfūz soit soulignée par 'Arab Faqīḥ, il n'est jamais rien dit de l'importance de ce lien marital pour l'imām. Que Maḥfūz ait été un dissident face aux sultans légitimes, ou le chef de l'armée du sultan, cette alliance n'est pas anodine dans la construction de la figure de l'imām. D'ailleurs, les historiens ont souvent glosé sur le fait qu'elle représente un symbole du *ḡihād*¹³¹ : elle est la fille de Maḥfūz, la femme de l'imām Aḥmad, puis, en seconde noce, la possible femme de l'émir Nūr. 'Arab Faqīḥ a clairement des difficultés à traiter cette question. S'il ne peut éviter de mentionner l'existence de Maḥfūz, c'est en premier lieu parce que celui-ci était le père de la femme de l'imām Aḥmad et qu'il semble être une figure importante chez les musulmans. D'un autre côté, 'Arab Faqīḥ ne précise jamais qui il est, peut-être parce que 'Arab Faqīḥ considère que ses actions et son rôle dans la lutte contre les chrétiens vont de soi et sont connus de tous. Il semble plutôt vouloir minimiser son rôle et s'il ne parle jamais des expéditions menées par Maḥfūz, c'est parce qu'il les attribue à un autre que lui.

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* crédite au sultan légitime de l'époque, Muḥammad b. Azar, les expéditions décrites par Álvares comme ayant été menées par Maḥfūz. De fait, le long passage qui précède l'apparition d'Aḥmad dans le texte, le « 2^{ème} temps » du récit, est consacré non pas à l'histoire politique de la région avant l'avènement de l'imām Aḥmad, mais plus particulièrement aux deux figures qui ont précédé l'arrivée de l'imām, à savoir Muḥammad b. Azar et le *ḡarād* Abūn.

Selon l'*Histoire des Walasma*', le sultan Muḥammad serait arrivé au pouvoir au mois de *rabī' al-awwal* 893, soit en mars 1488¹³², suite au meurtre de son prédécesseur, Ibrāhīm fils du *qāṭ* Naṣr ad-dīn, qui semble avoir été un usurpateur. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne date pas son règne. 'Arab Faqīḥ se contente de préciser qu'il a vécu au IX^e siècle de l'hégire¹³³, c'est-à-dire entre 1397-1398 et 1493-1494 de notre ère. Sa mort est souvent datée dans l'historiographie de l'année 1518¹³⁴. Cette date résulte du croisement entre la datation donnée par Álvares à la bataille qui opposa Maḥfūz à Lebna Dengel et l'information donnée par le *Futūḥ*, selon lequel

¹³¹ Voir par exemple CHERNETSOV, « Bati Dəl Wämbära », *EA*, vol. 1, p. 505.

¹³² CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 49 ; PAULITSHCKE, *Harar*, 1888, p. 506. Voir Annexe 6 « Histoire des Walasma', texte arabe et traduction ».

¹³³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 9.

¹³⁴ WAGNER, « Muḥammad b. Aḡharaddīn », *EA*, vol. III, p. 1051 ; WAGNER, « The genealogy of the Later Walashma' », *International Conference of Ethiopian Studies*, 1994.

Muḥammad fut assassiné à son retour d'une défaite face aux troupes chrétiennes, soit peu de temps après 1516-1517. Or, nous avons vu que la datation d'Álvares, liée à l'attaque du port de Zayla' par les Portugais, n'est pas concluante. En outre, le récit d'Álvares met en avant la figure de Maḥfūz tandis que le *Futūḥ* la passe sous silence. S'agit-il de la même rencontre entre chrétiens et musulmans ?

b. Le sultan Muḥammad

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* fait souvent mention de ce qui s'est passé « au temps du sultan Muḥammad¹³⁵ ». Dans les mémoires, l'époque de ce sultan reste prestigieuse. Si Muḥammad est présenté comme l'un des « *muḡahidīn* qui régnèrent sur le *Bar Sa'ad ad-dīn* », il est le seul dont les expéditions contre les chrétiens sont citées et, par là, le seul réel prédécesseur de l'imām :

وقد انقضت ذريته تولى البلاد السلطان محمد بن ازر بن ابي بكر بن سعد الدين ثلثين سنة من القرن التاسع وبعد ان السلطان محمدا خرج الي الجهاد في بلاد الحبشة والتقى المسلمون والكفرة فكانت الدائرة للكفرة على المسلمين وقتلوا من المسلمين ناسا كثيرا ورجع الى بلاده¹³⁶

Le sultan Muḥammed b. Azar b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn gouverna les pays pendant trente ans au neuvième siècle. Ensuite le sultan Muḥammad partit faire le *ḡihād* dans le pays des Ḥabaša. [Une rencontre eut lieu entre] les musulmans et les infidèles ; ils massacrèrent beaucoup de musulmans ; et il retourna dans son pays.

Selon le *Futūḥ*, il fut également à l'origine de plusieurs expéditions en territoires frontaliers, bien qu'il n'ait pas participé personnellement à chacune d'entre elles. Un long micro-récit, lors de la présentation du *baṭrīq* Sīmū, mentionne deux des expéditions ordonnées par le sultan Muḥammad, l'une dans le Bāli, l'autre dans le Dawāro¹³⁷.

L'auteur y relate le passé de Sīmū et de son père, Wanāḡ Ğān. Ce dernier était un chrétien, frère de Wasan Saḡad, qui se convertit et rejoignit les rangs du sultan Muḥammad. Celui-ci l'envoie mener une expédition dans le Bāli. Lors de cette expédition, Wanāḡ Ğān rencontre une troupe chrétienne qui le fait prisonnier et le conduit près du roi chrétien d'alors, Nā'od. Grâce à l'intervention de son frère Wasan Saḡad, Nā'od le gracie et le nomme gouverneur du Bāli pour le compte des chrétiens. Wanāḡ Ğān trahit le camp chrétien, veut convertir le Bāli et envoie un premier message au sultan Muḥammad. Il lui annonce son ralliement au camp musulman et lui demande aide et soutien militaire. N'ayant pas de nouvelles du sultan, Wanāḡ Ğān finit par lui envoyer son propre fils, Sīmū. Alors que ce

¹³⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 69, 77, 153, 165, 262, 377, 379.

¹³⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٥. Notons que la version paraphrasée du *Futūḥ al-Ḥabaša* qui se trouve dans l'histoire du Gujarat rédigée par Ḥaḡḡi al-Dābir au tournant du XVII^e siècle indique que l'expédition menée par Muḥammad se déroula la trentième année du X^e siècle de l'Hégire, soit en 1523 (LOKHANDWALA, *An Arabic history of Gujarat*, 1974, vol. II, p. 475 pour la traduction anglaise ; ROSS, *Ẓafar al-wāliḥ bi-Muẓaffar wa Ālih*, 1910, p. ٥٨٢ pour le texte arabe).

¹³⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 164-168.

dernier se rend auprès du sultan, des troupes chrétiennes viennent combattre la rébellion de Wanāğ Ğān, lequel prend la fuite et meurt sur la route en direction de Dakar. Puis, le sultan Muḥammad arrive dans le Bāli, accompagné de Sīmū. Pour venger la mort de Wanāğ Ğān, il fait la conquête du Bāli où il reste deux mois. Après y avoir installé des gouverneurs musulmans, il retourne à Dakar. Deux mois après son départ, des troupes chrétiennes se rendent dans le Bali et font de nouveau passer cette région sous la domination chrétienne. Par la suite, après avoir nommé Sīmū *ğarād*, le sultan Muḥammad l'envoie en expédition du côté du Dawāro. Lors cette expédition, une grande bataille opposant chrétiens et musulmans eut lieu à Dal Maydah. Sīmū y fut fait prisonnier, il se convertit au christianisme et fut nommé chef chrétien du Bāli. Bien plus tard, comme l'avait fait son père, il rejoignit le camp musulman¹³⁸.

Cette histoire de Wanāğ Ğān nous renseigne sur deux des expéditions ordonnées par le sultan Muḥammad au cours du règne de Nā'od, soit entre 1495 et 1508. La venue de Muḥammad dans le Bāli afin de soutenir Wanāğ Ğān peut-elle être vue comme le *ğihād* qui lui est attribué au début du *Futūḥ al-Ḥabaša* ? Cela est peu probable. Ce *ğihād* est décrit comme étant une défaite musulmane, alors que l'expédition menée par Muḥammad dans le Bāli fut une réussite – du moins le temps où il resta sur ce territoire. Le *ğihād* ne renvoie donc pas à ce récit. Il est en revanche plus probable que cela fasse référence à l'expédition dans le Faṭagār, en 1516-1517, décrite dans le premier chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel. Ce texte nous dit que cette expédition était menée par le sultan en personne et que Maḥfūz n'était que le chef de l'armée. Toutefois, plus loin dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, la bataille Dal Maydah menée par le sultan Muḥammad et au cours de laquelle Sīmū fut fait prisonnier est mentionnée de nouveau. Lors de cette défaite, Ḥarb Ar'ad b. Šabr ad-dīn al-Muğāhid, un parent du sultan, aurait été fait prisonnier par les chrétiens et envoyé en exil dans le monastère du lac Ḥāyq¹³⁹. 'Arab Faqīh précise qu'il y resta seize années jusqu'à l'arrivée de l'imām à Ḥāyq, en 1531. Son emprisonnement daterait donc de 1515 et l'expédition menée par le sultan Muḥammad daterait dès lors du règne de Lebna Dengel et non de celui de Nā'od.

Nous connaissons au moins trois expéditions contre le royaume chrétien, dans le Bāli, le Dawāro et le Faṭagār, sous l'égide du sultan Muḥammad entre 1495 et 1517. L'hypothèse selon laquelle la politique pacifique du sultan vis-à-vis du royaume chrétien entraîna la formation d'un parti d'opposition ne semble donc pas fondée. Au contraire, il semble que si

¹³⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 379.

¹³⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 331-332.

opposition il y eut, celle-ci se manifesta après l'assassinat du sultan Muḥammad et la période troublée qui s'en suivit, période au cours de laquelle les sultans furent écartés du pouvoir.

2. Une période troublée, une stabilisation de la situation

a. Période de troubles et émergence d'un nouveau pouvoir (1510-1526)

Selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*, au début du XVI^e siècle lors de son retour à Dakar après une expédition en territoire chrétien, le sultan Muḥammad b. Azar fut assassiné. Ce meurtre entraîna une période troublée. Les descendants de Sa'ad ad-dīn furent écartés du pouvoir et se succédèrent brièvement cinq « usurpateurs »¹⁴⁰ :

- Muḥammad b. Abū Bakr b. Maḥfūz, qui assassina son beau-père le sultan Muḥammad b. Azar, régna un an, avant d'être tué par Ibrāhīm b. Aḥmad.

- Ibrāhīm b. Aḥmad, chef du pays de Hūbat et de la « tribu » de Balaw assassina son prédécesseur, régna trois mois puis fut tué par Wasanī.

- Wasanī, esclave du ḡarād Maḥfūz, assassina son prédécesseur, régna trois mois puis fut fait prisonnier par Maṣṣūr b. Maḥfūz b. Muḥammad, « envoyé à Zayla' où il fut mis à mort par l'un des esclaves de Yāfi' ».

- Maṣṣūr b. Maḥfūz b. Muḥammad b. ḡarād Adaš fit prisonnier son prédécesseur, régna cinq mois puis fut assassiné par le ḡarād Abūn.

- Le ḡarād Abūn combattit son prédécesseur, régna pendant sept ans puis fut assassiné par le sultan Abū Bakr.

Les durées de règne ne peuvent être prises pour argent comptant. Cette succession de cinq personnes illégitimes à la tête du pouvoir en l'espace de moins de deux années est surtout le reflet d'une période d'instabilité. Exprimée notamment par l'assassinat systématique du souverain régnant, cette lutte pour le pouvoir n'est pas justifiée par 'Arab Faqīh. Il liste sobrement cette alternance du pouvoir, en quelques lignes, pour décrire l'avènement du ḡarād Abūn, sur lequel il s'attarde.

Cette succession est absente de la chronique officielle des Walasma¹⁴¹. Le meurtre du sultan Muḥammad n'est pas évoqué et il est écrit qu'après son règne, son fils 'Ali b. Muḥammad b. Aḥzar ad-dīn régna deux années. Puis, un certain sultan Faḥr ad-dīn lui succéda pendant une année et demie. Il est possible que ce sultan soit un usurpateur, ne descendant pas de Sa'ad ad-dīn. Toutefois, le fait que le texte lui donne le titre de « sultan »

¹⁴⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 9-13.

¹⁴¹ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 49.

indique une certaine légitimité. Enfin, un second fils de Muḥammad arriva au pouvoir, le sultan Abū Bakr b. Muḥammad b. Aḏhar ad-dīn. Suite à la mort du sultan Muḥammad, cette succession rapide à la tête du *Bar Sa'ad ad-dīn* peut être le reflet d'un autre aspect des luttes internes signalées par 'Arab Faqīh. Contrairement aux règnes précédents, l'*Histoire des Walasma*' n'indique pas de date pour la fin du règne du sultan Muḥammad ni pour les trois règnes suivants. Il se contente d'indiquer des durées de règne. Cette période de troubles se situe donc entre le règne du sultan Muḥammad et celui du sultan Abū Bakr.

Ainsi, bien que les noms des successeurs diffèrent selon les sources, la période entre les règnes du sultan Muḥammad et du sultan Abū Bakr fut marquée par l'instabilité du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Le phénomène est également apparent dans le *Tārīkh al-mulūk*. Le règne du sultan Abū Bakr est couplé à la présence du ḡarād Abūn puisque, selon ce texte, le déplacement de la capitale de Dakar à Harar est leur œuvre conjointe¹⁴².

Ces luttes pour le pouvoir ont probablement débuté avant le règne du sultan Muḥammad. En effet, dans l'*Histoire des Walasma*', le prédécesseur de Muḥammad est un certain Ibrahīm, fils du « qāṭ Naṣr ad-dīn ». Il est tout à fait possible qu'Ibrahīm soit un usurpateur, fils d'un chef local. « Qāṭ » désigne en effet un roi ou un chef d'un territoire. Šams ad-dīn qui règne avant lui meurt assassiné, Ibrahīm lui succède. On ne sait pas si ce fut lui qui fut à l'origine de l'assassinat de Šams ad-dīn. Cependant il ne semble pas faire partie de la dynastie légitime : il ne porte pas le titre de sultan et ne règne que dix mois avant d'être assassiné à son tour et remplacé par un membre d'une autre branche des descendants de Sa'ad ad-dīn, le sultan Muḥammad. Cette succession rapide de trois souverains, qui se traduit par la prise de pouvoir par un illégitime puis par une autre branche de la dynastie, serait le reflet d'une crise interne, qui se poursuit après la mort du sultan Muḥammad. Outre cette crise politique, la mort du sultan Muḥammad entraîna une rébellion de la part de certains clans somali voisins, qui profitèrent de cette période troublée pour attaquer et prendre possession de quelques territoires du *Bar Sa'ad ad-dīn*¹⁴³.

b. De Dakar à Harar, nouveau déplacement pour un nouveau contexte (1520)

L'*Histoire des Walasma*' et le *Tārīkh al-mulūk* précisent que la capitale du *Bar Sa'ad ad-dīn* fut déplacée de Dakar à la ville de Harar. Issus pourtant de deux courants politiques différents, ces deux textes datent ce transfert du mois de ša'bān de l'année 926¹⁴⁴ (juillet-août

¹⁴² CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 55. Voir Annexe 6 « Histoire des Walasma', texte arabe et traduction ».

¹⁴³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 343.

¹⁴⁴ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 50 et 55.

1520). En faveur des sultans, le premier texte indique que ce fut le sultan Abū Bakr b. Muḥammad b. Aḏhar ad-dīn qui transféra la population et l'armée à Harar. Le texte se termine d'ailleurs sur cet évènement. En revanche, le second texte indique que si ce déplacement fut le fait de ce même sultan Abū Bakr b. Muḥammad b. Aḏhar ad-dīn, celui-ci fut aidé par le ḡarād Abūn. Ce texte débute d'ailleurs par cet évènement. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* confirme ce changement de capitale. L'auteur rappelle à plusieurs reprises qu'au temps de la « conquête de l'Abyssinie », Harar était la ville du sultan et de l'imām, que c'était de là qu'ils gouvernaient « le pays » et que c'était le cœur du territoire¹⁴⁵. 'Arab Faqīh précise également que sous le ḡarād Abūn, la ville de Harar était déjà la capitale¹⁴⁶ ; cela corrobore les chroniques en arabe publiées par Cerulli. Par contre, aucune source chrétienne éthiopienne ni aucune source portugaise ne mentionne le nom de Harar, alors que Dakar est nommé dans l'*Histoire d'Eskender*. Les sources chrétiennes évoquent pourtant à plusieurs reprises le cœur des territoires des sultans, de l'imām et de Nūr et Harar y est désignée sous le nom de « pays d'Adal¹⁴⁷ » ou simplement de l'« Adal¹⁴⁸ ».

En 1520, le déplacement du centre du pouvoir de la ville de Dakar à celle de Harar est peut-être l'expression des luttes internes qui ébranlèrent le sultanat après la mort du sultan Muḥammad.

Pour quelle(s) raison(s) la capitale fut-elle déplacée de Dakar à Harar en 1520 ? De la mort du sultan Muḥammad entre 1517 et 1519 à la mise sur le trône du sultan 'Umar Dīn par l'imām Aḥmad en 1526-1527, le sultanat vit une période d'instabilité et de luttes intestines. Selon l'*Histoire des Walasma*, ce changement de capitale fut le fait du seul sultan Abū Bakr. Le déplacement de sa cour et de son armée peut s'expliquer par une volonté de s'éloigner des conflits internes et des oppositions contre son règne. Si l'on ne sait précisément où se situait Dakar, il est certain que cette ville était localisée non loin de Harar. Ainsi, le sultan restait sur son territoire, mais à l'abri des opposants. Par contre, selon le *Tārīkh al-mulūk*, le changement de capitale fut l'œuvre conjointe du sultan Abū Bakr et du ḡarād Abūn¹⁴⁹. La théorie proposée ci-dessus n'est donc plus valable. Le ḡarād Abūn étant le chef de l'opposition, comme l'affirme le *Futūḥ al-Ḥabaša*, la fuite loin des conflits est dépourvue de sens. Si le *Tārīkh al-mulūk* dit vrai, le déplacement de Dakar à Harar est difficilement explicable. Par

¹⁴⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 24, 67, 73, 131, 147, 149, 151, 153, 170, etc.

¹⁴⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 30.

¹⁴⁷ Notamment dans le *Maṣḥāfa Seddat* : voir par exemple PERRUCHON, « Notes pour l'histoire de l'Éthiopie : le règne de Lebna Dengel », *RS I*, 1893, p. 281.

¹⁴⁸ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 147 ; CONTI ROSSINI, *Historia Regis Sarsa Dengel*, 1907, p. 56. Sur l'« Adal », voir *supra*.

¹⁴⁹ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 55.

contre, il est possible que le *Tārīkh al-mulūk*, en tant que texte pro-« parti d'opposition », attribue ce transfert au *ġarād* Abūn afin de minimiser le rôle des sultans. D'ailleurs, en dehors du sultan Abū Bakr, le *Tārīkh al-mulūk* ne les mentionne pas et il met en avant les différents membres de l'opposition, à savoir le *ġarād* Abūn, l'imām Aḥmad et l'émir Nūr.

c. Un parti ou des partis d'opposition ?

Pour quelles raisons la position des descendants de Sa'ad ad-dīn fut-elle fragilisée dès la seconde moitié du XV^e siècle ? Les opposants formaient-ils un « parti » uni faisant front contre les sultans, ou s'agissait-il d'oppositions locales hétérogènes, en lutte entre elles ?

L'hypothèse selon laquelle un « parti d'opposition » fondé par Maḥfūz et à la tête duquel se succédèrent le *ġarād* Abūn, l'imām Aḥmad et enfin l'émir Nūr a été critiquée au cours des pages précédentes. Pourtant, si Maḥfūz ne peut être vu comme le « fondateur », qu'en est-il d'un mouvement mené par le *ġarād* Abūn et poursuivi par Aḥmad puis par Nūr ? Il est indéniable qu'un mouvement d'opposition se perpétua sur plusieurs générations, depuis le territoire de l'Hūbat. Le *ġarād* Abūn semble avoir été originaire de cette région ; ses « compagnons » se réfugièrent dans l'Hūbat suite à son assassinat¹⁵⁰. Ensuite, le *ġarād* 'Umar Dīn qui prit la tête de ses troupes en déroute conserve un lien avec ce lieu. Enfin, l'imām Aḥmad semble lui aussi avoir un attachement particulier à l'Hūbat, son « camp de base » tout au long du conflit l'opposant au sultan Abū Bakr. En outre, ces trois chefs successifs se succèdent à la tête des mêmes troupes. 'Umar Dīn s'établit dans l'Hūbat « avec les gens du pays parmi les troupes du *ġarād* Abūn », dont l'imām fait partie en tant que « cavalier au service du *ġarād* Abūn ». Par contre, un demi-siècle plus tard, lier l'émir Nūr à ce « parti » semble tout à fait artificiel. Aucune source ne l'indique. Certes, Nūr est présenté dans sa « chronique » comme le « Second conquérant¹⁵¹ » en référence au « Premier conquérant », l'imām Aḥmad. Cela lie ses actions à celle de l'imām. Cela ne signifie pas pour autant que Nūr fut l'héritier de ce mouvement venu de l'Hūbat. Rien ne rattache Nūr à l'Hūbat et rien n'indique que ce « parti » se perpétua entre la mort de l'imām en 1543 et l'avènement de Nūr en 1552. Nous pouvons tout de même parler d'un « parti d'opposition » homogène originaire de l'Hūbat qui se perpétua sur plusieurs générations.

En revanche, ce mouvement ne fut pas le seul à entrer en opposition avec les sultans légitimes. À leur installation sur le territoire qui constitua le *Bar Sa'ad ad-dīn*, l'autorité des descendants de Sa'ad ad-dīn a très certainement supplanté des pouvoirs locaux. Le *Bar Sa'ad*

¹⁵⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 15.

¹⁵¹ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 56.

ad-dīn recouvrait un certain nombre de territoires autonomes, lesquels formaient autant de centres de pouvoir qui ne durent pas toutes voir d'un bon œil l'installation d'un pouvoir étranger. Ainsi, parmi les différents chefs qui se succédèrent à la tête du *Bar Sa'ad ad-dīn* avant l'arrivée du *ġarād* Abūn, l'un d'entre eux était le « chef/gouverneur » (صاحب) du pays de Hūbat¹⁵². Certes, l'Hūbat est là encore le centre de l'opposition, mais 'Arab Faqīh ne fait état d'aucun lien entre ce chef et le « parti » que nous venons de définir. Par ailleurs, puisque leur lien à l'Hūbat n'est pas précisé, les autres hommes qui se succédèrent à la tête du *Bar Sa'ad ad-dīn* sont probablement originaires d'autres territoires,.

Aussi, la rébellion des chefs locaux contre les sultans exprime l'opposition de pouvoirs locaux contre un pouvoir venu de l'extérieur. Les descendants de Sa'ad ad-dīn se sont installés dans la région à une date inconnue entre 1415 et 1445. Selon l'*Histoire des Walasma'*, le premier « illégitime » monta sur le trône en 882 / 1477-78, soit moins de cinquante années après l'installation de la nouvelle dynastie. Afin de contrôler le vaste territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn* et de calmer les velléités locales, les sultans conservèrent toutefois les chefs locaux qui assuraient, en leur nom, l'administration des différents « pays ». Le *Futūḥ al-Ḥabaša* nous apprend ainsi qu'une répartition des pouvoirs existait entre les « émirs » et les sultans. Si les informations y sont peu développées, nous pouvons tout de même comprendre que les sultans avaient la prérogative sur les impôts fonciers (*kharāġ*) alors que les émirs avaient celle de mener les razzias. Cette répartition des revenus fonciers et des droits à la guerre est très probablement liée à l'équilibre des pouvoirs qui permit aux différents chefs territoriaux et au sultan de cohabiter tant bien que mal¹⁵³.

Si les pouvoirs étaient équilibrés, pour quelles raisons certains chefs locaux se sont-ils rebellés contre les sultans ? Bien que 'Arab Faqīh précise que les sultans n'aivaient pas le droit de mener des expéditions, il est question à plusieurs reprises d'expéditions menées par le sultan Muḥammad, et non par les émirs. Les armées, qui étaient sous la domination des émirs, furent donc réquisitionnées par les sultans, malgré la « coutume du *Bar Sa'ad ad-dīn* ». Ce non-respect des prérogatives des uns et des autres a peut-être posé problème au sein de l'organisation du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Toutefois, l'argument ne peut expliquer à lui seul cette opposition. La question de la répartition des impôts a peut-être également, d'une manière ou d'une autre, mené à la révolte des « émirs » : néanmoins cela n'est jamais évoqué par 'Arab Faqīh. Plus simplement, la raison première peut être une opposition initiale aux sultans. Lors de leur installation, la région était trop faible pour lutter contre ces « envahisseurs ». La venue

¹⁵² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 10.

¹⁵³ Cf. chapitre 4.

des armées chrétiennes en 1415 aurait fortement affaibli les forces musulmanes. Reprenant peu à peu du pouvoir, les chefs locaux, indépendants les uns des autres, profitèrent de problèmes dynastiques ou de morts prématurées de certains sultans pour prendre leur place. Cependant le fait qu'ils ne soient pas unis face au sultan légitime, notamment sous la forme d'un « parti unique », entraîna une phase de troubles. Tous les trois mois de nouveaux chefs se succédèrent et, au final, le sultan légitime Abū Bakr fit son retour sur le trône.

Il ne faut pas non plus négliger la question religieuse pour expliquer cette contestation. Parler d'un « parti religieux » serait abusif. D'une part, parler de « parti » revient à nier la complexité de la situation locale et des divisions internes ; d'autre part cela sous-entend que les sultans n'étaient pas religieux. Par contre, supposer que différents courants religieux cohabitaient difficilement dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* semble plus plausible. Cette question n'apparaît pas dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Cependant, tout porte à croire que le religieux eut un grand rôle à jouer dans la situation géopolitique qui précéda la « conquête de l'Abyssinie ». Le *Futūḥ al-Ḥabaša* présente cette opposition au sultan sous la forme d'un *ḡihād* interne, obligation religieuse de tout bon musulman.

3. Légitimer la dissidence face au sultan : le *ḡihād* interne

Un paradoxe apparaît à la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Alors que la figure du sultan Muḥammad est valorisée tout au long du récit, celle de son fils, héritier légitime, y est extrêmement négative. Cela s'explique par le fait que 'Arab Faqīh souhaite d'une part rattacher les actions de l'imām Aḥmad à celles du sultan Muḥammad et, d'autre part légitimer sa dissidence face à Abū Bakr qui s'acheva par le meurtre de celui-ci.

a. Oppositions entre « bons » et « mauvais » gouverneurs

Au vu des sources disponibles, il est difficile de dégager les raisons qui ont poussé Aḥmad à entrer en dissidence. Afin de légitimer la position d'Aḥmad face au sultan Abū Bakr, 'Arab Faqīh présente ces deux figures sous la forme du « bon » et du « mauvais gouverneur » dans des descriptions qui s'opposent terme à terme¹⁵⁴.

Cette dichotomie entre « bons » et « mauvais » gouverneurs renforce l'idée de « *ḡihād* interne », développé dans le *fiqh* et les nombreux ouvrages théoriques consacrés au *ḡihād*.

¹⁵⁴ Ce tableau est réalisé à partir de ma traduction (Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn*, extrait du *Futūḥ al-Ḥabaša*, texte arabe et traduction) ; sinon voir BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 13 pour le *ḡarād* Abūn ; p. 15 pour le sultan Abū Bakr et p. 30 pour l'imām Aḥmad.

Figure 12 : Tableau du « bon » et du « mauvais » gouverneur chez ‘Arab Faqīh

Ġarād Abūn	Sultan Abū Bakr	Imām Aḥmad b. Ibrāhīm
« Il affermit la loi divine »	« Il s'écarterait des préceptes du Livre et de la Tradition »	« Il n'encourait aucun blâme envers Dieu : il s'acquittait continuellement des obligations divines »
« Il gouverna avec justice »	« Personne ne recevait satisfaction d'une injustice »	« Il rendait justice aux opprimés contre l'oppresseur de telle sorte que le droit fut rétabli sous son autorité »
« Il interdit les choses prosrites »	« Il protégeait les choses illicites »	« Il interdit le mal »
« Il extermina les coupeurs de route »	« Les coupeurs de route se montrèrent »	« Il supprima les coupeurs de route »
« Il interdit le vin, le jeu et la danse »	« Les cabarets firent leurs apparitions »	« Il abolit les choses blâmables »
« Le pays était prospère »	« Il ruina ses États »	« Le peuple fut tranquille »
« Il aimait les <i>sharīf</i> , les <i>faqīh</i> , les <i>faqīr</i> et les cheikhs »	« Les <i>sharīf</i> , les <i>faqīh</i> et les cheikhs réprouvaient la conduite du prince »	« Il témoigna de l'affection aux <i>sharīf</i> , aux <i>faqīr</i> , aux <i>faqīh</i> et aux cheikhs »
« Il gouvernait en maître son royaume »	« Sa tyrannie »	« Il atteignit la perfection dans son administration »
« Il faisait du bien à ses sujets »	« Le vice s'étalait »	« Les sujets vécurent en paix »

b. Ġihād interne : doctrine et concept

Le terme *ġihād* est un concept polysémique¹⁵⁵. Il recouvre deux concepts à la fois différents et complémentaires : le *ġihād* dit « externe » ou « mineur » contre les « infidèles » du *Dār al-Harb*, qui fera l'objet de la troisième partie de cette étude ; et le *ġihād* dit « interne » ou « majeur » mené au sein même de l'*Umma*. Ce dernier est en tout premier lieu personnel : chaque musulman doit veiller personnellement à ne pas dévier de la voie d'Allah¹⁵⁶. Il peut aussi être une action menée contre toute dissidence qui apparaîtrait dans l'*Umma*, afin de conserver son union et la pureté de sa foi. Al-Māwardī, savant irakien de la fin du X^e siècle, subdivisait le *ġihād* contre des musulmans en trois catégories : le *ġihād* contre les apostats (*al-ridḍa*) ; le *ġihad* contre les dissidents (*al-baġhī*) ; et enfin le *ġihad* contre les schismatiques¹⁵⁷ (*al-muḥārībūn*). C'est ce *ġihād* contre des musulmans qui nous intéresse ici.

Le *ġihād* mené entre musulmans a fait l'objet de nombreux débats dans les ouvrages de droit musulman depuis les débuts de l'islam. Paradoxalement, il a fait l'objet de peu d'analyses dans les études islamisantes. Par exemple, l'ouvrage de référence de Michael

¹⁵⁵ Pour reprendre la formule de Abderrahim Lamchichi (LAMCHICHI, *Jihād : un concept polysémique et autres essais*, 2006). Sur la définition de *ġihād* voir la première partie du chapitre 7.

¹⁵⁶ Cf. MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 310 et ss.

¹⁵⁷ MĀWARDĪ, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*, 1853, p. 89, cité par KHADDURI, *War and Peace in the Law of Islam*, 1955, p. 74.

Bonner, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, ne le mentionne qu'en introduction¹⁵⁸, de manière évasive.

Le *ġihād* interne politique a notamment posé de nombreux problèmes conceptuels aux auteurs, qui devaient légitimer des conflits internes à l'*Umma* mais aussi limiter les velléités de rébellion face au pouvoir. Toutefois, la plupart des courants de l'islam s'accordent sur la nécessité de renverser un pouvoir inique ou déviant des préceptes de l'islam. Dans son ouvrage *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, Alfred Morabia est l'un des rares islamologues à consacrer une partie de son étude au *ġihād* interne :

L'idée essentielle du *ġihād* interne de caractère politique était la légitimité, soit de lever l'étendard de la révolte contre un pouvoir qualifié d'inique, soit de rassembler les Fidèles pour réprimer ces velléités de rébellion, en arguant du devoir d'obéissance au souverain. Un *ġihād* entre musulmans était donc légitime, si tel devait être l'intérêt de la *Ummā* dans sa double quête de pureté et d'unité¹⁵⁹.

Cette forme de guerre civile « légale » permet au pouvoir de soumettre par la force les minorités schismatiques, hérétiques, renégates ou apostâtes et à la population de renverser des dirigeants qui ne respecteraient pas les obligations de la religion. Ainsi, quels que soient les mobiles des soulèvements, ces derniers « ne pouvaient que prendre une coloration religieuse, donc doctrinale¹⁶⁰ ». Le *Futūḥ al-Ḥabaša* présente uniquement le point de vue d'une partie de la population se révoltant contre des dirigeants jugés hérétiques et néfastes pour la communauté musulmane. Or, il n'est pas rare que les rébellions de ce type aient eu recours au concept de *ġihād interne politique* afin de justifier leur révolte, comme le rappelle Alfred Morabia :

Pour leur part, les hommes qui se firent les tenants de changements politiques et de rébellions recoururent à cette doctrine pour justifier leur révolte contre des princes usurpateurs, coupables, de surcroît, de semer « le scandale sur la terre », par leur carence, leur impiété et leur négligence des injonctions divines. Ainsi furent érigées les théories du *qawm bi-amri l-Lâh* (soulèvement pour la cause d'Allâh), du *zuhûr* (démonstration d'usurbordination), du *hurûğ gaḍaban bi-l-Lâh* (rébellion par jalousie d'Allâh), chères à tant de propagandistes de l'Islam médiéval, et dont la thèse centrale était le droit imprescriptible de s'insurger contre tout souverain coupable de trahir les enseignements de la Religion¹⁶¹.

c. Pouvoir inique, dissidence légitime

C'est ainsi que 'Arab Faqīh présente le conflit qui oppose Aḥmad et Abū Bakr. Outre le fait qu'il est décrit comme la figure même du « mauvais » gouverneur (cf. Figure 12), le sultan Abū Bakr est allié à « un groupe de Somali [parmi] les scélérats (ceux qui commettent

¹⁵⁸ BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, 2004, p. 24-25.

¹⁵⁹ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 299.

¹⁶⁰ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 300.

¹⁶¹ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 303.

des désordres, des violences et détruisent l'ordre) et les coupeurs de route¹⁶² ». De plus, lorsque Abū Bakr attaque le *ġarad* Abūn et le tue, 'Arab Faqīh note : « il [*ġarad* Abūn] mourut martyr¹⁶³ ». L'emploi du terme « martyr » inscrit cette guerre civile dans la perspective du *ġihād*. L'ensemble des théologiens s'accordent pour affirmer que le combattant tué lors d'un *ġihād* interne avait droit « aux mêmes prérogatives que le martyr du *ġihād* contre les Infidèles¹⁶⁴ ».

'Arab Faqīh explique le processus en ces termes :

Après que l'imām Aḥmad [se soit aperçu] que le sultan et ses troupes s'écartaient du Livre (Coran) et de la Sunna (Tradition), en autorisant les choses interdites et en négligeant d'interdire de commettre des actes répréhensibles, il s'enfuit / entra en dissidence ayant avec lui les gens du pays parmi les troupes du *ġarād* Abūn.

وبعد لما علم الامام محمد ان السلطان وعسكره خارجين عن الكتاب والسنة بقدمهم على المحرمات وتركهم النهي عن المنكر خرج هارباً هو ومن معه اهل البلاد من عساكر الجراد ابوي¹⁶⁵

À ce moment-là, l'imām n'est pas encore le chef de la rébellion. Il y a deux temps dans le *ġihād* interne qui se conclut par la mort du sultan Abū Bakr. Le premier suit la mort du *ġarād* Abūn. Le chef de la dissidence est un certain *ġarād* 'Umar dīn : lors de la première fuite de l'imām dans le Hūbat, il est écrit que « leur chef était le *ġarād* 'Umar Dīn¹⁶⁶ ». Plus loin, après l'attaque de Fānīl, la première bataille opposant le sultan Abū Bakr et les dissidents a lieu. Il est indiqué que « leur chef 'Umar Dīn, celui qui les avait commandé, fut tué¹⁶⁷ ». Bien évidemment, 'Arab Faqīh met exclusivement en avant la figure d'Aḥmad et relègue au second plan celle du *ġarād* 'Umar dīn. Toutefois il est clair qu'à ce moment l'imām n'est pas le chef de la rébellion ; il n'est qu'un simple soldat dissident. Suite à la mort du chef de la rébellion, les rebelles, dont l'imām, font la paix avec le sultan Abū Bakr :

Plus tard on réconcilia l'imām et le sultan et les Somalis. L'imām et ses compagnons se présentèrent chez le sultan Abū Bakr et y restèrent quelques jours¹⁶⁸.

Dans un second temps, suite à la violation de l'accord de paix par le sultan, l'imām devient le chef de la rébellion :

Puis le sultan Abū Bakr viola l'alliance et la paix et trahit l'imām Aḥmad et ses compagnons. Il prit leurs sabres, leurs chevaux et leurs armures ; il ne resta à l'imām que trois de ses chevaux. Après le traité de paix, il (le sultan) tua l'un des compagnons de l'imām, le grand émir nommé 'Uthman b. Yash. Il ruina le pays, opprima ses sujets, persécuta les

¹⁶² Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* » ; BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 14-15.

¹⁶³ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* » ; BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 15.

¹⁶⁴ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 308.

¹⁶⁵ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

¹⁶⁶ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

¹⁶⁷ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

¹⁶⁸ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

cheikhs, les hommes de lois et les savants, et prit des dispositions pour tuer l'imām. L'imām prit la fuite de nuit, avec trois cavaliers¹⁶⁹.

'Arab Faqīh décrit l'imām comme étant traqué, esseulé, accompagné seulement de trois cavaliers. Cette situation critique ajoute au prestige d'Aḥmad qui, malgré un début difficile, réussit à rallier autour de lui lentement de nombreux partisans. Ses troupes augmentent, jusqu'à compter deux cents fantassins et sept cavaliers...

Cette longue phase voit se succéder des périodes de combats opposant l'imām et le sultan et des périodes de paix. Les paix sont conclues par l'intermédiaire « des émirs, des cheikhs, des *faqīhs* et des *sharīf* » :

Le peuple les réconcilia sous le contrôle des émirs, des cheikhs, des *faqīhs* et des *sharīf* à condition que le sultan gouverne comme avant et que l'imām soit émir sous ses ordres ; que chacun d'entre eux reprenne ses habitudes et que le pays soit partagé entre eux de manière équitable. L'imām accepta de « laisser aller librement celui dont on serait autorisé par la loi du talion à verser le sang » (لحقن الدماء) et ne contredit pas la décision des *faqīhs* et des cheikhs¹⁷⁰.

Les reprises des hostilités sont toujours du fait du sultan, décrit comme déviant des lois de l'islam et tyrannisant la population. Il est donc du devoir de l'imām de se révolter contre ce pouvoir inique. Toutefois, le fait qu'il respecte les accords de paix négociés par les hommes de religion tout en acceptant d'être « émir sous [les] ordres [du sultan] » montre que cette dissidence n'était pas la volonté première de l'imām. D'ailleurs, puisque selon « la coutume du *Bar Sa'ad ad-dīn* » ce sont les émirs qui organisent les expéditions et non le sultan, il n'est pas dans l'intérêt de l'imām de prendre la place du sultan. Selon 'Arab Faqīh, la dissidence de l'imām est uniquement une réaction légitime, voire obligatoire, face à un pouvoir néfaste pour la communauté musulmane. Le devoir du *ḡihād* qu'il soit interne ou externe fait parti des obligations qui incombent à tout bon musulman¹⁷¹. Du reste, l'intention de l'imām n'est pas de prendre le pouvoir pour lui-même. Il cherche à débarrasser la population de l'injustice et de l'impiété et à assurer sa prospérité dans les voies de l'islam. Ainsi, dès que la paix règne entre le sultan et l'imām, ce dernier « administre et ordonne le bien et interdit le mal. Il supprime les coupeurs de route, et de son temps, le sort de la population s'améliora¹⁷² ». Si l'imām agit pour le bien de la population, il n'a pas le désir de gouverner le *Bar Sa'ad ad-dīn* : il souhaite pouvoir mener des expéditions, puis la conquête en territoire « infidèle ». C'est pourquoi, après avoir « délivré les musulmans de l'oppression » du sultan Abū Bakr, l'imām établit à sa place 'Umar Dīn b. Muḥammad

¹⁶⁹ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

¹⁷⁰ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

¹⁷¹ Voir par exemple MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993.

¹⁷² Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

b. Azar descendant de Sa'ad ad-dīn, héritier légitime du sultanat. Alors, « le pays vécut en paix sous son autorité et son administration. Les dissensions s'arrêtèrent, le mensonge fut détruit, la fausse dévotion cessa et la vérité s'établit. La ruse de Satan s'affaiblit et disparut, *et triompha le commandement d'Allāh, en dépit de leur hostilité* [C. IX : 48]¹⁷³ ».

Le fait de placer un descendant de Sa'ad ad-dīn sur le trône présentait plusieurs avantages pour l'imām. Tout d'abord, en décidant lui-même quel sultan placer au pouvoir, il s'assurait de sa soumission. Lui étant redevable, le sultan devait le laisser libre de ses actions. Pourtant, 'Umar Dīn se rebella contre l'imām lors de l'« affaire de la *zakāt* »¹⁷⁴. Cela explique pourquoi, afin de s'assurer du contrôle total du sultan, l'imām nomma auprès de lui son propre frère Muḥammad b. Ibrāhīm¹⁷⁵ pour contenir toute tentative de rébellion de sa part. Conserver un sultan légitime à la tête du pouvoir évitait également à l'imām une probable insurrection de la part de la population. En effet, bien que les descendants de Sa'ad ad-dīn aient du certainement faire face à des contestations locales, leur pouvoir était solide. Sous l'appellation de *Bar Sa'ad ad-dīn* et sous leur domination, ils avaient réussi à unifier un certain nombre de territoires indépendants et notamment ceux de certains clans somali. Leurs relations privilégiées avec l'Arabie et le monde arabe les rendaient puissants, aussi bien d'un point de vue économique que d'un point de vue religieux et culturel. À moins de bouleverser plus profondément l'organisation du *Bar Sa'ad ad-dīn*, il était donc difficile d'écarter du pouvoir les descendants de Sa'ad ad-dīn. Enfin, le dernier avantage à le maintenir tient à l'organisation même du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Les pouvoirs étaient répartis entre les émirs et le sultan. Les premiers avaient pour eux le droit à la guerre et au contrôle des armées alors que le sultan avait le contrôle de la fiscalité. Il n'était pas dans l'intérêt de l'imām de prendre le titre de sultan et d'écarter du pouvoir les sultans légitimes. Il y aurait perdu la possibilité de mener ses expéditions et ses *ḡihād* comme il l'entendait. D'ailleurs, conserver le sultan lui permettait de partir sur les hauts plateaux sans pour autant laisser vacant le pouvoir.

En outre, le meurtre du sultan n'est pas anodin. L'affrontement frontal avec le sultan est évité dès que possible par l'imām qui préfère se retirer dans « son pays ». Parfois il ne lui est pas possible d'échapper au combat. De plus, il tente d'évincer Abū Bakr sans avoir à le tuer¹⁷⁶, sans succès. À l'inverse, alors que l'imām semble ne pas vouloir tuer le sultan, ce dernier prévoit à plusieurs reprises le meurtre d'Aḥmad : « il prit des dispositions pour tuer l'imām » et plus loin : « il manifesta des actes répréhensibles et des nuisances envers l'imām

¹⁷³ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* »

¹⁷⁴ Cf. chapitre suivant.

¹⁷⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 206.

¹⁷⁶ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

qu'il voulait faire tuer¹⁷⁷ ». Cette différence de politique entre le sultan et l'imām s'explique par la théorie même du *ġihād* interne. En effet, si le *ġihād* interne a été souvent débattu dans la littérature médiévale, ce fut surtout du point de vue du pouvoir en place, afin de légitimer la répression des « velléités de rébellion, en arguant du devoir d'obéissance au souverain¹⁷⁸ ». Le *ġihād* interne comme « révolte contre un pouvoir inique¹⁷⁹ » a été sujet à débats et est moins mis en avant par la doctrine officielle. Définir une méthode pour légalement évincer un souverain n'est pas aisé et a posé un certain nombre de problèmes aux théologiens. Par définition, lors d'une guerre civile, les deux partis pensent être dans leur bon droit. Ici, le sultan prend les armes pour mater une rébellion contre le pouvoir légitime et l'imām s'insurge contre un pouvoir qui trahit le véritable esprit de la Religion. Malgré la doctrine officielle, il restait plus aisé pour un pouvoir légitime de réprimer dans le sang les tentatives de rébellions que pour une faction dissidente d'assassiner le sultan en place.

'Arab Faqīh place dans son texte un certain nombre de rêves et de miracles, afin de légitimer la position singulière d'Aḥmad, ainsi que son titre d'imam. La construction de la figure de l'imām sera développée dans le chapitre 7. Notons dès à présent la rupture narrative qui s'opère au moment de ces rêves de légitimation : l'attitude face au sultan bascule une fois que l'imām porte le titre d' « Imam de la fin des temps¹⁸⁰ ». Aḥmad prend alors le rôle de l'homme « surpassé en mérites » (*maḥḍūl*) qui apparaît chez les théologiens « orthodoxes¹⁸¹ ». Il est alors en droit d'assassiner le sultan.

Ce *ġihād* interne n'a donc pas pour objectif de renverser la dynastie légitime. Il importait de rétablir la paix et la religion au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*. En outre, selon l'école šafi'ite largement suivie dans la Corne de l'Afrique à l'époque médiévale¹⁸², le *ġihād* interne politique était une nécessité préalable à tout autre *ġihād* : il convient de « combattre les apostats / rebelles avant de livrer *ġihād* aux mécréants du *Dār al-Harb*¹⁸³ ».

Notons pour finir un élément non négligeable. À aucun moment 'Arab Faqīh ne mentionne qu'il s'agit d'un « *ġihād* interne », alors qu'il emploie constamment le terme *ġihād* pour désigner tout combat contre les chrétiens et les territoires sous domination chrétienne. Toutefois, les quelques pages que nous venons de consacrer à cette rébellion de l'imām ne laissent aucun doute quant à sa nature.

¹⁷⁷ Cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* ».

¹⁷⁸ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 299.

¹⁷⁹ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 299.

¹⁸⁰ Cf. la seconde partie du chapitre 7 pour l'analyse de ce titre.

¹⁸¹ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 300.

¹⁸² Cf. la seconde partie du chapitre 5 au sujet de l'islam pratiqué au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

¹⁸³ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 304.

Chapitre 5

Populations et organisation du *Bar Sa'ad ad-dīn*

Le *Bar Sa'ad ad-dīn* s'est constitué au début du xv^e siècle sur un territoire peuplé de différents communautés, probablement indépendantes les unes des autres. Les sultans venus de l'Ifāt ont dû unifier sous leur autorité ces populations nomades et sédentaires, dont le point commun était leur religion : l'islam. Ce chapitre cherche à identifier ces populations qui se retrouvèrent sous la domination des sultans et à déterminer la manière dont celle-ci se manifestait. À la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, le territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn* apparaît constitué de groupes humains cohabitant dans un même espace, pratiquant la même religion mais pouvant entretenir des relations conflictuelles. L'historiographie parle souvent des conflits qui opposaient les musulmans de l'Est éthiopien aux chrétiens des hauts plateaux. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* signale des luttes similaires au sein même de ce vaste territoire musulman. Les attaques de clans somali sur leurs voisins ḥarla ou sur les troupes du sultan et de l'imām témoignent de la trop grande simplicité d'une bipolarité « musulmans versus chrétiens » admise dans l'historiographie traditionnelle. Les sultans doivent assurer la paix entre les populations qui leur sont tributaires. À la fois religion et culture, l'islam joue un rôle central dans l'organisation du *Bar Sa'ad ad-dīn*, constituant un véritable liant entre ces populations.

A. Les populations du *Bar Sa'ad ad-dīn* : nomades et sédentaires

Au-delà des quelques indices relevés au cours du chapitre précédent, les populations du *Bar Sa'ad ad-dīn* restent largement inconnues. Encore une fois, seul le *Futūḥ al-Ḥabaša* fournit quelques renseignements. Lors des premières expéditions, les armées de l'imām sont composées par les contingents des territoires musulmans tributaires des sultans du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Selon certains auteurs, l'armée est répartie en trois grands corps, représentant les trois principaux « groupes ethniques¹⁸⁴ » du sultanat, à savoir les Somali, les Ḥarla et les Malasāy. Cette vision est schématique. D'une part les Malasāy ne désignent pas un « groupe ethnique ». D'autre part, cette répartition en trois catégories de la population du *Bar Sa'ad ad-dīn* est réductrice et surévalue le poids des nomades. Enfin, ces catégories finissent par disparaître de l'organisation de l'armée. Lors de la « conquête » à proprement parler, les Somali, les Ḥarla et les Malasāy ne sont plus mentionnés en tant que corps d'armée indépendants¹⁸⁵. L'armée n'est plus organisée en fonction de ces grandes catégories, mais en fonction des généraux de l'armée. Par ailleurs, l'archéologie confirme ce que laissent entendre les sources écrites : une partie, difficilement quantifiable, des musulmans de l'Est éthiopien était sédentaire et urbaine. La ville de Harar, dont les murs d'enceinte furent construits sur ordre de Nūr en 1559, reste la trace la plus connue et la plus explicite de l'urbanisation du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Lors de mes terrains de prospection dans le Čerčer, aucun site similaire à ceux étudiés dans l'Ifāt¹⁸⁶ (Nora, Ifat, Asberi, Messal) n'a été localisé. Toutefois, le nombre de mosquées médiévales ruinées est important, et certains cimetières qui entrent dans la typologie des nécropoles médiévales musulmanes d'Éthiopie¹⁸⁷ laissent penser qu'une population sédentaire résidait aux alentours. Ces populations sédentaires n'apparaissent pas directement dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* et ne semblent pas avoir représenté un contingent important dans les armées de l'imām.

¹⁸⁴ Voir par exemple FERRY, « Quelques hypothèses sur les origines des conquêtes musulmanes en Abyssinie au XVI^e siècle », *CÉA*, 1961, p. 30.

¹⁸⁵ Cf. la première partie du chapitre 9.

¹⁸⁶ FAUVELLE, HIRSCH *et al.* « Reconnaissances de trois villes musulmanes de l'époque médiévale dans l'Ifat », *AE*, 2006 ; FAUVELLE & HIRSCH, « Établissements et formations politiques musulmans d'Éthiopie... », *AnIsl*, 2008 ; etc.

¹⁸⁷ Voir par exemple les sites de Nur Abdoche et de Derbiga, visités par Azaïs en septembre 1922 (AZAÏS & CHAMBARD, *Cinq années de recherche*, 1931, p. 38-39 et 33-34 et planches XI et XII), et revisités par moi-même en avril 2009, situés à quelques dizaines de kilomètres au nord-ouest de la ville de Djidjiga. Voir également les sites urbains du Somaliland (CURLE, « The Ruined Towns of Somaliland », *Antiquity*, 1937 ; CHITTICK, « An Archaeological Reconnaissance in the Horn: the British-Somali Expedition », *Azania*, 1976) et les articles de Bertrand Hirsch et François-Xavier Fauvelle (cf. HIRSCH & FAUVELLE, « Citées oubliées », *JdA*, 2004 ; FAUVELLE, HIRSCH *et al.* « Archéologie et histoire de l'islam dans la Corne de l'Afrique », *Civiltà del Mediterraneo*, 2009-2010, etc.).

L'historiographie a voulu voir dans ces populations médiévales les « ancêtres commun des Harari et des Argobba actuels¹⁸⁸ », ou a considéré que les populations intégrées dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* étaient « essentiellement Sidama¹⁸⁹ ». Formulée par Enrico Cerulli, cette hypothèse ne repose sur aucune argumentation valable. Pour ce qui est des Harari, population actuelle de la ville de Harar parlant une langue qui leur est propre¹⁹⁰, leur lien avec les habitants de cette ville au XVI^e siècle n'a pas encore été démontré et reste très problématique. Quant aux Argobba, il s'agit d'une population musulmane d'Éthiopie peuplant aujourd'hui de manière diffuse deux zones, en Ifāt et au sud de la ville de Harar. Il a souvent été affirmé qu'ils descendaient de la population médiévale peuplant l'Ifāt musulman, et étaient donc descendants des sujets des sultans Walasma' de l'Ifāt. Selon cette hypothèse, une partie des Argobba de l'époque médiévale aurait suivi le déplacement du centre du pouvoir au début du XV^e siècle et aurait peuplé le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Cette idée a été pour la première fois avancée par Volker Stitz en 1973, puis a été par la suite largement reprise dans l'historiographie¹⁹¹. Bien que la plupart des études présentent les Argobba comme une population très ancienne, aucune source d'avant le début du XX^e siècle ne mentionne leur existence en tant que population : ni les sources endogènes, ni les récits de voyageurs européens¹⁹². Au XIX^e siècle, les voyageurs européens emploient le terme « argobba » comme toponyme et non comme ethnonyme. Ce n'est qu'à partir du début du XX^e siècle que le mot « argobba » se mit à désigner à la fois un territoire et une population. Il semble également que la construction d'une identité explicitement argobba par les populations actuelles soit récente. Dans l'état actuel des connaissances, il n'est pas possible d'identifier un lien entre les populations musulmanes de l'époque médiévale dans l'Ifāt et le *Bar Sa'ad ad-dīn*, et les Argobba du XX^e siècle.

Seules l'archéologie et la découverte de nouvelles sources écrites pourront faire progresser la connaissance des populations sédentaires du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Notre analyse se limitera donc ici aux sujets du *Bar Sa'ad ad-dīn* et aux soldats des armées de l'imām qui apparaissent dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Nous analyserons dans un premier temps le cas des

¹⁸⁸ FERRY, « Quelques hypothèses... », *CÉA*, 1961, p. 28.

¹⁸⁹ CERULLI, *Studi etiopici I, La lingua e la storia di Harar*, 1936, p. 440-442.

¹⁹⁰ Cf. CERULLI, *Studi etiopici I, La lingua e la storia di Harar*, 1936.

¹⁹¹ STITZ, « The Western Argobba of Yifat, Central Ethiopia », *United States Conference of Ethiopian Studies*, 1975, p. 185-192 ; WALDRON, « Argobba », *Muslim Peoples*, 1984, p. 49-54 ; AKLILU ASFAW, « A Short History of the Argobba », *AE*, 2000, p. 173-83 ; KEBEDDE GELETA, « A Survey on Argobba Sites on Northern Shoa », *AE*, 2000, p. 185-194 ; TESFAYE HAILU, « History and Culture of the Argobba : Recent Investigation », *AE*, 2000, p. 195-206 ; CERULLI, « Il sultanato dello Scioa », *RSE*, 1941, p. 5-42 ; AZAÏS & CHAMBARD, *Cinq années de recherche*, 1931, p. 45 et ss ; FERRY, « Quelques hypothèses », *CÉA*, 1961, p. 20, 28 et ss ; etc.

¹⁹² Cf. BERTHIER, *Les Argobba d'Ifat et de la région de Harar vus par les voyageurs européens*, 2009.

Malasāy qui, dans les sources en arabe, nous informe sur la population sédentaire du *Bar Sa'ad ad-dīn* et sur son rapport à l'armée. Puis, dans un second temps, nous examinerons le cas des populations nomades et semi-nomades, ḥarla et somali. Populations tributaires des sultans qui apparaissent dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, elles représentaient une part importante des sujets des sultans et des musulmans de l'Est éthiopien du début du XVI^e siècle.

1. Les Malasāy

Souvent considéré comme synonyme de « musulman » dans les textes éthiopiens, le terme *malasāy* a fait l'objet de plusieurs interprétations. En 1901, Francesco Beguinot pensait qu'il s'agissait des convertis chrétiens combattants dans les rangs de l'armée musulmane¹⁹³. Soixante ans plus tard, Robert Ferry les considèrerait comme l'une des « tribus » des armées de l'imām, analogue aux Somali. Il note qu'il est « malaisé de [les] faire correspondre aux groupes ethniques actuels¹⁹⁴ ». En 1971, Jean Dorese les décrit pour sa part comme des troupes musulmanes fidèles au royaume chrétien au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle¹⁹⁵. Dans sa notice « Mäläsay » de l'*Encyclopaedia Aethiopica*, Franz-Christoph Muth va plus loin encore en considérant que ce terme désignait des 'Afar¹⁹⁶, bien qu'il les définisse aussi comme les « troupes d'élite de l'imām » dans un autre article quelques années plus tôt¹⁹⁷. Seul Manfred Kropp envisage en 1990 la question dans son ensemble, en fonction des rares textes qui font usage de ce terme¹⁹⁸.

a. On ne naît pas Malasāy, on le devient : les Malasāy chez 'Arab Faqīh

Lors des premières expéditions de l'imām, le groupe des Malasāy représente un tiers de son armée. Souvent considérés comme une population à part entière, au même titre que les Somali ou les Ḥarla, qui étaient ces Malasāy qui apparaissent dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* ?

En note à sa traduction française, René Basset propose une explication étymologique à *malasāy* (الملاسي en arabe et መለሳይ en amharique), à partir de la racine amharique *mallasa* (« converti ») et du verbe tigrīña *melesé*¹⁹⁹ (« retourner »). Selon Basset, ce terme désignerait les convertis à l'islam. Sous la plume de 'Arab Faqīh, cette explication semble peu probable. Certes, à la fin d'une liste de cavaliers qualifiés de *malasāy*, 'Arab Faqīh note :

¹⁹³ BEGUINOT, *La cronaca abbreviate d'Abissina*, 1901, p. 18 note 6.

¹⁹⁴ FERRY, « Quelques hypothèses », *CÉA*, 1961, p. 30.

¹⁹⁵ DORESE, *Histoire sommaire de la Corne Orientale de l'Afrique*, 1971, p. 231.

¹⁹⁶ MUTH, « Malasāy », *EA*, vol. 4, p. 694.

¹⁹⁷ MUTH, « Allahs Netze », *AE*, 2001, p. 114.

¹⁹⁸ KROPP, « Mäläsay : Selbstbezeichnung eines harariner offizierskorps und ihr gebrauch in äthiopischen und arabischen chroniken », *Paideuma*, 1990.

¹⁹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 84 note 4.

كل هؤلاء ممن دخل في دين الاسلام وحسن اسلامهم وجاهدوا في الله حق جهاده²⁰⁰.

Tous ces hommes étaient entrés dans la foi de l'islam et accroissaient leur croyance et faisaient le *ḡihād* dans la voie d'Allah de manière sincère.

Pourtant, il n'est pas certain que cette conversion s'applique à l'ensemble des cavaliers listés. Elle désigne peut-être uniquement les derniers nommés. Certains d'entre eux sont des personnages bien connus dans le texte et il n'est jamais fait mention de leur conversion. L'un d'entre eux est d'ailleurs un ascète, un *faqīh*. Par la suite, il n'est jamais fait mention de leur statut de convertis. Bien au contraire, ils apparaissent comme les musulmans les plus fidèles et les plus fiables. Par ailleurs, l'explication étymologique de René Basset semble peu plausible. D'une part, les connaissances de 'Arab Faqīh en amharique et plus encore en tigrīña sont relativement faibles²⁰¹, et d'autre part il serait surprenant qu'il emploie un terme amharique pour désigner des musulmans, des « célèbres cavaliers » de l'armée de l'imām.

Antoine d'Abbadie et Philipp Paulitschke pensent quant à eux que le terme *malasāy* désigne une « tribu²⁰² », au même titre que les Somali ou les Ḥarla. Or, à la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, les *Malasāy* apparaissent comme l'unité de base de l'armée de l'imām. Contrairement aux autres groupes qui forment cette armée, les *Malasāy* étaient un groupe social et non une tribu ou un clan. À l'inverse des Balaw, des Somali ou des Ḥarla, un homme ne naît pas *Malasāy*. Il obtient ce titre après avoir démontré ses capacités militaires. 'Arab Faqīh donne une définition relativement précise de ce qu'il entend par « *malasāy* » :

وفرقة الملساي اهل الغزو والجهاد الاصلي المعتمد عليهم في القتال والصناديد الابطال فيهم الامام²⁰³.

Et la troupe des *Malasāy*, qui sont des gens de razzias et de *ḡihād*, des hommes dignes de confiance, dont on pouvait se fier pendant les combats, des chefs de l'armée qui non seulement ne fuient pas du champ de bataille mais qui protègent la retraite des siens²⁰⁴ (والصناديد الابطال). L'imām était avec eux.

L'imām en personne fait donc partie du groupe des *Malasāy*. Selon la définition proposée par 'Arab Faqīh, ils sont l'élite guerrière du *Bar Sa'ad ad-dīn*, les « braves parmi les braves ». Effectivement, les individus cités en tant que « *malasāy* » au début du récit apparaissent à de nombreuses reprises par la suite, et leur bravoure, leur héroïsme, leur ardeur au combat sont souvent soulignés. Prenons trois exemples dans la liste des *Malasāy* donnée par 'Arab Faqīh.

²⁰⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٣٦.

²⁰¹ Cf. chapitre 1.

²⁰² ABBADIE & PAULTISHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, 1898, p. 48, note 2.

²⁰³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٥٢.

²⁰⁴ KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 1375 : صناديد = « chefs de l'armée, les héros qui mènent les autres au combat et les protègent » ; *Idem*. vol. 1, p. 137 : ابطال (sg. بطل) : « braves, héros, qui non seulement ne fuient pas du champ de bataille mais qui protègent la retraite des siens ». René Basset traduit ces deux termes par « vaillants héros » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 111) et d'Abbadie par « corps composé de chefs de famille et de héros » (ABBADIE & PAULTISHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, 1898, p. 68).

Présent tout au long du récit et lors des principales batailles, les qualités du *ḡarād* Šam‘ūn sont louées dès que possible : « l’un des principaux cavaliers », un « cavalier pareil à un lion terrible », « cavalier musulman célèbre pour sa bravoure », « par Allah, les braves guerriers que le *ḡarād* Šam‘ūn et le *ḡarād* ‘Uthmān ! Ils repoussèrent l’armée ennemie, la mirent en déroute et la poursuivirent jusqu’au milieu des fourrés et des rochers²⁰⁵ », etc. Grâce à ses qualités martiales, il obtint le titre d’émir et est nommé gouverneur de l’un des territoires conquis²⁰⁶, signe de haute distinction.

Le cas de l’émir Muḡāhid b. ‘Alī b. ‘Abd Allah Sūḥah est similaire. « Cavalier illustre, un lion terrible », l’un « des plus braves cavaliers », il est l’une des figures les plus importantes de l’armée de l’imām. Il est nommé vizir après la mort du vizir ‘Adalī²⁰⁷, devenant ainsi l’un des bras droit de l’imām.

Absamā Nūr, enfin, l’« un des plus braves », est quant à lui un proche de l’imām. Il représente la figure type du cavalier valeureux et pieux, au point d’être appelé « le cavalier des musulmans²⁰⁸ ». À la tête d’une troupe ou de l’un des corps de l’armée, il part parfois au devant de l’armée attaquer, seul, les chrétiens et déclame le Coran en plein cœur des combats²⁰⁹. Ses actions héroïques sont nombreuses et il fut nommé gouverneur du Bāli après la conquête.

Leur qualité de *malasāy* n’est mentionnée qu’à une seule reprise, et le terme même n’apparaît que six fois dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Outre leurs qualités guerrières, ces *Malasāy* ne font pas partie d’un même groupe de population. Certains sont des *awr’ay*, descendants de Balaw ‘Abd Allah et de la fille de Sa’ad ad-dīn, d’autres sont des « gens de Sīm²¹⁰ », d’autres encore sont chefs d’un groupe de Somali ou responsables de troupes indéfinies. Ainsi, selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*, les *Malasāy* ne représentaient pas un groupe de population, mais bien une élite guerrière composite.

b. « Malasāy », « ʿislām », « tanbaqāt » : les musulmans chez les chrétiens

Cette définition entre en contradiction avec celle qui ressort des sources chrétiennes et portugaises. Manfred Kropp y a consacré un article en 1990, intitulé « Mäläsay : Selbstbezeichnung eines harariner offizierskorps und ihr gebrauch in äthiopischen und

²⁰⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 119, 261, 355 et 362.

²⁰⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 355-356.

²⁰⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 119, 178 et 454.

²⁰⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 178 et 300.

²⁰⁹ Voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 301.

²¹⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 84-85.

arabischen chroniken²¹¹ ». Il explique que la plupart des sources chrétiennes de l'époque médiévale et du XVI^e siècle désignent les musulmans, et notamment les musulmans de l'« Adal », sous les termes *tanbalāt* et/ou *'eslām(očč)*, *eslāmāweyān*.

Le terme *ge'ez tanbalāt* (ተንበላት²¹²) apparaît dans les sources antérieures au XVI^e siècle, telles que la chronique du règne de Zar'a Yā'eqob²¹³, l'histoire des guerres d'Amda Šeyon²¹⁴ ou les Miracles de Marie²¹⁵. La chronique du règne de Galāwdēwos²¹⁶ poursuit l'emploi exclusif de *tanbalāt*. En revanche, les lettres en *ge'ez* rédigées sous le règne de Lebna Dengel adressées au roi du Portugal et publiées par Sergew Hable Sellasie²¹⁷, ainsi que l'*Anqāša Amin* d'Enbaqom²¹⁸, emploient indistinctement *tanbalāt*, *'eslām* et *'eslāmāweyān*. À la fin de l'époque médiévale, l'emploi de *tanbalāt* décroît pour être remplacé par *'eslām* (አስላም). Par la suite, dans l'ensemble des textes chrétiens de l'époque moderne, *eslām* désigne les musulmans²¹⁹.

La deuxième partie du XVI^e siècle voit provisoirement l'apparition d'un troisième terme pour désigner les musulmans : celui de *malasāy*. Ce terme apparaît dans quatre sources écrites rédigées entre les années 1560 et le tout début du XVII^e siècle, avant de disparaître de nouveau. Il s'agit du *Maṣḥāfa Seddat*, de la chronique du règne de Šarḍa Dengel, de deux lettres de jésuites datées des années 1560 et enfin de l'histoire de l'Éthiopie de Pedro Paez. Ce dernier texte s'inspirant fortement de la chronique de Šarḍa Dengel, l'emploi du *malasāy* n'est pas significatif. Par contre, les trois autres sources peuvent être l'expression d'un temps de l'histoire au cours duquel le terme *malasāy*, très probablement emprunté au vocabulaire des musulmans des armées de l'imām, s'inséra dans le vocabulaire des chrétiens pour désigner les musulmans venus envahir le royaume chrétien. Son emploi est très restreint et ne perdura pas après la rédaction de la chronique de Šarḍa Dengel. Le lien avec la « conquête de

²¹¹ KROPP, « Mälāsāy », *Paideuma*, 1990, p. 105-113.

²¹² Plusieurs étymologies sont proposées : cf. LESLAU, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, p. 576-577 : *tanbātāt* est le pluriel de *tanbal*, le « médiateur, ambassadeur, envoyé, messenger, successeur de Muḥammad, Musulman (venant de l'idée que Muḥammad est le messenger d'Allah) ».

²¹³ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqōb et Ba'ed Māryām*, 1893, p. 56.

²¹⁴ Par exemple, PERRUCHON, « Histoire des guerres d'Amda Seyon », *JA*, 1889, p. 14 (texte *ge'ez*).

²¹⁵ Cf. COLIN, *Le livre éthiopien des miracles de Marie*, 2004, Miracle 93 pour une traduction française et TASFA GABRA SELLASIE DE BOULGA, *Taamra Māryām*, 1996, Miracle 330 pour le texte *ge'ez* et une traduction amharique.

²¹⁶ CONZELMAN, *Galāwdēwos*, 1895, p. 4 et note 14 : Certains manuscrits donnent ተንበላት, d'autres ተንባላት.

²¹⁷ SERGEW HABLE-SELLASIE, « The Ge'ez-letters of Queen Eleni and Libne Dingil », *Confresso internazionale di studi etiopici*, 1974, p. 547.

²¹⁸ ENBAQOM, *Anqāšā amin*, 1969, p. 168, etc ; voir aussi p. 87-88.

²¹⁹ À l'exception des Ottomans musulmans puis des Égyptiens qui apparaissent sous la forme *terku* (voir par exemple KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, Chapitre II consacré à Galāwdēwos, Ga : p. 29-38).

l'Abyssinie » est vraisemblable. Il explique sa disparition lorsque les sources cessèrent de décrire cette guerre.

En 1557, un groupe de six missionnaires jésuites arrive en Éthiopie afin de convertir le roi chrétien orthodoxe au catholicisme²²⁰. Dans l'une de ses lettres, datée du 29 juillet 1562, le prieur supérieur de cette mission, Manoel Fernandes (1515-1583), emploie le terme *malasāy* : « Des Maures qu'ils appellent Malaçais, qui sont peut-être des Amalécites²²¹ ». Le chef de la mission, Andrés de Oviedo (1518-1577), devenu patriarche catholique d'Éthiopie en 1562²²², rédige une lettre le 15 mars 1563. Cosignée par Alfonso de França, elle utilise également le terme *malasāy* : « Dans le mois de février, sont arrivés dans cette terre quelques maures qu'on appelle Malaçais (et qui sont peut-être des Amalécites)²²³ ». Chez ces deux jésuites, le terme « malaçais » désigne les musulmans menés par Nūr b. Muğāhid depuis Harar, qui tuèrent le roi chrétien Galāwdéwos en 1559. Comment ces jésuites furent-ils amenés à utiliser le terme *malasāy*, par ailleurs absent des sources chrétiennes du milieu du XVI^e siècle ? Le mot était-il utilisé de manière courante pour désigner les troupes musulmanes ennemies au sein du royaume chrétien ? Les jésuites furent-ils en contact avec des musulmans ? Par ailleurs, tous deux supposent un parallèle entre le terme *malasāy* et celui d'amalécite. Ce dernier désigne dans la Bible une tribu sémitique nomadisante ennemie des juifs. Le lien entre les Amalécites et les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* est difficile à comprendre. Le plus probable est que les Portugais aient fait le parallèle entre ces deux termes à la sonorité assez proche, et que tous deux désignent finalement des ennemis des vrais croyants.

Tout en utilisant le terme *'eslām* pour désigner les musulmans, les textes chrétiens de la fin du XVI^e et des premières années du XVII^e siècle (le *Maṣḥāfa Seddat* et la chronique du règne de Śarḍa Dengel) emploient également celui de *malasāy*. Contrairement à *'eslām* et *tanbalāt* que l'on peut considérer comme synonymes, *malasāy* a un sens plus précis. Il ne désigne pas simplement les musulmans en général, mais plus précisément les troupes de l'imām lors de la « conquête de l'Abyssinie » et parfois l'imām en personne. Dans le *Maṣḥāfa Seddat*, l'emploi de ce terme vient probablement du fait que son auteur avait connaissance du

²²⁰ MERID WOLDE AREGAY, « The Legacy of Jesuit Missionary Activities in Ethiopia from 1555 to 1632 », *The Missionary Factor in Ethiopia*, 1998, p. 31-56 ; PENNEC, « La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien », *RSE*, 1992.

²²¹ BECCARI, *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales*, 1904-1917, vol. II, p. 412 : « Moros que acá lllaman Malaçais, que quicá seran Amalecitas ».

²²² ROMO, « Andrés de Oviedo, patriarca de Etiopia », *Peninsula Revista de Estudios Ibéricos*, 2006, p. 215-231.

²²³ BECCARI, *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales*, 1904-1917, vol. III, p. 47 : « E no mes de fevriero pouco de pois vieraos a esta terra os mouros a che que que chamao Malaçais (que porventura serao os Amalecitas) ».

Futūḥ al-Ḥabaša et a réemployé le vocabulaire de ‘Arab Faqīḥ²²⁴. Selon notre hypothèse, l’auteur du récit du règne de Sarša Dengel avait connaissance du *Maṣḥāfa Seddat* : son emploi de *malasāy* en est sûrement l’une des conséquences.

Dans le *Maṣḥāfa Seddat*, *malasāy* a un sens à la fois singulier et pluriel. Au pluriel, il désigne les troupes de l’imām²²⁵. Au singulier, il désigne soit l’imām en personne, soit l’un des membres de l’armée, à l’image d’un certain Umar le *Malasāy*²²⁶. Bien que le *Maṣḥāfa Seddat* soit intégré au texte de la *Chronique brève*, ce terme ne se retrouve pas dans le reste de la chronique. Par exemple, à propos de l’attaque de Galāwdéwos par Nūr, ce dernier est qualifié de *tanbalāt* et Minās revient de ‘*Eslām*, qui désigne alors non pas les musulmans mais les territoires peuplés de musulmans. Il s’agit ici très probablement du Yémen²²⁷.

L’emploi qui en est fait dans la *Chronique de Śarḏa Dengel* peut laisser penser que le terme désigne également les musulmans venus du *Bar Sa’ad ad-dīn* lors de la conquête. C’est en effet le cas dans les trois premiers chapitres introductifs. Le chapitre consacré au règne de Galāwdéwos distingue ainsi les différents ennemis vaincus par Galāwdéwos, à savoir les *Afrenḡ* (les Portugais), les *Terku* (les Ottomans dans le Tigre), les *Malasāy* (les musulmans du *Bar Sa’ad ad-dīn*) et les *Galla*²²⁸ (les Oromo). Par contre la mort de Galāwdéwos, de la main de Nūr, est attribuée aux ‘*Eslām*²²⁹. De fait ici *malasāy* ne désigne pas les habitants du *Bar Sa’ad ad-dīn* en général, mais uniquement ces derniers lors de la « conquête de l’Abyssinie ».

Dans le corps même de la chronique, outre ces trois chapitres introductifs, le terme *malasāy* apparaît dans des contextes bien différents. Il est assez difficile de comprendre ce que l’auteur de la chronique entend par ce terme. Dans sa traduction française de la partie de cette chronique traitant du règne de Śarḏa Dengel, Carlo Conti Rossini traduit systématiquement *malasāy*, ‘*eslām* et *tanbalāt* par « musulman(s) », en précisant entre parenthèses le terme *ge’ez*. Le mot *tanbalāt* n’apparaît qu’à une seule reprise, lorsqu’il est question de la religion musulmane : « En ce qui concerne ta religion, nous avons appris que tu rompais le jeûne du mercredi et du vendredi et que tu aimais la religion des musulmans²³⁰ (*tanbalāt*) ». Par contre, ‘*eslām* et *malasāy* apparaissent à plusieurs reprises et leur définition est mouvante. Trois cas de figure se présentent :

²²⁴ Cf. la seconde partie du chapitre 2.

²²⁵ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §17: p. 21 et 22.

²²⁶ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §13-14 : p. 16-17.

²²⁷ BASSET, *Études*, 1881, p. 115 (trad.) ; p. 22 (texte *ge’ez*).

²²⁸ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, Ga §8 : p. 35 : « wie etwa von dem Auftreten der Franken und dem der Türken, der Malasāy und dem der Gallā-(Voölker) ».

²²⁹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, Ga §10: p. 36-37.

²³⁰ CONTI ROSSINI, *Historia regis Śarša Dengel*, 1907, p. 150.

Le cas le plus fréquent est une opposition claire entre *'eslām* et *malasāy*, le premier désignant les musulmans de la région du *Bar Sa'ad ad-dīn*, le second les musulmans du royaume chrétien ou alliés des chrétiens. Ainsi dans les rangs chrétiens se trouvent « de nombreux hommes vaillants des musulmans²³¹ (*malasāy*) ». Ou encore :

Le musulman (*'eslām*), le roi d'Adal, appelé Muḥammad, est arrivé : c'est lui qui a tué les chefs des tribus des musulmans²³² (*malasāy*).

Cet homme était bien connu chez les musulmans (*malasāy*) par sa force et sa valeur. Il avait été le premier d'entre les vaillants soldats du roi Muḥammad qui était venu se soumettre au Ḥāšégé ; les autres avaient suivi ses traces, de sorte que Muḥammad resta tout seul, abandonné de tout le monde²³³.

Parfois, les deux termes semblent désigner les mêmes individus, des musulmans alors alliés des chrétiens :

Le roi campa avec eux, et il y eut une parfaite entente entre les chrétiens et les musulmans (*'eslām*) ; [...] C'était vraiment chose merveilleuse que les musulmans (*malasāy*) l'aidassent, tandis que ses parents [i.e. du roi chrétien], les hauts fonctionnaires du royaume le combattaient²³⁴.

Enfin, à d'autres moments, le terme *malasāy* désigne les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* lors de la « conquête de l'Abyssinie » :

La grâce du Seigneur posée sur le visage du roi, *grâce* qui avait vaincu les Turcs et les musulmans (*malasāy*), les consternait [...]. Avant ces événements, lorsque l'imām Aḥmad, fils d'Abrāhim, qui était alors le chef des musulmans²³⁵ (*malasāy*) [...].

Plus tôt dans le récit, les troupes du gouverneur musulman du Hadya s'attaquent au roi chrétien : « environ 500 cavaliers cuirassés, tous musulmans (*malasāy*), ses partisans²³⁶ ». Bien qu'elle ait lieu après la « conquête » à proprement parler, l'attaque du gouverneur du Hadya se situe dans le prolongement des actions de l'imām. C'est pourquoi nous rangeons cette occurrence dans cette catégorie.

Faut-il alors traduire de la même manière ces trois termes à l'instar de Carlo Conti Rossini ? Les trois désignent clairement des musulmans. Néanmoins, dans la majorité des cas, une distinction nette apparaît entre *'eslām* et *malasāy*, selon l'allégeance politique des musulmans dont il est question. Les *'eslām* étaient indépendants du pouvoir chrétien, les *Malasāy* au contraire alliés des chrétiens. Ce schéma est contredit par certains passages de la chronique où les *Malasāy* sont opposés aux chrétiens, ou au cours desquels des *'eslām* figurent parmi les rangs chrétiens. Dès lors, il est vain de vouloir déterminer qui l'auteur de la

²³¹ CONTI ROSSINI, *Historia regis Śarša Dengel*, 1907, p. 42.

²³² CONTI ROSSINI, *Historia regis Śarša Dengel*, 1907, p. 56.

²³³ CONTI ROSSINI, *Historia regis Śarša Dengel*, 1907, p. 80.

²³⁴ CONTI ROSSINI, *Historia regis Śarša Dengel*, 1907, p. 20.

²³⁵ CONTI ROSSINI, *Historia regis Śarša Dengel*, 1907, p. 130.

²³⁶ CONTI ROSSINI, *Historia regis Śarša Dengel*, 1907, p. 47.

chronique désigne lorsqu'il emploie tel ou tel terme : ce sont des hommes pratiquants l'islam, sans autre caractéristique explicite. Seul le contexte indique le camp auquel ils appartiennent.

Le terme *malasāy* semble tomber en désuétude après le début du XVII^e siècle. Ce terme n'existe pas dans la langue arabe et au-delà du XVI^e siècle il n'apparaît jamais dans les dictionnaires ou les sources. L'emploi du terme *ge'ez* n'a pas d'équivalent en amharique. Dans les récits en amharique traitant, entre la fin de l'époque moderne et le XIX^e siècle, de la « conquête de l'Abyssinie », il n'apparaît pas : ni dans les légendes relatives à Lebna Dengel traduites par Jules Perruchon en 1898²³⁷, ni dans celles traduites par Ignazio Guidi en 1907²³⁸ ou par Carlo Conti Rossini en 1918²³⁹, ni non plus dans l'*Histoire amharique de Grāñ et des Galla*²⁴⁰. Il n'apparaît pas plus dans les dictionnaires éthiosémitiques²⁴¹. Si Ignazio Guidi l'inclut dans son *Vocabulario Amarico-Italiano*²⁴², il se réfère cependant au troisième chapitre de la chronique du règne de Šarḏa Dengel selon la traduction de Pereira de 1887. Par la suite, Joseph Baeteman et Emmanuel Gankin s'inspirèrent du travail de Guidi pour l'intégrer à leurs propres dictionnaires amharique-français et amharique-russe²⁴³.

En définitive, dans les sources musulmanes et chrétiennes, le terme *malasāy* ne désigne pas une population particulière du *Bar Sa'ad ad-dīn*. D'un côté, il désigne une élite guerrière issue des différentes populations tributaires du sultanat, de l'autre les musulmans dans un sens générique, tantôt ennemis, tantôt alliés du pouvoir chrétien. Les Malasāy ne peuvent donc pas être définis comme les Ḥarla ou les Somali qui désignent eux, clairement, des populations à part entière.

2. Les Somali

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* montre une omniprésence des Somali lors des premières expéditions menées par l'imām Aḥmad. Les clans (littéralement « tribus » : *qabīla* - قبيلة) somali représentent une proportion très importante de ses armées. De plus, leur adhésion au projet de l'imām était un prérequis au lancement de la « conquête de l'Abyssinie ». Ils représentèrent cependant un réel handicap dans la conduite de cette guerre en tentant, à

²³⁷ PERRUCHON, « Légendes relatives à Dawit II », *RS*, 1898.

²³⁸ GUIDI, « Leggende storiche di Abissinia », *RSO*, 1907.

²³⁹ CONTI ROSSINI, « Il libro delle leggende e tradizione abissine », *RRAL*, 1918.

²⁴⁰ CAQUOT, « Histoire Amharique de Grāñ et des Galla », *AE*, 1957.

²⁴¹ Manfred Kropp souligne qu'il n'apparaît pas non plus dans le dictionnaire amharique de Dastā Takla-Wald de 1970 (KROPP, « Mālāsāy », *Paideuma*, 1990, p. 106).

²⁴² GUIDI, *Vocabulario Amarico-Italiano*, 1901, p. 55.

²⁴³ BEATEMAN, *Dictionnaire amarigna-français*, 1929, p. 63 ; GANKIN, *Amcharsko-Russkij Slovar'*, 1969, p. 100.

plusieurs reprises, de fuir le théâtre des opérations²⁴⁴ pour retourner avec leur butin dans leur pays, ou encore en se plaignant du manque de provisions²⁴⁵. Parce que ces questions d'insubordination de la part des clans somali reviennent souvent sous la plume de 'Arab Faqīh, le *Futūḥ al-Ḥabaša* est la première source historique à nous renseigner sur l'organisation des populations somali.

a. *Le bilād al-Ṣūmal*

À la lecture du texte de 'Arab Faqīh, l'espace habité par les Somali semble être distinct du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Il est impossible de le localiser. D'une part, le terme (*bilād* - بلاد) est employé dans une phrase²⁴⁶ pour désigner à la fois le « pays des musulmans » (بلاد المسلمين), celui des Ḥabaša ou infidèles (بلاد الكفرة ou بلاد الحبشة) et celui des Somali / Ṣūmal (بلاد الصومل). Cela pourrait distinguer trois entités différentes et équivalentes. Toutefois, couramment traduit par « pays », le terme *bilād* est extrêmement vague dans la langue arabe, et peut désigner des entités territoriales de dimensions très variables. Le fait que le même terme soit cependant employé dans la même phrase fait de ces trois territoires des espaces d'égale importance et du *bilād* des Somali une entité bien distincte du *bilād* des musulmans, et donc du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Cette distinction apparaît à plusieurs reprises au cours des premières pages du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Par exemple, lors du conflit opposant le sultan Abū Bakr et l'imām Aḥmad, 'Arab Faqīh écrit :

Il [i.e. le sultan] s'enfuit du pays, avec les Ṣūmāls vers un pays nommé Kadād dans le pays des Ṣūmāls. Quand l'imām Aḥmad b. Ibrāhīm et ses compagnons apprirent que le sultan et les Ṣūmāls avaient quitté le pays, lui et ses compagnons les effrayèrent et arrivèrent à Kadād. [...]. Puis l'imām et ses compagnons rentrèrent dans leur pays de Harar dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*²⁴⁷.

Pour autant, les Somali n'en restent pas moins musulmans. Ils participent activement aux premières expéditions de l'imām, représentant pour certaines batailles près de la moitié des effectifs de l'armée musulmane²⁴⁸. Toutefois ils ne font pas partie du *bilād* des musulmans, qui, sous la plume de 'Arab Faqīh, est un synonyme du *Bar Sa'ad ad-dīn*²⁴⁹. Le fait que malgré leur religion, 'Arab Faqīh n'intègre pas le territoire des Somali au *Bar Sa'ad*

²⁴⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 109-111.

²⁴⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 95.

²⁴⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٢٠ :

وافسدوا البلاد فسار الامام الى مكان يسمى رعبود بين بلاد المسلمين وبلاد الكفرة كانه يريد بلاد الحبشة ثم انتفى راجعا الى بلاد الصومل المفسدين

²⁴⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٨ (cf. Annexe 3 « Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* »). Voir aussi *Idem*, vol. 2 : p. 23 : « Abū Bakr [...] sortit avec son armée de son pays pour gagner celui des Ṣomālis ».

²⁴⁸ Voir notamment BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 67, 72-73, 111, etc.

²⁴⁹ Cf. la première partie du chapitre 4.

ad-dīn, s'explique par le fait que les Somali sont représentés comme un ensemble de « tribus nomades » - *qabīla* en arabe²⁵⁰. Ils mènent donc un mode de vie différent de celui des habitants du *Bar Sa'ad ad-dīn*, urbains et sédentaires, pratiquant l'agriculture et l'élevage²⁵¹ et résidant dans des villes telles que Harar ou Dakar.

Par ailleurs, le *bilād* somali n'est pas localisable. Les Somali résidaient à l'est du *Bar Sa'ad ad-dīn*, du côté de la mer. En effet, il est écrit que l'imām poursuit des Somali dans leur territoire jusqu'à une distance d'une journée de la mer²⁵². De plus, dans un article corrigeant quelques erreurs de lecture de René Basset dans son édition du texte arabe du *Futūḥ*, Carlo Conti Rossini proposait de lire *fāfan* au lieu de *qrn*²⁵³ pour le nom de la « rivière considérable²⁵⁴ » traversée par l'imām lors de la poursuite du roi dans le Kidād. Le Fāfān est aujourd'hui une rivière qui prend sa source à l'ouest de Harar et descend vers le sud, en traversant l'Ogaden. Si cette identification peut être correcte, elle ne permet guère de localiser le Kidād. Enfin, les courts textes publiés par Enrico Cerulli à propos du sultanat Awsa localisent également les populations somali du côté du port de Zayla²⁵⁵. Il reste impossible d'être plus précis dans la localisation du *bilād al-Ṣūmāl*. Les sources antérieures au XVI^e siècle ne nous renseignent pas non plus.

b. Les Somali à l'époque médiévale

Rédigé en une langue alliant *ge'ez* et amharique ancien, un « chant » en l'honneur du roi Yesḥaq I^{er} (r. 1414-1430) emploie le terme amharique « *sumālē* » (ሰማሌ²⁵⁶). Souvent considéré comme la première apparition de ce terme dans les sources²⁵⁷, ce texte fait partie d'un ensemble de douze « chants », probablement des chants militaires, en l'honneur des rois Amda Ṣeyon, Yesḥaq I^{er}, Zar'a Yā'eqob, Ba'edā Māryām et Galāwdēwos. Ils ont été édités par Ignazio Guidi en 1889 et traduits en allemand par Enno Littmann en 1914 à partir du manuscrit BnF Eth. 147, daté du XIX^e siècle. Un second manuscrit, plus ancien, est connu, le

²⁵⁰ Le terme *قبيلة* désigne, en arabe classique, une « tribu nomade » ; et c'est de ce terme *qabīla* que dérive le nom des Kabyles d'Afrique du Nord (KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, vol. 2, p. 668).

²⁵¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٧٨ : « Puis, l'imām Aḥmad envoya des percepteurs d'impôts (عماله) chez les gens du pays, les éleveurs [mot à mot : les gens du bétail] et les agriculteurs afin de prélever la zakāt » ; *Idem*, vol. 1 : p. ٧٩ : « Le narrateur, que Dieu lui soit miséricorde, dit que le *faqīh* Abū Bakr arriva auprès de l'imām Aḥmad. Il était à Zarbah et il tenait séance pour donner des ordres à propos des cultures et de faire ceci et cela. »

²⁵² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٧٠ ; Cf. Annexe 4 « La guerre des Somali, extrait du *Futūḥ al-Habaša*, texte arabe et traduction ».

²⁵³ CONTI ROSSINI, « Postille al "Futūḥ al-Habašah" », *Le Muséon*, 1946, p. 173-174.

²⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 20.

²⁵⁵ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 62 (trad.) ; p. 55 (texte arabe).

²⁵⁶ GUIDI, « Canzoni Geez-amariña », *RRAL*, 1889, hymne II, v. 70, p. 57.

²⁵⁷ Par exemple HÖHNE, « Somali ethnography », *EA*, vol. 4, p. 702.

ms. Bodleian Bruce 88. Selon George W.B. Huntingford, il daterait de la fin du XVI^e siècle²⁵⁸, puisque le dernier roi à y être mentionné est Galāwdéwos qui régna de 1540 à 1559. Ainsi, s'il est fort probable que la mise par écrit de ces douze « chants » ait eu lieu au plus tôt à la fin du XVI^e siècle, rien n'indique que ces « chants militaires » n'aient pas circulé de manière orale au sein des armées sous le règne des rois cités. Il n'est pas possible de savoir si l'hymne II, en l'honneur de Yesḥaq, a été composé sous le règne de ce roi de la première moitié du XV^e siècle, ou plus tard. Dès lors, il est malaisé d'affirmer que cet hymne est la plus ancienne source employant l'ethnonyme « somali ». Si cet hymne fait effectivement référence à la situation de l'Éthiopie sous le règne de ce roi du début du XV^e siècle, cette mention est d'importance. En effet, cet hymne donne une liste des districts payant un tribut au roi chrétien. Il décrit la nature de ces tributs. Le district du « sumālē » aurait donc été tributaire du roi chrétien au début du XV^e siècle, au même titre que l'Adal (አደል²⁵⁹) qui est cité comme versant un tribut équivalent. Il est peu probable que cela ait été le cas. L'Adal n'était pas tributaire du royaume chrétien au XV^e siècle, et l'installation des descendants du sultan Sa'ad ad-dīn dans la région en fut favorisée.

Le plus plausible est que cet hymne en l'honneur de Yesḥaq a été fixé au plus tôt à la fin du XVI^e siècle. Une première version orale circulait peut-être avant sa mise par écrit et fut complétée après le règne de Galāwdéwos avec certains ethnonymes ou toponymes, inconnus ou ignorés des chrétiens avant la « conquête de l'Abyssinie », tels que celui de « somali ». En effet, aucune source issue du royaume chrétien d'avant la toute fin du XVI^e siècle ne mentionne l'existence des Somali. Les chroniques royales des rois Zar'a Yā'eqob, Ba'edā Māryām ou Galāwdéwos ne mentionnent jamais l'existence des Somali. L'histoire des guerres menées par Amda Ṣeyon non plus, alors que de longues listes de régions musulmanes sont citées. Les textes des Portugais présents aux côtés des chrétiens au cours du XVI^e siècle, aussi bien celui d'Álvares, que ceux de Bermudes et Castanhoso, n'en font jamais mention. L'absence de l'ethnonyme « somali » dans des textes qui pourtant, par exemple, mentionnent les Afar, reflète vraisemblablement le fait que les tribus somali ne faisaient pas partie du paysage mental du royaume chrétien avant la fin du XVI^e siècle.

En 1929, Enrico Cerulli développe une théorie sur l'ethnonyme ou toponyme *Ṣemur* qui apparaît à la suite de celui des Somalis dans cet hymne militaire. Selon lui, ce terme désignerait, en harari du début du XX^e siècle, les Somalis, ce qui serait la réminiscence du terme employé par les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* à l'époque médiévale pour désigner

²⁵⁸ HUNTINGFORD, *The historical geography of Ethiopia*, 1989, p. 112.

²⁵⁹ GUIDI, « Canzoni Geez-amariña », *RRAL*, 1889, hymne II, v. 73, p. 57.

les Somalis²⁶⁰. Cerulli avance également l'hypothèse selon laquelle le *mak'annenta Gabal*, chef des Alulā qui apparaît dans l'histoire des guerres d'Amda Šeyon, désigne le toponyme somali 'Alūla sur la côte de la Mer Rouge²⁶¹. Cerulli considère enfin que le *Barr al-'Ağam* qui apparaît dans la chronique du règne de Galāwdéwos désigne également le pays des Somalis²⁶². Ces deux hypothèses sont intéressantes, mais restent trop ténues pour permettre d'affirmer l'apparition des Somalis, avant la période moderne, dans la littérature chrétienne d'Éthiopie.

À l'inverse, les sources en arabe rédigées dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* au XVI^e siècle mentionnent la présence des clans somali dans l'entourage du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Le *Tārīkh al-mulūk* mentionne des « Šūmāl²⁶³ » et les courts textes sur l'Awsa des « groupes somali²⁶⁴ ». Le *Futūḥ al-Ḥabaša* est le texte qui fournit le plus d'informations à leur propos. Cette présence des Somali dans les sources musulmanes montre qu'en tant que voisins et probablement tributaires du souverain de Harar, certains clans somali comptaient parmi les « musulmans » de l'Est éthiopien. N'ayant pas de contact avec les hauts plateaux et les chrétiens, ils restaient méconnus de ces derniers. Leur présence massive dans les armées de l'imām, sur les hauts plateaux lors de la conquête, ainsi que la réorganisation territoriale de la seconde moitié du XVI^e siècle, ont fait prendre conscience aux chrétiens de leur existence, comme l'indique la mention dans l'hymne à Yesḥaq. Toutefois, puisque les Somali restent sans relations avec le royaume chrétien après la « conquête de l'Abyssinie », ceux-ci sont très discrets dans les sources chrétiennes²⁶⁵.

c. Les Somali dans le Futūḥ al-Ḥabaša

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* est donc la seule source permettant de comprendre l'organisation des différents groupes somali à la fin de l'époque médiévale. Les Somali y apparaissent comme un ensemble de « tribus nomades » (قبيلة) pratiquant l'islam, distinct des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn*²⁶⁶. Or, le texte de 'Arab Faqīh permet d'envisager la manière dont ces différentes clans interagissaient entre eux et avec le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Au moins 13 clans sont

²⁶⁰ CERULLI, « La Somalia nelle cronache etiopiche », *Africana Italiana*, 1929, p. 111-112.

²⁶¹ CERULLI, « La Somalia nelle cronache etiopiche », *Africana Italiana*, 1929, p. 112-113.

²⁶² CERULLI, « La Somalia nelle cronache etiopiche », *Africana Italiana*, 1929, p. 113.

²⁶³ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 62 (trad.), p. 55 (texte arabe).

²⁶⁴ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 73 (trad.), p. 70 (texte arabe).

²⁶⁵ Ils sont par exemple absents des différentes versions de la *Chronique brève* ou de la *Chronique de Šarḍa Dengel*.

²⁶⁶ Cf. *supra*.

cités²⁶⁷. Huit d'entre eux apparaissent simplement dans la liste des clans somali présents lors de certains combats. Il s'agit des clans de Girān, Mazrah, Maīt, Mazār, Barsūb, Hawayah, Gargarah et Ġawātīr. Le *Futūḥ* ne fournit aucune information à leur propos, excepté pour le clan de Hawayah, dont le contingent lors de la bataille contre Sīmū dans le Bāli était composé d'archers²⁶⁸, et celui de Gargarah, dont le chef, lors des préparatifs à Harar de la « conquête », se nommait ġarād 'Abd²⁶⁹. À l'instar de René Basset, certains historiens ont tenté de faire correspondre les noms de « tribus somali » qui apparaissent dans ce texte avec les ethnonymes actuels des différents clans somali²⁷⁰.

Cinq des clans somali apparaissent à plusieurs reprises et permettent de mieux comprendre les Somali. Il s'agit des clans de Yabrī et de Ḥartī, mais surtout des clans de Ġirīrī, de Marayaḥān et de Habr Maqadī. Ces cinq clans, plus particulièrement les trois derniers, nous apprennent plusieurs éléments sur les Somali. Tout d'abord, chaque clan était indépendant des autres. Certains clans sont subdivisés en « sous-clan », à l'instar des Bartirīrī qui réuniraient les Habr Maqadī et les Ġawātīr²⁷¹. Il ne semble pas exister d'autorité somali regroupant sous son commandement l'ensemble des clans. Ainsi, lorsqu'un conflit éclate entre deux clans, ces derniers recourent à l'autorité de l'imām, et donc d'un non-Somali²⁷². L'imām ne peut être vu comme l'autorité réunissant l'ensemble des clans. On sait l'opposition que certains clans manifestaient à son égard. Néanmoins, lors de la « conquête de l'Abyssinie », l'imām Aḥmad réussit à fédérer sous son autorité ces 13 clans nommés ; il est fort probable que d'autres clans existaient à l'époque et échappaient totalement au contrôle des sultans et du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

Chacun des clans avait son propre chef. Certains d'entre eux sont cités par 'Arab Faqīh et deux d'entre eux sont des figures récurrentes du récit. Il s'agit du chef des Marayaḥān, Ḥirabū b. Ġūytā Taydrūs b. Adam, et du chef des Ġirīrī, Matān b. 'Uḥmān b. Khālād. Ces deux hommes affichent deux attitudes opposées vis-à-vis de l'imām et plus largement vis-à-vis du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Le premier, Ḥirabū, est présenté en constante opposition à l'imām et aux clans somali qui lui sont alliés. Selon 'Arab Faqīh, il « aimait la

²⁶⁷ Je dis « au moins » car certains ethnonymes ne sont pas explicitement indiqués comme désignant des Somali, notamment le clan des 'Amlī (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 42, 92), le clan des Saḡarah (*idem*, p. 56), le clan des Ġadāyah (*idem*, p. 126), le clan des Harḡāyah (*idem*, p. 87) ou de Ġarīr (*idem*, p. 87).

²⁶⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 169.

²⁶⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 172.

²⁷⁰ Par exemple sur les Bartirīrī : BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 173 note 1.

²⁷¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٩٩ : « وهم هيرمقدي واهل الجواتر البرتري ».

²⁷² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٤ : « Une tribu nommée Ġirī se présenta auprès de l'imām. Il y avait un conflit entre elle et les membres d'une autre tribu parmi les Maraīḥān et leur émir Ḥirabū. L'imām Aḥmad envoya un message à Ḥirabū, émir des Ṣūmāl, pour rétablir la paix entre eux ».

discorde et les querelles ; il était très rusé, perfide et traître à l'excès²⁷³ ». Malgré la paix conclue entre l'imām et l'ensemble des Somali, menés alors par Ḥirabū en personne, ce dernier continua à manifester une résistance. Arguant sa pauvreté, il refusa d'envoyer un contingent de son clan pour l'armée musulmane²⁷⁴. Il tue l'un des pages du sultan, entraînant des représailles de la part de l'imām et du sultan²⁷⁵. Sa position contestataire vis-à-vis du pouvoir n'empêche pas son clan de participer aux combats, notamment lors de la bataille de Šambra Kūrā ou lors du rassemblement précédant le début de la « conquête ». Cependant, ces contingents ne sont jamais menés par Ḥirabū en personne mais par son neveu, puis son fils, Aḥmad b. Ḥirabū. Si Ḥirabū représente la figure du chef local musulman en opposition avec l'imām, à l'inverse, Matān, le chef des Ġirī, représente l'allié fidèle. Tout d'abord, il est le beau-frère de l'imām ; sa femme, Fardūsah, est la sœur d'Aḥmad b. Ibrāhīm. Un lien particulier unit donc les deux hommes. 'Arab Faqīh valorise la figure de Matān et précise qu'il « était un des plus vaillants cavaliers » et « le chef des Somali, le plus brave, le plus vaillant d'entre eux²⁷⁶ ». Dès le début du *ġihād* interne opposant le sultan Abū Bakr et l'imām, Matān et les Ġirī sont alliés à Aḥmad et vont lui rester fidèles tout au long de la conquête. La loyauté de Matān est récompensée puisque l'imām lui attribue une position importante au sein de l'armée. Il est nommé chef d'un quart de l'armée lors de la bataille de Bādaqī en septembre 1528, les trois autres quarts étant respectivement commandés par le vizir 'Adālī, le vizir Nūr b. Ibrāhīm et l'imām en personne²⁷⁷. Lors de la bataille de Šambra Kūrā, il est nommé chef d'un tiers de l'armée avec l'ensemble des Somali sous son commandement²⁷⁸. Son attitude héroïque sur les champs de bataille est soulignée jusqu'à sa mort lors de l'attaque de l'*ambā* Gešan le 25 novembre 1531²⁷⁹.

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* permet enfin de déterminer dans quelle mesure et de quelle manière les Somali prirent part à la guerre. Lors des premières expéditions, les contingents somali représentent selon les batailles entre un quart et un tiers de l'armée musulmane. Ils sont le plus souvent réunis dans une même aile de l'armée, soit sous le commandement d'un chef unique, soit sous celui des chefs de chaque contingent. 'Arab Faqīh indique des nombres de cavaliers et de fantassins pour chacun des contingents. Par exemple, lors du grand rassemblement avant le lancement de la conquête en 1530-1531, sur une armée composée au

²⁷³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 73.

²⁷⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 73.

²⁷⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 151-153.

²⁷⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 69 et 107.

²⁷⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 84 et ss.

²⁷⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 111.

²⁷⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 324.

total de 500 cavaliers et 12 000 fantassins, les Habr Maqadi sont 50 cavaliers et 500 fantassins, les Marayaḥān 80 cavaliers et 700 fantassins et les Ġirī 80 cavaliers et 1 000 fantassins²⁸⁰. Ces chiffres ne doivent pas être pris au pied de la lettre. L'exagération et l'amoindrissement de l'effectif des troupes musulmanes et chrétiennes est une figure littéraire à laquelle 'Arab Faqīh recourt à de nombreuses reprises, comme les auteurs chrétiens d'Éthiopie. Elle permet tout de même de comprendre le rapport cavaliers/fantassins et le fait que certains clans semblent avoir une population plus importante que d'autres, tel celui des Ġirī par rapport aux Habr Maqadi. Pour finir, certains Somali étaient des archers. Signalés à de nombreuses reprises²⁸¹, ils avaient une importance stratégique dans la conduite des combats, notamment pour lutter contre les flèches des soldats de Māya, du Sud du Faṭagār, venant des rangs chrétiens. En revanche, d'autres groupes somali semblent spécialisés dans l'infanterie armée de sabres²⁸².

Pour conclure, malgré les nombreuses mentions dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, la question des Somali reste très obscure. Partie intégrante des armées de l'imām lors de la « conquête de l'Abyssinie », leur organisation sociale, politique et économique nous échappe totalement au même titre que leur rapport au *Bar Sa'ad ad-dīn*. Localiser le *bilād* des Somali se révèle impossible. Certaines groupes somali paraissaient tributaires des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn*, tout en gardant une certaine indépendance. D'autres, à l'inverse, n'étaient peut-être pas islamisés. Ils échappaient en tous les cas totalement au contrôle du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

L'anthropologue britannique Ioan Lewis a consacré l'essentiel de ses recherches aux Somali, à leur organisation clanique et sous-clanique, à l'époque contemporaine. Il est considéré par la communauté scientifique comme le « père fondateur » des études somali²⁸³. L'introduction de l'ouvrage d'hommage qui lui a été consacré en 2010 rappelle que « Lewis certainly is the most prolific and influential writer on Somali affairs so far. He has put Somalis on the map of the social sciences, described the foundations of their society and politics, and outlined their (mostly 20th century) history²⁸⁴ ». Cette périodisation se ressent à la lecture de la vingtaine de contributions qui composent cet hommage, aucune ne remontant plus loin que le milieu du XX^e siècle, ainsi qu'à la lecture de sa bibliographie complète placée à la fin de l'ouvrage²⁸⁵. Toujours de manière annexe à ses études, il s'est également penché

²⁸⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 171.

²⁸¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 108-109 et 168 pour les Maraḥān ; p. 72 pour les Ġirī ; p. 121 pour les Yabrī.

²⁸² Par exemple les membres de la tribu de Ḥarti (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 120).

²⁸³ HOEHNE & LULING, *Milk and Peace. Drought and War*, 2010, p. 1.

²⁸⁴ HOEHNE & LULING, *Milk and Peace. Drought and War*, 2010, p. 4.

²⁸⁵ HOEHNE & LULING, *Milk and Peace. Drought and War*, 2010.

sur la question des Somali à des époques plus anciennes, à partir de certaines sources écrites et de la tradition orale²⁸⁶. En attendant une étude historique sur la question des Somali à l'époque moderne – les sources ne permettant guère de remonter plus loin dans le temps – nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à ses écrits, ainsi qu'aux quelques articles traitant des sources connues sur l'histoire des populations somali, et notamment ceux de l'italien Enrico Cerulli dans son ouvrage *Somalia, scritti vari editi ed inediti*²⁸⁷. Les Somali peuplant en partie les arrières pays de Zayla' et du *Bar Sa'ad ad-dīn*, la compréhension de leur histoire se révèle indispensable pour mieux connaître l'histoire des musulmans de l'Est de la Corne de l'Afrique à la fin de l'époque médiévale et au début de la période moderne.

3. Les Ḥarla

a. Les Ḥarla étaient-ils des Afar ?

Il a souvent été affirmé que les Afar, population nomade résidant aujourd'hui sur un espace couvrant l'ensemble des basses terres à l'est des hauts plateaux éthiopiens, de l'Érythrée à l'escarpement nord du massif montagneux du Čerčer, et de la vallée du Rift à Djibouti, étaient en contact avec le *Bar Sa'ad ad-dīn* au début du XVI^e siècle et faisaient partie des troupes de l'imām Aḥmad²⁸⁸. Infondée, cette hypothèse se révèle peu probable.

En effet, aucune source de l'époque ne mentionne la présence des Afar, nommés « Dankali » dans la littérature, dans cette zone de la Corne de l'Afrique. S'il détaille pourtant l'ensemble des groupes de population en présence, le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne mentionne à aucun moment les Afar. Parce qu'aujourd'hui un groupe afar porte l'ethnonyme de « Haràlla », certains historiens ont pensé que les Ḥarla du *Futūḥ al-Ḥabaša* étaient des Afar²⁸⁹. Le lien entre les Ḥarla médiévaux et les Haràlla de l'époque contemporaine n'est pourtant pas

²⁸⁶ Voir notamment LEWIS, « The Somali conquest of the Horn of Africa », *Journal of African History*, 1960, p. 223 et ss. sur la « conquête de l'Abyssinie » et le XVI^e siècle.

²⁸⁷ CERULLI, *Somalia*, 1957 ; MUKHTAR, « Arabic Sources on Somalia », *History in Africa*, 1987 ; AHMED, *The invention of Somalia*, 1995 ; etc.

²⁸⁸ Voir par exemple MERILD WOLDE AREGAY, « Political geography of Ethiopia at the beginning of the sixteenth century », *Confresso internazionale di studi etiopici*, 1974, p. 623 : « L'Adal et les émirats dépendants étaient habités par différents groupes d'Afar du sud, tous connus sous le nom de Adal » ; BERHANOU ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie*, 1998, p. 50-51 : « Les sultanats afar du sud-ouest (sic) ont toujours joué un rôle obligé d'intermédiaires commerciaux. [...] Ahmed Grañ avait réussi à rassembler les Afar, les Harari et les tribus de l'Ogaden, à les doter d'une cavalerie qu'il lança contre la montagne en 1527 » ; MARTIN, « Mahdism, Muslim Clerics, and Holy Wars », *First United States Conference on Ethiopian Studies*, 1975, p. 96 ou encore TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 79-80 : « Behind all these struggles between Ethiopia and the Muslims was a movement of expansion of the 'Afāt (Dankali) and Somali. [...] The leaders of this 'Afar tribal movement were not the old hereditary sultans of Adal, but fanatical Muslim *amīrs* who began by carving out for themselves principalities within the Sultanate of Adal itself in the regions between Harar and the sea and relegated the Walasma' dynasty to the position of nominal rulers ».

²⁸⁹ MORIN, *Dictionnaire historique afar*, 2004, p. 173-177 ; MORIN, *Poésie Traditionnelle des Afar*, 1997, p. 13 ; MORIN, *Le Ginnili, devin, poète et guerrier afar*, 1991.

démonstrable. D'ailleurs l'ethnonyme Haralla est une réappropriation récente d'un ethnonyme médiéval²⁹⁰. Si les Afar faisaient partie du paysage humain de la région du *Bar Sa'ad ad-dīn*, et d'autant plus s'ils avaient pris part à la guerre contre le royaume chrétien, ils seraient nommés par 'Arab Faqīh, comme c'est le cas des clans somali. Aussi bien endogènes qu'exogènes, les autres textes relatant cette guerre ne nous renseignent pas plus sur la présence des populations afar dans cette zone.

Enfin, un autre argument apparaît à la lecture des brefs textes arabes édités par Enrico Cerulli²⁹¹. Ces textes relatent, au cours des dernières années du *Bar Sa'ad ad-dīn*, la migration des souverains dans la région de l'Awsa. Si longue et compliquée fut-elle, leur installation ne semble pas se faire contre les Afar. Les documents faisant état de cette migration du pouvoir n'évoquent jamais les Afar, alors que les Oromo ou les Somali sont très souvent cités comme un obstacle à l'installation du pouvoir. Ainsi, au XVI^e siècle, les Afar ne résidaient pas dans cette région mais, très probablement, dans une zone plus au nord. Les sources du début du XVI^e siècle le confirment.

En 1520, Francisco Álvares mentionne l'existence d'un « royaume » afar musulman, qu'il désigne sous la forme « Dandali / Dancali / Dangalli²⁹² ». Ce royaume est localisé au nord de l'actuel territoire afar, au sud du territoire du Bahr Nagaš. Álvares le décrit comme indépendant de l'« Adal », et donc du *Bar Sa'ad ad-dīn* :

Next [a little] further on comes the kingdom Dangalli, which is a Moorish kingdom. This kingdom has a seaport which is named Belie; this is behind the gates of the Red Sea, inside towards Abyssinia; and this kingdom runs on till it meets the kingdom of Adel²⁹³.

Si les Afar se situent hors du paysage humain du *Bar Sa'ad ad-dīn*, les Ḥarla sont quant à eux bien présents. Toutefois, ils représentent un groupe difficilement identifiable aujourd'hui. Ni Afar ni Somali, cette population résidait dans les environs du *Bar Sa'ad ad-dīn*, dans une dépendance relative vis-à-vis du pouvoir des sultans.

b. Une population médiévale musulmane de l'Est éthiopien

'Arab Faqīh emploie le même terme arabe *qabīla* (« tribu nomade ») pour désigner les différents groupes ḥarlah (قبيلة الحرله) et les groupes sūmāl (قبيلة الصومال). Tout comme les Somali, les Ḥarla²⁹⁴ seraient une population nomade résidant autour du *Bar Sa'ad ad-dīn* et

²⁹⁰ CHEKROUN, *À la recherche des Harla*, 2007, p.61-63.

²⁹¹ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 59-62 ; p. 72-79.

²⁹² BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 137, 193 et 452.

²⁹³ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 452: « Chapter CXXX. Of the countries and kingdom which are on the frontiers of the Prester John ».

²⁹⁴ Sur les Ḥarla, voir CHEKROUN *et al.*, « Les Harla : archéologie et mémoire des géants d'Éthiopie », *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique*, 2011 et CHEKROUN, *À la recherche des Harla*, 2007.

ayant noué des alliances politiques et matrimoniales avec le pouvoir en place à Dakar puis à Harar. Les Ḥarla figurent donc parmi les populations avec lesquelles les descendants de Sa'ad ad-dīn eurent à composer lors de leur installation dans cette zone au début du xv^e siècle.

Les Ḥarla²⁹⁵ apparaissent dès le xiii^e siècle dans les sources écrites, dans un ouvrage de géographie universelle en arabe de Ibn Sa'īd al-Magribī (1213-1274). Son *Kitāb al-ğugrāfiyā fi al-aqālīm al-sab'a* (« Livre des merveilles des Sept Climats peuplés...²⁹⁶ ») fait référence à une population nommée « Kazlah » (كزله). Cet ouvrage fut largement cité par Abū l-Fiḍā (1273-1331). Il présente sur ce point un texte similaire à celui d'Ibn Sa'īd, mais note cet ethnonyme sous la forme « Karlah²⁹⁷ » (كرله). Dans sa thèse de doctorat, Gilles Potiron a réalisé une traduction de cet ouvrage²⁹⁸ :

À l'est de cette ville vient le pays de Kazla, race d'Abyssins célèbre et très recherchée. D'ailleurs, d'une manière générale, les Abyssins sont le peuple noir le plus distingué. C'est parmi eux qu'on recrute les eunuques des rois et des grands. Ce sont des chrétiens, mais on trouve aussi des musulmans le long du rivage. Le pays des Kazla, voisin des Zandj abyssins, s'étend depuis l'équateur jusqu'au sud de la montagne de Mūrīs²⁹⁹.

Au xiv^e siècle, cette population apparaît dans les écrits de l'Égyptien al-Mufaddal b. Abu'l-fida'il³⁰⁰, comme étant tributaire de la région chrétienne de l'Amḥarā :

Quant à l'Amhara, c'est un climat de l'Abyssinie, mais ce n'est pas le plus grand³⁰¹ ; et son maître règne sur la plus grande partie de l'Abyssinie comme le pays de Dāmūt et des Ḥarlā³⁰².

Enfin, dans l'histoire des guerres que mène le roi chrétien Amda Šeyon au cours de ce même siècle, probablement rédigée au xv^e siècle, les Ḥarlā (ሐርላ³⁰³) sont cités en tant que membres de la coalition musulmane, et massacrés par l'armée chrétienne à la fin du récit :

Laissez-moi vous dire aussi, peuple chrétien d'Éthiopie, comment ces Musulmans hostiles à la foi firent la guerre au roi 'Amda Šeyon et comment leurs princes et gouverneurs furent rassemblés par un chef nommé Seleḥ, [...]. (Ces princes étaient) : le roi d'Adal, le roi

²⁹⁵ Sur les différentes orthographes de ce terme (« Harla », « Arla », « Haralla », ou encore « Harlah », « Harela » ou « Arlihin » et même « Karla »...), voir CHEKROUN, *À la recherche des Harla*, 2007, p. 8-10. Ici, nous utiliserons la forme « ḥarla ».

²⁹⁶ POTIRON, «Un polygraphe andalou du XIIIe siècle», *Arabica*, 1966, p. 142-167.

²⁹⁷ REINAUD, *Géographie d'Aboulféda*, 1848, p. 225-228 et note 7 p. 225.

²⁹⁸ POTIRON, *Alī ibn Mūsā Ibn Sa'īd : Géographie des Sept Climats*, [s.d.], Deuxième partie.

²⁹⁹ Cf. POTIRON, *Alī ibn Mūsā Ibn Sa'īd : Géographie des Sept Climats*, [s.d.], p. 123.

³⁰⁰ CERULLI, *L'islam di ieri e di oggi*, 1971, p. 257-280.

³⁰¹ TRIMMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 69. L'auteur y a une autre traduction : « It is the largest », « c'est le plus grand ». Mais cette différence ne modifie en rien l'information que l'on peut tirer de cette unique phrase sur les Ḥarla.

³⁰² CERULLI, *L'islam di ieri e di oggi*, 1971, p. 269 : « Quanto all'Amhara, esso è un clima dell'Abissinia, anzi ne è il maggiore; ed il suo signore regna sulla massima parte dell'Abissinia, come i paesi del Dāmūt e di Ḥarlā ».

³⁰³ MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 98 ; PERRUCHON, « Histoire des guerres d'Amda Seyon », *JA*, 1889, p. 48.

de Morā, [...], le roi de Ḥarlā, le roi de Hobat, le roi de Ḥargalā, le roi de Tarsā, le roi de Eym, le roi d'Elbero, le roi de Zél'a³⁰⁴[...].

Ainsi, avant le XVI^e siècle et leur apparition dans les sources éthiopiennes musulmanes, les Ḥarla étaient connus des chrétiens comme l'une des populations musulmanes de l'Est de leur royaume, ayant leur propre roi (ገጥሥ), au même titre que l'Adal, l'Hūbat ou Zayla'. Ils apparaissent indépendants du pouvoir chrétien. Par contre, les géographes arabes de l'époque médiévale situent les Ḥarla parmi les populations de l'« Abyssinie », ce qui signifie qu'ils étaient, sinon chrétiens, du moins tributaires du royaume chrétien.

La conception émanant des textes chrétiens d'Éthiopie semble être plus valable que celle, plus distancée, des géographes égyptiens. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, les Ḥarla apparaissent comme des nomades musulmans, tributaires ou tout du moins liés politiquement au *Bar Sa'ad ad-dīn*. Ils paraissent n'avoir jamais eu de contact direct avec les chrétiens, et de fait n'avoir jamais été tributaires du roi chrétien. Ils présentent une organisation relativement similaire à celle des groupes somali. Sous le nom de Ḥarla sont regroupées plusieurs « tribus » (قبيلة) : les Zaman Bara, les Barzara, les Yaqalah, les Ġāsār, les 'Arab Taḥā, les al-Qā. Enfin, les Zarbāh étaient l'un des clans qui avaient les contacts les plus étroits avec l'imām. Cité dès les premières expéditions, son chef était le sultan Muḥammad, fils d'un autre *sulṭān* nommé 'Alī et d'une tante paternelle de l'imām. Cette information nous renseigne sur deux points. Tout d'abord, certains chefs ḥarla portaient le titre de *sulṭān*, qui, dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* était réservé aux descendants de Sa'ad ad-dīn. Cela renforce l'idée que les Ḥarla, aussi liés soient-ils au *Bar Sa'ad ad-dīn*, étaient indépendants. Ensuite, il est clair que des alliances matrimoniales existaient entre les chefs du *Bar Sa'ad ad-dīn* et les chefs des populations alentours. Ici, la tante d'Aḥmad avait épousé le sultan ḥarla d'alors, 'Alī. Nous avons vu qu'un chef d'un clan somali aurait épousé la sœur d'Aḥmad. Ces alliances matrimoniales ont servi à renforcer les relations diplomatiques et politiques entre les souverains de populations différentes. Pour le cas des Ḥarla de Zarbāh, une réelle dépendance existait entre eux et l'imām. Celui-ci se rend dans le pays de Zarbāh pour « rétablir l'ordre entre le peuple et les Somali » et en profite pour les conseiller sur des questions agricoles³⁰⁵. Ce dernier point entre en contradiction avec le terme « tribu nomade » (*qabīla*) employé pour désigner les Zarbāh. Il faut finalement relativiser le statut nomade des Ḥarla ; certains d'entre eux étaient nomades, d'autres sédentaires. D'ailleurs, 'Arab Faqīḥ emploie parfois dans son récit le terme *qabīla* pour désigner des populations qui n'étaient pas nomades, comme certaines populations

³⁰⁴ PERRUCHON, « Histoire des guerres d'Amda Seyon », *JA*, 1889, p. 48 (texte *ge'ez*) ; p. 147-148 (trad. française) ; MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 98 (texte *ge'ez*) ; p. 99 (trad. italienne).

³⁰⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 149-150.

chrétiennes, bien que celles-ci ne soient ni nomades ni des « tribus ». Ainsi, lors de la réunion de l'armée royale dans l'Amḥarā autour du roi, 'Arab Faqīh note :

Arrivé à Baīt-Amḥarā, le roi rassembla des troupes et réunit une armée ; les sectateurs du christianisme se groupèrent autour de lui, à savoir les tribus (*qabāyilu*) du Tigré, les tribus (*qabāyilu*) des Agaw, les tribus (*qabāyilu*) Goğğām, les gens (*ahl*) du Bagémder, les gens de l'Angot, les gens de Qedā, les gens de Gāñ et des bords de la mer. Toute l'Abyssinie fut agitée³⁰⁶.

En définitive, les Ḥarla étaient divisés en plusieurs entités indépendantes les unes des autres, formant ce que 'Arab Faqīh appelle des « tribus » et que nous pouvons rapprocher de l'organisation clanique somali. Non intégrées au *Bar Sa'ad ad-dīn*, mais ayant des contacts parfois étroits avec ses chefs, leur statut reste extrêmement flou. Peut-être s'agissait-il d'une population semi-nomade cohabitant – parfois difficilement comme le montre l'intervention de l'imām à Zarbah – avec les autres populations entourant le cœur du *Bar Sa'ad ad-dīn*, dont les Somali.

Après la « conquête de l'Abyssinie », les Ḥarla n'apparaissent qu'une seule fois dans les sources. Ils sont mentionnés dans les extraits de la « chronique de l'Awsa » comme accompagnant Muḥammad lors de sa fuite de Harar pour Zayla', en 1585³⁰⁷. Il s'agit de leur dernière apparition. Peut-être furent-ils vaincus par les Oromo, ou par les Somali. Toujours est-il qu'aujourd'hui, cette population médiévale a disparu. Néanmoins, la mémoire des Ḥarla est conservée par la tradition orale de l'Est éthiopien et on leur attribue l'ensemble des sites archéologiques du Čarčar en les imaginant comme des géants bâtisseurs³⁰⁸. Enfin, si l'ethnonyme a été conservé aussi bien chez les Afar que chez les Somali, rien n'indique une filiation entre ces populations actuelles et les Ḥarla de l'époque médiévale³⁰⁹.

³⁰⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 77-81 et vol. 1 : p. ፳፫.

³⁰⁷ CERULLI, *L'islam di ieri e di oggi*, 1971, p. 181 : « Avec lui était un groupe de Harala, ses alliés et amis ».

³⁰⁸ CHEKROUN *et al.*, « Archéologie des géants d'Éthiopie », *Espaces musulmans*, 2011.

³⁰⁹ CHEKROUN, *À la recherche des Harla*, 2007, p. 72-76.

B. Une société musulmane

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* donne à lire un instantané de la société du *Bar Sa'ad ad-dīn* au début du XVI^e siècle. Aucune autre source de ce genre nous renseigne sur l'organisation de cette société. Au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, le déplacement des populations oromo ou tributaires des sultans de Harar modifie profondément ce territoire, dans sa composition comme dans sa relation à l'islam. Un peu plus désertes sur cette région que celles de l'époque médiévale, les sources de l'époque moderne nous renseignent donc sur une société très différente de celle du *Bar Sa'ad ad-dīn* entre le XV^e et le XVI^e siècle. Si, pour cette période, la société chrétienne voisine est relativement bien connue, l'organisation du sultanat de Dakar reste encore largement obscure. En décrivant les prémices de la conquête au sein de la société du *Bar Sa'ad ad-dīn*, 'Arab Faqīh nous permet pourtant de comprendre la place de l'islam, mais aussi les relations de pouvoir qu'entretiennent les sultans de Dakar et les différentes populations nomades et sédentaires.

1. L'islam éthiopien

Aujourd'hui, les musulmans d'Éthiopie sont majoritairement sunnites, influencés par les courants soufis et chafi'ites³¹⁰. De plus, l'islam éthiopien est teinté d'influences locales, telles que le culte des *zar* ou la consommation rituelle de *čat*, la religion musulmane s'adaptant aux particularismes locaux et assimilant, ainsi, d'anciennes pratiques et croyances populaires³¹¹.

La situation actuelle ne permet guère de comprendre l'islam pratiqué par les musulmans de l'époque médiévale. Les migrations de la seconde partie du XVI^e siècle ont bouleversé le peuplement de la région et effacé, en grande partie, la présence musulmane antérieure. L'islam s'est de nouveau établi dans la zone au cours de la période moderne, mais

³¹⁰ HUSSEIN AHMED, *Islam in nineteenth-Century Wallo*, 2001, p. 30-72 ; AHMED HASSAN OMER, « L'islam en Éthiopie », *Éthiopie contemporaine*, 2007, p. 208-209 ; TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 225 et ss. ; etc.

³¹¹ TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 271 ; CERULLI, « Islam in East Africa », *Religion in the Middle East*, 1969, p. 213 : « In Ethiopia as in Somalia, Islam has easily assimilated some local ideas and practices of the paganism which was dominant in those countries before their conversion, in so far as they are not directly opposed to the basic tenants of the Islamic faith » ; ABIR, *Ethiopia and the Red Sea*, 1980, p. 216 ; LAVENSI, « Comptes-rendus », *Annales*, 1980, p. 525 : « L'islamisation en Afrique noire, en Indonésie ou en Chine n'empêche pas la conservation des traits de l'ancienne culture. L'islam s'africanise donc, ou se sinise » ; etc. Cette adaptation de l'islam aux contingences locales entraîne les commentateurs du début du XX^e siècle sur des voies discutables ; ainsi, Guérinot écrit en 1917 que « l'Islam abyssin, en un mot, est un Islam dégénéré. » (GUERINOT, « L'islam et l'Abyssinie », *Revue du Monde musulman*, 1917-1918, p. 30).

sous des influences différentes. Ainsi, les populations musulmanes d'aujourd'hui n'ont que peu de similarités avec celles des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles.

a. L'islam médiéval dans le Sud-Est des hauts-plateaux éthiopiens

Relativement silencieux sur l'islam en usage dans la Corne de l'Afrique, les documents médiévaux laissent l'historien face à des hypothèses contradictoires. Dans leurs descriptions du monde, les géographes arabes du ^{xiv}^e et du début du ^{xv}^e siècle accordaient une place centrale à la question des rites pratiqués par les populations³¹². Ainsi, al-'Umarī, dans la première moitié du ^{xiv}^e siècle, al-Qalqašandī, dans la seconde moitié du même siècle, et al-Maqrīzī, au cours de la première moitié du ^{xv}^e siècle, consacrent quelques pages à la Corne de l'Afrique. Ils prirent soin d'indiquer les courants de l'islam suivis par les populations. Vraisemblablement, aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, la majorité des musulmans de la Corne de l'Afrique suivaient le rite hanafite, l'une des quatre écoles juridiques sunnites³¹³. La population de l'Ifāt semble par contre avoir pratiqué le rite chafi'ite, autre école juridique sunnite³¹⁴. Dans son récit de voyage compilé par Ibn Ġuzay, un auteur arabe du ^{xiv}^e siècle, Ibn Battūta, note que les habitants de la région de Zayla' suivent le rite chafi'ite, mais que la population du port de Zayla' suit un rite *rāfiḍa*³¹⁵ (اكثرهم رافضة). Les traducteurs ont interprété ce terme de diverses manières. Littéralement, le terme arabe *rāfiḍa* désigne « ceux qui se séparent, qui font défection » et, par là, les « hérétiques ». Chez les sunnites, ce terme peut désigner les chi'ites. Certains traducteurs se sont contentés de conserver le terme arabe ou de le traduire par « hérétiques³¹⁶ ». D'autres y ont vu la preuve qu'une partie de la population de Zayla' était zaydite³¹⁷. Le zaydisme est l'une des sectes chi'ites les plus modérées, particulièrement répandue et active au Yémen. Spécialiste de l'islam et du Yémen, Robert B. Serjeant explique que la seule communauté zaydite encore existante aujourd'hui se situe au nord du Yémen. Elle se décrit parfois elle-même comme la « cinquième école » des quatre

³¹² MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman*, 1967, p. 240.

³¹³ AL-UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 14-19 ; AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1989, p. 9-11.

³¹⁴ AL-UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 5 : « Le roi suit le rite chaféite, ainsi que la majorité de ses sujets » ; AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1989, p. 8 : « Les habitants sont chafi'ites, bien que de notre temps, beaucoup d'entre soient Hanafites » ; al-Qalqašandī dit qu'on trouve dans le pays « des juristes et des savants qui suivent le rite d'Abū Hanifa, sauf à 'Awfāt, où le roi et la majorité de la population sont chafi'ites » (QALQASANDI, *Kitāb Šubhā al-a'šā*, V, 1913-1919, p. 324).

³¹⁵ DEFREMERY & SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Batoutah*, 1949 (2^{ème} éd.), p. 179.

³¹⁶ CHARLES-DOMINIQUE, *Voyageurs arabes*, 1995, p. 603 ; DEFREMERY & SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Batoutah*, 1949 (2^{ème} éd.), p. 179 ; etc.

³¹⁷ GIBB, *The Travels of Ibn Battuta*, 1962, vol. 2, p. 373 note 46 ; AL-UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 5 note 3.

écoles orthodoxes du sunnisme³¹⁸. La divergence principale entre le sunnisme et le zaydisme est la question de la candidature à l'imamat³¹⁹, le zaydisme attendant l'imam caché descendant de 'Ali. Il est en effet possible que le zaydisme yéménite ait eu une influence sur l'islam pratiqué dans la Corne de l'Afrique voisine. Toutefois, en dehors du récit d'Ibn Battūta, aucun texte ne mentionne cette influence. Nous verrons que si la figure de l'imām Aḥmad peut être liée sous certains aspects à la conception zaydite de l'imamat, sa non-filiation à 'Ali l'empêche d'être considéré comme un zaydite. Faute de sources, comprendre l'influence du zaydisme yéménite sur les musulmans de la Corne de l'Afrique se révèle actuellement impossible. Nous pouvons cependant affirmer que si une présence zaydite a pu exister sur la rive africaine de la mer Rouge, cela n'implique pas une présence chi'ite particulièrement développée, le zaydisme étant sur bien des points similaire à la doctrine sunnite.

Produits dans le royaume chrétien ou par les musulmans, les textes éthiopiens ne précisent jamais la doctrine islamique suivie dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Le *Futūḥ al-Ḥabaša*, ouvrage faisant pourtant une place centrale à la question religieuse, ne le précise jamais non plus. Il est fort probable que les informations recueillies par al-'Umarī et reprises par al-Qalqaṣandī et al-Maqrīzī soient correctes : les musulmans de la Corne pratiquaient un islam sunnite, majoritairement hanafite et chafi'ite. Néanmoins, l'absence de toute référence à cette question dans le *Futūḥ* montre qu'il ne s'agissait pas d'une question de grande importance pour les populations du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Tout comme les Éthiopiens d'aujourd'hui, elles devaient pratiquer un islam orthodoxe sunnite, adapté à la culture de la Corne de l'Afrique et teinté d'influences locales. L'ouvrage de 'Arab Faqīh cite régulièrement les différentes prières obligatoires, le Coran et l'application rigoureuse du *fiqh* par l'imām Aḥmad, lors de la réorganisation de *Bar Sa'ad ad-dīn* ou de la répartition du cinquième du butin. Ces références prouvent qu'au début du XVI^e siècle, les musulmans éthiopiens respectaient et appliquaient un islam orthodoxe.

Cependant, une nuance quant à la ferveur islamique des musulmans d'Éthiopie exposée par 'Arab Faqīh doit être soulignée. En effet, le *Futūḥ al-Ḥabaša* présente une religion musulmane fortement ancrée dans la culture du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Or, par certains détails, nous comprenons que si les chefs étaient fortement islamisés et connaissaient le *fiqh*, la population du *Bar Sa'ad ad-dīn* l'était bien moins et portait un intérêt moindre aux questions religieuses. Bref, elle pratiquait un islam moins fervent. L'exemple le plus

³¹⁸ SERJEANT, « The Zaydīs », *Religion in the Middle East*, 1969, p. 285-301.

³¹⁹ ARENDONK, *Les débuts de l'imamat zaydite au Yémen*, 1960.

significatif est le cas des troupes qui souhaitent continuellement retourner chez eux et abandonner la conquête³²⁰. Le butin et l'accumulation de richesses sont leurs seuls intérêts. Les dimensions religieuses des razzias et de la conquête ne semblent pas les préoccuper.

Pourtant, 'Arab Faqīh fait apparaître de nombreux shérifs, cheikh et *faqīh* dans son ouvrage. Partie intégrante de l'armée de l'imām, ces derniers sont également associés aux « notables » du *Bar Sa'ad ad-dīn*, avec les *faqīr* et les '*ulamā*'. Leur importance ressort à plusieurs reprises dans les pages du *Futūh* consacrées au *ḡihād* interne. Ce sont eux qui rétablissent la paix entre le sultan et l'imām :

La paix fut rétablie entre eux par des *ṣarīf*, des *amīr*, des *cheikh*, des *faqīh* et des '*ulamā*' [...]. Aḥmad, content que le sang n'eût pas coulé, ne fit aucune opposition aux *faqīh* et aux *cheikh*³²¹.

Les '*ulamā*' et les *cheikh* s'interposèrent et voulurent rétablir la paix entre eux, mais Abū Bakr s'y refusa et fit la guerre à Aḥmad³²².

Ce sont également eux qui donnaient une légitimité au souverain en place :

Le prince [i.e. *ḡarād* Abūn] aimait les *ṣarīf*, les *faqīh*, les *faqīr* et les *cheikh*³²³.

Les *ṣarīf*, les *faqīh* et les *cheikh* réprouvaient la conduite du prince [i.e. Abū Bakr]. [...] Le sultan qui, après la conclusion de la paix, ravagea le pays, opprima le peuple, poursuivit de sa haine les *cheikh*, les *faqīh* et les '*ulamā*'³²⁴.

Il [i.e. l'imām] atteignit la perfection dans son administration, témoigna de l'affection aux *ṣarīf*, aux '*ulamā*', aux *faqīr*, aux *faqīh* et aux *cheikh*³²⁵.

Ainsi, ces hommes de religion avaient un rôle très important au sein de la société du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Ils participaient activement à la guerre aux côtés de l'imām, aussi bien lors des combats que lors des prêches pour motiver les troupes³²⁶.

Le poids de la religion musulmane dans l'Est éthiopien était donc inégal, touchant probablement davantage les élites que les populations. Le phénomène était certainement lié aux contacts que ces élites entretenaient avec le monde musulman et en particulier avec le Yémen voisin, par le biais du commerce, des voyages de certains d'entre eux au Yémen, en Égypte ou encore à la Mecque, et de la présence de Yéménites en Éthiopie tout au long de la période médiévale.

³²⁰ Voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 206-207.

³²¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٢.

³²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٥.

³²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٦.

³²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٨ et ٩.

³²⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٤.

³²⁶ Cf. la seconde partie du chapitre 9.

b. Influences internationales : les hommes, les biens, les livres

L'histoire des relations entre le Yémen et la Corne de l'Éthiopie à l'époque médiévale reste encore à écrire. Si les sources éthiopiennes sont relativement discrètes sur ces questions, les sources yéménites peuvent encore révéler de nombreux éléments. Signalons notamment les récents travaux de Éric Vallet sur les liens commerciaux que tissent le Yémen avec l'Éthiopie³²⁷. Il a mis au jour un ensemble de notes rassemblées à la fin du XIII^e siècle sur ordre d'un sultan rasūlide du Yémen. Contenues dans un ouvrage du nom de *Nūr al-ma'ārif*³²⁸ (« Lumière des connaissances »), elles détaillent les conditions des échanges à la Mekke et en Abyssinie. Comme souvent lorsqu'il est question des relations entre le Yémen et l'Éthiopie, ces documents traitent des relations commerciales entre les deux espaces. Ainsi que le souligne Éric Vallet, les « mentions d'échanges de lettres, de présents ou d'ambassades [entre les pouvoirs yéménites et éthiopiens] ne sont pas nombreuses dans les sources yéménites³²⁹ ». Il poursuit en démontrant que les sultans rasūlides yéménites envisageaient uniquement l'Éthiopie comme un partenaire commercial, dont les aléas politiques les intéressaient guère.

Les relations diplomatiques qui liaient le *Bar Sa'ad ad-dīn* aux chefs de Zabīd et d'Aden semblent avoir joué un rôle de premier ordre dans l'émergence et la réalisation de la « conquête de l'Abyssinie ». L'armée de l'imām était composée de contingents envoyés par les souverains de Zabīd et de Aden, ainsi que d'autres régions d'Arabie³³⁰. Par ailleurs, l'imām envoya certains prisonniers « de marque » en présent aux chefs de Zabīd et de Aden³³¹. Si les objectifs diplomatiques de l'imām ne sont pas clairement exprimés dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, ces dons sont l'expression de relations politiques et stratégiques entre les deux pouvoirs, qui datent d'avant la conquête.

Les sources mentionnant la présence de Yéménites dans la Corne de l'Afrique à l'époque médiévale montrent les contacts réguliers, autres que commerciaux, qui pouvaient exister entre ces deux espaces. Le rôle des savants musulmans étrangers, originaires du Yémen ou d'Égypte notamment, est loin d'être négligeable dans la construction de l'identité musulmane de l'Éthiopie médiévale³³².

³²⁷ VALLET, *L'Arabie marchande*, 2010, p. 405-424.

³²⁸ Éric Vallet prépare actuellement une traduction du *Nūr al-ma'ārif*, qui sera fort utile pour les futures études sur les relations entre l'Éthiopie et le Yémen à l'époque médiévale.

³²⁹ VALLET, *L'Arabie marchande*, 2010, p. 417.

³³⁰ Cf. la première partie du chapitre 9.

³³¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 43, 159 ; PEREIRA, *Historia de Minas*, 1888, p. 37 ; etc.

³³² HUSSEIN AHMED, « The historiography of Islam in Ethiopia », *JIS*, 1992, p. 30 ; voir aussi MARTIN « Mahdism, Muslims Clerics and Holy Wars », *First United States Conference on Ethiopian Studies*, 1975, p. 95.

Ainsi, quelques notices biographiques consacrées à des savants yéménites des XIII^e-XIV^e siècles mentionnent leur présence dans le *bilād al-Ḥabaša*. Notons le cas du *faqīh* Aḥmad b. Abū Bakr qui se serait rendu en Éthiopie au cours de la première moitié du XIV^e siècle. Il y aurait reçu un accueil chaleureux :

Le *faqīh* Aḥmad s'était rendu en Abyssinie (*bilād al-Ḥabaša*), où il avait rencontré le sultan Ṣabr al-Dīn al-Muḡāhid, qui l'avait aimé, honoré, pressé de résider auprès de lui, ce que [le *faqīh*] avait souhaité faire. Cela se passait du vivant de son père le *faqīh* Abū Bakr. Celui-ci écrivit au sultan pour lui ordonner de lui renvoyer son fils, et le menaça de malédiction s'il ne le faisait pas. Il lui dit notamment : « Si tu ne m'envoies pas mon fils, j'enverrai une malédiction sur ton septième fils. » [Le sultan] le lui dépêcha en l'honorant. On dit que le sultan d'Abyssinie impie [= le roi chrétien] avait envoyé au *faqīh* Aḥmad beaucoup d'argent. Ce dernier ne l'avait pas accepté en disant « J'ai appris qu'il prenait un tribut (*itāwa*) sur les musulmans qui sont sur son territoire³³³ ».

Mentionnons également le cas d'un juriste yéménite parti finir sa vie en Éthiopie, entre 1249 et 1254. Son histoire est relatée dans une histoire des Rasūlides du Yémen rédigée au tout début du XV^e siècle par 'Alī b. al-Ḥasan al-Ḥazraḡī et traduite en anglais par James Redhouse en 1906 et en italien par Enrico Cerulli en 1943 :

Mourut cette année là le cheikh, l'imām Abu'r Rabi Sulayman b. Musa b. Sulayman b. Ali b. al Gawn al As'ari, le juriste hanafite. C'était un juriste excellent, connaissant le droit, ayant étudié la grammaire, la linguistique et la littérature. Il fut l'auteur de travaux novateurs, dont « Commentaire de Humartasiyyah », excellent commentaire de celui intitulé « Les jardins de la littérature ». On dit qu'il a écrit à l'âge de 18 ans. C'était un homme qui faisait ce qui est recommandé et évitait ce qui est désapprouvé. Donc, quand à Zabīd apparut les « Sabats » traditionnels et des choses répréhensibles, il émigra en Éthiopie et il y est resté jusqu'à sa mort l'année précédemment citée [i.e. 652 de l'Hégire], dans un pays appelé Rūn, avec la voyelle u après le r initial³³⁴.

Cette émigration d'un Yéménite chez les musulmans d'Éthiopie ne semble pas revêtir de caractère exceptionnel sous la plume d'al-Ḥazraḡī. Ce court passage nous apprend que ce savant était un hanafite, versé dans les connaissances du soufisme ; il fit un commentaire d'un poète yéménite soufi du milieu du XII^e siècle.

Si la présence de savants musulmans étrangers dans la Corne de l'Afrique à l'époque médiévale est avérée, l'inverse est aussi attesté. Les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* circulaient au sein du monde arabo-musulman. Les récents travaux de l'historien Julien Loiseau ont montré l'importance des étudiants originaires de l'Éthiopie musulmane dans la

³³³ AL-ŠARGI, *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ*, 1987, p. 79 cité et traduit par VALLET, *L'Arabie marchande*, 2010, p. 418-419. Éric Vallet souligne le côté étrange de cette histoire d'un roi chrétien couvrant de cadeaux un savant musulman.

³³⁴ AL-ḤAZRAGI, *Kitāb al-'uqūd al-lu'lu' iyyat fī tāriḥ al-dawlat al-rasūliyyat*, 1913, vol. 1, p. 119 pour le texte arabe. Pour la traduction anglaise voir AL-ḤAZRAGI, *The Pearl Strings. A History of the Resūliyy Dynasty of Yemen*, 1906 et pour la traduction italienne voir CERULLI, « L'Étiopia musulmane in alcuni brani di scrittori arabi », *RSE*, 1943, p. 276-277.

mosquée d'al-Azhar du Caire au cours du XV^e siècle notamment³³⁵. Il ne fait aucun doute qu'un certain nombre de ces étudiants retournèrent dans leur pays d'origine après leur formation, rapportant avec eux une culture islamique égyptienne.

Par le biais de savants étrangers ou d'Éthiopiens formés dans le monde arabo-musulman, les musulmans de l'Est éthiopien furent en contact avec les évolutions doctrinales du reste du monde islamique. Ces contacts perdurèrent jusqu'au XVI^e siècle. 'Arab Faqīh, dont la *nisba* le relie à la ville de Ġizān, en est l'exemple le plus parlant. Par ailleurs, la présence d'« Arabes » ou de descendants d'« Arabes » en territoires musulmans est soulignée à plusieurs reprises dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*³³⁶.

Cette influence idéologique et religieuse a aussi dû se répandre par le biais d'ouvrages en arabe qui circulaient au sein du monde arabo-musulman, dont l'Éthiopie est à la périphérie. La circulation des manuscrits arabes entre le Yémen, l'Égypte et le *Bar Sa'ad ad-dīn* aux XV^e et XVI^e siècles, reste encore largement inconnue. L'étude des bibliothèques privées de Harar et des mosquées du Ćarĉar permettrait de déterminer la provenance des ouvrages venus du Yémen, d'Égypte et d'autres régions du monde arabo-musulman. Ainsi, le *Kitāb al-Iqtisād bi-ṣarḥ kawkab al-waqqād*, ouvrage du XV^e siècle rédigé par l'auteur égyptien al-Suyūṭī a été trouvé chez l'un des antiquaires d'Addis Abeba en 2010³³⁷. Il est très probable que d'autres ouvrages de ce type³³⁸ circulèrent au sein de la Corne de l'Afrique à l'époque médiévale.

Grâce aux échanges avec le Yémen et l'Égypte notamment, les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* avaient donc accès à la littérature en arabe et plus particulièrement aux ouvrages théoriques et religieux. Cette influence de l'islam et de la culture du monde arabe sur le sultanat de Dakar a dû fortement peser sur son organisation interne. Très codifié, le *fiqh* semble avoir fortement influé sur la fiscalité comme sur l'organisation territoriale du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

2. Une société régie par le *fiqh*

En islam, le *fiqh* est la connaissance de la Loi, construite à partir du Coran et de la Sunna. De nombreux traités juridiques ont été produits dans le monde arabo-musulman, en fonction des diverses écoles juridiques, les *madhhab*. Deux branches distinguent ces traités

³³⁵ LOISEAU, « Abyssinia at al-Azhar: Ethiopian students in 15th Century Cairo » (à paraître). Voir également AL-SHARJI, *Ṭabaqāt al-Khawāṣṣ*, 1986, p. 195 : cette collection de biographies de Sufis du XV^e siècle, écrite par Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Sharjī (1410 – ca. 1487/8), mentionne la présence d'un cheikh Jabarti au Yémen.

³³⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 162 : « Les chérifs et les Arabes qui habitaient le Bali » ; p. 192 : Sidi Muḥammad b. 'Alī al-Baqiri « dont le père était Arabe » ; etc.

³³⁷ Cf. la seconde partie du chapitre 1.

³³⁸ Cf. la seconde partie du chapitre 9.

juridiques : d'une part les prescriptions religieuses, d'autre part les règles concernant les relations sociales. Ainsi le *fiqh* règle l'ensemble des droits et devoirs d'un musulman des « divers aspects de sa vie quotidienne, de ses relations sociales et même de l'organisation politique à laquelle il obéit³³⁹ ». « Tous les aspects de la vie publique et privée et des affaires doivent être régis par des lois fondées sur la religion ; c'est le *fiqh* qui est la science de ces lois³⁴⁰ ».

Société musulmane, le *Bar Sa'ad ad-dīn* devait respecter, au moins en partie, les traités juridiques que les hommes et les livres faisaient circuler dans le monde arabo-musulman. Il s'agit donc de comprendre dans quelle mesure le *fiqh* influençait l'organisation politique du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

a. Des territoires autonomes au sein d'une hiérarchie complexe

Nomade ou sédentaire, chacune des populations du *Bar Sa'ad ad-dīn* était dirigée par un « gouverneur » qui pouvait être nommé par le pouvoir central. Quelques cas apparaissent dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Un certain Takḥla Amānūt se vit confier un territoire par l'imām, l'administra de manière injuste et finit par être destitué de son poste. Il passa alors dans le camp adverse et rejoignit le roi chrétien :

وكان تخلى امانوت مسلما وكان صبيا للجراد ابون يوم كان وزيرا فلما فقل الجراد ابون كان مع الامام احمد وكان شجاعا وبعد استعمله على الرعية وظلم الناس واذاهم فاشتكوا الى عند الامام فعزله وخرج من بلاد المسلمين الى بلده ووصل الى ملك الحبشة فولاه على هذه البلدة قاقمه جرادا³⁴¹

Taḥla Amānūt était musulman. Il était au service du *ḡarād* Abūn, lorsque celui-ci était wizir. Puis, lorsque le *ḡarād* Abūn fut tué, il fut avec l'imām Aḥmad. Il était brave et il [l'imām] le nomma « gouverneur » de sujets. Il se montra injuste envers les gens et les maltraita. Ils s'en plaignirent à l'imām qui le destitua. Il s'enfuit du pays des musulmans vers son pays et se rendit auprès du roi d'Abyssinie qui le nomma *ḡarād* de son pays de Qāqmah.

Cette pratique de la nomination de « gouverneur » par le pouvoir central du *Bar Sa'ad ad-dīn* n'était pas l'apanage de l'imām. Les sultans faisaient de même. Il est notamment question de « gouverneurs » nommés par le sultan Muḥammad :

والجراد نصر بن بالي جراد فانة كان في بلده هناك وكان له منقس في زمن السلطان محمد³⁴²

Et le *ḡarād* Naṣr b. Balī *ḡarād* était là, dans son pays, dont il était *manqas*³⁴³ depuis le temps du sultan Muḥammad.

³³⁹ SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 297. Sur le *fiqh*, voir aussi LAMBTON, *State and government in Medieval Islam*, 1981 ; BURTON, *The sources of Islamic Law*, 1990 ; KHADDURI, *War and Peace in the Law of Islam*, 1955 ; etc.

³⁴⁰ GOLDZIEHER & SCHACHT, « Fikḥ », *Et*, vol. III, p. 908.

³⁴¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٨٣.

³⁴² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٨٢.

³⁴³ Le terme منقس n'existe pas en arabe. Il semble qu'il s'agisse d'un terme amharique passé dans le langage des musulmans de l'est éthiopien. Antoine d'Abbadie lit منجس qu'il transcrit *manjas* (ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥābacha*, p. 104, note 1) et ne traduit pas. René Basset explique que le 7 amharique est

Ou encore :

وجلس السلطان شهرين في ارض بالي ثم نزل بلاد وامر على البلاد امراء³⁴⁴

Le sultan [Muḥammad] resta deux mois dans la terre du Bālī. Puis il retourna dans son pays et nomma des gouverneurs sous son autorité³⁴⁵ sur le pays [du Bālī].

Ainsi, si chaque territoire était autonome vis-à-vis des autres, chacun des gouverneurs était sous l'autorité du sultan de Harar. Il est par contre très difficile de comprendre la titulature que portait chacun de ces gouverneurs.

Deux termes sont employés par 'Arab Faqīh lorsqu'il est question des « gouverneurs », sous la juridiction du sultan. Le plus courant est le titre d'émir, titre que portent de nombreux individus que 'Arab Faqīh cite sans jamais préciser le territoire sur lequel portait leur autorité. Le titre d'émir est dérivé de la racine a.m.r., dont le sens initial est « ordonner, commander ». L'émir est donc celui qui est revêtu de l'autorité, ou *amr*. 'Āmil est le second terme utilisé pour désigner les « gouverneurs » du *Bar Sa'ad ad-dīn*. On peut le traduire par « chef d'un territoire » et/ou « précepteur d'impôt », d'après le verbe de 10^e forme استعمل qui a pour sens premier « employer quelqu'un à un travail » et, par extension, « établir quelqu'un, c.à.d. préfet d'une province ou percepteur d'impôts, ou nommer quelqu'un chef d'une troupe³⁴⁶ ». Ces deux termes désignent donc des personnes qui ont un pouvoir sur une population plus ou moins importante, et qui, pour certains en tous les cas, avaient un droit fiscal sur leurs sujets.

Il est difficile d'être plus précis dans l'analyse de la titulature qui régissait l'organisation politique du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Plusieurs obstacles empêchent de comprendre ce que sous-entendent les différents titres que 'Arab Faqīh fait apparaître, et surtout ce qu'ils signifiaient au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Le propos de 'Arab Faqīh n'est pas de décrire l'organisation sociale de ce sultanat. S'il mentionne plus de 450 individus au cours de son récit, très peu d'entre eux sont liés à un territoire d'origine. Par ailleurs, plusieurs individus apparaissent sous des titulatures différentes, ce qui rend difficile par exemple la distinction entre émire et *faraṣaḥam*. D'autant que 'Arab Faqīh rédige son ouvrage après les événements et fait apparaître des personnages avec un titre avant même que celui-ci ne leur soit attribué. C'est le cas par exemple de 'Abbās, nommé *vizīr* 'Abbās tout au long du récit, mais qui

rendu par un ق ou un ج en arabe, et propose alors de lire le mot amharique *mangest* (መንግሥት). Cela désignerait alors « celui qui détient l'autorité » (cf. LESLAU, *Concise Amharic-English Dictionary*, p. 31).

³⁴⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٦٤.

³⁴⁵ Le mot arabe امراء désigne un gouvernement exercé par délégation (KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 54).

³⁴⁶ KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. 2, p. 370.

n'obtient en réalité ce titre qu'après la mort de 'Adalī³⁴⁷. Enfin, par le biais des titulatures, 'Arab Faqīh décrit l'organisation de l'armée musulmane qui semble présenter des titres et des nominations propres à des situations de guerre, mais pas nécessairement à l'organisation quotidienne du sultanat. Ainsi, au cours de la « conquête », des dignitaires de l'armée se virent attribuer des titres chrétiens, tels que *Baḥr Naḡaš*, lorsqu'ils furent nommés gouverneurs de territoires chrétiens nouvellement conquis. Réemployés dans la nouvelle organisation du pays, ces titres chrétiens ne peuvent entrer en ligne de compte pour comprendre l'organisation interne du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

Cinq titres semblent être issus exclusivement du *Bar Sa'ad ad-dīn* : sultan, vizir, émir, *ḡarād* et *farašaḡam* ; nous écartons bien entendu le titre d'imam, attribué exclusivement à Aḡmad et inusité par ailleurs au sein de ce sultanat³⁴⁸.

Le chef du *Bar Sa'ad ad-dīn* porte le titre de sultan. Il n'est pas le seul. Bien qu'ils soient tributaires des sultans du *Bar Sa'ad ad-dīn*, les chefs des Ḥarla portaient également ce titre. Ainsi, le sultan Muḡammad est chef d'un groupe ḡarla, et son père, 'Alī, portait le même titre³⁴⁹. Toutefois, au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*, le titre de sultan semble être réservé aux descendants de Sa'ad ad-dīn, à la tête de Dakar puis de Harar. Lors des troubles qui suivirent le règne du sultan Muḡammad b. Azar, les « usurpateurs » qui se succédèrent au pouvoir ne prirent pas ce titre³⁵⁰. Quant aux descendants de Sa'ad ad-dīn n'ayant pas régné, ils ne portent pas non plus le titre de sultan. Le titre est donc lié à la fonction.

Le titre de vizir (*wazīr*) apparaît exclusivement dans un contexte de guerre. Il s'agit du plus haut dignitaire de l'armée, sous la responsabilité directe de l'imām. Rien n'indique que les quatre vizirs qui sont cités dans le *Futūḡ al-Ḥabaša* aient un statut civil au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Avant d'être nommés vizir, certains d'entre eux étaient émir ou *ḡarād*. Il n'est jamais question d'un vizir au sens de chef de tout l'appareil administratif, le plus proche et le plus puissant collaborateur du souverain³⁵¹. Viennent ensuite les émirs, *ḡarād* et *farašaḡam*, titres vraisemblablement liés à une fonction administrative au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Cependant, les informations livrées par le *Futūḡ al-Ḥabaša* permettent uniquement d'envisager ces titres dans le contexte de l'armée. Savoir distinguer une hiérarchie entre ces trois titres se révèle impossible³⁵².

³⁴⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 444, 449.

³⁴⁸ Cf. la seconde partie du chapitre 7.

³⁴⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 118.

³⁵⁰ Voir le chapitre précédent.

³⁵¹ Cf. LEWIS, *The political language of Islam*, 1988, p. 120-121.

³⁵² Sur ces titres dans le contexte de l'armée, voir la première partie du chapitre 9.

Enfin, les historiens ont souvent considéré un dernier titre comme faisant partie de la titulature hiérarchique du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Il s'agit de celui de *awr'ay*, lié à la question des Balaw. Parmi les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn*, le cas des Balaw (بلو) est particulier. Il est lié, peut-être *a posteriori*, à la création du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Ainsi, 'Arab Faqīh nous explique :

[...] المسلمين يسمى اورعي ابا بكر من المحاورة من قبيلة البلو وهي قبيلتهم مشكل الى الاول بلو كان جدهم نزل الى بر سعد الدين من بلادهم تجرى في زمان سعد الدين وزوجه بنته وكان اسمه بلو عبد الله وولدت له اولادا وكل ما ولد لهم ولد يسمونه اورعي والبنت بعثيه³⁵³.

[...] un musulman nommé Awr'ay Abū Bakr des Maḥāwarah de la tribu des Balaw, qui se rattache à l'ancêtre Balaw qui était descendu de son pays, le Tiḡray, dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* du temps de Sa'ad ad-dīn qui lui donna sa fille en mariage. Il s'appelait Balaw 'Abd Allah et elle lui donna des enfants ; tous les fils étaient appelés Awr'ay et les filles Ba'tyah.

'Arab Faqīh le rappelle à propos de l'attaque de l'imām contre la ville d'Aksum³⁵⁴, les Balaw sont les membres d'une communauté musulmane du Nord du royaume chrétien. Au début du XVI^e siècle, une partie d'entre eux résidait dans la région d'Aksum. Une réelle étude reste à mener sur cette population musulmane vivant au cœur du royaume chrétien³⁵⁵.

Originaire du Nord du royaume chrétien, un Balaw serait venu s'installer dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* au début du XV^e siècle. Il aurait épousé la fille du sultan Sa'ad ad-dīn, créant de ce fait une alliance matrimoniale entre sa « tribu » et la nouvelle dynastie. Leur descendance créa une population singulière au sein du nouveau sultanat. Les hommes issus de cette filiation furent appelés *awr'ay*, et les femmes *ba'tyah*. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, une quinzaine d'individus portent le titre de *awr'ay*, celui-ci les rattachant aux descendants de Balaw 'Abd Allah et à la descendance de Sa'ad ad-dīn. Il s'agit donc d'un groupe qui se serait constitué en même temps que le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Ni originaire de l'Ifāt, ni déjà installée dans les territoires recouverts par le *Bar Sa'ad ad-dīn*, cette nouvelle population a un statut à part au sein du sultanat. Selon Carlo Conti Rossini, elle formait un groupe aristocratique, souvent alliée avec les sultans³⁵⁶.

Plusieurs Balaw avaient contracté des alliances matrimoniales avec l'élite du *Bar Sa'ad ad-dīn*, aussi bien auprès de la famille des sultans que chez les familles des chefs

³⁵³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٦٣.

³⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. 420-421. Voir aussi ZABORSKI, « Notes on the Medieval History of the Beja Tribes », *Folia Orientalia*, 1976 ; FADL HASSAN, *The Arabs and the Sudan: from the Seventh to the Early Sixteenth Century*, 1967, p. 218; CRAWFORD, *The Funj Kingdom of Sennar*, 1978 (2^{ème} éd.), p. 110 et ss.; CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, 1928, p. 255, 277 et ss.; et surtout CONTI ROSSINI, *Proverbi Tradizioni e Canzoni Tigrine*, 1942, p. 130-140.

³⁵⁵ MORIN, « Balaw », *EA*, vol. 1, p. 455-456. La rédaction de l'article « Balaw » de l'*Encyclopaedia Aethiopica* a été confiée à Didier Morin, linguiste spécialiste de la langue afar, ce qui montre bien la maigreur des recherches historiques réalisées sur cette population.

³⁵⁶ CONTI ROSSINI, *Proverbi Tradizioni e Canzoni Tigrine*, 1942, p. 133.

locaux. Certains d'entre eux sont des descendants des sultans, tels que 'Umar dīn, fils du sultan Muḥammad. Cela signifie que les descendants de Balaw 'Abd Allah et de la fille de Sa'ad ad-dīn épousèrent des membres de la dynastie des sultans régnant sur le *Bar Sa'ad ad-dīn*. D'autres descendants de cette lignée contractèrent des alliances matrimoniales avec des chefs locaux, notamment avec Maḥfūz. Par exemple, Dalwanbarah, la fille de Maḥfūz et épouse de l'imām Aḥmad, porte le titre de *ba'tyah*. Sa filiation à cette généalogie lui viendrait de sa mère. En effet, un certain Nūr Qāṭā b. 'Umar, portant le titre de *awr'ay*, est décrit comme le beau-frère de Maḥfūz. Certains sont à la tête de territoires qui existaient avant l'installation du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Chef du Hūbat, un certain Ibrāhīm b. Aḥmad de la tribu des Balaw³⁵⁷ prit la tête du *Bar Sa'ad ad-dīn* pendant trois mois, au cours de la période troublée qui précéda l'avènement d'Aḥmad b. Ibrāhīm. Ces liens matrimoniaux sont probablement l'expression de la relation particulière qu'entretenaient le pouvoir de Dakar et les descendants de Balaw. Au cours de la guerre, la singularité de leur position est apparente ; les *awr'ay* sont des personnages importants ayant, comme Abūn b. 'Uthmān, des responsabilités au sein de l'armée. Le plus souvent, les *awr'ay* sont d'illustres cavaliers, stratégiquement très importants dans le déroulement des combats. Néanmoins, contrairement aux Somali ou aux Ḥarla, les Balaw ne forment pas un groupe à part au sein de l'armée. Ils ne sont pas concernés par la répartition par groupes de population. Ils doivent représenter un groupe socialement trop restreint, ou être répartis dans les différentes populations de manière diffuse. Par ailleurs, plusieurs individus portant le titre de *awr'ay* sont identifiés comme des renégats. Passés du côté chrétien, désignés sous le titre de *baṭrīq* par 'Arab Faqīh, ils conservent tout de même le titre de *awr'ay*, comme le montre la figure de 'Uthmān b. Sulīmān b. Muḥammad b. Badlāy b. Sa'ad ad-dīn.

À la première lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, le titre de *awr'ay* peut apparaître comme l'un des titres hiérarchisant la société musulmane, à l'image de émīr ou *ḡarād*. En fait, il désigne la filiation à une généalogie, probablement aristocratique et très certainement en partie construite. Il ne renvoie ni à une religion ni à une place hiérarchique dans la société du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Réel ou reconstruit, le rattachement de ce groupe social à un homme venu du Tigre sert très certainement à les placer à part au sein de la société. Venus d'ailleurs, alliés au fondateur du nouvel État, les Balaw du *Bar Sa'ad ad-dīn* étaient une élite qui ne devait pas être confondue avec le reste de la population.

³⁵⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 10.

b. Tributaires de Harar en échange de protection

Chaque territoire verse des impôts au pouvoir de Harar, soit au gouverneur de la zone, soit directement via les percepteurs d'impôts envoyés par Harar. Une confusion existe à propos des responsables du prélèvement des impôts, le terme *'amāl* (sg. *'āmal*) désignant à la fois un gouverneur et un percepteur³⁵⁸.

Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, deux termes désignent les impôts prélevés sur les populations tributaires des sultans du *Bar Sa'ad ad-dīn*³⁵⁹ : la *zakāt* et le *kharāḡ*. Ce dernier désignait à l'origine l'impôt foncier sur la terre, initialement levé sur les terres que les dhimmis possédaient. Toutefois, dès le VIII^e siècle, le *kharāḡ* devint un terme générique pour désigner toutes sortes de taxes³⁶⁰. La *zakāt* renvoie pour sa part à l'aumône légale (l'un des cinq piliers de l'islam³⁶¹), imposée aux musulmans sur toute propriété privée (bétail, récolte, minerais, marchandises, etc.). Cette aumône a pour but de purifier les biens de la souillure du péché. Elle doit ensuite être répartie entre huit catégories de personnes, selon un verset de la sourate IX³⁶² : les pauvres, les indigents, les agents de recouvrement, les convertis, les esclaves (pour racheter leur liberté), les débiteurs n'ayant pas les moyens de remplir leurs obligations de remboursement, les volontaires engagés dans le *ḡihād* et les voyageurs. La *zakāt* n'est pas un impôt foncier au sens propre. Il touche toute propriété pouvant rapporter du profit. Or au fil des siècles, le terme s'est confondu avec l'« impôt du dixième » (*'uṣr*) représentant, comme son nom l'indique, le dixième des récoltes d'une terre³⁶³. Il est difficile de savoir ce que désigne 'Arab Faqīh par le mot *zakāt*. Il précise cependant que l'imām envoya les percepteurs prélever la *zakāt* auprès des éleveurs et des cultivateurs³⁶⁴. Cet impôt semble donc prélevé sur les revenus de la terre, élevage et culture, et non sur d'autres biens tels que les marchandises ou le minerais.

³⁵⁸ KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. 2, p. 371.

³⁵⁹ Un troisième impôt apparaît sous la plume de 'Arab Faqīh, la *ḡazya*, le tribut de capitation imposé des populations conquises. Nous le traiterons au cours de la seconde partie du chapitre 8.

³⁶⁰ CAHEN, « Kharadj », *EF*, vol. IV, p. 1062-1066 ; SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 800-801 et p. 297-299 ; ALKHABBASH, *Les sources de la fiscalité en Islam*, 2011 ; etc.

³⁶¹ Au côté de la *chahada*, des cinq prières quotidiennes, du pèlerinage à la Mecque et du jeûne du mois de ramadan.

³⁶² Coran v. IX, s. 60 : « Les Sadaqats ne sont destinés que pour les pauvres, les indigents, ceux qui y travaillent, ceux dont les cœurs sont à gagner (à l'Islam), l'affranchissement des jougs, ceux qui sont lourdement endettés, dans le sentier d'Allah, et pour le voyageur (en détresse). C'est un décret d'Allah ! Et Allah est Omniscient et Sage » ;

إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم

³⁶³ Sur la *zakāt*, voir notamment SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 861-862; ZYSOW, « Zakat », *EF*, vol. XI, p. 441-457 ; ou encore LOKKEGAARD, *Islamic Taxation in the Classic Period*, 1978 ; ALKHABBASH, *Les sources de la fiscalité en Islam*, 2011 ; etc.

³⁶⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 148 et vol. 1 : p. ٧٨ (واهل المواشي والزراعيين).

En outre, la répartition de la *zakāt* imposée dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* au profit des huit catégories listées ci-dessus ne va pas de soi. Un conflit à ce propos oppose l'imām Aḥmad au sultan 'Umar Dīn et à une coalition d'émirs :

Le sultan, les émirs et leurs alliés et ceux parmi les grands du *Bar Sa'ad ad-dīn* percevaient la *zakāt* des musulmans, en retiraient profit et la détournaient pour leurs besoins, sans la répartir aux pauvres, aux nécessiteux et ceux parmi ceux qui en avaient besoin qui étaient dans la difficulté. [...] L'imām Aḥmad leur dit : « [...] Il [i.e. le butin] nous est suffisant pour manger et pour acheter des armes de guerre pour les combats. Quant à la *zakāt*, divisez-la en huit parts. » [...] Alors, le sultan 'Umar Dīn et les émirs du pays se consultèrent au sujet de la *zakāt* [...] Et ils dirent entre eux : « Il veut nous empêcher de prendre la *zakāt*. C'était la coutume de nos pères et de nos aïeux depuis le temps de Sa'ad ad-dīn. Il veut l'abroger, nous ne l'abrogeons pas. [...] Nous ne voulons plus de lui dans notre pays³⁶⁵. »

Ainsi, la *zakāt* était prélevée sur les populations par le sultan et les émirs qui la conservaient pour eux-mêmes. Si cette pratique allait à l'encontre du *fiqh*, « c'était la coutume [...] depuis le temps de Sa'ad ad-dīn ». Pourtant, alors que le sultan tire ses revenus des taxes (*kharāḡ*) prélevées sur la population, 'Arab Faqīh précise que les émirs ont le droit de réunir une armée pour mener des razzias en territoire infidèles, pour prélever du butin³⁶⁶. Une contradiction apparaît donc à ce propos dans le *Futūḥ* puisqu'ici, le sultan et les émirs vivent des impôts, et non de butin prélevé. Dans ce contexte, le terme *kharāḡ* ne désigne peut-être pas une taxe générale, mais plus précisément un impôt autre que la *zakāt*. À l'inverse, cela peut signifier que le sultan pouvait attribuer ou retirer aux émirs le droit de prélever l'impôt sur une population donnée. Lors de l'une des périodes de paix entre le sultan Abū Bakr et l'imām Aḥmad, ce second se vit confier par le premier « un territoire pour son entretien³⁶⁷ ». Le peu d'informations fournies par 'Arab Faqīh ne permet pas d'en savoir tellement plus sur la différence entre *kharāḡ* et *zakāt* dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*³⁶⁸.

L'imām Aḥmad propose de réformer la fiscalité interne au sultanat et de respecter les injonctions du Coran à propos de la répartition de la *zakāt*. Il impose au sultan et aux émirs de cesser cette concussion et de se contenter en contrepartie du butin récolté lors des razzias, suffisant pour se fournir en armes et en vivres. Cette « révolution fiscale » est rejetée par une coalition d'émirs réunis autour du sultan qui décident de se débarrasser de l'imām afin de conserver leurs privilèges. L'imām commence par accepter la décision des conjurés de l'expulser du pays. Mais ses partisans le lui interdisent, et le forcent à marcher contre Harar.

³⁶⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ʷʷ et ʷʌ.

³⁶⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 25.

³⁶⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 34.

³⁶⁸ Nous verrons dans la seconde partie du chapitre 8 que la fiscalité mise en place sur les nouveaux territoires conquis utilisait également les termes *kharāḡ* et *zakāt* et au chapitre 6 que les impôts payés par les musulmans tributaires du roi chrétien sont également nommés *kharāḡ* par 'Arab Faqīh. Il est alors difficile de traduire *kharāḡ* autrement que par taxe, au risque sinon d'extrapoler la pensée de l'auteur.

Le sultan finit par négocier la paix, et il semble que l'imām Aḥmad abandonna alors son projet de réforme fiscale :

Lorsque le sultan apprit l'arrivée de l'imām Aḥmad et de son armée, il envoya un messenger aux shérifs, aux cheikhs et aux faqīhs afin qu'ils rétablissent la paix entre lui et l'imām Aḥmad. Ils firent la paix entre eux et l'imām ne s'opposa pas à ce qu'ils désiraient. L'imām rentra dans son pays de Harar, joyeux et victorieux.

Le passage n'est pas très explicite : la phrase *ولم يخالفهم الامام فيما ارادوا* / « l'imām ne s'opposa pas à ce qu'ils désiraient » laisse entendre qu'il accepta leur refus de répartir la *zakāt* au profit des huit catégories nécessiteuses. Elle peut également signifier qu'il accepta la paix.

Un autre conflit apparaît dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* au sujet de la *zakāt*. 'Arab Faqīh la baptise « la guerre des Somali³⁶⁹ » (قتال الصومال). L'élément déclencheur fut le refus de l'un des clans somali, les Habr Maqadī, de verser la *zakāt* à l'imām. Cela entraîna une action punitive de l'imām, bien décidé à rétablir l'ordre. Ce refus de payer l'impôt est peut-être l'expression du rejet, par certains clans somali anciennement alliés au sultan légitime, de la nouvelle position de l'imām. La « guerre des Somali » serait alors le moyen pour l'imām d'imposer son autorité sur l'ensemble des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Rien ne nous informe sur la relation qu'entretenait le pouvoir de Dakar, puis de Harar, avec les clans somali avoisinants avant le début du *ḡihād* interne. Toutefois, le sultan maintenait des liens forts avec les Somali, ce qui expliquerait leur réaction de rejet vis-à-vis de celui qui l'avait assassiné. À plusieurs reprises, le sultan Abū Bakr s'allie à un groupe de Somali « qu'il avait recrutés parmi les scélérats et les coupeurs de routes³⁷⁰ » pour renverser le *ḡarād* Abūn, puis pour lutter contre Aḥmad b. Ibrāhīm. Lorsque sa position à Harar est menacée, il se réfugie en territoire somali. Cette alliance entre certains Somali et le sultan montre que des liens étroits les unissaient. Si cet évènement signale le rejet de l'imām par certaines populations tributaires du *Bar Sa'ad ad-dīn*, il met également en lumière le fait que toutes les populations, sédentaires et nomades, payaient la *zakāt* au pouvoir de Harar.

En retour du paiement de l'impôt au pouvoir central, les populations attendaient une protection de la part du sultan, garant de la paix sur leurs territoires. Un clan somali va jusqu'à demander à l'imām d'intervenir auprès d'un autre clan afin de rétablir la paix :

³⁶⁹ Cf. Annexe 4 « La guerre des Somali, extrait du *Futūḥ al-Ḥabaša*, texte arabe et traduction ».

³⁷⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 14. En note, René Basset, qui écrit au tournant du XX^e siècle, corrobore cette assimilation des Somali à des scélérats, ce qui montre le côté daté de certaines de ses notes de bas de page : « Les Somalis sont une race des plus perfides et des plus foncièrement dégradées au moral, et le nombre des explorateurs, victimes de la mauvaise foi de ces populations, qu'accroît encore le fanatisme musulman le plus grossier, est plus élevé proportionnellement dans le Somâl que dans toute autre partie de l'Afrique (sic) ».

Une tribu nommée Ġirī se présenta auprès de l'imām. Il y avait un conflit entre elle et les membres d'une autre tribu parmi les Maraiḥān et leur émir Ḥirabū. L'imām Aḥmad envoya un message à Ḥirabū, émir des Ṣūmāl, pour rétablir la paix entre eux³⁷¹.

Le rôle de pacificateur du sultan puis de l'imām est rappelé à de nombreuses reprises dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Cela nécessitait soit l'entremise directe de l'imām soit l'intermédiaire des gouverneurs qu'il nommait. Ainsi :

L'imām se rendit dans les diverses parties du pays pour rétablir la paix parmi les sujets et les malheureux ; il y laissa un gouverneur relevant de lui ; la contrée se repeupla et prospéra³⁷².

Ou plus loin :

Il resta dans la contrée, abolit les choses blâmables, détruisit les coupeurs de routes et ordonna au crieur public de faire cette proclamation : « Quiconque attaquera un musulman causera sa propre perte et ses biens seront confisqués. » Le peuple fut tranquille sous son administration³⁷³.

D'ailleurs, nous l'avons vu, le cas de Takhla Amānūt montre qu'un gouverneur se devait d'assurer la paix sur son territoire, en échange du prélèvement de l'impôt. Faute de quoi il se voyait destitué.

Le *Bar Sa'ad ad-dīn* n'était pas un territoire homogène. Peuplé de différentes populations indépendantes les unes des autres, vivant sur leur propre *bilād* et pouvant se faire la guerre entre elles, le *Bar Sa'ad ad-dīn* les agrégeait autour d'une même religion et d'un même chef, le sultan de Dakar qui, en échange de l'impôt, leur assurait paix et sécurité.

³⁷¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۱۶ :

ودخلت على الامام قبيلة تسمى جري وكان بينهم وبين اصحابهم قبيلة اخرى من المريحان واميرهم حرابوا خلاف فارسلى الامام احمد الى حرابوا امير الصومال ليصلح بينهم

³⁷² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 25.

³⁷³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 33.

Chapitre 6

Le royaume chrétien d'Éthiopie selon 'Arab Faqīh

Dans l'argumentaire du *Futūḥ al-Ḥabaša*, il est nécessaire de présenter les chrétiens comme des mauvais croyants afin de rendre indispensable leur destruction. Leur statut de chrétiens est légalement suffisant pour justifier la conquête de leur pays. 'Arab Faqīh les présente également comme des infidèles (*kafarat*), car ne croyant pas en la révélation divine et surtout en Allah et son Prophète¹. Il les appelle aussi des polythéistes et des idolâtres (qui sont désignés par le même terme arabe *mušrikīn*²), à cause de leur croyance en la Vierge Marie ou en de nombreux saints. De fait, il n'emploie qu'à de très rares reprises le terme chrétien³ (*naṣrānī*). Ce vocabulaire exprime la vision péjorative qui sous-tend l'ensemble de son œuvre lorsqu'il décrit le royaume chrétien :

L'imām Aḥmad en était une : c'était une des épées tirées par le Très-Haut pour défendre sa religion, triompher des infidèles, mettre en pièces les livres menteurs, brûler les temples des idoles et disperser les sectateurs de Satan le maudit⁴.

La description du royaume chrétien et de sa population par 'Arab Faqīh n'échappe pas aux stéréotypes : les chrétiens sont des alcooliques⁵, des fourbes, des menteurs, des lâches⁶... les ennemis par excellence. Suivant un *topos* commun à l'ensemble de la littérature de guerre, leurs armées sont toujours deux, dix fois plus nombreuses que celles de l'imām, « aussi nombreuses qu'un vol de sauterelles⁷ ». Les musulmans, grâce à leur bravoure et leur foi, réussissent tout de même à triompher. Ainsi, lors de la bataille d'Anṭakyah, en février-mars

¹ KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, vol. 2, p. 914.

² KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 1222.

³ Les traducteurs, pour rendre leur texte plus intelligible ou pour éviter les répétitions, traduisent souvent les mots *kafarat* (infidèles) et *mušrikīn* (idolâtres) par « chrétiens » ; mais il me semble que conserver le sens des termes arabes utilisés par 'Arab Faqīh est nécessaire pour comprendre la construction de son argumentation.

⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 6.

⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 157 ; 165 ; etc.

⁶ Voir BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 105, 294-295 ; etc.

⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 116.

1531, « les chrétiens alignèrent leurs troupes et rangèrent leur cavalerie ; ils avaient 6 000 chevaux et environ 100 000 fantassins – Dieu seul le sait. Chez les musulmans, on comptait 500 chevaux et 10 000 fantassins⁸ ». Malgré cela, cette bataille fut une victoire écrasante des musulmans sur les chrétiens « qui persistaient dans leur rébellion et leur orgueil ».

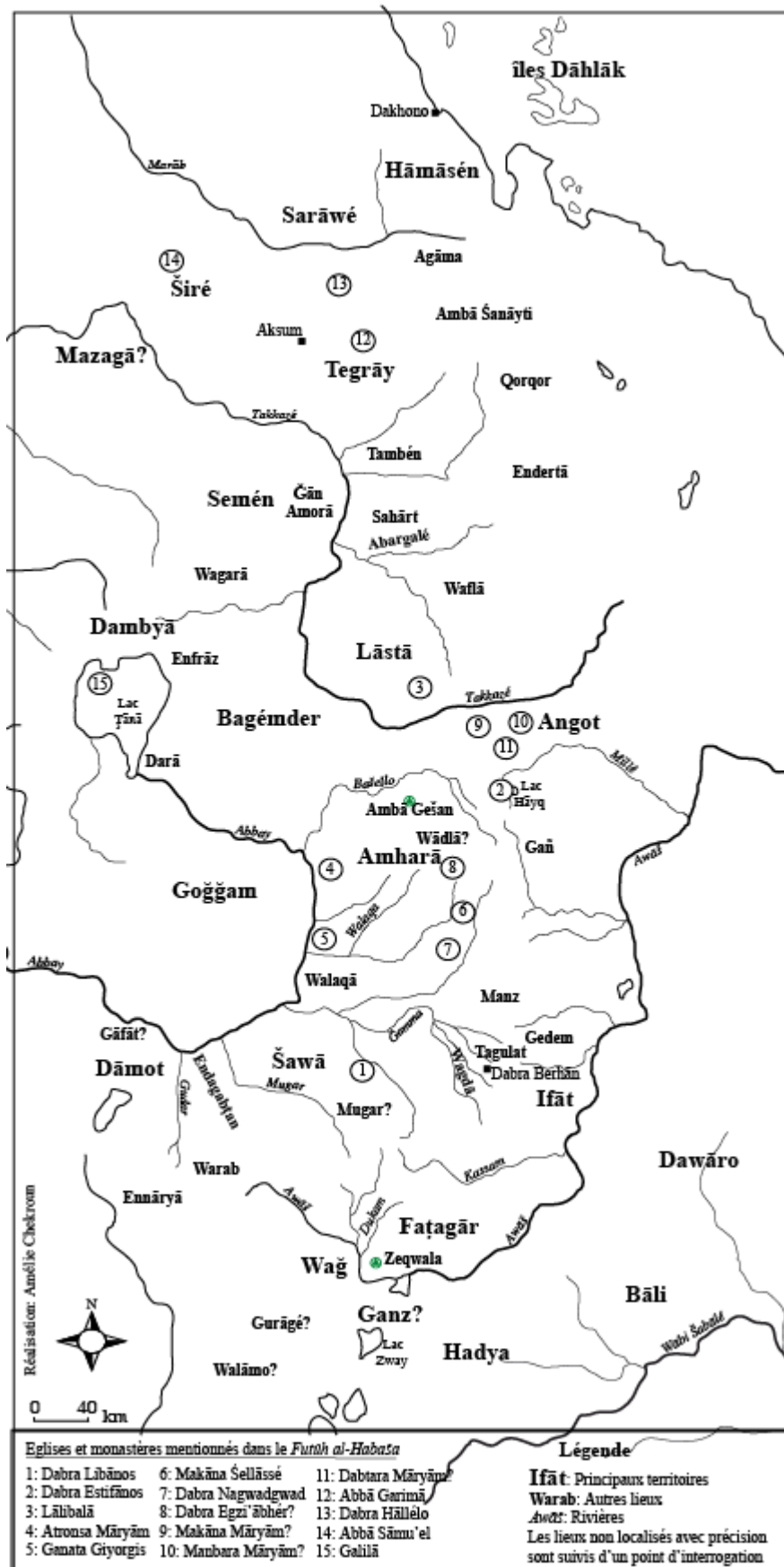
Dans son ouvrage *Islam en Éthiopie*, Joseph Cuoq note : « La chronique d'Arabfaqīh mériterait une étude spéciale sur la conception que se faisaient les musulmans des chrétiens d'Abyssinie [...]. Les musulmans ne pouvaient guère s'imaginer la société chrétienne d'Abyssinie qu'à travers leurs catégories et les aspects extérieurs du christianisme⁹ ». Pourtant, malgré les biais de son point de vue, 'Arab Faqīh donne des descriptions parfois très précises et très justes de certaines caractéristiques du royaume chrétien. Cela explique l'usage de ce texte dans les études sur le royaume chrétien de la fin du Moyen Âge. Contrairement à l'auteur de l'*Anqāṣā amin*, Enbaqom, qui, en tant qu'ancien musulman, avait une connaissance très poussée de l'islam¹⁰, 'Arab Faqīh n'avait pas, dans son bagage culturel, de réelles connaissances sur le christianisme. Il complète donc ses lacunes en interrogeant d'anciens chrétiens venus rallier le camp musulman. En tant que néophyte, il ne comprend pas toujours les informations qu'il a entendues, mais reste souvent très fidèle à ce qui lui a été rapporté, probablement afin de donner à ses lecteurs des informations valables sur leurs ennemis. C'est pourquoi la représentation du royaume chrétien portée par le *Futūḥ al-Ḥabaša* n'est pas prisonnière des schémas culturels de 'Arab Faqīh et recoupe sur de nombreux points les informations fournies dans les documents chrétiens de la même époque. Au-delà des questions religieuses, la communauté de culture et la continuité des territoires entre chrétiens et musulmans permettent à 'Arab Faqīh d'envisager le royaume chrétien avec une certaine familiarité. Dans sa description, il s'attarde néanmoins essentiellement sur ce qui fait le plus écho à sa culture et à ses centres d'intérêts, à savoir l'armée et la présence de communautés musulmanes dans les territoires traversés.

⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 183.

⁹ CUOQ, *L'Islam en Éthiopie*, 1981, p. 238.

¹⁰ Cf. ENBAQOM, *Anqāṣā amin*, 1969. Et voir la seconde partie du chapitre 2.

Figure 13 : Le royaume chrétien selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*



A. Connaître l'ennemi pour mieux le combattre

Grâce aux contacts des armées musulmanes avec les troupes chrétiennes qui les combattent ainsi qu'avec les populations des hauts plateaux, 'Arab Faqīh est en mesure de nous renseigner non seulement sur les soldats mais aussi sur la géographie et l'organisation politique et religieuse du royaume chrétien. En partant des points de contacts culturels et des schémas culturels propres à sa formation islamique, 'Arab Faqīh tente de comprendre la société chrétienne, afin d'informer le plus précisément possible son lectorat sur l'ennemi à combattre. C'est pourquoi les informations qu'il nous donne, égrénées tout au long de son récit, se concentrent essentiellement sur les éléments nécessaires à la conquête du royaume. Cette dernière ne peut se réaliser que par le contrôle du pouvoir civil et religieux. Les populations sont pratiquement absentes du *Futūḥ al-Ḥabaša* : seuls comptent la destruction et l'accaparement du pouvoir, qui passe par l'attaque du roi, de ses lieux de pouvoirs, des chefs locaux et de l'armée chrétienne.

1. Les chrétiens : leur roi, leurs églises et leurs chefs

a. Un roi et des lieux qui symbolisent son pouvoir

'Arab Faqīh a très bien compris la place centrale qu'avait le roi au sein du royaume. Si le plus souvent il le nomme « roi d'Abyssinie » (*malik al-Ḥabaša*) ou par son nom de règne (Wanag Sagad), il le désigne aussi parfois sous le nom de *Ḥaṭī* (الخطى), tiré du titre *Haṣé*, empereur en *ge'ez*¹¹. Grâce à ses nombreux informateurs qui ont séjourné auprès du roi, 'Arab Faqīh connaît la généalogie de Wanag Sagad, et la cite souvent, comment cela est de mise pour les noms arabes : « le roi Wanāg Sagad b. Nāwd b. Admās b. Zara'Yaḳūb¹² » (الملك وناج (سجد ابن ناود بن ادماس بن زراقوب)). Par contre le nom de baptême de Wanag Sagad, Lebna Dengel, ne lui est pas connu et n'apparaît jamais dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*.

Les troupes de l'imām attaquent systématiquement tous les lieux de pouvoirs royaux, les villes et les églises. Comme l'a montré Marie-Laure Derat, ces lieux de pouvoirs « tendent à affirmer la présence chrétienne dans ces régions. Ils prennent en main l'intégration du Faṭagār, du Dawāro et de l'Ifāt dans le royaume en construisant dans ces régions des églises royales, à la fois symbole religieux et politiques. [...] Ainsi, les rois salomoniens utilisent les fondations d'églises royales dans une perspective géopolitique, en vue d'un rééquilibrage

¹¹ Cf. LESLAU, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, p. 226. Sur les premiers usages en arabe voir TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 59.

¹² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. ٢٦.

entre les régions septentrionales du royaume et les nouveaux centres du pouvoir, l'Amḥarā et le Šawā, et en font les points d'ancrage de leur pouvoir¹³. » Les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* semblent avoir conscience de cette politique de projection spatiale du pouvoir royal chrétien. La destruction ou la réappropriation de ces lieux permettent d'accélérer l'affaiblissement de la royauté qu'ils cherchent à abattre. Nous prendrons ici trois exemples pour illustrer cette idée : la ville royale de Bādaqī, l'*ambā* Gešan et la région de l'Amḥarā.

L'une des résidence « en dur¹⁴ » du roi Lebna Dengel, la ville royale de Bādaqī, est située dans le Faṭagār (cf. Figure 16). Lanfranco Ricci et Claudio Barocas ont réalisé des recherches archéologiques en 1973 à l'église de Ginbi au Šawā. Ils assimilent cette église à l'église¹⁵ que la mère de Lebna Dengel aurait bâtie à Bādaqī et qui fut incendiée par les musulmans au début de l'année 1531¹⁶. Fondée sur une tradition orale, leur hypothèse placerait ainsi la ville de Bādaqī dans l'actuel Šawā, dans une zone située entre les villes de Nazret et de Dabra Zeyt¹⁷. Cette localisation correspond au périmètre défini par 'Arab Faqīh. Selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*, elle se trouve à une journée de marche du territoire de Mašin, de la rivière Samarmā, de la rivière Dūkḥam, des villes de Andūtnah et de Barārah et à deux jours de marche de la rivière Muḡū. Par ailleurs, toujours selon la description donnée par le *Futūḥ al-Ḥabaša*, l'église royale de Barārah, située à une journée de Bādaqī, aurait été fondée par le roi Nā'od (r. 1494-1508) non loin de la rivière Dūkḥam, à dix jours de la source de l'Awāš et à six ou douze jours de trajets du monastère de Dabra Libānos¹⁸. Cette église apparaît sur la carte de Fra Mauro (1460), au nord de l'Awāš, sur la rive ouest de la rivière Dūkḥam, au sud de la capitale actuelle Addis Abeba. Les itinéraires du Vénitien Zorzi du début du xvi^e siècle la localisent dans une position similaire¹⁹.

En tant que l'un des principaux lieux de manifestation du pouvoir royal, Bādaqī est un élément essentiel de la « conquête de l'Abysinie », une porte d'entrée symbolique du royaume : « Là sont les demeures du roi ; détruisons les ; nous nous établirons en Abyssinie,

¹³ DERAT, *Le domaine des rois*, 2003, p. 218-219.

¹⁴ Sur les résidences en dur du Sud du royaume chrétien, voir DERESSE, *Le kätäma*, 2009, p. 351 et ss.

¹⁵ RICCI, « Resti di antico edificio in Ginbi (Scioa) », *AE*, 1976, p. 195 et 201 note 6.

¹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 114 : « L'église qui est à Bādaqī avait été bâtie par la mère du roi, qui en avait fait une belle construction. Cette femme était originaire du Tigre ; c'est pourquoi l'on dit : l'église de notre sœur ne devait pas être brûlée ».

¹⁷ RICCI, « Resti di antico edificio in Ginbi (Scioa) », *AE*, 1976, p. 178.

¹⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 217, 245, 251, 256.

¹⁹ CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries circa 1400-1524*, 1958. Voir DERAT, *Le domaine des rois*, 2003, p. 46 et DERESSE AYENATCHAW, *Le kätäma*, 2009, p. 352-353.

nous conquerrons le pays, nous affaiblirons les ennemis²⁰ » ; ou encore : « Ruinons cette ville puis toutes les provinces seront entre nos mains²¹ ».

L'*ambā* Gešan était la « prison royale », sur lequel étaient enfermés les princes et les prétendants au trône chrétien. Situé au nord de l'Amḥarā, à 3 249 mètres d'altitude, cet *ambā* est entouré de profondes gorges. Quasiment inaccessible, il fut pris d'assaut à trois reprises par les musulmans. Précédées d'une description de l'*ambā*, qui correspond à celle donnée par le Portugais Álvares quelques années plus tôt²², deux de ces attaques sont décrites dans le *Futūḥ al-Habaša* :

Puis ils partirent par un chemin difficile, à travers les montagnes et les rivières, et ils arrivèrent à l'*ambā* en question. Ils virent que c'était une montagne élevée et abrupte, où l'on ne montait qu'à l'aide d'échelles ; en haut se trouvaient plus de mille maisons où habitaient les fils des rois ; au sommet, il y avait des fleuves, des dépôts et les princes. En effet, quand un roi avait des enfants mâles, il les transportait sur cette montagne de l'*ambā* pour qu'ils ne fussent pas un sujet de discorde dans le royaume. Quand le roi mourait, on faisait descendre un des princes et on l'investissait de la royauté ; telle était leur coutume et celle de leurs pères et de leurs aïeux. Il y avait 2 300 princes et princesses sur l'*ambā* ; leur roi leur fournissait de la nourriture et des vêtements²³.

C'était cet *ambā* sur lequel étaient les fils des rois ; on y portait ce dont ils avaient besoin en fait d'or, de soie, etc. À la naissance de chaque prince, on le transportait sur cette montagne pour n'en descendre qu'à la mort du roi ; alors on faisait venir l'un d'eux et on lui donnait le pouvoir ; on ne montait sur cette montagne qu'à l'aide d'échelles²⁴.

La troisième attaque, relatée dans le *Maṣḥāfa Seddat*, a lieu au mois de *yakkātīt* 1540 et l'*ambā* fut ravagé et pillé²⁵. Les musulmans ont compris le rôle que ce lieu jouait au sein de la royauté ; l'attaquer était indispensable à la destruction de la royauté car cela permettait de faire disparaître tous les prétendants au trône.

Enfin, la région de l'Amḥarā, nommée Baīt Amḥara par 'Arab Faqīh, est le symbole de la royauté, plus encore que la ville de Bādaqī ou l'*ambā* Gešan. Il s'agit de la région dont est originaire la dynastie régnante. Lors de son attaque en 1531, 'Arab Faqīh décrit à plusieurs reprises ce territoire comme étant le « siège de la royauté », « le centre de son royaume, du royaume de ses pères et de ses ancêtres, de leurs demeures et de leurs habitations stables [...] le berceau de la monarchie²⁶ » :

Là sont les docteurs, les prêtres et les moines chrétiens, c'est la demeure du roi mais il n'y réside pas en tout temps. Aucun de ceux qui gouvernent l'Éthiopie n'est reconnu comme roi qu'il n'ait reçu l'investiture à Bèt Amḥara. Ses habitants sont des gens d'églises qu'on

²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 131.

²¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 174.

²² BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 237-248.

²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 319.

²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 406.

²⁵ KROPP, *Die geschichte...*, 1988, MS §15, p. 19.

²⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 76 et 281.

appelle *Debtéra*, ce qui dans leur langue désigne les clercs, les orateurs chrétiens. Ils ont du crédit et du respect auprès du prince dont ils deviennent parfois les guides et les parents²⁷.

Cette position centrale de l'Amḥarā dans le royaume d'Éthiopie depuis le XIII^e siècle a été analysée par Marie-Laure Derat²⁸. Depuis la fin du XIII^e siècle, la nouvelle dynastie dite « salomonienne » des souverains chrétiens d'Éthiopie transféra son pouvoir dans l'Amḥarā. Elle y implanta son « domaine royal », depuis lequel elle contrôlait l'ensemble du royaume. Nous n'y reviendrons pas mais soulignons que là encore 'Arab Faqīh a bien compris le rôle des principaux lieux et résidences royaux et la nécessité de la part des musulmans de les attaquer. En outre, cette description de l'Amḥarā illustre le fait que les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* tiennent compte, dans leur stratégie militaire, les liens étroits que le politique et le religieux entretiennent au sein du royaume chrétien. Les rois chrétiens doivent en effet être reconnus par les religieux de l'Amḥarā pour être définitivement investis de leur pouvoir. Nous avons évoqué dans l'introduction de ce chapitre la communauté de culture entre chrétiens et musulmans ; la bénédiction du roi par les « docteurs » en religion existe également du côté musulman. Dans la description que 'Arab Faqīh réalise de la société du *Bar Sa'ad ad-dīn*, les souverains musulmans doivent avoir le soutien et l'accord des religieux de la capitale (Dakar, puis Harar) pour asseoir leur pouvoir politique et être reconnus comme légitimes.

Enfin, 'Arab Faqīh décrit le territoire de l'Amḥarā comme une forteresse dont seules quelques « portes » fortifiées permettent d'y accéder. Ces « portes » ne sont pas signalées par les auteurs chrétiens. Seul Álvares en fait mention : « ils disent qu'il y a une vallée entre deux montagnes très escarpées, et qu'il n'est en aucun cas possible d'en sortir, car il est fermé par deux portes [très solides] ²⁹ ». Il est difficile de comprendre ce que cette description signifie. En temps que cœur du royaume, l'Amḥarā apparaît ainsi comme fortifiée et imprenable, dont la défense et l'attaque se rapprochent de celles d'une forteresse. Cela revient-il à dire que cette vaste région était entourée de murailles de protections percées de quelques portes ? De manière générale, la description que réalise 'Arab Faqīh du royaume chrétien, bien que précise dans la toponymie, se révèle troublante. En effet, il n'est fait qu'à de reprises mention du fait que l'ensemble de ces conquêtes se situe à des altitudes très élevées, entre 2 000 et 4 000 mètres d'altitude. À la simple lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, on oublie la topographie très accidentée de cette région du monde, qui pourtant a du jouer un grand rôle dans les déplacements de l'armée et le déroulement des combats.

²⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 306-307.

²⁸ DERAT, *Le domaine des rois*, 2003 ; voir surtout la première partie de son étude : « L'émergence d'un nouveau domaine royal dans l'Amḥara et le Šäwa à partir du XIII^e siècle ».

²⁹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of Indies*, 1961, p. 240.

Outre la problématique de la topographie, les quelques éléments avancés au cours des pages précédentes expliquent en grande partie les déplacements et les choix stratégiques menés par l'imām lors de la « conquête de l'Abyssinie ».

b. Des « adoreurs du veau d'or » ?

'Arab Faqīh témoigne également du poids de la religion dans la société chrétienne éthiopienne. En attirant l'attention du lecteur sur l'omniprésence des églises construites par d'anciens rois ou par des chefs politiques actuels sur l'ensemble du territoire, du nord au sud du royaume, il donne à voir le maillage constitué par ces églises et ces monastères³⁰. 'Arab Faqīh note en particulier l'influence décisive, sur le plan politique et religieux, du monastère de Dabra Libānos³¹. Ce monastère est devenu depuis le règne de Zar'a Yā'eqob (r. 1434-1468) le principal monastère du royaume en supplantant celui de Dabra Estifānos de Hāyq³². Il est également le principal lieu de pèlerinage du royaume³³. Cette prise en compte du caractère central des églises et des monastères, et plus largement de la religion, explique leur destruction systématique lors du passage des troupes musulmanes.

Par ailleurs, 'Arab Faqīh a pris acte de la position essentielle du métropolitain au sein de l'Église éthiopienne, comme le montre l'explication qu'il en donne :

[...] le patriarche, le père (spirituel) des polythéistes : car ceux-ci ne maintiennent leur religion que par un patriarche venu d'Égypte : ils donnent pour l'acheter au maître de ce pays mille onces d'or : c'est un chrétien qui est leur chef et ils l'appellent *Abūna*. Le roi n'agit que suivant ses paroles ; les chrétiens, les prêtres et les moines l'honorent et n'agissent que par ses ordres. Quand il est irrité contre eux, il leur dit : Je vous retire votre religion, je déclare vos femmes divorcées, je vous interdis les boissons fermentées (*nabīd*). Quand il leur a ainsi parlé, ils ne cessent de s'humilier devant lui, de le satisfaire avec des richesses et de jeûner jusqu'à ce qu'il leur dise : Je vous rends votre religion, vos femmes et vos boissons fermentées ; alors ils se réjouissent. Ce patriarche étant mort, on le mit dans un cercueil au milieu de l'église³⁴.

L'*abūna* Marqos est mort en 1528-1529, comme cela est rappelé dans le second « document historique et juridique » placé par Conti Rossini en troisième partie de sa compilation nommée *Liber Axumae*³⁵. Il ne fut remplacé qu'en 1540, lors de la nomination de

³⁰ Voir DERAT, *Le domaine des rois*, 2003.

³¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 246.

³² Voir DERAT, *Le domaine des rois*, 2003, p. 110 et ss.

³³ STENHOUSE & PANKURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 187.

³⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 218-220.

³⁵ CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 82. Sur les différents documents compilés par Conti Rossini et qu'il nomme *Liber Axumae*, voir notamment les travaux d'Anaïs Wion (WION, « Aux frontières de la codicologie et de la diplomatique. Structure et transmission des recueils documentaires éthiopiens », *Gazette du Livre Médiéval*, 2006, p. 14-25 et WION, « Le *Liber Aksumae* selon le manuscrit Bodleian Bruce 93 : le plus ancien témoin d'un projet historiographique sans cesse réactivé », *Oriens Christianus*, 2009, p. 135-171).

l'*abūna* Yenag³⁶. Ainsi, au cours de la majeure partie de la « conquête de l'Abyssinie » (1531-1543), il n'y avait plus d'*abūna* en Éthiopie. C'est pourquoi il n'apparaît jamais dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*.

'Arab Faqīh mentionne également la figure de l' '*āqābē sa'āt*, haut dignitaire chrétien, qu'il définit ainsi :

فلم يدرك احدا من اصحابه الا بطريقا اسمه اقباسات الذي هو قاضيهم وهو ثاني البترك لان للمشركين بتركين
احدهما من مصر ياتون به بالف اوقية ذهب يقولون له ابون والاخر حبشي منهم ولا يقوم لهم دينهم الابنه وله في الحبشة ربع
الملك³⁷

Et ils n'atteignirent aucun des compagnons [du roi] sauf un *baṭrīq* nommé Aqābasāt, qui est leur juge (*qādī*). Il s'agit du deuxième patriarche (*batrīq*), parce que les polythéistes ont deux patriarches. L'un d'eux est d'Égypte, ils le font venir pour 1 000 onces d'or ; ils l'appellent Abūna. L'autre est un Ḥabaša pris parmi eux ; leur religion ne se maintient que par lui et il possède en Abyssinie un quart du royaume.

Le '*āqābē sa'āt* qui fut tué lors de la poursuite du roi est connu par d'autres textes. Si son nom n'est pas nommé dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*³⁸, sa mort est confirmée dans le *Maṣḥāfa Seddat* qui la date, selon les manuscrits, du 21 ou 22 de *yakkātīt*, soit à la mi-février 1534, et lui donne le nom de Nagada Iyasus :

La rencontre eut lieu près du fleuve Abāouī le 22 de *yakkātīt*. Là moururent le 'Āqābē-Sa'āt Nagada Iyasus, son fils Bēēsē Egziabhēr, le *Qaṇ Gētā* Ouasangé et beaucoup d'autres³⁹.

Nagada Iyasus occupait la charge de '*āqābē sa'āt* au moins depuis l'année 1518. Un acte de donation de terre daté de 1518 l'indique déjà comme titulaire de cette charge⁴⁰. Les différents actes de donations foncières du règne de Lebna Dengel le désignent toujours comme titulaire de cette charge⁴¹. Il apparaît dans plusieurs autres textes chrétiens contemporains⁴², ainsi que dans le récit de voyage de Francisco Álvares⁴³. Nagada Iyasus a donc occupé sa charge au moins de 1518 à sa mort au début de l'année 1534.

³⁶ Voir notamment FIACCADORI, « Sul ms. Parigi, B.n.F., d'Abb. 78 (C.R.38) e i metropolitani Yesḥaq, Yā'qob e Mārkos d'Etioṗia », *RRAL*, 2004, p. 683-688.

³⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٣٣٩-٣٣٠.

³⁸ Il ne faut pas le confondre avec un certain Nagada Iyasūs, gouverneur de Ġinah, qui fut tué par le ḡarād Aḥmadūs à Zari en 1531 (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 202).

³⁹ BASSET, *Études*, 1881, p. 105 ; KROPP, *Die geschichte...*, 1988, MS §8 : p. 14 : « Sie trafen am 21. Yakkātīt an einem Flusse names Abāwī zusammen. Es fielen der 'Aqābē-Sa'āt Nagada Isyasus (sic) und sein Shon Be'esē-Egzi'abeher, der Qaṇ-G'ētā Wasangé und viele andere. »

⁴⁰ CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 34, acte XXVI (cf. Figure 14).

⁴¹ L'acte XLIV, non daté (CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 46-48), le désigne également comme '*āqābē sa'āt* : cet acte date donc d'avant février 1534.

⁴² Voir par exemple la lettre que le '*āqābē sa'āt* Nagada Iyasus adressa au monastère de Dabra Karbé dans le Tigré sous le règne de Lebna Dengel (cf. DERAT, « A royal correspondence in the XVth and XVIth centuries in the documents of the Gospel of Däbrä Kärbe », *Aethiopica*, 2006).

⁴³ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of Indies*, 1961, p. 108, 270 et ss, 286, 305 et 326 et ss.

La charge de *‘āqābē sa’āt* aurait été créée au XIII^e siècle sous le règne de Yekunno ‘Amlāk et a fortement évolué jusqu’à la période qui nous intéresse ici⁴⁴. Littéralement « gardien des heures », le titre revient aux abbés de l’église de Dabra Eṣṭifānos située sur une île du lac Ḥāyq. Résidant à la cour du roi, sa charge politico-religieuse lui donne autorité sur les affaires de l’ensemble des monastères du royaume. Elle le place d’une part comme représentant en chef des affaires religieuses de l’Église éthiopienne à la cour, et d’autre part comme un fonctionnaire de haut rang, l’un des plus proches serviteurs du roi⁴⁵. Dans les textes, il apparaît notamment comme le garant des successions royales. Présent à la cour éthiopienne entre 1520 et 1526, le Portugais Francisco Álvares le considère comme le second personnage de la cour du roi Lebna Dengel⁴⁶. De fait, il est le troisième personnage de la cour, puisque le roi et le patriarche sont, du point de vue religieux, au dessus de lui.

Cette fonction à la fois religieuse et politique⁴⁷ est donc l’une des plus importantes de l’organisation du royaume chrétien. Elle ne semble pas avoir été estimée à sa juste valeur par ‘Arab Faqīh, ni d’ailleurs par l’armée de l’imām. La description qu’en donne ‘Arab Faqīh, qui le qualifie de « second patriarche » sans lequel la religion s’écroulerait et qui le met sur un pied d’égalité avec le métropolite envoyé par le patriarche d’Alexandrie, est pourtant relativement proche de ce que donnent à voir les sources chrétiennes. Mais bien que ‘Arab Faqīh prenne le soin de définir ce que représente la charge de *‘āqābē sa’āt*, l’importance de la mort de ce personnage n’est pas soulignée (« on n’atteignit aucun des compagnons du roi sauf un *baṭrīq* nommé le *‘āqābē sa’āt* ») et ne fait l’objet d’aucun développement particulier. Or la mort de l’un des trois plus importants personnages du royaume devrait, dans l’optique de la destruction de ce dernier, réjouir les musulmans. Ils se contentent de le tuer parce qu’ils avaient « reconnu que ce n’était pas le roi⁴⁸ ». Pourquoi, alors que l’importance de cette charge est comprise, la mort de l’*‘āqābē sa’āt* ne fait-elle pas l’objet de réjouissance particulière ? Ce fait est d’autant plus remarquable que des situations similaires de collusion de l’autorité religieuse et politique se retrouvent au sein du *Bar Sa’ad ad-dīn*, incarnées par la position de l’imām Aḥmad elle-même.

D’autres approximations à propos de la religion chrétienne ressortent du *Futūḥ al-Ḥabaša* et sont l’expression de la volonté de ‘Arab Faqīh de rapprocher les informations qu’il obtient de ce qu’il connaît. La description de l’*abūna* citée ci-dessus montre par exemple que

⁴⁴ Voir BOLAY, *‘Iyasus Mo’ā et le monastère de Dabra Eṣṭifānos d’Ḥayq*, 1994 ; ROSSIGNOL, *L’‘Aqqābē sa’āt et l’‘eččagé*, 2004 ; DERAT, *Le domaine des rois*, 2003, p. 92-96.

⁴⁵ DERESSE, *Le kätäma*, 2009, p. 193 et ss.

⁴⁶ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of Indies*, 1961, p. 270.

⁴⁷ Cf. ROSSIGNOL, *L’‘Aqqābē sa’āt et l’‘eččagé*, 2004, p. 3.

⁴⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 439.

le principe de l'excommunication, absent de la religion musulmane, lui est déconcertant : « Quand il est irrité contre eux, il leur dit : Je vous retire votre religion, je déclare vos femmes divorcées, je vous interdis les boissons fermentées (*nebid'* النبيذ). Quant il leur a ainsi parlé, ils ne cessent de s'humilier devant lui, de le satisfaire avec des richesses et de jeûner jusqu'à ce qu'il leur dise : Je vous rends votre religion, vos femmes et vos boissons fermentées ; alors ils se réjouissent⁴⁹. » Ce n'est pas le seul élément que 'Arab Faqīh ne comprend pas à propos de la religion chrétienne : notons notamment son impossibilité à comprendre le rôle des *tabot* au sein d'une église ou les modalités de la conversion au christianisme.

En ce qui concerne l'éducation au christianisme, 'Arab Faqīh décrit la conversion (forcée) d'un musulman prisonnier sur l'île de Ḥāyq qui se voit obligé d'apprendre l'Évangile par cœur :

Ce prisonnier avait pris part à l'expédition du sultan Moḥammed, que Dieu très-haut lui fasse miséricorde. [...] Lorsque le roi sut qu'il était de la famille du sultan, il l'envoya dans l'île du lac de Ḥāiq avec des moines et leur ordonna de le convertir au christianisme et de lui enseigner l'Évangile. Il étudia jusqu'à ce qu'il sut leur livre par cœur⁵⁰.

Cet enseignement « par cœur » de la Bible est un écho à l'enseignement par cœur du Coran, qui est la base des écoles coraniques⁵¹ et ne traduit pas les principes de l'éducation religieuse chrétienne. La question du baptême par contre n'est pas abordée dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, alors que la thématique de la conversion aussi bien de chrétiens à l'islam que de musulmans au christianisme apparaît très souvent dans ce récit⁵². Or la conversion au christianisme passe avant tout par le baptême. 'Arab Faqīh semble donc calquer le mode de conversion au christianisme sur celui, bien plus simple, de la conversion à l'islam.

Le second aspect du christianisme éthiopien qui échappe à la compréhension de 'Arab Faqīh est la place des *tabot*, car trop éloignée de ses propres croyances et connaissances. Un *tabot* est une tablette (*ṣellāt*) sur laquelle est supposée être gravé en *ge'ez* le texte des tables de la Loi, et la boîte dans laquelle cette tablette est conservée. Le *tabot* est conçu comme une réplique de l'arche d'alliance. Celle-ci aurait été ramenée de Jérusalem en Éthiopie et conservée dans l'église d'Aksum Šeyon, selon le récit étiologique « officiel » de la monarchie chrétienne d'Éthiopie, que l'on retrouve notamment dans le *Kebra nagašt*. Le transfert des tables de la Loi d'Israël en Éthiopie assimile les chrétiens d'Éthiopie au peuple élu, au *Verus Israël*. Le plus souvent, la tablette est une simple dalle carrée sur laquelle est simplement

⁴⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 218-220.

⁵⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 331.

⁵¹ VO VAN, « Grañ à Hayq : un épisode de la Conquête de l'Amhara dans la mémoire du Wällo », *AE*, 2002, p. 247.

⁵² Sur la conversion, voir la seconde partie du chapitre 8.

gravé le nom du saint auquel elle est dédiée. Elle est conservée dans un coffre qui est le plus souvent en bois, mais peut également être fait de marbre ou d'or. Le *tabot* est également le symbole et la représentation physique du saint auquel il est dédié. Ainsi, une église consacrée à la vierge Marie aura un *tabot* dédié à Marie⁵³.

‘Arab Faqīh décrit les *tabot* comme des veaux, souvent en or, ce qui le conduit à considérer les chrétiens comme des « adorateurs du veau d’or ». Ainsi, l’église de Dabra Nag^wadg^wad renfermait, entre autres trésors, « un veau en or, long de la taille d’un homme » ; l’église de Ganata Giyorgis des « veaux en or avec des pieds incrustés de bijoux ; le cou du veau était de deux coudées » et l’église de Dabra Azhir « quatre veaux d’or dont chacun n’eût pu être porté par cinq hommes⁵⁴ ». Le récit biblique de l’adoration du veau d’or qui raconte comment, lorsque Moïse alla sur le mont Sinaï, les Hébreux construisirent des veaux d’or et vouèrent un culte aux idôles, est très présent dans le Coran⁵⁵. Symboles des peuples injustes et païens, les « veaux d’or » des chrétiens sont traités avec circonspection par les troupes de l’imām ; lors du pillage de l’église de Dabra Azhir, les quatre « veaux d’or » sont placés à l’écart des autres richesses, sous l’autorité du responsable du pillage avant d’être donnés à l’imām⁵⁶. Le lien entre les « veaux d’or » et les tables de la Loi est évident : c’est lorsque Moïse reçut les tables de la Loi que fut construit un veau d’or. Or les *tabot* sont le symbole de l’Arche d’alliance renfermant ces tables et sont donc considérés par les musulmans comme des « veaux d’or ». Cela revient-il à dire que ‘Arab Faqīh assimile Arche d’alliance et veau d’or consciemment ? Il faut y voir encore un effet des connaissances approximatives des musulmans du *Bar Sa’ad ad-dīn* à propos du christianisme, mais peut-être avant tout un moyen de déprécier la religion chrétienne et d’assimiler les chrétiens aux païens.

c. Des baṭrīq civils, religieux et militaires

‘Arab Faqīh attribue à tous les chefs chrétiens, civils, militaires ou religieux, le titre de « baṭrīq » (بطريق). Ce terme arabe désigne un « général d’une armée chrétienne⁵⁷ » issu du latin *patricius*⁵⁸, « patrice » ou « patricien », c’est-à-dire un membre de la noblesse. C’est pourquoi les traducteurs européens traduisent ce terme par *patrice* (chez René Basset) et

⁵³ GETACHEW HAILE, « A history of the tabot of Atrōṣä Maryam », *Paideuma*, 1988, p. 13-14. Voir aussi BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 543-548.

⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 314, 315 et 329. Comme le souligne Getatchew Haile dans son article qu’il lui consacre, le *tabot* de l’église d’Atrōṣä Māryām fut déplacé avant l’arrivée des musulmans et ne fut donc pas décrit lors de la conquête. C’est pour cela que ‘Arab Faqīh ne le mentionne pas lorsqu’il décrit cette église (cf. GETACHEW HAILE, « A history of the tabot of Atrōṣä Maryam », *Paideuma*, 1988, p. 15-16).

⁵⁵ Voir notamment la sourate II du Coran ainsi que la sourate 7, versets 148 et ss.

⁵⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 331.

⁵⁷ KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 136.

⁵⁸ GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, p. 1126.

patricien (chez Antoine d'Abbadie et Paul Lester Stenhouse). Cesera Nerazzini, dans sa traduction italienne, le traduit par *capo*, le « chef, celui qui est à la tête de quelque chose ». Sous la plume de 'Arab Faqīh, *baṭrīq* a un sens très proche de celui qu'il donne à émir, qui désigne tout chef musulman, aussi bien au sein de l'armée que dans la société civile⁵⁹. D'ailleurs René Basset traduit parfois, bien qu'il s'en défende⁶⁰, *baṭrīq* par « général⁶¹ ».

Selon 'Arab Faqīh, l'équivalent amharique de ce titre serait *azmāṣ* (አዝማሽ - *azmāṣ*) dont il donne la traduction suivante : « dans leur langue [il] est comme celui de *baṭrīq* chez les Rūm⁶² ». En amharique, il désigne le commandant d'une troupe ou un chef de guerre⁶³. Sevir Chernetsov précise qu'il fut souvent employé, entre le XVI^e et le XIX^e siècle pour désigner des charges régionales⁶⁴. Une note marginale du manuscrit d'Alger dit que « dans la langue des *muḡahidīn*, le mot *azmāṣ* signifie *malasāy amaḡāz*⁶⁵ (ملسای امجاز) ». L'expression *malasāy amaḡāz* n'apparaît jamais dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* ni dans aucun autre texte et le terme *amaḡāz* est inconnu en arabe. Quant à *malasāy*, il désigne les armées régulières d'élites au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, le titre d'*azmāṣ* conserve son sens premier de chef d'une troupe. Il est parfois attribué à certains *baṭrīq*, mais les deux titres n'apparaissent qu'à de très rares reprises simultanément pour la même personne, qui peut également se voir attribuer tantôt un titre, tantôt l'autre.

La mention de ce titre amharique et l'équivalence qu'en donne 'Arab Faqīh en arabe montrent qu'il s'est renseigné, par le biais de ses informateurs chrétiens, sur la titulature et l'organisation de l'armée chrétienne. Il préfère cependant le plus souvent conserver le terme arabe qu'il estime équivalent et plus explicite pour un lecteur arabophone. Il calque la titulature arabe d'émir sur le titre de *baṭrīq* pour désigner tout chef chrétien, qu'il ait autorité sur une petite troupe ou sur l'ensemble de l'armée. Ainsi, certains *baṭrīq* ont sous leurs ordres de nombreux *baṭriq* :

⁵⁹ Cf. la seconde partie du chapitre 5 et la première partie du chapitre 9.

⁶⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 15, note 1 : « J'ai conservé, dans la traduction, le mot *patrice* pour rendre le *baṭrīq* de l'écrivain arabe et éviter un équivalent de plusieurs mots. Ce mot est pris tantôt dans le sens de noble, de chef féodal, de gouverneur de ville ou de province ».

⁶¹ Par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 19 et vol. 1 : p. ۷.

⁶² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۳۴ ; le terme *rūm* est traduit par « Grecs » chez Basset (*Idem*, vol. 2 : p. 98-99) et par « Byzantins » chez Stenhouse (STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 59). Le terme *rūm* désigne en arabe les « Romains de l'empire d'Orient » c'est-à-dire les Byzantins, ou les « Grecs » (KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 957).

⁶³ KANE, *Amharic-English Dictionary*, 1990, vol. 2, p. 1278 et 1617.

⁶⁴ CHERNETSOV, « Azmāṣ », *EA*, vol. 1, p. 418-419 ; voir aussi PERRUCHON, *Zar'a Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 46 note 1.

⁶⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۳۴.

Les plus illustres *baṭrīq* du Tigré étaient au nombre de 24 : chacun d'eux avait sous ses ordres une armée innombrable. [...] Leur *baṭrīq* Takla Iyasūs [...] a avec lui beaucoup de *baṭrīq*⁶⁶.

Les *baṭrīq* du Bālī se rassemblèrent de toutes les parties du Bālī, au nombre de soixante ; chacun d'eux commandait à beaucoup de cavaliers⁶⁷.

Certains *baṭrīq* se voient également attribuer par 'Arab Faqīh le titre de *šūm*, qui désigne en amharique un chef local⁶⁸, ou le titre de gouverneur (*ṣāḥab*) d'une population donnée. La distinction est alors très nette entre le *baṭrīq*, chef d'un contingent militaire, et le chef d'un territoire plus ou moins vaste. Contrairement à *azmāč* qui n'apparaît qu'à de très rares reprises de manière simultanée à *baṭrīq*, il n'est pas rare qu'un *baṭrīq* soit également *šūm* ou gouverneur d'un territoire plus ou moins vaste à l'image du « *baṭrīq šūm* de l'Agamé⁶⁹ » ou de ceux du Tigré : « Le nombre des *baṭrīq* du Tigré qui furent tués s'éleva à 86, tous des *šūm*, marqués comme tels, parmi leurs plus importants chefs⁷⁰. » Les chefs de guerre, les *baṭrīq* ou *azmāč*, étaient souvent gouverneur (*ṣāḥab*) de territoires : en tant que chefs politiques de population, ce sont eux qui étaient responsables militairement des contingents de soldats venant de leurs territoires. 'Arab Faqīh note toujours avec précision l'origine de ces *baṭrīq* ou le nom du territoire sur lequel ils avaient autorité :

Un patrice nommé Takla Iyasous, gouverneur de l'Angot ; le roi lui avait donné le gouvernement de cette province, celui du Tigré et du port de Dokhono⁷¹.

Ou encore :

Le *baṭrīq* Keflé, gouverneur de Qedā [...] ; le *baṭrīq* Giyorgis, gouverneur du Goğgam [...] ; l'*azmāč* Yeshaq, gouverneur du Bégamder⁷².

Malgré le soin que prend 'Arab Faqīh pour relever le nom et la région d'origine de chaque chef chrétien, il n'a pas compris – ou cela ne lui a pas paru nécessaire de la décrire – la complexité de l'appareil administratif et militaire du royaume chrétien. La chronique du règne de Ba'edā Māryām, par exemple, nous donne à voir une titulature complexe au sein du royaume, tels que *ṣaḥafa lāhm*, *qāš*, *erās*, *asg'ā*, *walasamā*, *aqānšan*, etc.⁷³ qui correspondent chacun à un territoire particulier. Le *Maṣḥāfa Seddat*, texte contemporain du *Futūḥ al-Ḥabaša*, fait apparaître les titres de *rās*, '*aqābé sa'āt*, *azāj*, etc.⁷⁴. 'Arab Faqīh fait œuvre de

⁶⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 77 et 98.

⁶⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 165.

⁶⁸ GUIDI, *Vocabulario*, 1901, col. 225-226 ; KANE, *Amharic-English Dictionary*, 1990, vol. 1, p. 656 ; voir aussi NOSNITSIN, « *Šūm* », *EA*, vol. 4, p. 761-762.

⁶⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 128.

⁷⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 130.

⁷¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 195.

⁷² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 203.

⁷³ PERRUCHON, *Zar'a Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 111-112.

⁷⁴ BASSET, *Études*, 1881, p. 104 et ss. Sur les différentes titulatures de la cour du roi chrétien, voir DERESE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009, notamment le glossaire final (p. 403 et ss.).

simplification en déterminant deux grandes catégories, qui s'entremêlent souvent : les chefs de guerre et les chefs de territoires. Pour indiquer qu'il existe des chefs plus ou moins importants et plus ou moins proches du roi, il se contente de préciser que c'était « l'un des principaux *baṭrīq* » ou que le « roi l'aimait beaucoup », tout comme il le fait pour les émirs de l'armée musulmane. Par ailleurs, si certains autres titres lui ont été rapportés, 'Arab Faqīh semble les considérer comme des noms propres. C'est le cas par exemple d'un chef du Dawāro :

Il y avait dans le Dawāro un *baṭrīq* considérable nommé Rās Banyāt, très en crédit auprès du roi qui l'avait nommé *baṭrīq* et lui avait donné l'autorité sur tous les autres⁷⁵.

Il fait toutefois mention du titre de *baīt waddad* (بيت ودد) qui « dans leur langue répond à l'arabe vizir⁷⁶ » et qui correspond au titre amharique *bitwaddad* (ቢትወደድ) ou *beḥt wadad* (ብሕት ወደድ) attesté dans de nombreuses sources chrétiennes⁷⁷. Les *beḥt wadad*, au nombre de deux (celui de gauche et celui de droite), sont les plus hauts officiers du royaume et ont tous les *šum* et gouverneurs du pays sous leur autorité⁷⁸, ce qui correspond effectivement au sens du mot *vizir* en arabe. 'Arab Faqīh emploie également le titre de *Baḥr Naḡāš* (بحر نجاش), titre amharique du *Bāhr Naḡāš* (ባሕር:ነጋሽ), littéralement le « roi de la mer », désignant le chef du Tigré et de la région de l'arrière pays du port de Massawa⁷⁹. Ce dernier titre est d'ailleurs intégré dans la titulature des musulmans, puisque l'imām nomme un *Baḥr Naḡāš* musulman après la conquête de cette zone⁸⁰. Mais ce sont les deux seuls titres parmi les plus importants de la titulature chrétienne mentionnés par 'Arab Faqīh.

Cette simplification de l'organisation du royaume chrétien pourrait à première vue signifier que les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* ont une connaissance limitée de leurs voisins chrétiens. Cependant, nous avons vu que 'Arab Faqīh avait cherché à combler ses lacunes par le biais d'informateurs ayant séjourné à la cour des rois chrétiens. Il se fonde également sur l'idée qu'il se fait de l'organisation « normale » d'un royaume à partir de ce qu'il connaît du *Bar Sa'ad ad-dīn* : un roi (ou un sultan) ayant sous son autorité de très nombreux *šum* ou gouverneurs (ou émirs), certains plus importants que d'autres car ayant autorité sur de plus vastes territoires et donc sur une population plus nombreuse. En donnant dès qu'il le peut un équivalent arabe aux titres amhariques, 'Arab Faqīh tente de rendre intelligible cette organisation qui peut paraître exotique à un musulman du *Bar Sa'ad ad-dīn*

⁷⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 135.

⁷⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 177.

⁷⁷ Par exemple PERRUCHON, *Zar'a Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 9.

⁷⁸ Voir DERESE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009, chapitre V et VI.

⁷⁹ Voir DERESE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009, p. 405.

⁸⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 449; voir également la seconde partie du chapitre 8.

ou d'Arabie. Cette simplification est donc peut-être moins l'expression d'une méconnaissance que celle d'une volonté d'intelligibilité pour son lectorat arabisant. Les contacts entre le *Bar Sa'ad ad-dīn* et le royaume chrétien étaient nombreux, plus nombreux que ce qui est couramment dit. Ils ne se sont pas limités à de simples razzias frontalières annuelles⁸¹. La présence banale de marchands chrétiens à Zayla' et de musulmans à la cour du roi chrétien a probablement favorisé la connaissance des chrétiens voisins et de leur organisation politique et sociale pour les habitants du *Bar Sa'ad ad-dīn*, même si cela n'est pas toujours évident à la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*.

2. L'armée chrétienne

'Arab Faqīh s'intéresse tout particulièrement à l'armée chrétienne. Son projet d'écriture étant la valorisation du *ḡihād* de conquête mené contre le royaume chrétien, il donne des éléments d'information à ses lecteurs concernant les soldats auxquels ils devront faire face. À partir du récit des différents combats qui opposèrent les armées royales à celles de l'imām, il nous présente l'organisation de l'armée et plus largement de la hiérarchie des dignitaires auprès du roi d'une façon qui entre parfois en contradiction avec ce que nous indiquent les textes chrétiens. 'Arab Faqīh, en tant qu'étranger, ne comprend pas toujours à quoi correspondent les différentes charges que ses informateurs lui indiquent. Malgré les incompréhensions et les simplifications, la description que nous donne le *Futūḥ al-Ḥabaša* du rôle des principaux *baṭrīq* nous renseigne cependant sur l'organisation de l'armée chrétienne lors des premières années de la « conquête de l'Abyssinie ». Plus largement, elle apporte de précieuses informations sur les rapports entre l'armée, le civil et le religieux au sein du royaume chrétien.

a. Les *beḥt wadad* : chefs des armées chrétiennes ?

Si l'*abūna* et le '*āqābé sa'āt* sont les deux dignitaires religieux des plus importants de la cour éthiopienne, les plus hauts dignitaires civils après le roi lui-même sont les deux *beḥt wadad*⁸² (ብሔት ወደድ), comme le souligne Francisco Álvares qui note dans son récit de voyage que le *beḥt wadad* est « le plus grand seigneur de la cour⁸³ ». L'un de « droite », l'autre de « gauche », les *beḥt wadad* sont chacun à la tête d'un groupe de soldats et avaient des responsabilités militaires et civiles. Ils étaient à la fois responsables en chef de l'armée du royaume et juges suprêmes à la cour. Comme le souligne Deresse Ayenatchew, les *beḥt*

⁸¹ Voir chapitre suivant.

⁸² Sur les *beḥt wadad*, voir DERESSE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009, Chapitres IV et V (p. 114-152).

⁸³ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of Indies*, 1961, p. 318.

waadad pouvaient également être chefs d'un territoire, tout en exerçant leur autorité sur tous les chefs locaux et tous les dirigeants des plus petites entités territoriales⁸⁴. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* en mentionne deux au cours des premières années de la conquête : Badlāy et Saršé, qui correspondent aux *beḥt wadad* de la même époque mentionnés dans les sources chrétiennes.

Le premier d'entre eux, Badlāy, apparaît au début de la conquête en 1531, sous le titre de *baīt waddad* (بيت ودد), ce que 'Arab Faqīh commente sobrement par « ce qui dans leur langue répond à l'arabe *vizir*⁸⁵ ». Des actes de donations foncières confirment qu'en 1531 le *beḥt wadad* de gauche portait le nom de Badlāy⁸⁶. Ce dernier, en tant que *beḥt wadad* de gauche, que Deresse Ayenatchew définit comme étant plus important que celui droite, devait donc être le chef de l'armée du roi chrétien. Il devrait alors apparaître dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* à la tête des armées chrétiennes. Pourtant, le *beḥt wadad* Badlāy n'occupe aucun rôle dans cette guerre dans le récit de 'Arab Faqīh. Côté chrétien, le *Maṣḥāfa Seddat* ne le mentionne même pas. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, il est cité avant la bataille d'Antākyah au février 1531. Mais il apparaît alors sous l'autorité de Daḡalḥan⁸⁷. Il est ensuite mentionné lors de la nomination de Islāmū à la place de Daḡalḥan à la tête de l'armée. Badlāy refuse de se retrouver sous la domination du nouveau général :

Ils entrèrent dans le pays de Charkhah sans savoir qu'il s'y trouvait des ennemis. Là, en effet, était le patrice Badlāy Bèt-waddad dont il a été question, car il était arrivé avec l'*azmač* Dégālḥan à Antākyah. Lorsque le roi avait mandé celui-ci près de lui en le remplaçant par *azmač* Eslāmo, comme nous l'avons dit, tous les patrices en avaient été satisfaits, mais Badlāy le Bèt-Waddad fut mécontent de voir Eslāmo au-dessus de lui. Il quitta cette ville, entra dans le pays de Charkhah et dit à Eslāmo : Le roi t'a placé au-dessus de moi, combats pour la prospérité du roi⁸⁸.

Attaqué par les musulmans, Badlāy finit par s'enfuir lâchement en abandonnant sa troupe et son cheval⁸⁹. Il ne réapparaît plus dans le récit. Son rôle est donc très mineur dans le déroulement de la guerre, contrairement à ce que son titre laisserait supposer.

Le *beḥt wadad* de droite qui apparaît dans les donations foncières du roi Lebna Dengel⁹⁰ pour la première fois en 1528 et qui conserve cette charge au moins jusqu'à l'année

⁸⁴ DERESSE AYENARCHEW, *Le kätäma*, 2009, p. 118.

⁸⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 177.

⁸⁶ CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 43-45. L'acte XLI est daté de 1531 et l'acte XLII de novembre 1531. Voir aussi HUNTINGFORD, *Land charters of the Northern Ethiopia*, 1965, p. 47-52. Cf. DERESSE AYENARCHEW, *Le kätämä*, 2009, p. 149-150 ; cf. Figure 14.

⁸⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 177-178.

⁸⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 192.

⁸⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 193.

⁹⁰ CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 38-48. Cf. Figure 14.

1531, est nommé Sarṣé. Il est cité pour la première fois dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* pour l'année 1528, lors de la bataille de Bādaqī où il est précisé qu'il porte ce titre de *beḥt wadad* :

وكان هؤلاء البطارقة الذين قدموا بادفي منهم البطريق سرطي بت ودد ومثل البطريق دجلحان صهر الملك⁹¹

Parmi les *baṭrīq* qui étaient venus à Bādaqī était le *baṭrīq* Sarṣī Bat Waddad comme le *baṭrīq* Daḡalḥān gendre du roi.

Cette phrase est difficile à interpréter du fait d'une tournure arabe peu claire. Elle peut vouloir dire que tout comme Daḡalḥān, le *beḥt wadad* Sarṣé était le gendre du roi ou bien qu'il avait une position équivalente à celle de Daḡalḥān au sein de l'armée. Sarṣé est mentionné à une seconde reprise parmi les chefs chrétiens venus défendre l'*ambā* Gešan contre l'attaque musulmane. Son titre est alors à nouveau précisé⁹². Contrairement aux titres des musulmans, *beḥt wadad* est écrit après son nom. 'Arab Faqīh n'a peut-être pas compris qu'il s'agissait d'un titre. Mais que 'Arab Faqīh ait compris ou non l'importance de Sarṣé dans la hiérarchie chrétienne, Sarṣé ne représente pas plus que Badlāy un personnage central dans le déroulement de la guerre. Tout comme son équivalent de gauche, il n'est pas cité dans le *Maṣḥāfa Seddat* et n'est jamais mentionné à la tête de l'armée chrétienne.

Selon des donations foncières, un autre personnage aurait porté la charge de *beḥt wadad* au cours de la « conquête de l'Abyssinie » : Yesḥaq⁹³. Probablement nommé avant le début de l'année 1534, il n'apparaît pourtant pas dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Trois chrétiens portent le nom de Yesḥaq dans le récit. Deux d'entre eux furent tués au cours des deux premières années de la conquête et ne peuvent donc pas avoir été nommés avant le début de l'année 1534. L'*azmāč* Yesḥaq, gouverneur du Bagémder, fut tué lors de la bataille de Zari au printemps 1531⁹⁴. Le *baṭrīq* Yesḥaq, fut tué lors de la conquête du Bāli à l'été 1532⁹⁵. Un troisième Yesḥaq porte le titre d'*azmāč* et se trouve aux côtés du *beḥt wadad* Sarṣé lors du siège de l'*amba* Gešan en novembre 1531⁹⁶. Il est possible que ce dernier soit le futur *beḥt wadad* de gauche. Tout du moins pouvons-nous dire qu'il ne portait pas ce titre durant ce siège, puisque selon un acte de donation foncière datée de novembre 1531, Badlāy était encore le *beḥt wadad* de gauche.

⁹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۴۰.

⁹² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 322. En 1532, lors de la conquête des territoires du sud de l'Awaš, un *baṭrīq* nommé Sarṣī refusa de se convertir et se retrancha sur une montagne du Ġirawarāri (?) avec quatre autres *baṭrīq* ; ils furent tous les cinq, ainsi que « leurs chevaux, leurs femmes et leurs enfants » faits prisonniers par l'émir Abū Bakr (*idem*, p. 370). Il est peu probable qu'il s'agisse du *beḥt wadad* de droite qui est indiqué dans les sources chrétiennes comme étant toujours à son poste après 1532.

⁹³ Cf. CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 49 ; HUNTINGFORD, *Land charters of the Northern Ethiopia*, 1965, p. 52 ; DERESSE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009, p. 151.

⁹⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 203.

⁹⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 385.

⁹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 322.

Figure 14 : Tableau des charges de la cour de Lebna Dengel d'après des actes de donations foncières⁹⁷

N° de l'acte de donation	Date	‘Āqābē sa'āt	Beḥt wadad de gauche	Beḥt wadad de droite	Azāzi ⁹⁸ de droite	Azāzi de gauche
XXV	?	Nagada Iyasus				
XXVI	1518	Nagada Iyasus	Eslām Sagad	Wasan Sagad	Sarṣé	
XXVII	1519		Eslām Sagad	Wasan Sagad		
XXVIII	?	Nagada Iyasus	Eslām Sagad	Wasan Sagad		
XXX	déc. 1526	Nagada Iyasus	Ros Nabiyāt		Takla Iyasus	
XXXI	fin 1526 - début 1527	Nagada Iyasus	Ros Nabiyāt			
XXXII	?	Nagada Iyasus	Ros Nabiyāt	Sarṣé		
XXXIII	?	Nagada Iyasus	Ros Nabiyāt	Sarṣé		
XXXV	1528			Sarṣé	Dagelḥan et Nāzé	
XXXVI	?	Nagada Iyasus				
XXXIX	1529	Nagada Iyasus		Sarṣé	Takla Iyasus	
XL	?	Nagada Iyasus	Badlé	Sarṣé	Dalgaḥan	'Enqué
XLI	1531	Nagada Iyasus	Badlé	Sarṣé	Dagelḥan	Yesḥaq
XLII	nov. 1531	Nagada Iyasus	Badlé	Sarṣé	Dagalḥan	Yesḥaq
XLIII	?	Nagada Iyasus	Badlé	Sarṣé	Dalgeḥan	Yesḥaq
XLIV	avant février 1534	Nagada Iyasus	Yesḥaq	Sarṣé	Dagalḥan	Badlé
XLV	fin du règne?				Germāžan et Takla Giyorgis	

Contrairement à ce que les sources chrétiennes laissent entendre⁹⁹, le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne présente jamais les *beḥt wadad* comme des chefs de guerre importants dans la hiérarchie de l'armée chrétienne. Cette constatation est confirmée par le *Maṣḥāfa Seddat* qui ne les mentionne pas. Or ces deux textes s'accordent pourtant pour désigner certains des chrétiens comme étant à la tête de l'armée royale.

b. Les chefs de l'armée chrétienne

Les vrais chefs de l'armée chrétienne, au début de la conquête, apparaissent à la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, mais aussi du *Maṣḥāfa Seddat* : il s'agit de Wasan Sagad, Daḡalḥān, Islāmū et Takla Iyasūs.

Daḡalḥān (دجلان ou دجلان) est présenté dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* comme gouverneur du Bālī¹⁰⁰, où il laisse pour le représenter un certain Šankūr, puis un certain Abraham,

⁹⁷ CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962. L'orthographe des noms propres est celle utilisée par Conti Rossini, c'est pourquoi Dagalḥan apparaît sous différentes orthographes.

⁹⁸ Deux termes apparaissent dans les donations foncières : *azāž* et *azazi*. Je pars du principe qu'il s'agit de la même fonction, et place donc dans la même colonne les *azāž* et les *azazi*.

⁹⁹ TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia*, 1972, p. 273.

¹⁰⁰ Deresse Ayenatchew note, dans sa thèse de doctorat, que la tradition orale du Balé conserve la mémoire du fait que Daḡalḥān était le gouverneur du Bālī sous le règne de Lebna Dengel : « L'école secondaire de Balé de la ville de Goba était nommée auprès du *ras* Däglahan pendant le règne de Haile Sélassé ; Après la

lorsqu'il se rend auprès du roi ou dans d'autres parties du royaume. Il est mentionné également à plusieurs reprises comme étant le beau-frère du roi Lebna Dengel :

Le beau-frère du roi qui avait épousé (d'abord) sa sœur nommé Walati Aqlamis qui mourut alors qu'ils étaient mariés ; le roi le maria ensuite avec son autre sœur Antawatin, sa sœur utérine¹⁰¹.

Il est présent tout au long du récit. Il est à la tête de la razzia chrétienne de 1527, souvent considérée dans l'historiographie comme l'élément déclencheur de la « conquête de l'Abyssinie¹⁰² ». Il est décrit comme l'« un des principaux *baṭrīq*, un des tyrans, nommé Daḡalḥān, beau-frère du roi d'Abyssinie, ayant sous ses ordres un grand nombre de *baṭrīq*¹⁰³ ». Dans le *Maṣḥāfa Seddat* ainsi que dans le premier chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel, il est nommé « général de l'armée¹⁰⁴ » du roi.

'Arab Faqīh, outre le titre de *baṭrīq* qu'il attribue à tous les chrétiens (ou presque) qu'il mentionne, lui donne parfois le titre de *azmāč*, qui nous l'avons vu désigne tout chef responsable d'une troupe de militaires chrétiens (*čewa*). Par contre, les actes de donations foncières le mentionnent comme étant l'*azāž* (ou *azazi*) de droite¹⁰⁵. Il n'y aurait que deux *azazi* dans la hiérarchie du royaume et il s'agissait d'une position suffisamment importante pour apparaître dans la plupart des actes de donations foncières, au même titre que celle de '*āqābé sa'āt* ou de *beḥt wadad*. Tout comme les *beḥt wadad*, ils étaient deux, l'un de gauche, l'autre de droite, et étaient également en charge de la justice¹⁰⁶. Probablement sous l'autorité directe de leur *beḥt wadad* de référence, les *azāž* étaient des officiers importants de la cour du roi chrétien. Leur rôle lors des guerres contre les musulmans montre qu'ils avaient aussi une fonction militaire, parfois plus importante peut-être que celle des *beḥt wadad*.

Daḡalḥān est le « chef de l'armée » lors des razzias frontalières précédant la conquête. Puis au début de l'année 1531, lors des premiers combats opposant les armées du roi et celles de l'imām, Lebna Dengel place Daḡalḥān « au dessus du *baṭrīq* [i.e. ici le *beḥt wadad* Badlāy] et de l'armée¹⁰⁷ », de la même manière que l'imām Aḥmad nomme 'Adalī chef de l'ensemble des émirs de l'armée¹⁰⁸ :

révolution de 1974, elle fut rebaptisée le Batu Terrara (montagne) » (DERESSE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009, p. 217 note 409).

¹⁰¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 177.

¹⁰² Cf. chapitre suivant.

¹⁰³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 36-37.

¹⁰⁴ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §4 : p. 6 et MS §3 : p. 12 : « Im neunzehnten Jahre der Herrschaft des Lebna Dengel zog Dagalhān, sein Heerführer in das Land Adal ».

¹⁰⁵ CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, actes XXXV, XL, XLI, XLII, XLIII, XLIV.

¹⁰⁶ Cf. DERESSE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009, p. 404 et p. 217 et ss.

¹⁰⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 177.

¹⁰⁸ Cf. la première partie du chapitre 9 ; et BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 278-279.

Ils arrivèrent dans cette ville, se réunirent avec ‘Adalyah [i.e. le *baṭrīq* du Bāli] et l’armée en question, et le messenger leur lut la lettre du roi, établissant Daḡalḥān au dessus d’eux. Ils affirmèrent leur soumission et leur obéissance au roi et demeurèrent là¹⁰⁹.

Le poids de cette charge l’effraie et il demande à sa femme, la sœur du roi, d’intercéder en sa faveur afin que le roi envoie un autre chef pour le remplacer :

Le *baṭrīq* Daḡalḥān resta cinq jours à Anṭākyah, puis il envoya dire en secret à sa femme Amata-Waṭin : « Ton frère, le roi d’Abyssinie m’a mis à la tête de son armée, mais je n’ai ni la force ni l’énergie de combattre. [...] Intercède donc pour moi auprès du roi pour qu’il me renvoie près de toi et ne lui fais pas savoir que je te l’ai dit ». Sa femme parla ainsi au roi en cachette des *baṭrīq* : « Tu as envoyé ton beau-frère chez les musulmans pour les combattre. [...] mande-lui de venir te retrouver et nomme un autre *baṭrīq* que lui à la tête de l’armée ; il viendra auprès de toi et combattra devant toi. » Le roi écouta les paroles de sa sœur et envoya un message à son beau-frère Daḡalḥān pour qu’il revînt la retrouver¹¹⁰ [...].

Le roi nomme alors à sa place le *baṭrīq* Islāmū, qui « était un brave guerrier et puissant auprès du roi¹¹¹ ». Islāmū devient donc le nouveau général en chef de l’armée chrétienne, bien qu’il ne soit alors pas *beḥt wadad*. Cette nomination est d’ailleurs fortement critiquée par Badlāy, le *beḥt wadad* de gauche, qui refuse de se trouver en position d’infériorité face à Islāmū. Islāmū est à la tête de l’armée chrétienne pour la bataille de Anṭakyah (février-mars 1531).

Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, Islāmū (اسلاموا) est le personnage qui apparaît dans les sources chrétiennes sous le nom de Eslām Sagad¹¹² (እስላም:ሰገድ) ou de Eslāmo¹¹³ (እስላም). Les actes de donations foncières du roi Lebna Dengel indiquent qu’Eslām Sagad était *beḥt wadad* de gauche entre 1518 et la fin 1526 (cf. Figure 14), alors que Wasan Sagad était *beḥt wadad* de droite. Le premier chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel, consacré au règne de Lebna Dengel, mentionne la mort du « *beḥt wadad* Eslāmo¹¹⁴ (እስላም) » lors de l’attaque du Dawāro en 1531. Mais le titre de *beḥt wadad* ne lui est pas donné dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, où il apparaît sous le titre de *azmāč*, ni dans le *Maṣḥāfa Seddat* où aucun titre ne lui est attribué.

Suite à sa défaite à la bataille d’Anṭakyah et sa fuite, le roi le remplace par un *baṭrīq* nommé Takla Iyasūs :

Le roi d’Abyssinie apprit que les musulmans étaient venus à Anṭākyah, qu’ils avaient mis en fuite son *baṭrīq* Islāmūh, exterminé ses troupes et brûlé l’église de Wasan Sagad. [...] Puis il nomma pour chef un *baṭrīq* nommé Takla Iyasūs, gouverneur de l’Angot ; le roi lui avait donné le gouvernement de cette province, celui du Tigre et du port de Dokhono ; il

¹⁰⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 178.

¹¹⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 179-180.

¹¹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 180.

¹¹² KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §5 : p. 13; BASSET, *Études*, 1881, p. 98 (texte *ge‘ez*) ; CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 34 (acte XXVI) ; p. 35 (actes XXVII et XXVIII).

¹¹³ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §6 : p. 9 (trad.) ; CONTI ROSSINI, « La Storia di Lebna Dengel », *RRAL*, 1894, p. 13 (texte *ge‘ez*).

¹¹⁴ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §6 : p. 9 (trad.) ; CONTI ROSSINI, « La Storia di Lebna Dengel », *RRAL*, 1894, p. 13 (texte *ge‘ez*).

l'aimait beaucoup. Il lui ordonna de se rendre dans le Dawāro, de marcher contre les musulmans et de les combattre. Quant au *baṭrīq* Islāmūh que l'imām avait mis en fuite à Antākyah, il se cacha dans le pays de Zari [...] et envoya un message au roi d'Abyssinie pour s'excuser et s'humilier. [...] Le roi lui répondit [...] : « Je t'ai donné une armée aussi nombreuse que les sauterelles, et elle ne t'a servi à rien. A présent, je t'envoie l'*azmāč* Takla Iyasūs ; suis-le ; quels que soient les ordres qu'il te donne, obéis-lui et ne le contredis pas ; sois pour lui un auxiliaire contre les musulmans ». [...] Quant au *baṭrīq* Takla Iyasūs, il partit pour le Dawāro, ayant avec lui de nombreux *baṭrīq* sous ses ordres [...]. Ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils arrivèrent à l'Awaš, le passèrent et se réunirent au *baṭrīq* Islāmūh qui était à Zari. Takla Iyasūs leur lut ainsi qu'au *baṭrīq* Islāmūh la lettre que le roi lui adressait, l'établissant au-dessus d'eux. Eslāmo dit avec contrainte : Obéissance et soumission à la lettre royale¹¹⁵.

'Arab Faqīh lui attribue le titre d'*azmāč* lorsqu'il est cité pour la première fois dans le récit, au cours de la bataille de Bādaqī de septembre 1528¹¹⁶. Le *Maṣḥāfa Seddat* mentionne sa mort, sans lui attribuer de titre¹¹⁷ ; le premier chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel lui donne, lors de sa mort, le titre d'*azāz*¹¹⁸. Il est possible que l'*azāzi* Takla Iyasūs des actes de donation foncière XXX et XXXIX¹¹⁹, datés de décembre 1526 et de 1529, corresponde au Takla Iyasūs du *Futūḥ al-Habaša* et du *Maṣḥāfa Seddat*.

Il ne reste que très peu de temps comme chef de l'armée chrétienne, puisqu'il est tué dès sa première bataille, le 31 mars 1531, à Zari¹²⁰. Au cours de cette bataille son prédécesseur Islāmū/Eslām Sagad meurt également.

Suite à la mort d'Islāmū et de Takla Iyasūs, Lebna Dengel envoie « un message au *baṭrīq* Wasan Sagad qui était dans le Damot pour lui dire : Viens me rejoindre, car les musulmans marchent contre moi¹²¹ ». Dès son arrivée auprès du roi, Wasan Sagad devient alors le chef de toute l'armée car, selon 'Arab Faqīh, « il était très honoré chez eux, et ils le craignaient plus que le roi ; il était juste selon leurs lois et leur livre ; ils l'avaient surnommé dans leur langue le Père des pauvres¹²² ».

Il reprend en main l'armée chrétienne, lui fait des remontrances sur son attitude lâche face à l'ennemi et conclut en lui disant : « À présent ce qui est passé est passé ; soyez désormais des hommes et combattez pour la prospérité du roi, pour votre religion et votre pays¹²³ ». Il envoie ensuite une lettre de menace à l'imām, lui expliquant que l'armée chrétienne a retrouvé, depuis son arrivée, toute sa puissance, rappelant que par le passé, il fut

¹¹⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 195-197.

¹¹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 98.

¹¹⁷ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §5 : p. 13.

¹¹⁸ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §6 : p. 9.

¹¹⁹ CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 37 et 42.

¹²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 203 et 207 ; KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §5 : p. 12-13.

¹²¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 213-214.

¹²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 222.

¹²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 222.

à la tête de l'armée chrétienne et avait vaincu l'armée musulmane : « Ne crois pas que je sois comme les patrices que tu as rencontrés auparavant : je suis Wasan Sagad¹²⁴ ! ». Dès lors, c'est lui qui prend en main l'armée et organise la résistance face aux attaques musulmanes. Il se fit cependant tuer quelques mois plus tard, au cours de l'été de la même année¹²⁵. Sa mort entraîne une débâcle très importante pour le camp chrétien. Et pour cause, Wasan Sagad apparaît à plusieurs reprises comme l'homme le plus important du royaume après le roi. 'Arab Faqīh fait ainsi dire à Lebna Dengel : « Tu es notre père, tu connais toutes nos affaires et tu les administres comme quelqu'un qui agit avec douceur envers qui il aime¹²⁶ » et plus loin, à ses troupes : « Tu es le chef de notre religion ; si tu succombes, elle périra et avec elle le christianisme¹²⁷. »

Il s'agit très probablement d'une exagération de la part de l'auteur. Bien qu'il soit un chef de guerre très puissant, et peut-être le plus puissant, il ne semble pas avoir de charge religieuse et ne semble pas non plus avoir encore de charge civile. Le « chef de la religion » sans lequel périrait le christianisme serait plutôt, dans l'organisation de la cour le métropolite ou le 'āqābē sa'āt. Quant à l'« administrateur juste et doux », cette description correspondrait plutôt à la charge de *beḥt wadad*, juge suprême de la cour royale. Quoi qu'il en soit, le *Futūḥ al-Ḥabaša* n'attribue aucun titre particulier à Wasan Sagad. Le *Maṣḥāfa Seddat* lui donne par contre le titre de *rās* lors de sa mort en juillet 1531¹²⁸, tout comme le premier chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel¹²⁹. Toutefois, selon les actes de donations foncières, Wasan Sagad fut *beḥt wadad* de droite lorsqu'Eslām Sagad était celui de gauche, soit entre 1518 et 1526¹³⁰. Dans les documents historiques que Carlo Conti Rossini place en troisième partie de son « Liber Axumae », l'un des faits marquants du règne de Lebna Dengel est la mort du « beḥt wadad Wasan Sagad » en « l'an 184 de la miséricorde », soit en 1530-1531¹³¹.

En traitant ainsi par le détail les itinéraires des quatre généraux qui se succédèrent à la tête de l'armée chrétienne au cours de l'année 1531, une certaine confusion dans les titulatures et les charges tenues par chacun d'entre eux apparaît.

¹²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 222-227.

¹²⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 262.

¹²⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 252.

¹²⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 259-260.

¹²⁸ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §5 : p. 13.

¹²⁹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §6 : p. 9 (trad.) ; CONTI ROSSINI, « La Storia di Lebna Dengel », *RRAL*, 1894, p. 13 (texte *ge'ez*).

¹³⁰ Cf. Figure 14.

¹³¹ CONTI ROSSINI, *Liber Axumae*, 1962, p. 82.

Figure 15 : Les titres des quatre généraux de l'armée chrétienne selon les textes

	<i>Futūḥ al-Ḥabaša</i>	<i>Meṣḥāfa Seddat</i>	Premier chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel	Actes de donation foncières	<i>Liber Axumae</i> , texte 3
Dağalḥān	<i>baṭrīq</i> et <i>azmāč</i>	« chef de l'armée »	« chef de l'armée »	<i>azāž</i> / <i>azāzi</i>	-
Eslām Sagad / Islāmū	<i>baṭrīq</i> et <i>azmāč</i>	-	<i>beḥt wadad</i>	<i>beḥt wadad</i>	-
Takla Iyasūs	<i>baṭrīq</i> et <i>azmāč</i>	-	<i>azāž</i>	<i>azāzi</i>	-
Wasan Sagad	<i>baṭrīq</i>	<i>rās</i>	<i>rās</i>	<i>beḥt wadad</i>	<i>beḥt wadad</i>

Eslām Sagad et Wasan Sagad sont les deux généraux à se voir attribuer le titre de *beḥt wadad* par certains textes en 1531, tandis que le *Futūḥ al-Ḥabaša* ainsi que les actes de donations foncières désignent deux autres individus aux postes de *beḥt wadad* à cette période : Badlāy et Saršé. Il est possible que lorsqu'un individu était nommé *beḥt wadad* à la cour chrétienne, il conservait ce titre toute sa vie, même après la fin de sa charge. Il est également envisageable que le titre de *beḥt wadad* qui leur est attribué dans certains textes soit venu souligner une position suprême au sein de l'armée, hiérarchiquement située au dessus du *beḥt wadad* en titre. Nous l'avons vu, les *beḥt wadad* Badlāy et Saršé tiennent un rôle insignifiant lors de la conquête. Ils furent peut-être destitués provisoirement de leur charge au profit d'anciens *beḥt wadad* plus à même de mener une guerre de cette envergure. Les actes de donations qui nomment Badlāy et Saršé *beḥt wadad* sont datés pour deux d'entre eux de 1531, sans précision de la période de l'année, et de novembre 1531. Saršé est également *beḥt wadad* dès 1528 dans l'acte XXXIX et après 1531, dans l'acte XLIV. Rien n'indique qu'au début de l'année 1531 ils aient portés ce titre, sauf dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. 'Arab Faqīh tire ses informations de transfuges. Ces derniers ne sont plus à la cour chrétienne à ce moment là, et ne sont peut être pas au courant de la destitution provisoire de ces deux personnages. Eslām Sagad meurt en mars 1531 et Wasan Sagad au cours de l'été 1531. L'acte de donation XLII, le seul à préciser un mois dans l'année 1531, indique que Badlāy et Saršé étaient *beḥt wadad* en novembre 1531, donc après la mort des deux généraux. Badlāy et Saršé ont peut-être été rétablis dans leur charge suite à la mort de Wasan Sagad.

Finalement, la dernière hypothèse envisageable est que le titre de *beḥt wadad* ne désigne pas le général en chef de l'armée. Au cours de l'année 1531, le *Futūḥ al-Ḥabaša* mentionne au moins quatre individus à la tête de l'armée : Dağalḥān, Islāmū, Takla Iyasūs et Wasan Sagad. Deux d'entre eux, Dağalḥān et Takla Iyasus n'apparaissent jamais dans les sources sous le titre de *beḥt wadad* mais sous celui d'*azāž*. Cette succession très rapide à la

tête de l'armée semble indépendante d'une réelle charge officielle à la cour, mais est liée à un impératif immédiat de compétence militaire. Ce contournement des règles habituelles d'attributions des charges et le remplacement des *beḥt wadad* en poste à la tête de l'armée par des militaires aguerris déplaient d'ailleurs au réel *beḥt wadad* Badlāy qui refusa la nomination de Islāmū à une charge hiérarchiquement plus importante que la sienne.

Notons pour finir qu'après l'année 1531, le déroulement de la guerre se modifie. Les batailles opposant l'ensemble de l'armée royale et l'armée musulmane se raréfient. Les combats deviennent plus locaux, mettant face à face des contingents musulmans et les troupes locales de territoires à conquérir. La nécessité pour 'Arab Faqīh de préciser la nomination de nouveaux généraux en chef à la tête de l'armée chrétienne disparaît. Après la mort de Wasan Sagad, le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne précise plus qui est la tête de l'armée chrétienne, parce qu'il n'y avait plus une armée chrétienne, mais plusieurs armées de moindre envergure.

B. Les musulmans du royaume chrétien

Comme le souligne Hussein Ahmed dans ses travaux sur l'historiographie de l'islam en Éthiopie, les chercheurs se sont très rarement intéressés aux populations musulmanes autres que celles de l'Est et du Sud du pays, ainsi qu'aux contacts entre les différentes communautés musulmanes de l'ensemble de la Corne de l'Afrique¹³². Au cours de cette étude, nous persistons dans ce même travers, puisque le *Futūḥ al-Ḥabaša* nous renseigne avant tout sur la société musulmane du *Bar Sa'ad ad-dīn* et les musulmans de ses territoires frontaliers. Pourtant, en détaillant le déplacement des troupes au sein du royaume chrétien, 'Arab Faqīḥ ne manque pas de mentionner la présence de communautés musulmanes sur les différents territoires traversés. Il en ressort que de nombreux musulmans étaient tributaires du roi chrétien et vivaient en bonne intelligence avec les populations chrétiennes. Concevoir la population du royaume d'Éthiopie comme exclusivement chrétienne se révèle un postulat erroné. S'il ne s'agit pas ici de faire l'histoire de ces communautés, nous avons relevé des éléments les concernant dans le récit de 'Arab Faqīḥ. Ces quelques pages sont à considérer comme une première étape d'une histoire qui reste encore largement à écrire.

1. Les musulmans de l'escarpement sud des hauts plateaux chrétiens

La situation des musulmans sous domination chrétienne préoccupe 'Arab Faqīḥ et plus largement les chefs du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Elle leur est intolérable et revient régulièrement comme l'un des arguments décisifs pour justifier le lancement de la « conquête de l'Abyssinie ». Théoriquement, les musulmans ne peuvent reconnaître d'autorité autre que celle de musulmans. Toute position hiérarchiquement inférieure vis-à-vis de chrétiens ne peut être que provisoire et combattue. Dès les premières pages du *Futūḥ al-Ḥabaša*, il est écrit qu'« il y avait dans ces contrées [*i.e.* les pays habités par des musulmans] des gens qui leur [*i.e.* aux chrétiens] payaient l'impôt [*kharāǧ*] » et que « cela dura jusqu'à ce que l'imām fut à la tête des affaires : il l'interdit aux infidèles et conquiert leur pays¹³³ ». En effet, lors des déplacements des armées de l'imām dans les territoires frontaliers au *Bar Sa'ad ad-dīn* (Dawāro, Ifāt, Bāli et Faṭagār), 'Arab Faqīḥ note la présence de nombreux musulmans tributaires du roi chrétien. Ces territoires chrétiens peuplés partiellement de musulmans ont une position particulière vis-à-vis du *Bar Sa'ad ad-dīn* et au sein du royaume chrétien.

¹³² HUSSEIN AHMED, « Scholarly Research and Publications on Islam in Ethiopia », *Afrikas Horn*, 2005, p. 414.

¹³³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 33.

a. Entre le royaume chrétien et le Bar Sa'ad ad-dīn

Le Dawāro, l'Ifāt, le Bāli, le Faṭaḡār et le Hadya sont les territoires les plus méridionaux du royaume chrétien, situées au sud de l'escarpement des hauts plateaux. Ils forment une ceinture frontalière entre le cœur du royaume chrétien (Šawā et Amḡarā) et les territoires du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Leur localisation précise a fait l'objet de nombreuses conjectures, souvent fantaisistes.

Dans un ouvrage paru en 2002 et intitulé *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*¹³⁴, l'anthropologue allemand Ulrich Braukämper consacre son second chapitre aux « Islamic Principautés in Southeast Ethiopia between the Thirteenth and Sixteenth Centuries », dont il avait publié une première version en 1977 dans le premier volume des *Ethiopianist Notes*¹³⁵. Son ouvrage est la première étude réalisée sur ces « principautés ». Malgré ses nombreuses faiblesses et le caractère superficiel de l'analyse, il recense l'ensemble des informations issues des textes médiévaux mentionnant le Šawā musulman, l'Ifāt, l'Adal, la Mora, le Gedom, le Faṭaḡār, le Waḡ, le Ganz, le Hadya, le Šarka, l'Arababni, le Dawāro, le Bāli et le Darā. Il s'agit d'un excellent outil de travail, mais ses conclusions et ses analyses ne peuvent être retenues. Ses cartes de localisation, même si elles ont parfois été louées¹³⁶, ne peuvent pas non plus être utilisées pour comprendre la géographie historique de cette région entre le XIII^e et le XVI^e siècle.

Le propos n'est pas ici de reprendre l'ensemble de ce très lourd dossier, qui nous mènerait trop loin de notre objet, mais d'analyser dans quelle mesure le *Futūḡ al-Ḥabaša* nous renseigne sur la localisation de ces territoires et leur position particulière au sein du royaume. Comme nous le verrons dans la partie suivante, l'essentiel du récit se déroule sur ces territoires, et 'Arab Faqīḡ détaille précisément le déplacement des troupes d'une région à une autre. La plupart des toponymes de la région ont changé depuis le XVI^e siècle. Cependant, certains points fixes, tels que l'Awāš, le mont Zeq^wala ou la ville de Dabra Berhān nous permettent de localiser ces territoires sur l'escarpement sud et sud-est des hauts plateaux. Les pages qui suivent reprennent systématiquement la question de la localisation de ces territoires, avant d'analyser leur statut particulier au sein du royaume chrétien.

¹³⁴ BRAUKÄMPER, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, 2003.

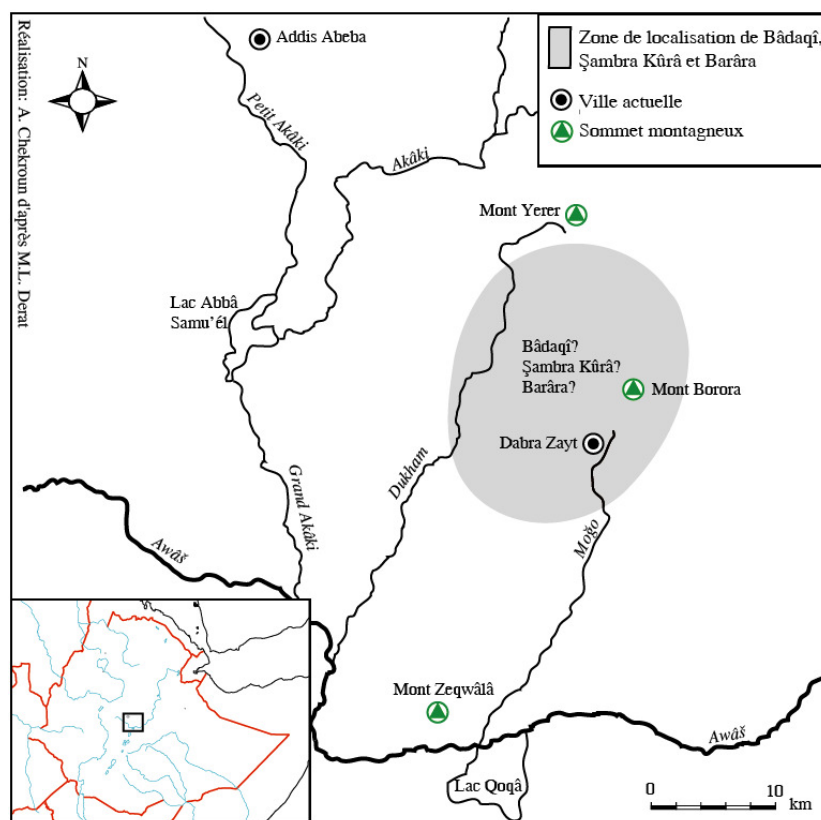
¹³⁵ BRAUKÄMPER, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, 2003, p. 12-105.

¹³⁶ Voir par exemple GASCON, « Braukämper, Ulrich », *CEA*, 2006, p. 203.

Le Faṭagār

Le Faṭagār est situé au nord de la boucle sud de l'Awāš ; 'Arab Faqīh mentionne à plusieurs reprises que le mont Zeq^wala (écrit *Zaqāla* en arabe) et les rivières Muḡū, Dūkham et Kassam font partie du Faṭagār¹³⁷. Aujourd'hui, les affluents de l'Awāš de cette zone portent encore les noms de Moḡo, Dukham et Kassam, et le mont Zeq^wala est un haut lieu de pèlerinage chrétien.

Figure 16 : Carte de localisation de Bādaqī et Šambra Kūrā



Le territoire du Waḡ se situait sur la rive opposée de l'Awāš par rapport au mont Zaq^wala et au Faṭagār¹³⁸ : ainsi, dans la première moitié du XVI^e siècle, le territoire du Faṭagār se concentrait sur la rive nord de l'Awāš et non pas sur les deux rives de ce fleuve comme cela a parfois été avancé¹³⁹. Le Faṭagār était donc limité au sud par l'Awāš. La rivière Kassam, affluent de l'Awāš portant toujours ce toponyme, en était peut-être la limite nord. Francisco Álvares note, dans le récit de son séjour éthiopien dans les années 1520, qu'il rencontra Lebna Dengel dans le Faṭagār, à une journée de marche du premier marché du Bar

¹³⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 112-113, 214, etc.

¹³⁸ Sur la localisation du Waḡ, voir la thèse de doctorat d'Ayda Bouanga en cours.

¹³⁹ BRAUKÄMPER, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, 2003, cartes p. 103-104.

Sa'ad ad-dīn et à huit jours de marche du port de Zayla'¹⁴⁰. Cette localisation a entraîné les chercheurs à considérer que le Faṭagār s'étendait jusqu'à une région très à l'est, parfois au-delà de l'Awāš, jusque dans le massif Čerčer¹⁴¹. La description d'Álvares ne peut pourtant pas être prise au sérieux. Si la frontière est de ce territoire était à huit jours de marche du port de Zayla', elle serait dans les environs de la ville actuelle de Djidjiga, près de l'actuelle frontière somalienne. Cela entre en totale opposition avec la description qu'en donne 'Arab Faqīh.

L'Ifāt

L'Ifāt est le plus septentrional de ces territoires du Sud. Ancien cœur du sultanat Walasma', il était situé sur l'escarpement des hauts plateaux, à l'est de la ville de Dabra Berhān et s'étendait jusqu'au fleuve Awāš. Gendebelo, marché de l'Ifāt et port de rupture de charge des caravanes venues de Zayla', se situe à moins d'une journée de marche des rives de l'Awāš¹⁴². Cette rivière apparaît à plusieurs reprises dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* comme étant la frontière naturelle entre l'Ifāt à l'ouest et le Dawāro et le *Bar Sa'ad ad-dīn* à l'est¹⁴³. À l'ouest de l'Ifāt se trouve la région de la ville de Dabra Berhān depuis laquelle l'imām envoie des troupes faire la conquête de l'Ifāt. Au sud se trouve le Faṭagār ; 'Arab Faqīh précise que la ville de Ṭūbya, en Ifāt, se situait à douze journées de marche du mont Zeq'ala au sud du Faṭagār¹⁴⁴. La rivière Kassam est peut-être alors la frontière qui sépare ces deux territoires. Enfin au nord, se trouve le territoire du Gedom¹⁴⁵, situé sur l'escarpement, au nord de l'actuelle ville de Dabra Sinā.

Les prospections et fouilles archéologiques menées dans cette zone au cours de ces dernières années ont mis au jour plusieurs villes ruinées de l'époque médiévale¹⁴⁶. L'un de ces sites semble correspondre, par sa topographie et sa nécropole, à l'ancienne capitale des sultans Walasma', nommée Awfāt dans les textes des géographes arabes et abandonnée au tournant du xv^e siècle¹⁴⁷. Bertrand Hirsch a démontré que le site d'Asberi correspond

¹⁴⁰ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of Indies*, 1961, p. 407-409.

¹⁴¹ Voir par exemple Paulitschke qui considère que le Faṭagār s'étendait jusqu'à la rivière Gobebe, sur les hautes terres de l'actuel Harargue (PAULITSCHKE, *Harar*, 1888, p. 222) ou encore Braukämper qui, bien qu'il critique l'hypothèse émise par Paulitschke, place la frontière est du Faṭagār au pied du massif du Čerčer (BRAUKÄMPER, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, 2003, p. 42).

¹⁴² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 65.

¹⁴³ Par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 271, p. 65 ou encore p. 215.

¹⁴⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 278.

¹⁴⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 280-281.

¹⁴⁶ Voir notamment FAUVELLE-AYMAR, *et al.*, « Reconnaissances de trois villes musulmanes de l'époque médiévale dans l'Ifat », *AE*, 2006 ; FAUVELLE-AYMAR, *et al.*, « Archéologie et histoire de l'Islam dans la Corne de l'Afrique : État des recherches », *Civiltà del Mediterraneo*, 2009-2010.

¹⁴⁷ La publication des résultats archéologiques de ce site est en cours de préparation.

vraisemblablement aux vestiges de la ville de Gendebelo¹⁴⁸, qui est citée parmi les villes de l'Ifāt dans de nombreux textes entre le XIV^e et le XVI^e siècle. Par contre, les autres sites, nommés aujourd'hui Nora et Massal, correspondent peut-être pour l'un d'entre eux à la ville de Ṭūbya qui apparaît dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* ainsi que dans des textes plus anciens. Ṭūbya est citée dans la chronique du règne de Ba'edā Māryām (r. 1468-1478) ; ce dernier y aurait fait construire une tente blanche et son prédécesseur Dāwit (r. 1379/80-1413) y aurait également séjourné et y aurait réalisé des constructions¹⁴⁹. Ainsi, contrairement à la ville de Awfāt qui fut désertée au début du XV^e siècle, Gendebelo et Ṭūbya ont continué à être habitées après le départ des sultans Walasma'. Ces différents sites archéologiques se situent dans le district aujourd'hui baptisé Ifāt, qui est relativement petit. La lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša* laisse entendre que l'Ifāt s'étendait au XVI^e siècle sur un territoire plus vaste qu'aujourd'hui, descendant notamment bien plus au sud, jusqu'à la rivière Kassam.

Le Dawāro et le Bāli

Les historiens ont souvent considéré qu'il existait deux territoires portant le nom de Dawāro¹⁵⁰. Le premier se serait situé au nord de l'Ifāt, dans les basses terres, et le second plus au sud, dans les basses terres aux alentours de la ville contemporaine d'Awāš, ou plus au sud encore, parfois au sud de Harar¹⁵¹. À la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, il apparaît pourtant que le Dawāro ne représente qu'un seul et même territoire¹⁵². Les chroniques des règnes de Zar'a Yā'eqob et de Ba'edā Māryām montrent également qu'au XV^e siècle le Dawāro n'est qu'une seule et même région, frontalière du *Bar Sa'ad ad-dīn*, dirigée par un seul gouverneur chrétien. Les nombreux déplacements des armées de l'imām depuis Harar vers le Dawāro décrites dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* montrent qu'il est le territoire chrétien le plus proche du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Situé « à l'extrémité¹⁵³ » du *Bar Sa'ad ad-dīn*, certains de ses territoires sont partiellement sous la domination du sultan de Harar, à l'image d'un « pays appelé Zamīrdīn, dont une partie appartenait aux musulmans et l'autre aux infidèles¹⁵⁴ » ou d'un « endroit

¹⁴⁸ HIRSCH, « En quête de Gendebelo », (à paraître).

¹⁴⁹ PERRUCHON, *Zar'a Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 152-153.

¹⁵⁰ Voir entre autres, BRAUKÄMPER, *Islamic History...*, 2003, carte 2 p. 103 et carte 3 p. 104 ; HUNTINGFORD, « Arabic inscription », *Antiquity*, 1955, p. 232 ; AL-'UMARI, *Masālik el Absār*, 1927, carte I ; CERULLI, *Studi etiopici I*, 1936, p. 11.

¹⁵¹ Pour une liste des différentes (et nombreuses) hypothèses avancées depuis le XVII^e siècle dans l'historiographie pour la localisation (ou des localisations) du Dawāro, voir BRAUKÄMPER, *Islamic History...*, 2003, p. 73-74.

¹⁵² Cf. notamment CERULLI, « Harar, centro musulmano in Etiopia », 1936, p. 6-14.

¹⁵³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 30.

¹⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 50.

appelé Kūb, entre le pays des musulmans et le leur¹⁵⁵ ». Si à l'est le Dawāro est frontalier du *Bar Sa'ad ad-dīn*, il est limité à l'ouest par l'Awāš et au-delà par l'Ifāt. Lors de la première expédition menée par l'imām, les troupes musulmanes traversent le Dawāro jusqu'à atteindre l'Awāš qui est la frontière entre le Dawāro et l'Ifāt¹⁵⁶. Par la suite, lorsque les musulmans se trouvent dans l'Ifāt ou le Faṭagār, l'Awāš les sépare du Dawāro.

Au sud, le Dawāro est séparé du Bāli par le « Wabī » qui est « un très grand fleuve, abondant en eau, où vivent des crocodiles et des hippopotames en grand nombre ; il coule entre le Dawāro et le Bāli et se jette dans le lac salé du côté de Maqdašū¹⁵⁷ ». Cette description du Wabī correspond au Wābi Šaballé, qui se perd dans le désert aux alentours de Mogadiscio, la capitale somalienne, et prend sa source dans le territoire aujourd'hui occupé par le parc national des Bale Mountains. Selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*, le Wābi sépare le Bāli du Hadya à l'ouest¹⁵⁸. Al-Umarī, au XIV^e siècle, indiquait déjà que le Bāli était adjacent au Hadya¹⁵⁹. 'Arab Faqīh précise par ailleurs que les autres territoires frontaliers du Bāli sont au nord le Dawāro et à l'est le *Bar Sa'ad ad-dīn*¹⁶⁰. Ainsi, le Bāli se situerait au sud de la boucle du Wābi Šaballé, probablement dans les environs du sanctuaire de Shaikh Ḥusayn. Si l'on accepte cette localisation, le Bāli serait le territoire le plus méridional du royaume. Le Dawāro, frontalier de l'Ifāt, avait alors une étendue très vaste. Il est toutefois possible que le Wabī qui apparaît dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne désigne qu'un affluent du Wābi Šaballé, ce qui localiserait le Bāli un peu plus au nord. Cette hypothèse a été émise par Huntingford à plusieurs reprises¹⁶¹, ainsi que par Crawford qui situe le Bāli dans les basses terres à l'est de l'Awāš¹⁶². Quant à Philipp Paulitschke, il pensait que le Wābi du *Futūḥ al-Ḥabaša* correspondait ainsi non pas au Wābi Šaballé mais au Juba, l'un de ses affluents¹⁶³. Une hypothèse inverse a été proposée par Enrico Cerulli, puis reprise par Trimmingham quelques décennies plus tard : celle de localiser le Bāli bien plus au sud encore, dans la région de l'actuel district du Bale¹⁶⁴.

¹⁵⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 51.

¹⁵⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 53.

¹⁵⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 131-132.

¹⁵⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 381.

¹⁵⁹ AL-'UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 18.

¹⁶⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 167.

¹⁶¹ HUNTINGFORD, « Arabic inscriptions », *Antiquity*, 1955, p. 232 ; HUNTINGFORD, *The Glorious Victories of 'Amda Šeyon*, 1965, p. 22 ou encore HUNTINGFORD, *The Galla of Ethiopia*, 1969, map 4 et BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of Indies*, 1961, map 1.

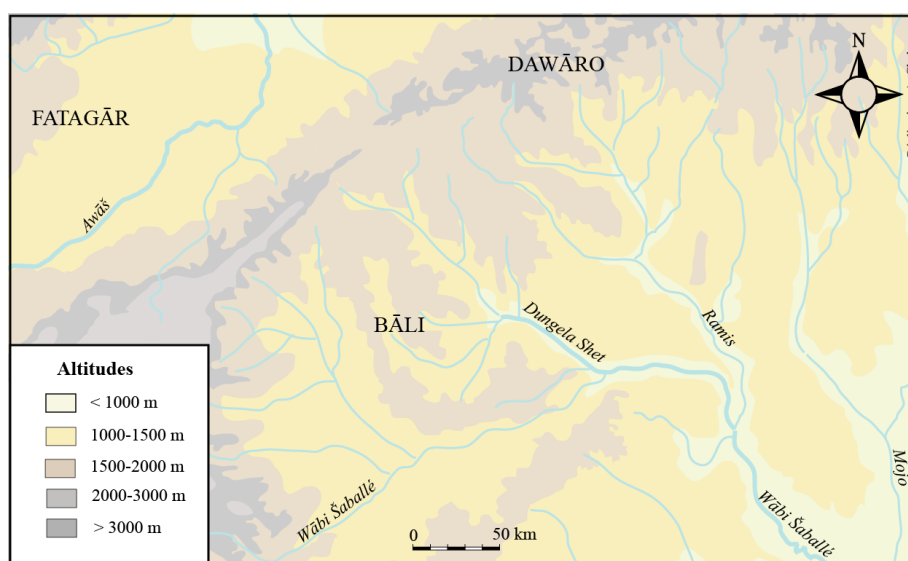
¹⁶² CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 79, 92.

¹⁶³ PAULITSCHKE, *Ethnographie Nordost-Afrikas*, 1893, carte hors pagination. CERULLI, *Studi etiopici I*, 1936, p. 7.

¹⁶⁴ CERULLI, *Studi etiopici II*, 1938, p. 3 ; TRIMMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 67.

Une localisation plus au nord du Bāli est intellectuellement plus réaliste qu’au sud du Wābi Šaballé, bien trop éloigné du reste du royaume. D’autant que, dans la partie ouest de la boucle, la rivière du Wābi Šaballé devient plus étroite que l’un de ses affluents, le Dungela Shet¹⁶⁵. La confusion entre le lit de la rivière et celui de son affluent est tout à fait envisageable, si l’on ne tient compte que de la largeur du cours d’eau (cf. Figure 17). Le Bāli se situerait alors au nord du Wābi Šaballé, et au sud de son affluent aujourd’hui appelé Dungela Shet. Il était donc situé à l’est de l’Awāš et à l’ouest de Wābi Šaballé.

Figure 17 : Localisation du Bāli



Le Hadya

Enfin, nous plaçons le Hadya dans la même catégorie que les quatre territoires listés ci-dessus. Bien que n’étant pas directement frontalier du *Bar Sa’ad ad-dīn* et ne subissant pas de razzias fréquentes de la part des musulmans, il fait partie du même ensemble de territoires du Sud du royaume, peuplés en grande partie de musulmans. Sa situation politique est, nous le verrons ci-dessous, différente des autres territoires. Ulrich Braukämper, anthropologue ayant longtemps travaillé dans l’actuel Hadya, s’appuie essentiellement sur la tradition orale pour localiser le Hadya médiéval. Il note ainsi que le Hadya descendait au XV^e siècle jusqu’aux rives est du lac Abbayya. Il ajoute que jusqu’au XVII^e siècle, la population du Hadya vivait aux côtés des Oromo avant d’être assimilée lors de l’expansion de ces derniers. Enfin, il pense qu’une partie du Hadya se trouvait au niveau des sources du Wābi Šaballé¹⁶⁶. Très embrouillée, son argumentation ne permet pas de proposer une localisation du Hadiya au

¹⁶⁵ Voir la carte au 250 000° NC-37-16 (Bedésá, Ethiopia) de l’Ethiopian Mapping Agency, Ethiopian government 1979.

¹⁶⁶ BRAUKÄMPER, *Islamic History...*, 2003, p. 62-63.

cours de la première moitié du XVI^e siècle, d'autant que dans la carte qu'il consacre à cette période, qu'il nomme « Political situations of southeast Ethiopia c. 1460-1530¹⁶⁷ », le Hadya n'est pas situé¹⁶⁸...

Selon 'Arab Faqīh, le Hadya du début du XVI^e siècle se situe non loin du lac Z^way, si ce n'est sur les rives de ce lac. La description donnée par le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne permet pas d'être plus précis. Alors que l'imām tente d'attaquer les trois îles qui se trouvent sur le lac Z^way en faisant construire des embarcations, ses soldats lui conseillent d'abandonner le lac et de « monter dans le pays de Hadya », considérant que « les gens de ce pays qui ont embrassé l'islam suffiront à combattre les chrétiens des îles¹⁶⁹ ». Par ailleurs, le chef du Hadya précise que le Ganz est voisin de son territoire et l'imām conclut une alliance entre les chefs des deux territoires. Afin de conclure cette alliance, 'Abd an-Naṣr, gouverneur musulman du Ganz, épouse la sœur du chef du Hadya¹⁷⁰. Enfin, il semble que le Hadya était relativement proche du Bāli, puisque lorsque 'Adalī se retrouve en difficulté lors de la conquête du Bāli, l'imām lui envoie en renfort le chef du Hadya et celui du Ganz. Entre le Hadya et le Bāli, il faut alors traverser le Wabī¹⁷¹ : selon notre hypothèse, il s'agirait alors de l'un des affluents du Wābi Šaballé. Ainsi, le Hadya se situait sur la rive est du lac Z^way, au sud du Ganz et à l'ouest du Bāli.

Ces territoires ont un statut particulier au sein du royaume chrétien en raison de leur localisation frontalière au *Bar Sa'ad ad-dīn*, ainsi que par la présence d'importantes communautés musulmanes sous l'autorité d'un chef chrétien. Ce dernier point s'explique par l'histoire de ces territoires à l'époque médiévale.

¹⁶⁷ BRAUKÄMPER, *Islamic History...*, 2003, p. 104.

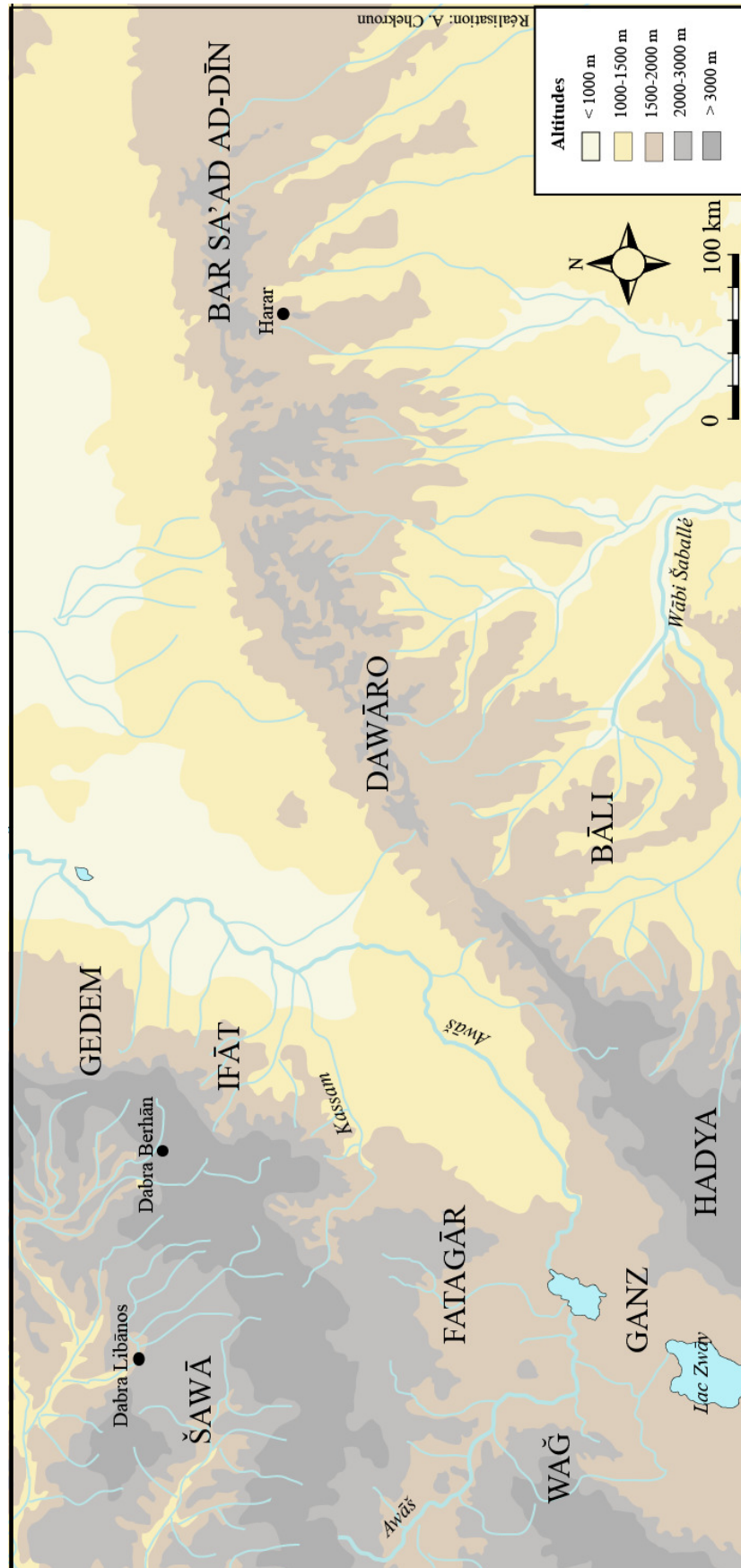
¹⁶⁸ BRAUKÄMPER, *A History of the Hadiyya in Southern Ethiopia*, 2010.

¹⁶⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 372.

¹⁷⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 378-379 ; 392.

¹⁷¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 381.

Figure 18 : Les territoires du Sud-Est du royaume chrétien au début du XVI^e siècle



b. Les « royaumes musulmans d'Abyssinie »

Dans les années 1340, le géographe arabe al-'Umarī décrit sept « royaumes musulmans en Abyssinie » (ممالك المسلمين بالحبشة) qui lui avaient été listés par un musulman originaire de la Corne de l'Afrique venu au Caire en 1330. Il s'agit de l'Ifāt, du Dawāro, de l'Arābabni, du Hadya, du Šarkhā, du Bāli et du Dāra¹⁷². Il les présente comme étant indépendants les uns des autres, ayant chacun un roi :

Ces royaumes, qui appartiennent à sept rois, sont de construction frêle et de petite richesse [...]. Ainsi, l'autorité de chacun d'eux est isolée, et leur unité est altérée dans son essence même. Je tiens du cheikh 'Abd Allah az-Zeīlā'i et d'un certain nombre de savants de ce pays que si ces sept rois mettaient en commun leur autorité et s'ils remplaçaient leurs rivalités par une union solide, ils auraient la fore de se défendre et de résister [...]. Certains d'entre eux se jettent dans les bras du souverain de 'Amhara et lui apportent leur obéissance ; et dans leur abaissement et leur misère, ils paient à ce souverain un tribut fixe, qu'ils lui portent chaque année¹⁷³ [...].

Ainsi, ces sept royaumes sont autonomes les uns des autres, ainsi que du roi chrétien, à l'exception de « certains d'entre eux » qui paient un tribut à ce dernier. De façon contradictoire, al-'Umarī précise plus loin que :

Bien que tous les souverains de ces royaumes se transmettent le pouvoir héréditairement, nul d'entre eux n'a son autorité propre que s'il est investi par le souverain de 'Amhara. Quand l'un de ces rois vient à disparaître et qu'il reste des mâles de sa famille, ils se rendent tous auprès du souverain de 'Amhara et ils emploient tous les moyens possibles pour gagner sa faveur, car c'est lui qui va choisir celui auquel il confiera le pouvoir. Dès qu'il l'a investi, les autres écoutent et obéissent ; car c'est lui qui a sur eux l'autorité suprême et ils ne sont devant lui que des lieutenants¹⁷⁴.

À la lecture de ces deux brefs extraits de l'ouvrage d'al-'Umarī, il apparaît que les « royaumes musulmans » de la Corne de l'Afrique, selon des informations relevées au début du XIV^e siècle auprès du « savant juriste 'Abd Allah az-Zeīlā'i et les personnes qui l'accompagnaient » lors de leur visite diplomatique au Caire, sont dépendants du royaume chrétien tout en gardant une certaine autonomie. Le gouvernement de chacun de ces « royaumes » est aux mains de musulmans, qui les dirigent avec l'aval du roi chrétien. Sur cette question, les textes sont silencieux et il est difficile de croiser les informations d'al-'Umarī avec d'autres sources de la même époque. Le récit des guerres menées par le roi chrétien Amda Šeyon contre les musulmans en 1332 a certainement été rédigé au cours du XV^e siècle¹⁷⁵ et ne permet donc pas de comprendre les relations qu'entretenaient ces « royaumes musulmans » avec le pouvoir chrétien des hauts plateaux au XIV^e siècle.

¹⁷² AL-'UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 1.

¹⁷³ AL-'UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 2.

¹⁷⁴ AL-'UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 19.

¹⁷⁵ Cf. la seconde partie du chapitre 2.

Toutefois, la dépendance de ces « royaumes » vis-à-vis du roi chrétien est confirmée, au moins pour l'Ifāt, dans des textes du XV^e et du début du XVI^e siècle : le *Kitāb al-Ilmām* d'al-Maqrīzī et l'*Histoire des Walasma'*. À la fin du XIV^e siècle, à partir du règne du sultan Ḥaqq ad-dīn en 1376-1377, la dynastie des sultans Walasma' de l'Ifāt tenta de se libérer de la tutelle chrétienne. Cette dépendance se manifestait jusque là sous la forme d'un contrôle des sultans en place et de leur descendance par le roi chrétien, et d'une aide militaire afin de défendre leur autorité¹⁷⁶. La rébellion d'une partie de la dynastie se solde par l'abandon du territoire de l'Ifāt et le déplacement du pouvoir vers ce qui deviendra le *Bar Sa'ad ad-dīn*. L'Ifāt devient alors une région du royaume chrétien au même titre que l'Aḥmarā ou le Goḡgam. Elle est gouvernée par un chrétien nommé par le roi, bien qu'une partie de sa population soit restée musulmane. Ainsi, Gendebelo, située en Ifāt, est décrite par 'Arab Faqīh comme une ville qui « appartenait au roi de ce pays [*i.e.* le roi chrétien] et était peuplée de musulmans qui payaient la capitation à ce prince¹⁷⁷ ». Cette ville est donc soumise à l'autorité du roi chrétien, qui percevait des taxes par l'intermédiaire de représentants chrétiens sur la population musulmane. L'Ifāt a en effet plusieurs chefs chrétiens, nommés par le roi, chargés de contrôler la zone et de percevoir l'impôt¹⁷⁸.

Un autre exemple qui permet de confirmer la dépendance des « royaumes musulmans » vis-à-vis du roi chrétien est cité dans le récit du Portugais Álvares. Lors de son séjour à la cour du roi chrétien dans les années 1520, Álvares assiste à la venue de la reine du Hadya à la cour de Lebna Dengel pour demander de l'aide face à des problèmes dynastiques :

Cette reine vint auprès du Prêtre pour lui demander de l'aide, disant qu'un frère de son mari s'était dressé contre elle et lui avait pris le contrôle du royaume¹⁷⁹.

Lebna Dengel envoie 15 000 soldats dans le Hadya afin de réinstaller le roi « légitime » sur son trône et rétablir la paix ; puis il se rend lui-même dans le Hadya s'assurer de la pacification de la région¹⁸⁰. Le Hadya semble donc, selon Álvares, être un royaume gouverné par un musulman, lui-même vassal du roi chrétien. Le Hadya est par ailleurs tributaire des chrétiens. Álvares note ainsi que le Hadya a pour tradition de donner une fille du roi musulman en mariage au roi chrétien afin de payer le tribut. Lebna Dengel ne jugea pas la femme qui lui avait été envoyée à son goût. Il la maria à un haut dignitaire du royaume, le

¹⁷⁶ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 44-46 ; AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge*, 1955, p. 13-15.

¹⁷⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 65.

¹⁷⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 33.

¹⁷⁹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 427.

¹⁸⁰ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 430-436.

Bāḥr nagāš. Lebna Dengel, peu satisfait par ce « cadeau », réclame au Hadya son tribut, ce qui entraîne une rébellion¹⁸¹.

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* confirme cette position particulière du Hadya au début du XVI^e siècle, puisqu'il indique que « le chef de cette contrée [...] était musulman et payait tribut au roi d'Abyssinie, à qui tous les ans il remettait une jeune fille que l'on baptisait¹⁸² ».

Ainsi, la situation du Hadya décrite par Álvares au début du XVI^e siècle n'est pas sans rappeler la situation des « royaumes musulmans » telle qu'elle est décrite par al-'Umarī au début du XIV^e siècle. Les « royaumes musulmans » tributaires du pouvoir chrétien devaient ne pas faire l'objet de razzias. Le tribut versé devait servir de garantie pour la sécurité des territoires qui s'en acquittaient.

Le Hadya semble être le seul « royaume musulman » à avoir gardé le même statut vis-à-vis du royaume chrétien entre le XIV^e et le XVI^e siècle. L'Ifāt a *de fait* changé de position suite au départ de la dynastie musulmane. Les cinq autres territoires (Bāli, Dawāro, Šarkhā, Dāra et 'Arababni) ont eu, semble-t-il, une évolution différente à la suite de leur conquête par le royaume chrétien qui en écarta les chefs musulmans pour imposer à leur place des chefs chrétiens. Le Dawāro et le Bāli sont restés des territoires importants, qui apparaissent à de nombreuses reprises dans les textes du XV^e et du XVI^e siècle. Seul le 'Arābabni d'al-Umarī n'apparaît pas dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Le Šarkhā et le Dāra, moins connus et d'ailleurs présentés par al-Umarī comme étant de moindre importance, sont mentionnés par 'Arab Faqīh. Le premier est un territoire limitrophe du Dawāro¹⁸³ et le second, noté Dārah (داره) par 'Arab Faqīh, est une « porte » du Bāli situé non loin du Wābi¹⁸⁴. Il ne faut pas confondre le Dāra d'al-Umarī et du *Futūḥ al-Ḥabaša*, associé au Bāli, avec la région nommée Darā (ደራ) située près du lac Ṭānā, comme cela a pu être fait par Trimmingham ou Huntingford¹⁸⁵. Ce territoire chrétien est cité par ailleurs dans le *Futūḥ* sous la forme *Darḥa* et est localisée entre le Bagémdar et le Goğğam¹⁸⁶. Il ne faut pas non plus assimiler ce Dāra musulman avec le district du Šawā du même nom mentionné par Francisco Álvares¹⁸⁷. Nous pouvons enfin rajouter à ces cinq « royaumes musulmans » le Faṭagār, territoire qui n'apparaît pas chez al-'Umarī mais qui semble avoir connu une histoire similaire au Dawāro et au Bāli, bien que n'ayant peut-être jamais eu l'indépendance de ses deux voisins.

¹⁸¹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 191-194.

¹⁸² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 372.

¹⁸³ Cf. Annexe 2 « Index Géographique du *Futūḥ al-Ḥabaša* ».

¹⁸⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 387.

¹⁸⁵ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *Some records of Ethiopia*, 1954, p. 233 ; TRIMMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 64 et 73

¹⁸⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 460.

¹⁸⁷ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of Indies*, 1961, p. 107, 292, 415 et 579.

c. Un statut particulier

Entre la situation décrite par al-‘Umarī et celle que décrit ‘Arab Faqīh dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, de nombreux changements sont intervenus au sein de ces territoires. Au XVI^e siècle, selon le *Futūḥ al-Ḥabaša* mais aussi le récit du Portugais Álvares, ils sont compris dans l’espace politique contrôlé par le souverain chrétien et gouvernés par des chefs chrétiens nommés par le roi chrétien¹⁸⁸. De plus, la présence sur ces territoires d’églises et de résidences royales montre l’implantation des chrétiens dans la zone, de leur occupation de l’espace et du contrôle du territoire¹⁸⁹. Dans un article de 2009, François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch rappellent que ces régions situées en bordure du royaume chrétien représentaient des positions stratégiques d’un point de vue commercial et que leur contrôle représentait un enjeu économique et stratégique qui explique les conflits successifs pour leur possession¹⁹⁰. La domination de ces territoires permettait au royaume chrétien de contrôler les principales grandes villes de négoce, telle que Gendebelo, et par là de se connecter au réseau commercial du monde musulman via Zayla’.

Des chefs chrétiens

L’attention des rois chrétiens n’est pas la même pour d’une part le Faṭagār et l’Ifāt, localisés sur l’escarpement des hauts plateaux et en contact direct avec le Šawā et l’Amḥarā, et d’autre part le Bāli et le Dawāro, situés sur la rive opposée de l’Awāš, bien plus loin du cœur du royaume et directement frontaliers du *Bar Sa’ad ad-dīn*. Dans le Faṭagār et en Ifāt, les rois ont installé certaines de leurs résidences royales, telles que Bādaqī, et le *Futūḥ al-Ḥabaša* mentionne la résidence du roi Lebna Dengel dans le Faṭagār de 1528 à 1531. Ces deux territoires, protégés des attaques musulmanes par le Dawāro et le Bāli, nécessitaient moins de présence militaire. À l’inverse, si quelques églises royales avaient été implantées à l’est de l’Awāš, les efforts des rois chrétiens se sont concentrés sur des questions militaires et défensives. Les garnisons de *čewā* étaient bien plus importantes dans le Dawāro et le Bāli, véritables frontières du pays. Notons notamment l’installation de militaires dans le Dawāro sous le règne de Za’ra Yā’eqob¹⁹¹. Leur position frontalière au *Bar Sa’ad ad-dīn* conduit leurs soldats à mener fréquemment des razzias en territoire musulman. Sous Ba’edā Māryām

¹⁸⁸ Par exemple ‘Addalū (*baṭrīq*; gouverneur du Bāli) ; Baḥr Sagad (*baṭrīq* du Dawāro) ou encore Eslāmo (*baṭrīq* de l’Ifāt) : cf. Annexe 2 « Index des personnages du camp chrétien ».

¹⁸⁹ Sur le maillage du territoire du royaume chrétien par le biais d’églises et de résidences royales, voir DERAT, *Le domaine des rois*, 2003.

¹⁹⁰ FAUVELLE, HIRSCH *et al.*, « Archéologie et histoire de l’Islam dans la Corne de l’Afrique », *Civiltà del Mediterraneo*, 2009-2010, p. 36-37.

¹⁹¹ PERRUCHON, *Zar’a Yā’eqob et Ba’edā Māryām*, 1893, p. 45.

(r. 1468-1478), les razzias contre le *Bar Sa'ad ad-dīn* sont menées depuis le Dawāro, par les soldats de ce territoire alliés à ceux du Bāli voisin :

Le roi ordonna ensuite aux *čewā* du Dawāro, du Bāli et aux Dāmōt 'Hadāri d'aller à Adal pour y faire la guerre et se rendit lui-même dans le Dawāro. Ces *čewā* ravagèrent le pays d'Adal et vinrent tout joyeux retrouver le roi dans le Dawāro¹⁹².

Les premières razzias chrétiennes décrites au début du *Futūḥ al-Ḥabaša* sont menées par Fānīl, gouverneur du Dawāro, ainsi que par Dağalḥān, gouverneur du Bāli. Parallèlement, les premières razzias musulmanes en territoires chrétiens visent en premier lieu le Dawāro et le Bāli¹⁹³. Le sultan Muḥammad, quelques décennies avant le début du récit du *Futūḥ*, aurait fait la conquête du Bāli et y aurait nommé un musulman à sa tête. Mais le roi chrétien reprit très vite le contrôle de ce territoire¹⁹⁴. Ainsi, soumis directement aux attaques musulmanes, ces territoires devaient faire l'objet d'un contrôle plus serré.

Les gouverneurs chrétiens nommés par le roi à la tête de ces deux territoires semblent militairement plus importants que ceux du Faṭagār ou de l'Ifāt. Dağalḥān, Fānīl et Rās Banyāt, chefs du Bāli ou du Dawāro, tiennent des rôles centraux dans l'armée royale et sont nommés à de nombreuses reprises dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* et le *Maṣḥāfa Seddat*. Aussi bien à la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša* qu'à celle des textes chrétiens, la figure qui apparaît comme la plus importante de toute l'armée royale, est Wasan Sagad, chef du Bāli et/ou du Dawāro (le *Futūḥ al-Ḥabaša* n'est pas clair sur ce point). Le chef du Faṭagār, Islāmū, fut également nommé un temps à la tête de l'armée royale mais il semble moins important que les autres. Il est vrai que puisque les premières années de la conquête se concentrent sur l'attaque de ces territoires, leurs gouverneurs prennent logiquement la tête de la résistance.

Ces vastes régions sont subdivisées en petits territoires ayant chacun un *baṭrīq* à sa tête placé sous l'autorité du gouverneur général de la région. 'Arab Faqīh mentionne ainsi plus d'une quarantaine de territoires, de pays et de villes appartenant au Dawāro¹⁹⁵, chacun ayant à leur tête un chef local, lui-même placé sous l'autorité du gouverneur principal du Dawāro. Seuls une dizaine de ces chefs locaux sont nommés dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Pour le Faṭagār, 'Arab Faqīh note que « au temps de l'aïeul du roi d'Abyssinie, il n'y avait dans le Faṭagār qu'un *baṭrīq* unique qui commandait en chef » et que Lebna Dengel « en établit sept qui rivalisaient les uns avec les autres pour guerroyer contre les musulmans¹⁹⁶ ». Pourtant, seul Islāmū est cité comme étant « gouverneur » du Faṭagār. Le chef du Māya, territoire de la

¹⁹² PERRUCHON, *Zar'a Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 159.

¹⁹³ Cf. la première partie du chapitre 7.

¹⁹⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 164-168.

¹⁹⁵ Cf. Annexe 2 « Index géographique du *Futūḥ al-Ḥabaša* ».

¹⁹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 83.

région du mont Zeq^wala, connue pour ses archers aux flèches empoisonnées, ou celui de Ġan Zalaq, du côté de la rivière Kassam, sont tout deux placés sous l'autorité du chef du Faṭagār ; ils ont pourtant un pouvoir important sur le territoire qui leur est confié. Ce sont eux qui défendent leur territoire et choisissent entre conversion ou capitulation, et non pas le gouverneur général. Ainsi, lors de la conquête du Dawāro, les petits gouverneurs viennent un à un prêter allégeance aux musulmans et entreprennent la conversion de leur population :

Les gens d'Adal Mabraq se présentèrent à l'émir Ḥusaīn et embrassèrent tous l'islam, de même ceux d'Awāwaldah, de Watan, d'Aḡīt, d'Arqwī ; tous étaient du Dawāro où il y avait alors 50 *baṭrīq*, gouvernants tous de nombreux districts. Ils se firent ensuite tous musulmans¹⁹⁷.

La chronique du règne de Za'ra Yā'eqob (r. 1434-1468) décrit une situation similaire dans le Hadya. Le gouverneur du Hadya, nommé « *garād* Mahiko », refuse de verser le tribut au roi et prépare une offensive militaire contre le Dawāro et le Bāli. Gadāyto Garād, l'« un des *śyumān* (ሥላሞች) du Hadya », portant également le titre de *garād* comme tous les chefs du Hadya, prévient Za'ra Yā'eqob de la rébellion de Mahiko ; le roi, après avoir destitué Mahiko et placé son oncle à sa place, récompense Gadāyto de l'avoir prévenu et de lui être resté fidèle en l'« affranchi[ssant], ainsi que ses enfants, jusqu'à la 3^{ème} génération, de l'autorité du *garād* du Hadya¹⁹⁸ ». Cette anecdote montre ainsi que si le gouverneur d'un territoire était sous l'autorité directe du roi, les petits gouverneurs étaient quant à eux dépendants du gouverneur de la région à qui ils devaient verser un tribut, de la même manière que le *garād* du Hadya devait verser le sien au roi. Exceptionnellement, le roi pouvait exempter un petit gouverneur de verser le tribut au gouverneur principal comme ce fut le cas pour Gadāyto.

Vestiges du passé musulman

Si ces territoires font partie du royaume chrétien, ils sont toujours peuplés en partie de musulmans, sujets du roi chrétien à qui ils paient des taxes prélevées par des représentants chrétiens du pouvoir. Ainsi, les villes de Gendebelo et d'Amaḡah, en Ifāt :

Ils entrèrent à Gandabalū en Abyssinie. Elle appartenait au roi de ce pays et était peuplée de musulmans qui payaient la capitation à ce prince. [...] Ils se réunirent à Amaḡah [Ifāt], où ils restèrent trois jours : c'est une ville d'Abyssinie habitée par les musulmans, elle appartient au roi¹⁹⁹.

Ou encore les populations de certaines régions du Bāli, telles que celles des bords de la rivière 'Aqra : « Les gens de 'Aqra étaient des musulmans placés sous la domination des

¹⁹⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 371.

¹⁹⁸ PERRUCHON, *Zar'a Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 16-23.

¹⁹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 65 et 96.

infidèles²⁰⁰. » Il en est de même dans le Dawāro, partiellement peuplé de musulmans et gouverné par un chef chrétien nommé par le roi :

Ils partirent de Ġamit pour Qanbourah au dessus du marché de Dawāro ; ses habitants étaient musulmans et gouvernés par le patrice du Dawāro à qui ils payaient le tribut²⁰¹.

Enfin, les deux principales villes du Faṭagār, Bādaqī et Bararā, sont habitées par des communautés musulmanes de marchands :

Des marchands musulmans qui habitaient Bādaqī vinrent les rejoindre. Ils avaient intercepté de l'argent envoyé au roi et l'apportaient à l'imām. [...] Les musulmans de Bararā vinrent dire à l'imām : Nous avons peur ; donne-nous des soldats pour nous protéger et nous garder²⁰².

Bien que chrétiens, les chefs de ces territoires conservent parfois des titres d'origine musulmane. Nous avons déjà souligné que sous le règne de Ba'edā Māryām, le chef chrétien de l'Ifāt porte le titre de « Walasmā », du nom de l'ancienne dynastie des sultans musulmans.

Figure 19 : Titres des gouverneurs chrétiens des territoires du Sud-Est, selon les chroniques de Zar'a Yā'eqob (r. 1434-1468) et Ba'edā Māryām (r. 1468-1478)

	Zar'a Yā'eqob	Ba'edā Māryām
Bāli	-	Garād
Dawāro	Azāj	Erās
Faṭagār	Azāj	Asguā
Ganz	-	Garād
Hadya	Garād	Garād
Ifāt	Rāq Māsarā	Walasmā

Le titre de « Walasmā » n'est pas le seul à avoir été conservé par les chrétiens. Aussi bien sous le règne de Za'ra Yā'eqob que sous celui de son fils Ba'edā Māryām, les chefs chrétiens du Bāli, du Ganz et du Hadya portaient le titre de *garād* (ገራድ). Ce titre n'était pas usité par les chrétiens avant l'intégration de ces territoires musulmans au début du XV^e siècle. Aujourd'hui présent dans plusieurs langues éthiopiennes pour désigner un chef²⁰³, il est très peu utilisé dans les textes historiques chrétiens²⁰⁴. Il s'agit, tout comme le titre *walasmā* de l'intégration d'un titre musulman à la titulature chrétienne. Pour ce qui est du Hadya, le fait que son chef porte un titre musulman²⁰⁵ peut s'expliquer par le fait que les rois chrétiens ont conservé un chef musulman à la tête de cette zone. Par contre il est plus surprenant que le chef chrétien du Bāli ou celui du Ganz aient conservé le titre de leurs prédécesseurs musulmans.

²⁰⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 156.

²⁰¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 206.

²⁰² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 214 et 229.

²⁰³ LESLAU, *Etymological Dictionary of Gurage*, 1979, vol. 3, p. 291.

²⁰⁴ GUIDI, *Vocabolario Amarico-Italiano*, 1901, p. 729 ; KANE, *Amharic-English Dictionary*, 1990, p. 1940.

²⁰⁵ PERRUCHON, *Zar'a Yā'eqob et Ba'edā Māryām*, 1893, p. 17.

Les chrétiens, en imposant leur pouvoir sur ces territoires, ont conservé une partie des usages locaux préexistants, dont ceux relatifs aux titulatures. Par ailleurs, la présence de nombreux musulmans ou anciens musulmans dans ces territoires fait que leurs noms ont souvent des sonorités arabes et non *ge'ez* ou amharique comme dans le reste du royaume²⁰⁶.

Ce sont enfin sur ces territoires que le roi place les musulmans qui se réfugient à sa cour. 'Arab Faqīh mentionne de nombreux renégats qui, réfugiés auprès du roi chrétien, se voient offrir un pouvoir portant sur de petits territoires de l'Ifāt ou du Dawāro. Ainsi, deux anciens pages de l'imām, fuyant le *Bar Sa'ad ad-dīn* pour des raisons économiques et juridiques, reçoivent du roi chrétien la responsabilité d'une ville ou d'un territoire en Ifāt²⁰⁷. Le fait que les chefs sous son autorité soient d'anciens musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* ne semble pas poser de problème au roi chrétien. L'histoire de Wanāg Ğān, frère de Wasan Sagad, en est l'exemple le plus parlant²⁰⁸. S'étant converti à l'islam sous le règne du sultan Muḥammad, Wanāg Ğān fut fait prisonnier par Nā'od (r. 1494-1508) lors d'une razzia dans le Bāli. Il finit, grâce à l'action de son frère en sa faveur, par être réhabilité et nommé à nouveau gouverneur chrétien du Bāli. Peu de temps après, Wanāg Ğān trahit le camp chrétien et prêta de nouveau allégeance au sultan Muḥammad, avant d'être tué par l'armée chrétienne. Son fils Simū, resté auprès du sultan Muḥammad et portant le titre de *ḡarād*, est par la suite fait prisonnier par les chrétiens qui « le firent chrétien et *baṭrīq* à la place de son père ». Ainsi, alors que Wanāg Ğān l'a trahi par deux fois, le roi chrétien conserve tout de même son fils Simū, ancien musulman, à la tête du grand territoire chrétien du Bāli.

Deux autres éléments témoignent du statut particulier que la présence de communautés musulmanes donne à ces territoires. Tout d'abord, comme nous le verrons, seuls ces cinq territoires (Hadya, Faṭagār, Ifāt, Dawāro et Bāli) choisissent la conversion suite à leur conquête par les armées de l'imām ; le reste du royaume préféra au contraire conserver la religion chrétienne et payer la capitation²⁰⁹. Ensuite, après la mort de l'imām et l'effondrement de l'empire qu'il avait bâti, le vizir 'Abbās aurait tenté de conserver le contrôle du Faṭagār, du Dawāro et du Bāli²¹⁰. La présence massive de musulmans et de néo-convertis devait faciliter le maintien d'un pouvoir musulman dans ces régions. Toutefois, sa tentative échoua rapidement, la chronique du règne de Galāwdéwos précisant qu'un an et demi après la mort de l'imām, 'Abbās fut vaincu et ces territoires réintégrés au royaume

²⁰⁶ Cf. Annexe 2 « Index des personnages du camp chrétien ».

²⁰⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 274-275.

²⁰⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 164-168.

²⁰⁹ Voir la seconde partie du chapitre 8, Figures 29 et 30.

²¹⁰ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 28, 138 ; voir aussi la première partie du chapitre 3.

chrétien. Le retour d'un pouvoir chrétien, notamment dans le Bāli, fut cependant provisoire, car ces territoires les plus méridionaux du royaume furent les premiers à subir les attaques oromo de la seconde moitié du XVI^e siècle.

2. Présence de musulmans dans le reste du royaume chrétien

a. *Présence ponctuelle : les relations diplomatiques*

Les relations entre le royaume chrétien et les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* ne se limitaient pas à des confrontations militaires. Les contacts entre les deux pouvoirs étaient également, et peut-être avant tout, pacifiques et diplomatiques. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* donne à plusieurs reprises des exemples de relations commerciales ou diplomatiques entre le *Bar Sa'ad ad-dīn* et le royaume chrétien, aussi bien avant qu'après le début de la « conquête de l'Abyssinie ». Ainsi, entre la première et la seconde expédition menées par l'imām Aḥmad, 'Arab Faqīh relate l'attaque par les musulmans d'une caravane chrétienne qui traversait le *Bar Sa'ad ad-dīn* pour se rendre en Arabie faire du négoce pour le compte du roi²¹¹. La présence de commerçants chrétiens en territoire musulman semble courante. Les routes caravanières partant des hauts plateaux chrétiens et menant au port de Zayla' traversent le *Bar Sa'ad ad-dīn*²¹². Certes, il semble qu'une bonne partie du commerce entre Zayla' et les villes de rupture de charge était aux mains des musulmans, mais cette mention dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* montre bien que les chrétiens participaient également au commerce à longue distance. Ce commerce, vital pour l'économie de la région, entraîne des luttes pour le contrôle des zones de rupture de charge entre hauts plateaux et basses terres. Mais il nécessite également la paix et des accords diplomatiques entre les deux puissances, afin d'assurer la sécurité des caravanes et leur traversée du territoire voisin.

Les relations diplomatiques entre chrétiens et musulmans se manifestaient notamment par des alliances matrimoniales. Cette pratique diplomatique n'est pas l'apanage de l'Éthiopie : elle se retrouve dans de nombreuses dynasties²¹³.

Álvares nous indique que, « à ce qu'on dit », les rois chrétiens qui régnèrent avant Nā'od (r. 1494-1508) avaient une de leurs femmes qui était originaire d'un territoire musulman et qui, avant son mariage, devait se convertir au christianisme :

²¹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 70-71.

²¹² Cf. FAUVELLE & HIRSCH, « Glissement des voies commerciales et adaptation territoriale des États chrétiens et musulmans d'Éthiopie (VI^e – XVI^e siècles) », *Travaux de l'institut géographique de Reims*, 2001 ; FAUVELLE, HIRSCH, *et al.*, « Archéologie et histoire de l'Islam dans la Corne de l'Afrique : État des recherches », *Civiltà del Mediterraneo*, 2009-2010 ; CHEKROUN, *Histoire et archéologie des itinéraires commerciaux de l'époque médiévale dans le Tchertcher*, 2008 ; etc.

²¹³ Cf. notamment HERMAN, *Les reines d'Éthiopie du XV^e au XVII^e siècle*, 2012.

Les Prêtres précédents, jusqu'au père de celui qui règne actuellement, ont toujours eu cinq ou six femmes, et ils les recevaient des filles de leurs rois voisins Maures, et non des païens ; et des Capitaines de ces seigneuries ou capitaineries ils en recevaient une ou deux, si ils les trouvaient à leur goût ; et du Roi de Dancali une autre ; et du Roi de Adel, et du Roi de Adea²¹⁴.

Au XVI^e siècle, Lebna Dengel refuse d'épouser la fille du « roi » du Hadya, ce qui crée une situation inédite et conflictuelle entre le Hadya et le royaume chrétien. Álvares explique les conflits opposant les musulmans et Lebna Dengel comme une conséquence de ce refus et de la réclamation par le roi chrétien d'un tribut de la part du « roi » du Hadya. Cette crise diplomatique est symptomatique de l'équilibre précaire d'un territoire autonome mais tributaire. Toutefois, bien qu'Álvares indique que le « roi d'Adal » devait également fournir une femme au souverain chrétien, la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša* semble indiquer le contraire. En effet 'Arab Faqīḥ décrit la situation du Hadya comme exceptionnelle et étonnante²¹⁵. Si elle avait eu cours dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*, il est peu probable qu'il ait pris la peine de souligner l'obligation du chef du Hadya de fournir au roi chrétien une jeune femme tous les ans. Le *Maṣḥāfa Seddat* note que l'imām Aḥmad souhaita créer une alliance matrimoniale similaire à celle traditionnellement faite par le roi chrétien :

L'an suivant, Grāñ envoya au roi une ambassade pour lui dire : « Donne-moi ta fille pour femme, et faisons amitié : si tu n'agis pas comme je te dis, il n'y a personne vers qui tu puisses te réfugier. » Le roi lui fit répondre par des députés : « je ne te la donnerai pas, car tu es un infidèle [...] »²¹⁶.

Le souverain chrétien refusa cette proposition. Cette ambassade n'est pas confirmée par le *Futūḥ al-Ḥabaša* qui termine son récit l'année la précédant. Il ne semble pas par ailleurs que la réciprocité de l'alliance matrimoniale ait été en pratique dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*.

Cette anecdote met en lumière le fait que les pratiques diplomatiques entre le *Bar Sa'ad ad-dīn* et le souverain chrétien se manifestent également par des envois de « messagers » d'une cour à l'autre. Ainsi, sous le règne de Ba'edā Māryām, une ambassade envoyée par le sultan du *Bar Sa'ad ad-dīn* se rend à la cour du souverain chrétien afin de lui demander de cesser les incursions dans son pays. L'ambassade apporte des présents « consistant en *gemedjâ* » ; quant à Ba'edā Māryām, il accueille l'ambassade en lui faisant servir « à boire et à manger » et en donnant « à chacun de riches vêtements » et « un souvenir pour leur rappeler cet évènement²¹⁷ ». Les relations diplomatiques sont donc normées, et impliquent un échange de cadeaux et un accueil cordial. Cette présence de musulmans à la

²¹⁴ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 193.

²¹⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 372.

²¹⁶ BASSET, *Études*, 1881, p. 106.

²¹⁷ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqôb et Ba'ed Māryām*, 1893, p. 131. J'ignore ce qu'est ou sont le(s) *gemeḡā* (ግጦጃ).

cour du souverain éthiopien pour raisons diplomatiques semble être une pratique courante. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* mais aussi dans le *Maṣḥāfa Seddat*, il est question de l'envoi de messagers porteurs de lettres qui font le lien diplomatique entre les armées chrétiennes et musulmanes²¹⁸. Certes, le contexte restreint le contenu et la description de ces relations diplomatiques à des questions militaires et de négociations de paix, mais il y a fort à parier que ces échanges de messagers devaient également exister en temps de paix, notamment autour de questions commerciales.

Par le biais de ces contacts diplomatiques, des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* se retrouvaient à la cour du roi chrétien et des chrétiens des hauts plateaux circulaient en territoires musulmans.

b. Une présence durable de musulmans dans le Nord et le Centre du royaume

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* mentionne deux types de musulmans au sein du royaume chrétien. Il y a ceux qui sont venus du *Bar Sa'ad ad-dīn*, et parfois du reste du monde musulman (Arabie, Maghreb) et ceux qui sont originaires de l'intérieur du royaume. Il est question à plusieurs reprises d'« anciens musulmans », convertis au christianisme et présents auprès du roi afin de lui servir de conseillers²¹⁹. Un certain 'Abbās, « un musulman de ceux qui se trouvaient avec le roi à Bèt-Amḥarā qui avait apostasié²²⁰ », est le conseiller personnel de Lebna Dengel lors des premières expéditions menées par l'imām contre les territoires frontaliers. De la même manière que les informateurs de 'Arab Faqīh concernant le camp chrétien sont parfois d'anciens chrétiens nouvellement convertis à l'islam et devenus conseillers de l'imām ou guides de l'armée²²¹, le roi chrétien emploie à son service des musulmans ayant déserté qu'il accueille toujours avec beaucoup d'égards. La plupart d'entre eux apostasient à leur arrivée à la cour chrétienne, mais certains conservent leur religion tout en résidant auprès du roi. C'est ainsi le cas d'un « musulman du pays de Aršūnā au service du roi qui l'honorait », qui vient rejoindre l'imām avant son entrée dans l'Amḥara en 1531, en disant : « Prends pour moi, de l'imām, une garantie de sécurité, car je crains qu'il ne me punisse d'avoir servi le roi, moi qui suis musulman²²² ».

²¹⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 228-229 ; BASSET, *Études*, 1881, p. 106. Notons qu'aucune lettre de ce genre ne nous est parvenue. De plus, nous pouvons nous interroger sur la langue employée lors de ces ambassades et dans ces missives diplomatiques. S'agissait-il réellement de lettres manuscrites ou de simples messages oraux ? Il est difficile de répondre à une telle question, faute de sources.

²¹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 81, 137, 273, 274 ou encore 343.

²²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 81.

²²¹ Voir la première partie du chapitre 1 et la première partie du chapitre 9.

²²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 286.

Outre les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* ayant rallié le camp chrétien, 'Arab Faqīh note la présence de communautés musulmanes résidant au sein du royaume chrétien. En dehors des territoires du Sud et de l'Est, des communautés musulmanes sont parsemées dans le Centre et le Nord du royaume. Moins nombreuses apparemment que dans le Sud, elles vivent en bonne entente avec les populations chrétiennes voisines.

'Arab Faqīh en évoque plusieurs. Des Balaw de la région d'Aksum aident les troupes de l'imām à leur arrivée dans le Tigré. Sur les Balaw du Tigré, 'Arab Faqīh nous donne très peu d'informations, se contentant de préciser qu'ils étaient des habitants du Tigré et qu'ils étaient musulmans. En tant que musulmans, 'Arab Faqīh les présente comme aidant spontanément l'imām et son armée, et les renseignant sur la situation de l'armée chrétienne²²³. Nous avons noté dans le chapitre précédent la présence de Balaw venus du Tigré dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* et leur intégration à la population de ce sultanat depuis le ^{xv}^e siècle et nous avons souligné la nécessité de réaliser ultérieurement une étude approfondie de cette population musulmane, aussi bien celle du Tigré que celle de la région de Harar²²⁴. Carlo Conti Rossini a déjà esquissé les premiers éléments d'une réflexion sur les Balaw du Tigré dans son ouvrage *Proverbi Tradizioni e Canzoni Tigrine*²²⁵, et plus récemment Jonathan Miran s'est penché sur cette question pour des périodes plus récentes, dans la région de Massawa²²⁶. Les Balaw peuplent également l'arrière-pays des ports de Massawa et Arkiko (nommé Dakhanū/ Dakhono dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*), mais 'Arab Faqīh n'indique jamais que des populations musulmanes peuplaient cette zone au ^{xvi}^e siècle. Il précise qu'elle était sous domination chrétienne, et que le chef était un chrétien : le patrice Za-Wangel, « Baḥr Nagaš, seigneur de Dakhono²²⁷ », fut tué au début de l'année 1529, lors de la seconde expédition de l'imām ; puis Takla Iyasus, nommé à la tête de l'armée royale et « gouverneur de l'Angot [...], du Tigré et du port de Dokhono²²⁸ ». Francisco Álvares confirme le fait que cette zone côtière était sous domination chrétienne en 1521, mais précise également que des musulmans y résidaient :

Mardi, vinrent à nous depuis la ville de Arquiquo un chrétien et un musulman ("moor"). Le chrétien disait que la ville de Arquiquo appartient aux chrétiens, et à un chef qui est appelé Barnagais, un sujet du Prêtre Jean, et que les musulmans de cette île de Maḡua et de

²²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 420-421.

²²⁴ Cf. la première partie du chapitre 5.

²²⁵ CONTI ROSSINI, *Proverbi Tradizioni e Canzoni Tigrine*, 1942, p. 130-140 ; Voir aussi ZABORSKI, « Notes on the Medieval History of the Beja Tribes », *Folio Orientalia*, 1976 ; FADL HASSAN, *The Arabs and the Sudan: from the Seventh to the Early Sixteenth Century*, 1967 p. 218 ; CRAWFORD, *The Funj Kingdom of Sennar*, 1978 (2^{ème} éd.), p. 110 et ss. ; CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, 1928, p. 255, 277 et ss.

²²⁶ MIRAN, *Red Sea Citizens*, 2009.

²²⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 127-128.

²²⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 195.

la ville de Arquiquo, à chaque fois que des Turks ou des Roumes leur font l'injure de venirent à ce port²²⁹ [...].

‘Arab Faqīh mentionne la conquête de cette région par les musulmans, mais ne la décrit pas. Il n’a peut-être relevé aucune information la concernant et n’a donc aucun élément à noter sur la population qui la compose.

Le cas du sultanat du Mazagā semble particulier par rapport au reste du royaume. Gianfrancesco Lusini le localise au sud du Takkazé au nord du massif du Semén²³⁰, alors que René Basset le localise au nord du Takkazé et à l’ouest du Širé, sur la frontière du Sennaar²³¹. ‘Arab Faqīh le localise entre le Širé et le Dambyā, probablement non loin du Waldeba. En effet, lors de la poursuite du roi dans le Nord du royaume, l’imām part de la ville d’Aksum, dans le Tigré, passe par l’église Abba Samu’el dans le Širé, puis prend « la route de Wāl [ou Waldebba selon les manuscrits] pour gagner le Mazagā par le désert et la solitude²³² », ce qui entre en résonance avec le rôle joué par cette région dans le royaume, un désert pour les ermites²³³. Plus loin, lors du départ de l’armée du Tigré, les étapes avant d’atteindre le Bagémder où les musulmans souhaitent s’installer sont le Širé puis le Mazagā²³⁴. Ainsi, le Mazagā se trouve au sud du Širé et au nord du Dambyā et du Bagémder, dans la région du Waldeba, donc très probablement au sud du Takkazé. L’une des montagnes du Mazagā est nommée *Takhazā* (تخزي) par ‘Arab Faqīh²³⁵ : nous pouvons rapprocher ce toponyme de la rivière *Takkazé* (ተክክ) et localiser ainsi le Mazagā dans les environs de ce cours d’eau.

Les textes du XVI^e siècle présentent le Mazagā comme peuplé de musulmans apparemment indépendants du pouvoir chrétien. L’intégration de cette région au royaume chrétien et la nomination d’un gouverneur chrétien aurait eu lieu au cours de la seconde moitié du siècle. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* présente le Mazagā comme une région peuplée de musulmans, gouvernée par un sultan et comme un allié de poids de l’imām. Le sultan porte le nom de Makattar – que le *Maṣḥāfa Seddat* entend comme un ethnonyme, et non comme le nom d’un individu²³⁶. À sa mort, qui advient lors du séjour de l’imām dans son pays, son fils Nāfi’ est installé à sa place, sous la régence de la sœur de Makatar, Ga’ëouah. ‘Arab Faqīh

²²⁹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 54.

²³⁰ LUSINI, « Mazaga », *EA*, vol. III, p. 892. Voir également BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *Some records of Ethiopia*, 1954, p. 239-240.

²³¹ BASSET, *Études*, 1881, note 139 p. 254.

²³² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 428 et vol. 1 : p. ٣٢٢. ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futuh el Habasa*, 1898, p. 356. STENHOUSE & PANKHURST, *Conquest of Abyssinia*, 2003, p. 355.

²³³ Voir les travaux en cours de François Lecadre.

²³⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 451-453.

²³⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 431 et vol. 1 : p. ٣٢٤.

²³⁶ BASSET, *Études*, 1881, p. 105. Dans sa traduction allemande, Manfred Kropp ajoute entre-parenthèses que Makattar désigne un prince, mais ce n’est pas spécifié dans le texte original (Kropp, *Des Geschichte...* MS §8 : p. 14).

précise que l'armée de Makattar est notamment composée de « 1 500 Nubiens et de 500 fantassins, certains d'entre eux 'Ašāriya²³⁷ ». Peut-être pouvons-nous voir dans ces 'ašāriya des membres de l'école théologique sunnite aš'arite²³⁸ (*al-aš'ariya*), bien que le texte arabe édité par René Basset donne 'ašāriya et non ašā'ariya. Dans sa traduction française, René Basset supplée l'arabe et déplace le 'ayn afin de qu'on lise le nom de l'école théologique²³⁹.

Les jésuites présents en Éthiopie au XVII^e siècle, Pedro Paez et quelques années plus tard Manoel de Almeida, indiquent que le Mazagā était une région sous domination du roi chrétien, bien que moins importantes que les « royaumes », tels que le Tigré, l'Amḥarā ou le Faṭagār²⁴⁰. De Almeida ajoute que le Mazagā était habité par des « Balaw et des Cafres²⁴¹ », soit des musulmans et des non-musulmans, probablement païens. 'Arab Faqīh ne fait pas de lien entre les Balaw de la région d'Aksum et les musulmans du Mazagā. Rien n'indique qu'au début du XVI^e siècle les Balaw aient peuplé cette zone. Pour autant, la population apparaît comme explicitement musulmane et gouvernée par un musulman. Or, le seul autre territoire outre le *Bar Sa'ad ad-dīn* à avoir un chef musulman était le Hadya, ancien territoire musulman indépendant passé sous domination chrétienne. Mais le chef du Hadya, tout en gardant sa religion, paye un tribut au roi chrétien. Pour le Mazagā, le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne précise pas si le sultan versait un tribut au roi et si par ce biais ce territoire était intégré au royaume chrétien. Le roi le traverse cependant lors de sa fuite d'Aksum vers le Dambyā. Il est donc possible que le Mazagā ait eu un statut similaire à celui du Hadya au cours de la première moitié du XVI^e siècle. La chronique du règne de Galāwdéwos nous apprend que, par la suite, un général chrétien aurait combattu dans ce territoire, tué les membres de la famille régnante et emmené en captivité ses habitants²⁴². Il est possible que cet événement marque le début de l'intégration du Mazagā au royaume et/ou de la nomination d'un chef chrétien à la place du sultan.

Bien que les populations de la côte de la mer Rouge ne soient pas désignées comme partiellement musulmanes, le *Futūḥ al-Ḥabaša* montre bien que le roi chrétien avait sous son autorité de nombreuses populations musulmanes, à commencer par les communautés du Sud et de l'Est de son royaume. Cette présence musulmane sous domination chrétienne est confirmée dans les sources plus anciennes. Francisco Álvares mentionne à plusieurs reprises

²³⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٣٢٣.

²³⁸ Cf. SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 28-29.

²³⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 430.

²⁴⁰ PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, p. 72 ; BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *Some records of Ethiopia*, 1954, p. 10-11 et 13.

²⁴¹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *Some records of Ethiopia*, 1954, p. 14-15.

²⁴² CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 166-167.

la présence de musulmans au sein des communautés chrétiennes du Nord du royaume. Il note la présence quotidienne de marchands musulmans à la cour du roi chrétien, qui le tiennent au courant des nouvelles du monde et notamment d'Inde²⁴³. Il remarque également que le monastère de Dabra Bizan (dans l'actuelle Érythrée) emploie des musulmans pour prendre soin de ses troupeaux de bovins :

Dans le district de ce monastère, il y a, dans les vallées entre les montagnes, de très grands troupeaux de vaches, gardés par des Maures Arabes, et il y a pour chaque troupe quarante ou cinquante Maures, avec leurs femmes et leurs enfants. Et leur chef est un chrétien, parce que les vaches qu'ils gardent appartiennent au gentilhomme chrétien du pays du Barnagais. Ces Maures ne reçoivent rien d'autre pour leur travail que du lait et du beurre qu'ils obtiennent des vaches, et avec lesquels ils survivent avec leurs femmes et leurs enfants²⁴⁴.

Les « Maures Arabes » correspondent peut-être aux Sao, population agro-pastorale, semi-nomade, résidant dans les plaines côtières du Nord des hauts plateaux éthiopiens. Cette anecdote nous donne un exemple éclairant de musulmans travaillant au service des chrétiens.

Il mentionne enfin deux villes, situées dans l'Amḥarā et à la frontière avec le Tigré, habitées par des musulmans, tributaires du roi. La première, qu'il nomme Manadeley/Manadely/Manadel, regroupe un millier d'habitants « tous musulmans tributaires du Prêtre Jean », et quelques dizaines de chrétiens chargés de prélever les taxes²⁴⁵. Manadeley est un grand marché où l'on peut trouver « toutes les sortes de marchandises du monde et des marchands de toutes les nations et de toutes les langues des musulmans, de Giada [i.e. Jedda], du Maroc, Fez, Bugia [i.e. Bijāya sur la côte algérienne], Tunis, des Turks, des Roums de Grèce, des musulmans d'Inde, de Ormuz et du Caire ». Ces musulmans sont soumis à une forte taxation de la part du roi chrétien, et la population de Manadeley s'en plaint :

Alors que nous étions dans ce pays, les Maures, habitants de cette ville, se plaignaient, disant que le Prêtre Jean leur avait donné de force 1000 *ouquias* d'or, disant qu'il leur prêtait pour qu'ils commercent avec, et que chaque année, ils devaient lui verser 1000 *ouquias* d'intérêt, et que ses propres 1000 devaient toujours être actifs. Les natifs et les habitants de la ville disaient que si ce n'étaient pour l'élevage des troupeaux, ils pouvaient quitter le pays²⁴⁶.

La seconde ville mentionnée par Álvares à être habitée par une communauté musulmane se nomme Acel et se situe dans l'Amḥarā :

C'est une très bonne ville, et ils y tiennent un très grand marché. Au-delà de l'une des rivières, il y a une grande ville de Maures, riche avec un grand commerce d'esclaves, de soie et de tous les autres types de marchandises. C'est comme la ville de Manadeley près de la frontière du Tigrimahom. Les Maures de cet endroit disent également qu'ils paient au Prêtre un très lourd tribut, comme les autres²⁴⁷.

²⁴³ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 405.

²⁴⁴ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 92.

²⁴⁵ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 186.

²⁴⁶ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 187.

²⁴⁷ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 251.

Malgré ces fortes taxes, ces deux communautés sont décrites comme vivant en bonne entente avec les chrétiens, Manadeley étant « une ville entièrement habitée de musulmans pacifiques²⁴⁸ » et Acel comme une ville où il y a une « excellente entente entre les chrétiens et les musulmans, parce que les chrétiens et les femmes chrétiennes apportent de l'eau aux musulmans et leur lavent leurs vêtements²⁴⁹ ». Mais si l'entente est cordiale, dans ces villes, les musulmans et les chrétiens vivent dans des quartiers séparés. Ces deux communautés décrites par Francisco Álvares sont liées au commerce à longue distance.

La présence de musulmans circulant et résidant au cœur du royaume et notamment à la cour du roi chrétien est confirmée dans les écrits des Européens du XVII^e siècle. Ainsi, Hiob Ludolf, dans son *Historia Aethiopica* publiée en latin en 1681, note la présence de musulmans « qui circulent librement dans ce royaume, mêlés un peu partout aux chrétiens, pratiquant l'agriculture ou faisant le commerce²⁵⁰ ». Il tire probablement ses informations du jésuite Manuel de Almeida. Ce dernier, dans le chapitre 12 consacré aux « différents races habitants cet Empire » de son ouvrage relatant son séjour en Éthiopie au début du XVII^e siècle, écrit que « les Maures vivent mélangés avec les chrétiens dans tout l'empire. Ils représentent presque un tiers de la population de l'Éthiopie, car il n'y a pas de royaume dans lequel il n'y en a pas quelqu'uns, et certaines provinces sont entièrement peuplées par des musulmans. Ils vivent en cultivant la terre et par le commerce²⁵¹. » Les sources éthiopiennes confirment également que des musulmans continuent de résider au sein du royaume chrétien au cours du XVII^e siècle. La notice consacrée au règne de Yohannès I^{er} (r. 1667-1682) intégrée au texte des *Chroniques brèves* rapporte que ce roi ordonna, la troisième année de son règne, soit en 1670, aux musulmans résidant à Gondar de s'installer dans un quartier spécial à l'écart des chrétiens²⁵². Cette mention nous apprend que depuis la fondation de la ville de Gondar au début du règne de Fasiladas (r. 1632-1667), des musulmans y résident au même titre que les chrétiens.

²⁴⁸ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 283.

²⁴⁹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies*, 1961, p. 251.

²⁵⁰ LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, 2008, p. 110.

²⁵¹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *Some records of Ethiopia*, 1954, p. 55.

²⁵² BEGUINOT, *La cronaca abbreviata d'Abissinia*, 1901, p. 54 ; BASSET, *Études*, 1881, p. 139.

Conclusion de la seconde partie

Fondé au début du ^{xv}^e siècle par des descendants des sultans de la dynastie des Walasma' d'Ifāt, le sultanat du *Bar Sa'ad ad-dīn* s'étendait sur un territoire vaste, depuis l'ouest de la ville de Harar à la côte de la mer Rouge. La capitale des sultans était Dakar, ville située probablement à l'est de Harar. À leur installation à Dakar, les sultans rompirent avec la dynastie de leurs ancêtres de l'Ifāt en abandonnant le nom du fondateur semi-légendaire de cette dynastie, Umar Walasma'. Ils se rattachèrent au sultan à l'origine du déplacement du pouvoir et de l'installation sur le nouveau territoire auquel ils donnèrent son nom, *Bar Sa'ad ad-dīn*. Le nom de Walasma' resta par ailleurs attaché au territoire de l'Ifāt, passé sous domination chrétienne suite au départ des sultans pour le *Bar Sa'ad ad-dīn* : les chefs chrétiens de l'Ifāt, du ^{xv}^e siècle au début de l'époque contemporaine, portaient le titre de Walasma'.

Les sultans de Dakar fédéraient sous leur autorité plusieurs populations islamisées nomades, semi-nomades et sédentaires, qui étaient jusqu'alors indépendantes les unes des autres. Chaque territoire et population avait à sa tête un chef dépendant du sultan de Dakar descendant de Sa'ad ad-dīn. Le caractère fragmentaire du territoire entraînait parfois des conflits entre les populations elles-mêmes mais aussi entre certains chefs locaux et les sultans de Dakar. Ces conflits entraînèrent à partir de la fin du ^{xv}^e siècle l'accession au pouvoir de chefs locaux, non-issus de la dynastie légitime des sultans descendants de Sa'ad ad-dīn. Cette instabilité s'accrut après la mort du sultan Muḥammad au début du ^{xvi}^e siècle. Plusieurs usurpateurs se succédèrent rapidement à la tête du *Bar Sa'ad ad-dīn*, jusqu'à la reprise du pouvoir par le sultan Abū Bakr, descendant de Sa'ad ad-dīn, avant l'année 1520. Selon 'Arab Faqīh, Abū Bakr dévia des obligations du « bon gouverneur » et l'imām Aḥmad fut « obligé » de le combattre, de le tuer et de placer sur le trône un autre sultan.

Face à la situation troublée au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*, rien ne laissait présager, ni ne nécessitait le lancement de la « conquête de l'Abyssinie ». Si elles n'étaient pas uniquement pacifiques, les relations que le *Bar Sa'ad ad-dīn* entretenaient avec le royaume chrétien voisin se limitaient à des razzias frontalières ainsi qu'à des relations diplomatiques assurant un équilibre entre les deux puissances. Pour quelles raisons l'imām Aḥmad décida-t-il alors de

mener cette guerre qui entre en opposition avec la tradition ? Il est peu probable que le conflit évoqué par Álvares entre le « roi » du Hadya et le souverain chrétien ait été l'élément déclencheur de cette « conquête » : il semble que les contacts entre le *Bar Sa'ad ad-dīn* et le Hadya n'aient pas été très développés au début du XVI^e siècle et ce problème de tribut propre au Hadya ne peut avoir eu d'influence sur la politique menée dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Il n'est jamais fait mention dans les sources d'un tribut que devait payer le *Bar Sa'ad ad-dīn* au souverain chrétien, bien que certains historiens aient avancé comme raison à la « rébellion » de l'imām un problème de taxes réclamées et refusées. Par ailleurs, le *Futūḥ al-Ḥabaša* mentionne la présence de nombreuses communautés musulmanes au sein du royaume chrétien et l'obligation pour les souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* de les « libérer » de leur assujettissement à un pouvoir « hérétique » et « polythéiste ». Cet argument est le principal motif avancé par 'Arab Faqīh en parallèle de l'obligation de tout bon musulman à mener le *ḡihād*. Mais ces deux éléments ne peuvent à eux seuls avoir entraîné la conquête du royaume chrétien. Les réelles motivations des musulmans de l'Est éthiopien pour mener une guerre de cette envergure, au vu des sources disponibles et des arguments avancés, restent inconnues.

Troisième partie

La guerre en Éthiopie musulmane médiévale

à travers le cas particulier de la « conquête de l’Abyssinie »

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* est avant tout le récit de plusieurs guerres ayant opposé les musulmans du *Bar Sa’ad ad-dīn* et le royaume chrétien entre 1527 et 1535/37. En adoptant le point de vue des musulmans, cet ouvrage est l’un des rares documents nous renseignant sur la société instigatrice de ces guerres. Si son ouvrage permet de mieux comprendre l’histoire du *Bar Sa’ad ad-dīn* au cours du ^{xv}^e et du début du ^{xvi}^e siècle, ‘Arab Faqīh souhaite avant tout donner à lire à son lecteur une vision apologétique du *ḡihād* en prenant en exemple les différentes razzias et conquêtes menées par l’imām Aḥmad. Or, comme le rappelle l’islamologue Michael Bonner, il serait tout à fait erroné de « traiter le *ḡihād* comme une récapitulation des doctrines juridiques islamiques, considérant l’Histoire comme une simple application ou prolongation de ces doctrines¹ ». Chaque espace où la doctrine du *ḡihād* a été appliquée l’a adaptée à sa culture, à son époque et aux impératifs auxquels il devait faire face. Ainsi, les différents *ḡihād* décrits par ‘Arab Faqīh nous éclairent non seulement sur la manière dont la doctrine du *ḡihād* fut adoptée par les musulmans du *Bar Sa’ad ad-dīn* mais aussi sur la manière dont ils concevaient la guerre contre les « infidèles ».

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* concentre son récit sur la conquête du royaume chrétien par l’imām Aḥmad. Il décrit également les expéditions menées au cours des années précédant le début de la conquête et nous donne à voir deux attitudes différentes des musulmans vis-à-vis des territoires sous domination chrétienne. ‘Arab Faqīh souligne à plusieurs reprises la rupture

¹ BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, 2004, p. 27.

que représente la guerre menée par l'imām Aḥmad vis-à-vis de la culture de guerre en usage dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Les sources chrétiennes mentionnent certaines guerres qui opposèrent chrétiens et musulmans depuis le XIV^e siècle, mais en adoptant toujours le point de vue des chrétiens, elles ne peuvent nous aider à comprendre la conception de la guerre des musulmans. C'est pourquoi cette partie, axée sur la façon dont les musulmans d'Éthiopie concevaient la guerre, se concentre sur l'étude du *Futūḥ al-Ḥabaša*.

Chapitre 7

À guerre exceptionnelle, leader exceptionnel

En 1981 dans son ouvrage *Islam en Éthiopie*, reprenant l'analyse couramment admise, Joseph Cuoq explique que :

La conquête de l'Abyssinie par Ahmad Grāñ est un des derniers grands épisodes des guerres islamo-chrétiennes, qui commencèrent quelque deux siècles plus tôt, au temps du négus 'Amda Syōn I et de Sabr al-Dīn, roi d'Awfāt¹.

L'idée que les relations entre chrétiens et musulmans au cours des derniers siècles de la période médiévale étaient exclusivement belliqueuses est depuis quelques années fortement remise en question². Les relations commerciales et diplomatiques entre le royaume chrétien et du *Bar Sa'ad ad-dīn* ont été replacées au cœur de la réflexion. Il a été démontré que ne retenir que les guerres qui les ont opposés était trop réducteur pour comprendre leur cohabitation au sein de la Corne de l'Afrique. Certes, cette idée de « guerres continuelles » est la conséquence du biais des sources de l'époque qui se concentrent le plus souvent sur les événements exceptionnels, comme ces conflits. Les questions commerciales et la présence de musulmans auprès du roi chrétien ou de marchands chrétiens au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn* ressortent souvent en palimpseste. S'il ne faut pas pour autant nier que des combats avaient lieu régulièrement entre ces deux sociétés, les considérer comme une seule et grande guerre qui se poursuivait deux siècles durant est tout à fait erroné. Regarder la « conquête de l'Abyssinie » comme l'aboutissement de ces deux siècles semble également être un raccourci un peu rapide.

Si l'analyse de Joseph Cuoq est simpliste, elle permet de voir que la « conquête de l'Abyssinie » est toujours associée à la figure de l'imām Aḥmad – Grāñ (le « gaucher ») dans l'historiographie. Il n'est pas possible de définir ce que fut cette guerre et sa place dans la culture de guerre du *Bar Sa'ad ad-dīn*, sans évoquer Aḥmad b. Ibrāhīm. 'Arab Faqīh fait de

¹ CUOQ, *Islam en Éthiopie*, 1981, p. 219.

² Voir par exemple HUSSEIN AHMED, *Islam in nineteenth-Century Wallo*, 2001, p. XV-XVI.

ces deux éléments le centre de son propos, jusqu'à nommer son ouvrage *Conquête de l'Abyssinie par l'imām Aḥmad b. Ibrāhīm*³. Il construit tout au long de son récit un tableau idéal de ce chef de guerre musulman, livrant à son lecteur un parangon du parfait *muḡahīd*. Dans le propos de 'Arab Faqīh, cette figure stéréotypée participe à la légitimation de cette guerre, qui apparaît comme exceptionnelle au sein de l'histoire médiévale de la Corne de l'Afrique.

³ Cf. chapitre 1.

A. La culture de guerre en Éthiopie musulmane

(XIV^e - milieu XVI^e siècle)

Les cultures de guerre des mondes musulmans divergent fortement d'une région à l'autre. Comme le souligne Abbès Zouache, les récits des combats « dans les textes médiévaux sont souvent stéréotypés, contés selon des schémas préétablis que seule une analyse particulièrement attentive permet de "révéler" et donc de dépasser⁴ ». Le *Futūḥ al-Ḥabaša* n'échappe pas à cette règle, d'autant que dans la langue arabe, « aucun vocable ne désigne de façon exclusive la notion de guerre. Tous renvoient à un membre ou à un autre d'une pieuvre dont les tentacules s'étalent indéfiniment, indolentes et immobiles avant que de s'ébrouer et de bouleverser les sociétés⁵ ». Définir la place de la « conquête de l'Abyssinie » au sein de la culture de guerre des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* se révèle indispensable à une bonne compréhension de ce que cet événement représenta dans l'histoire de la Corne de l'Afrique.

1. *Ġihād* : un terme polysémique

Le projet rédactionnel de 'Arab Faqīh est de faire l'apologie du *ġihād*. L'omniprésence de la thématique du *ġihād*, et en premier lieu le terme même *ġihād* (الجهاد) dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*⁶, a conduit les historiens à nommer sous le terme générique de « *ġihād* de l'imām » toutes les actions décrites dans ce récit. Or, la notion de *ġihād* est polysémique et doit toujours être explicitée. Parler du « *ġihād* de l'imām » n'a pas de sens. Il est plus juste de parler « des *ġihād* de l'imām » et de détailler les différentes formes de *ġihād* qui apparaissent dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*.

Dans un article paru en 2001⁷, David Vô Vân a souligné la nécessité, pour tout lecteur souhaitant étudier le *Futūḥ al-Ḥabaša*, de prendre connaissance des fondements théoriques et doctrinaux de la notion de *ġihād*, de son évolution au gré des circonstances et des influences et, par là, de sa complexité. Il conseille de se pencher tout particulièrement sur l'ouvrage d'Alfred Morabia, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, qui, entre islamologie et histoire, retrace

⁴ ZOUACHE, « Introduction », *AnIsl*, 2009, p. 1-30.

⁵ ZOUACHE, « Introduction », *AnIsl*, 2009, p. 2. Voir aussi ZOUACHE, *Armées et combats*, 2008, p. 72-73.

⁶ Du moins du texte arabe. Les différentes traductions en langues européennes traduisent le plus souvent ce terme, à tort, par « guerre sainte » ou « campagnes » ou « conquête », ce qui ne permet guère au lecteur non-arabisant de se rendre compte de la place du mot *ġihād* sous la plume de 'Arab Faqīh.

⁷ VO VAN, « A propos du *Ġihād* dans le *Futuh al-Habasha* », *AE*, 2001.

l'histoire et la signification de cette notion en Islam médiéval⁸. David Vô Vân recommande cette lecture afin d'éclairer les motivations religieuses de l'imām, son discours et sa conduite de la guerre. La lecture d'Alfred Morabia conduit également à repenser la définition même de *ġihād* au sein du *Futūḥ al Ḥabaša*. Les motivations et les actions de l'imām y étant exposées à travers le regard de son auteur, le *Futūḥ al-Ḥabaša* donne moins accès à la pensée de l'imām qu'à celle d'un auteur musulman du XVI^e siècle sur ces questions. Cette lecture nous permet également de mieux envisager la complexité de ce terme et de distinguer, sous ce que 'Arab Faqīh nomme *ġihād*, ce qui relève de la conquête, de la razzia, de la lutte défensive ou encore d'une réorganisation interne aux territoires musulmans. Il s'agit de déterminer ce qui, dans ce récit, décrit le *ġihād* au sens de « conquête de l'Abyssinie » et ce qui relève d'autres formes de *ġihād* distinctes de ce que l'on entend lorsque l'on emploie la formule : le « *ġihād* de l'imām Aḥmad ».

Dès l'introduction de son étude, Alfred Morabia définit le terme arabe *ġihād*, qui a fait l'objet de nombreuses interprétations et fut très souvent traduit simplement par « guerre sainte » dans les écrits académiques. Dans le contexte éthiopien, les auteurs de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, tels que René Basset et Antoine d'Abbadie, le traduisent systématiquement par cette formule⁹. Or, Morabia rappelle « combien il est malaisé de trouver, pour certaines notions écloses dans des contextes si lointains du nôtre aussi bien par le temps que par l'espace, un équivalent sémantique dans notre terminologie actuelle¹⁰ ». Il reprend les différentes traductions possibles de ce terme – « guerre légitime », « guerre juste¹¹ » et « guerre sainte » – et met en lumière les ambivalences du terme et ses significations fondamentales. Il conclut qu'aucune de ces traductions n'est pleinement satisfaisante : « On ne forcera pas le trait en affirmant que la guerre que poursuit l'islam est toujours légale et juste. Et comme son propos est d'assurer la victoire de la Faction d'Allah, elle ne peut être que sainte¹² ».

⁸ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993. L'ouvrage d'Alfred Morabia reste encore aujourd'hui un ouvrage de référence sur la question théorique du *ġihād*, aussi bien chez les auteurs francophones qu'anglophones (voir par exemple BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, 2004, p. 27 : « Les lecteurs francophones ont accès au livre d'Alfred Morabia [...]. Cet ouvrage ne jouit pas de la renommée qui lui est due à l'extérieur du monde francophone »).

⁹ ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, 1898. Voir aussi CANARD, « La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien », *Revue africaine*, 1936. L'emploi du terme « djihad » ne s'étant répandu qu'au cours des années 1980, comme l'indique le dictionnaire de français *Le Petit Robert*, il n'y a rien de surprenant à retrouver si souvent « guerre sainte » sous la plume de ces auteurs.

¹⁰ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 23.

¹¹ Voir CHARNAY, *L'islam et la guerre. De la guerre sainte à la guerre juste*, 1986.

¹² MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 23-24.

Alfred Morabia, comme de nombreux autres auteurs¹³, rejette la traduction « guerre sainte », car elle ne permet guère d'appréhender toute la complexité de ce concept. En Islam, tout combat, qu'il soit interne ou externe à la communauté, se fait dans la Voie d'Allah (*fi sabīl al-Lāh*), et par là rejoint la notion de « guerre sainte » telle qu'elle résonne dans nos esprits actuels. Le sens de *ḡihād* dépasse cependant largement celui de « guerre sainte » « pour englober une mobilisation de toutes les énergies en vue de veiller à la sauvegarde de la Religion de Vérité¹⁴ ». L'historien Jean Flori résume cette idée ainsi : « En d'autres termes, le *ḡihād* n'est pas la guerre sainte, mais la guerre sainte est une composante majeure du *ḡihād*, et ceci depuis les origines mêmes de l'islam¹⁵. »

La polysémie de la notion de *ḡihād* va plus loin que ces questions de traduction. Selon les contextes, le *ḡihād* désigne des réalités différentes, la « sauvegarde de la religion » pouvant se manifester de bien des manières. Michael Bonner souligne que la notion de *ḡihād* fut en perpétuelle évolution au cours de l'histoire rendant toute définition figée peu pertinente¹⁶. L'intérêt de l'étude d'une telle notion réside donc dans la mise au jour de ses réinterprétations successives. Le *ḡihād* désigne toute action armée qu'elle soit menée contre le *Dār al-Ḥarb* ou au sein même du *Dār al-Islām* ; qu'elle ait pour objectif la conquête de nouveaux territoires, la reconquête d'anciens territoires passés sous domination « infidèle », la prise de butin ou le rétablissement d'un islam plus rigoriste au sein de la Communauté. Il désigne également toute action non armée, personnelle ou collective, en vue de la « sauvegarde de la religion ». Au final, il serait vain de tenter de traduire une telle notion, sous peine d'en nier la complexité et les nombreuses acceptions.

L'emploi de ce terme, aussi bien par les auteurs médiévaux que par les historiens actuels, ne fait pas toujours sens et peut biaiser l'analyse. Alfred Morabia souligne de plus que les sources de l'époque médiévale reposent toutes sur des arrière-pensées politiques ou doctrinales et ont « presque toujours » été rédigées « dans un esprit apologétique qui en altère le véritable caractère¹⁷ ».

¹³ Par exemple FLORI, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, 2002, p. 353 ; KELSAY & JOHNSON, *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, 1991 ; PETERS, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, 1977, p. 7 ; BONNER, *Le jihad, origine, interprétations, combats*, 2004, p. 19 : « Le mot arabe *jihād* ne signifie pas "guerre sainte" ou "guerre juste". Littéralement, il signifie "efforts". Lorsqu'il est suivi de l'expression *fi sabīl Allāh*, "sur le chemin de Dieu", ou quand, comme c'est souvent le cas, cette expression est absente mais sous-entendue, *jihād* prend alors le sens plus spécifique de "combat pour Dieu". »

¹⁴ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 24.

¹⁵ FLORI, « Jihad et guerre sainte », *Cités*, 2003, p. 59. Voir aussi FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade*, 2002.

¹⁶ BONNER, *Le jihad, origine, interprétations, combats*, 2004, p. 18.

¹⁷ MORABIA, *Le ḡihād dans l'islam médiéval*, 1993, p. 26.

‘Arab Faqīh qualifie la moindre action armée menée par l’imām Aḥmad entre 1525 et 1535/37 de « combat dans la voie d’Allah » et/ou de *ḡihād*. Ce qualificatif ne renvoie pas nécessairement à une seule et même guerre. Il n’y a pas un « *ḡihād* de l’imām Aḥmad », mais plusieurs, dont les objectifs, les modalités et les résultats sont forts différents.

Il s’agit de distinguer ce qui relève à proprement parler du *ḡihād* externe de conquête de ce qui relève du *ḡihād* défensif ou encore de la razzia. Le *ḡihād* externe a pour objectif premier la conquête de nouveaux territoires et l’expansion du *Dār al-Islām*. Le *ḡihad* défensif a pour vocation la protection du *Dār al-Islām* contre les attaques « infidèles ». Les razzias ont au contraire pour objectif principal la capture de butin. S’il arrive qu’une razzia se transforme en conquête, il s’agit à l’origine de deux démarches bien distinctes. La razzia (*ḡazw* en arabe) est « une expédition de peu d’envergure dirigée contre un adversaire en vue de le dépouiller¹⁸ ». Pourtant, la razzia peut être classée comme *ḡihād*. Ce dernier ayant un caractère perpétuel et obligatoire, la communauté musulmane se doit, tant que le monde entier n’est pas sous le règne de l’islam, de continuer l’effort vers ce but. Cet effort ne pouvant être maintenu constamment, les razzias remplaçaient le *ḡihād* au sens de « conquête », lors des périodes de paix ou durant les périodes où les musulmans n’étaient pas en position de mener à bien une véritable conquête. S’il n’est pas faux d’assimiler les razzias au *ḡihād*, la démarche reste différente de celle d’une conquête.

La quatrième forme de *ḡihād*, le *ḡihād* interne¹⁹, c’est-à-dire l’intériorisation de cet effort apparaît également dans le récit de ‘Arab Faqīh. La lutte opposant l’imām Aḥmad et le sultan Abū Bakr relève du *ḡihād* interne, qui autorise la révolte contre un souverain qualifié d’inique et s’écartant de la vraie foi²⁰. Cette lutte n’est pas nommée *ḡihād* par ‘Arab Faqīh, bien que la doctrine classique la reconnaisse comme telle. Le cas du *ḡihād* interne a déjà été traité dans le quatrième chapitre, nous n’y reviendrons donc pas ici. Les trois autres formes de *ḡihād*, razzia, guerre défensive et conquête, renvoient par contre aux interactions entre le royaume chrétien et le *Bar Sa’ad ad-dīn*.

¹⁸ JOHNSTONE, « *Ḡhazw* », *EP*, t. II, p. 1079.

¹⁹ MORABIA, *Le ḡihād dans l’islam médiéval*, 1993, p. 293-297.

²⁰ MORABIA, *Le ḡihād dans l’islam médiéval*, 1993, p. 298-309. Les périodes de troubles, de scissions et de luttes internes en Islam sont nommées *fitna*. Mais du point de vue de notre auteur et du parti de l’imām Aḥmad, cette *fitna* est légitimée par le *ḡihād* interne (voir la troisième partie du chapitre 4).

2. Une culture locale de la razzia

Peu de choses ont été écrites sur la culture de la guerre et plus particulièrement sur les razzias menées au cours de la période médiévale par les chrétiens et les musulmans, dans les territoires frontaliers entre le royaume chrétien et le *Bar Sa'ad ad-dīn*²¹. Il semble que l'essentiel des combats qui les opposèrent entre le XIV^e et le début du XVI^e siècle aient été des razzias. Les sources restent relativement silencieuses sur ce point et s'attardent plus volontiers sur les guerres qui sortent de l'ordinaire. Le caractère exceptionnel de ces descriptions souligne le fait que la tradition voulait que les combats opposant chrétiens et musulmans soient de simples razzias. À plusieurs reprises, le *Futūḥ al-Ḥabaša* rappelle cette tradition qui entre en contradiction avec les actions menées par l'imām. Il mentionne des razzias menées aussi bien par les chrétiens que par les musulmans avant l'arrivée de l'imām et le fait que ces dernières se terminaient toujours par le retour de la troupe expéditionnaire dans son territoire d'origine :

Ensuite, vous êtes musulmans et nous sommes chrétiens ; nous avons marché contre votre pays et nous l'avons ravagé et brûlé ; à présent, Dieu vous a donné l'avantage sur nous ; mais la victoire n'est pas perpétuelle : que ce que tu as fait te suffise ; retourne dans ton pays²².

Ou encore :

Autrefois, ils faisaient une expédition dans notre pays puis s'en retournaient dans le leur ; mais cet *imām* a fait une excursion dans notre contrée, il l'a ravagée, il a tué ses guerriers et il ne s'en ira pas ; il a résolu de rester dans notre territoire²³.

Au cours des quelques années qui précèdent le début de la « conquête de l'Abyssinie », 'Arab Faqīh décrit également de nombreuses razzias menées par les chrétiens contre les territoires frontaliers du *Bar Sa'ad ad-dīn*²⁴ et d'autres menées par les troupes de l'imām en territoire chrétien²⁵.

Si cette culture de la razzia ne laisse aucun doute à la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, elle est également confirmée par la lecture de documents plus anciens. Il semble qu'elle ait été l'un des éléments qui marquèrent les relations entre les deux sociétés, au moins depuis le début du XIV^e siècle.

²¹ Notons toutefois l'article consacré à l'esclavage de Marie-Laure Derat, qui rappelle que les chrétiens menaient des razzias contre les territoires musulmans ou « païens », afin notamment de capturer des esclaves (DERAT, « Chrétiens et musulmans d'Éthiopie face à la traite et à l'esclavage aux XV^e et XVI^e siècles », *Traites et esclavages*, 2013).

²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 224-226.

²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 209.

²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 15-19 ; p. 36-44. Voir aussi « Annexe 1 : Déroulement du *Futūḥ al-Ḥabaša* ».

²⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 30-32 ; p. 46-49. Voir ci-dessous.

a. Razzia et guerres « exceptionnelles » (XIV^e - XV^e siècle)

Dès le début du XIV^e siècle, la pratique d'expéditions en territoire frontalier est confirmée par Al-'Umarī dans son ouvrage le *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* rédigé entre 1342 et 1349. Al-'Umarī tire l'essentiel de ses informations d'un savant musulman dont la *nisba* indique qu'il était originaire de Zayla', un certain 'Abd Allah az-Zaylā'ī. Celui-ci semble être venu au Caire en 1330 afin de demander au Patriarche son appui pour empêcher aux chrétiens d'Éthiopie de mener des razzias contre les territoires musulmans :

Le savant juriste 'Abd Allah al-Zaylā'ī est intervenu activement, auprès des Portes sultaniennes au Caire, au moment où y arrivait un ambassadeur du souverain de l'Amḥarā, afin de faire rédiger au Patriarche une lettre qui interdisait au roi de commettre des exactions dans le pays des musulmans et de leur prendre leurs biens les plus sacrés. Ordre lui en fut donné, et le Patriarche écrivit une lettre éloquente et efficace pour blâmer ces actes et interdire à quiconque de les commettre ; ses exhortations furent excellentes, mais cet incident est caractéristique de la situation²⁶.

L'ordre du Patriarche ne semble pas avoir eu d'effet à long terme, si ce n'est pas d'effet du tout, puisque par la suite, cette pratique des razzias apparaît dans les textes du XV^e siècle. La chronique du règne de Ba'edā Māryām (r. 1468-1478) mentionne à plusieurs reprises des razzias menées sur ordre du roi chrétien contre le *Bar Sa'ad ad-dīn*. Par exemple, le roi envoya les soldats (*čawā*²⁷) dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* pour y faire une incursion :

Le roi ordonna ensuite aux *čawā* du Dawāro, de Bāli et aux Dāmōt 'Harāroi d'aller à Adal pour y faire la guerre et se rendit lui-même dans le Dawāro. Ces *čawā* ravagèrent le pays d'Adal et vinrent tout joyeux retrouver le roi dans le Dawāro²⁸.

Cette razzia intervient alors même que les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* avaient envoyé précédemment une ambassade à Ba'edā Māryām afin de lui demander de cesser ces incursions :

Notre roi Meḥmad, fils de 'Arwé Badlāy, nous envoie vers toi, ô seigneur, avec mission de te dire : Faisons la paix, je t'apporterai tous les ans mon tribut ; mais de ton côté, donne ordre à tes *čawā* de ne plus me faire la guerre et de ne plus descendre dans mon pays²⁹.

L'histoire des guerres d'Amda Ṣeyon (r. 1312-1343), rédigé au XV^e siècle, laisse également entendre que la razzia était la forme la plus courante de combats opposant chrétiens et musulmans. De fait, elle ne décrit pas des razzias, mais une guerre bien plus frontale entre le roi chrétien Amda Ṣeyon et le sultan musulman Ṣabr ad-dīn. Les premières pages de ce récit exposent l'objectif du sultan sous la forme explicite d'une conquête du royaume chrétien :

²⁶ AL-'UMARĪ, *Masālik el Absār*, 1927, p. 3.

²⁷ Sur les *čawā*, voir DERESE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009.

²⁸ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqôb et Ba'ed Māryām*, 1893, p. 159.

²⁹ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqôb et Ba'ed Māryām*, 1893, p. 131. Perruchon traduit la fin de la citation ainsi : « et de cesser leurs incursions dans mon pays ». Sur le tribut que selon ce texte devait verser le sultan de l'« Adal » au roi chrétien, voir la première partie du chapitre 4.

Je deviendrai le roi de toute la terre d'Éthiopie, je dominerai les chrétiens selon ma religion, et je détruirai les églises. [...] Je nommerai des gouverneurs dans toutes les régions d'Éthiopie, tout comme le fait le roi de Sion. [...] Des églises des chrétiens, je ferai des mosquées pour les musulmans, et le roi des chrétiens également je le convertirai à ma religion en même temps que tout son peuple, et je lui donnerai une charge comme je le fais avec un de mes gouverneurs³⁰...

De cette description clairement conquérante et se rapprochant fortement du projet de l'imām Aḥmad deux siècles plus tard, se dégage la sensation d'une situation d'exception. L'opposition frontale entre le roi chrétien et le chef musulman semble être hors-norme. Plus loin dans le texte, l'auteur prête ainsi ces paroles à Amda Šeyon pour motiver ses troupes :

Écoutez, que je vous raconte le message qu'un moine m'a fait parvenir [...] : « Avant tu combattais pour un règne passager, pour l'or, pour l'argent et les habits précieux ; maintenant au contraire, sois prêt à combattre pour le Christ ! [...] Et toi aussi tu pars et fais la guerre aux infidèles, et n'aies pas peur, parce que c'est toi qui sera victorieux ! [...] Donc dites-moi : peut-être que nous avons bien fait de traverser le fleuve Ḥawāš, jusqu'ici, sans ensuite aller plus loin, ni en avant ni en arrière³¹. »

Là encore, cette guerre semble exceptionnelle par rapport aux conflits qui pouvaient traditionnellement opposer chrétiens et musulmans. Ce caractère unique est explicité un peu plus loin :

Une chose pareille n'avait jamais été faite par les autres rois, nos pères ne l'ont jamais racontée, et nos ancêtres n'en ont pas parlé ; nous ne l'avons jamais entendue ni vue, ni nous ni nos pères³².

Par ailleurs, certains éléments montrent que si les combats peuvent avoir lieu en « territoire étranger », chacune des troupes retourne ensuite chez elle. Par exemple, suite à une victoire en territoire musulman, les chefs de l'armée chrétienne dirent au roi Amda Šeyon :

Maintenant cependant retournons dans notre pays, parce que le Seigneur a placé les ennemis sous tes pieds, et voilà que la saison des pluies est arrivée. Retournons dans notre pays, donc, pour ne pas disparaître dans une terre étrangère³³ !

Cette phrase attribuée aux chefs chrétiens fait écho à une autre phrase que 'Arab Faqīh fait dire par les émirs à l'imām Aḥmad :

Mais les soldats lui dirent : « Nous ne resterons pas dans le pays des chrétiens, nous reviendrons dans celui des musulmans. [...] Il n'est pas dans nos usages de nous établir à demeure³⁴. »

À la lecture de l'« histoire des guerres d'Amda Šeyon³⁵ », la culture de la razzia en vue de faire du butin en territoire frontalier semble une chose établie, tandis que l'attaque

³⁰ MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 53-55.

³¹ MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 91-93.

³² MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 141.

³³ MARRASSINI, *Lo scettro e la croce*, 1993, p. 81.

³⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 146-147.

³⁵ Sur ce point voir DERAT, « Chrétiens et musulmans d'Éthiopie face à la traite et à l'esclavage aux XV^e et XVI^e siècles », *Traites et esclavages*, 2013.

frontale entre un roi chrétien et un chef musulman semble inaccoutumée, tout comme l'installation des troupes chrétiennes en territoire « étranger ».

Si les razzias menées par les chrétiens en territoire musulman sont souvent cités dans les sources, les razzias menées depuis Dakar apparaissent également. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* décrit ainsi plusieurs razzias dans les territoires frontaliers sous domination chrétienne ordonnées par le sultan Muḥammad, qui régna sur le *Bar Sa'ad ad-dīn* à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle³⁶.

Après l'échec de la « conquête de l'Abyssinie », la culture de la razzia se poursuivit. Dans sa thèse de doctorat, Thomas Guindeuil montre que, suite à cette guerre, le royaume chrétien continua à mener des razzias en territoires frontaliers. Cependant elles n'étaient plus dirigées vers le *Bar Sa'ad ad-dīn*, dont les territoires avaient été couverts par les migrations oromo, mais vers les régions dites « païennes » de l'Ouest et du Sud³⁷. La chronique de Śarḍa Dengel (r. 1563-1597) montre que le roi menait des razzias dans le Dāmōt :

Peu de jours après l'entrée de Fāsilo dans le campement, on tint conseil sur l'endroit à choisir pour faire passer au Ḥaṣégé [i.e. le roi] la saison des pluies. Fāsilo donna son avis et dit : « Il vaut mieux faire passer au Ḥaṣégé la saison des pluies dans le pays des Bāryā, parce que nous y mangerons le blé des païens et nous pillerons les biens des païens, jusqu'à leurs enfants et leurs femmes ». Mais les Aqēt žar donnèrent leur avis en disant : « Il vaut mieux faire passer au Ḥaṣégé la saison des pluies dans le Śawā. Est-il jamais arrivé que le roi ait passé la saison des pluies dans le Dāmōt ? En effet, vous avez appris ce qui arriva quand le Ḥaṣé Aṣnāf Sagad y passa la saison des pluies sans tenir compte des conseils ! Maintenant, il n'est pas bon de passer les pluies dans le Dāmōt, car le blé de ce pays est le blé des maladies et des infirmités pour les hommes ; et son eau et son foin tuent les chevaux et les mulets ». Mais le roi accepta le conseil de Fāsilo, ne voulant pas prendre le blé et les biens des chrétiens. Dès lors commença le désaccord entre Fāsilo et les Aqēt žar³⁸.

L'objectif premier des razzias étant la capture de butin qui se composait essentiellement de bétails, d'esclaves et de grains, elles avaient un rôle essentiel dans l'économie de la région. En pillant les territoires qui n'étaient pas sous la domination du roi chrétien, ce dernier s'assurait une source de revenus qui lui permettait de ne pas affamer les populations chrétiennes et de limiter les prélèvements sur les sujets du royaume chrétien. Les razzias en territoire ennemi assuraient également la protection des frontières du royaume.

Mener une razzia dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* permettait de capturer du bétail et des esclaves, mais également de rappeler aux musulmans la menace qui pesait sur eux en cas d'attaque du royaume chrétien. Ces attaques participaient également aux tentatives du royaume chrétien de bénéficier d'un accès sécurisé aux côtes de la mer Rouge afin d'échapper

³⁶ Cf. la seconde partie du chapitre 4.

³⁷ GUINDEUIL, *Alimentation, cuisine et ordre social dans le royaume d'Éthiopie*, 2012, p. 320-322 ; voir également DERAT, « Chrétiens et musulmans d'Éthiopie face à la traite et à l'esclavage aux XV^e et XVI^e siècles », *Traites et esclavages*, 2013.

³⁸ CONTI ROSSINI, *Historia regis Sarḥa Dengel*, 1907, p. 35.

au monopole des musulmans sur le commerce à longue distance³⁹. La conquête des territoires côtiers n'était pas indispensable à cette participation au commerce, tant que les musulmans acceptaient la présence de marchands chrétiens sur leur territoire. Les razzias chrétiennes en territoire musulman, aussi bien dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* que dans la région de Massawa et Dokhono, permettaient probablement de maintenir une menace sur les populations musulmanes. Symétriquement, les razzias menées par les musulmans aux frontières du royaume chrétien permettaient d'équilibrer le rapport de force et de réaffirmer le respect mutuel des frontières et la domination musulmane sur le commerce.

À l'image de la politique des rois chrétiens des XVII^e et XVIII^e siècles, les rois du XV^e et du début du XVI^e siècle n'ont pas tenté de conquérir et de convertir le *Bar Sa'ad ad-dīn*. La présence de populations musulmanes était indispensable pour maintenir les contacts commerciaux avec les marchands d'Arabie. De plus, pour l'économie du royaume, il était nécessaire de conserver des populations « raziabiles⁴⁰ ». Convertir ce territoire aurait signifié la fin des razzias puisque, en principe, les chrétiens étaient protégés des déprédations des armées royales. Il en était de même côté musulman. Le droit musulman empêche de mener la guerre contre d'autres musulmans ou de réduire en esclavage des musulmans. Une razzia ne peut avoir lieu que contre des populations « infidèles », qu'elles soient chrétiennes ou « païennes », car la capture d'esclaves en est l'un des enjeux principaux.

b. Des conquêtes chrétiennes

Au cours du XV^e siècle, le royaume chrétien a annexé la plupart des territoires frontaliers musulmans anciennement autonomes⁴¹. Cette politique d'annexion de nouveaux territoires semble être similaire à celle qui fut menée dans l'Ouest du pays sur les territoires dits « païens » et lors de la constitution du royaume chrétien. La conquête du Dawāro, du Bālī et du Faṭagār eut lieu entre la fin du XIV^e et le milieu du XV^e siècle et est mentionnée dans les chroniques des règnes de Zar'a Yā'eqob et de Ba'edā Māryām. Les modalités de l'annexion de ces différents territoires au royaume chrétien restent méconnues. Si une étude manque sur la manière dont ont été annexés les « royaumes musulmans » au royaume d'Éthiopie, cette question a été étudiée par Marie-Laure Derat au sujet de l'installation des souverains chrétiens dans les provinces de l'Amḥarā et du Šawā par l'implantation d'églises et de résidences

³⁹ HIRSCH & FAUVELLE, « Cités oubliées », *JdA*, 2004, p. 308 ; DERAT, « Chrétiens et musulmans face à la traite et l'esclavage », *Traites et esclavages*, 2013 ; CRUMMEY, *Land and Society*, 2000, p. 5.

⁴⁰ GUINDEUIL, *Alimentation, cuisine et ordre social dans le royaume d'Éthiopie*, 2009, p. 322.

⁴¹ Cf. la seconde partie du chapitre 6.

royales⁴². Plus récemment Ayda Bouanga a étudié l'intégration des territoires de l'Ouest des hauts plateaux au royaume chrétien aux époques médiévales et modernes⁴³. La politique de conquête et d'annexion de nouveaux territoires par le royaume chrétien, qui perdura jusqu'à la fin du XIX^e siècle sous le règne de Menilek II, existait donc depuis l'époque médiévale. Par contre, il ne semble pas que les musulmans aient mené de conquête ou de reconquête de territoires au cours des deux siècles précédant la « conquête de l'Abyssinie », malgré ce qu'en dit le récit des « guerres d'Amda Šeyon ». Il ne semble pas non plus que cette politique se soit poursuivie au-delà du XVI^e siècle. Ainsi, l'action menée par l'imām Aḥmad est tout à fait originale et unique dans l'histoire des musulmans d'Éthiopie.

Il faut cependant mentionner un récit que fait un chroniqueur mamluk syrien, Quṭb al-Dīn Mūsā al-Yūnini (m. 726/1326), dans son histoire universelle intitulée *Dhayl Mi'rāt al-zamān*. Ce texte relate les événements qui eurent lieu dans le monde musulman entre l'année 654/1256 et l'année 711/1311, d'après des observations de l'auteur et des informations relevées auprès de ses contemporains et de ses prédécesseurs⁴⁴. À la fin de l'année 698/1299, il mentionne l'apparition en Éthiopie d'un « pseudo-prophète » nommé Šaykh Muḥammad Abū 'Abd Allāh. Ce cheikh aurait rallié 200 000 hommes à sa cause, en appelant « à la conversion à l'Islam et pour l'établissement de la Foi », prétendant que « des anges étaient venus le voir et lui parler, et lui avaient ordonné de conquérir l'Éthiopie » et de combattre « le chef de l'Éthiopie, al-Amḥarī⁴⁵ ». Cet événement n'apparaît dans aucune autre source concernant l'Éthiopie. Il s'agirait du premier projet de conquête du royaume chrétiens par les musulmans et de sa conversion à l'islam.

Toutefois, le récit que fait Quṭb al-Dīn Mūsā al-Yūnini est extrêmement négatif vis-à-vis du cheikh. « Pseudo-prophète », il aurait « ensorcelé l'esprit de nombreuses personnes » et imaginé un lâche stratagème afin de convaincre ses partisans de la véracité de la visite des anges :

Alors, les principales figures de ses partisans vinrent à lui et dirent : « Nous voulons que tu nous montres quelques-uns de tes miracles (*karāmāt*) afin que nos cœurs puissent [te] croire et que nous puissions aller au combat en toute confiance. » Il leur dit : « Bien sûr. Je vais envoyer des anges vous parler depuis un puits. » Après leur départ, il demanda à l'un de ses hommes de main d'aller à un puits qu'il lui désigna et de sauter dedans. [...] Le plan était que lorsqu'il viendrait avec les autres, il crierait « Oh, Gabriel, suis-je digne de confiance ? » Et l'homme dans le puits répondrait : « Oui ». Et il lui dit : « Ensuite, tu devras ordonner, à moi et mes partisans, de combattre le chef de l'Éthiopie ». Il apprit à l'homme quoi dire et comment réagir. Lorsqu'il fut sûr que l'homme était prêt pour la mission, que personne ne

⁴² DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens*, 2003.

⁴³ Voir la thèse de doctorat de Ayda Bouanga en cours.

⁴⁴ GUO, *Early Mamluk Syrian Historiography*, 1998, p. 1.

⁴⁵ GUO, *Early Mamluk Syrian Historiography*, 1998, p. 189.

pouvait le voir, le cheikh et ceux qui lui avaient demandé de démontrer la révélation de la venue des anges, avec beaucoup d'autres personnes, vinrent au puits⁴⁶.

Grâce à ce stratagème, le cheikh convainquit ses partisans de le suivre au combat. Le subterfuge fut découvert, ce qui entraîna la scission de ses partisans :

Al-Amḥarī saisit le moment et lui écrivit. Les deux s'accordèrent pour une trêve selon laquelle al-Amḥarī promettait de céder quelques terres à la frontière au Šaykh Abū 'Abd Allāh Muḥammad sur lesquelles lui et ses descendants pourraient cultiver des plantes sans être taxés. Le traité stipulait aussi que le chef de l'Éthiopie leur donnerait des provisions suffisantes pour répondre à leurs besoins aussi longtemps que le cheikh et ses adhérents se soumettraient à sa souveraineté⁴⁷.

De la part d'un auteur musulman, il est étonnant d'être aussi critique face à un projet de conquête et conversion d'un royaume chrétien. Au vu de ce récit, il semble peu probable que la machination de Abū 'Abd Allāh, telle qu'elle est relatée par cet auteur mamluk, soit l'expression d'une réalité historique. Il est possible, en revanche, d'y voir en palimpseste les conflits qui ont pu opposer les chrétiens et les musulmans à la fin du XIII^e siècle et qui ressortent dans d'autres sources de l'époque. Ce texte devra être utilisé pour étudier les relations entre chrétiens et musulmans à cette période charnière de l'histoire de l'Éthiopie, notamment grâce à l'accord final que conclurent « al-Amḥarī » et le cheikh. Mais Abū 'Abd Allāh ne peut être considéré comme un prédécesseur de l'imām Aḥmad.

3. Vers une redéfinition de la « conquête de l'Abyssinie »

Lorsque les historiens parlent du « ḡihād de l'imām Aḥmad », ils font référence à l'ensemble des actions militaires menées par l'imām contre les chrétiens au cours de la première moitié du XVI^e siècle. Pourtant, en définissant pour chacune de ses actions le sens que revêt le terme *ḡihād*, deux phases distinctes apparaissent dans les guerres que les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* menèrent contre les chrétiens dans les années 1520 et 1530.

a. 1527 : le début du ḡihād de conquête ?

La date de 1527 est généralement admise comme marquant le début de la conquête du royaume chrétien, car il s'agit du premier conflit mentionné dans les textes chrétiens opposant l'imām Aḥmad à des troupes chrétiennes. Cette date est également devenue fameuse dans l'histoire de l'Éthiopie puisqu'elle est utilisée comme date de clôture de l'époque médiévale⁴⁸.

Elle correspond à une razzia menée par Daḡalḥān, chef chrétien et beau-frère du roi Lebna Dengel, contre les zones frontalières musulmanes. Le *Maṣḥāfa Seddat* ainsi que le

⁴⁶ GUO, *Early Mamluk Syrian Historiography*, 1998, p. 189.

⁴⁷ GUO, *Early Mamluk Syrian Historiography*, 1998, p. 190.

⁴⁸ Cf. TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia: 1270-1527*, 1972 ; DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens 1270-1527*, 2003.

premier chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel consacré au règne de Lebna Dengel (r. 1508-1540) indiquent que cette attaque eut lieu la 19^e année de règne de Lebna Dengel, soit en 1527⁴⁹. Il ne s'agit pourtant pas de la première bataille opposant l'imām Aḥmad aux troupes chrétiennes. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* mentionne une première attaque chrétienne repoussée par Aḥmad quelques temps avant l'attaque de Daḡalḥān, et menée par Fānīl, le chef du Dawāro⁵⁰. L'attaque de Fānīl n'est pas datée et ne figure pas dans les textes chrétiens. L'attaque de Daḡalḥān, relativement similaire dans la forme à celle de Fānīl, est pourtant considérée comme étant la première action de l'imām par les historiens, car elle est la première datée et mentionnée dans les textes chrétiens.

Le *Maṣḥāfa Seddat*, le premier chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel et le *Futūḥ al-Ḥabaša* présentent un récit relativement similaire des événements : Daḡalḥān, envoyé par Lebna Dengel, se rend en territoire musulman, le pille et emmène en butin des troupeaux et des femmes de musulmans, dont la mère d'un haut dignitaire. L'imām Aḥmad, accompagné d'une petite armée, attaque alors le camp chrétien afin de récupérer les femmes et le butin. Une fois les troupes chrétiennes vaincues, l'imām rentre à Harar, victorieux, en ayant fait prisonniers de nombreux chrétiens. Cette attaque était donc à l'origine une razzia chrétienne en territoire musulman, suivie d'une contre-attaque musulmane ponctuelle afin de récupérer le butin soustrait. Il n'était pas rare en effet qu'une razzia soit suivie d'une contre-attaque⁵¹. Il s'agit, en ce qui concerne le camp musulman, d'un ḡihād défensif.

Comment expliquer alors que cette date soit associée au début de la conquête menée par l'imām ? Le premier chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel ne date pas le début de la conquête par cet événement mais bien plus tard, après la bataille de Šambra Kūrā⁵². Le *Maṣḥāfa Seddat* et le *Futūḥ al-Ḥabaša* peuvent par contre laisser entendre qu'il s'agit de l'élément déclencheur de la conquête.

Le *Maṣḥāfa Seddat* débute ainsi :

Jusqu'à cette époque, le pays n'avait pas été démembré, ni envahi par aucun ennemi ; [...] L'invasion des ennemis dans notre pays commença sous le roi Lebna Dengel [...]. La dix-neuvième année du règne de Lebna Dengel, Daḡalḥān, général de son armée, alla dans le pays des Adals, pilla leurs biens et emmena leurs femmes en captivité. Ensuite Grañ le poursuivit et reprit les prisonniers et le butin⁵³.

La composition du texte peut effectivement faire penser au lecteur que cette attaque marque le début de « l'invasion des ennemis ». Toutefois, le texte se poursuit en indiquant clairement

⁴⁹ BASSET, *Études*, 1881, p. 103 ; KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §4 : p. 6 et MS §3 : 12.

⁵⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 15-19.

⁵¹ JOHNSTONE, « Ghazw », *EP*, t. II, p. 1080.

⁵² KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §6 : p. 9.

⁵³ BASSET, *Études*, 1881, p. 103. KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §1 : p. 11-12.

que ce n'est que deux ans après que l'imām attaqua de son propre chef le territoire chrétien et combattit le roi pour la première fois : « Deux ans après, la vingt et unième année du règne de Lebna-Dengel, Grāñ s'avança jusque Samarmā⁵⁴ ».

Quant au *Futūḥ al-Ḥabaša*, notamment par son vocabulaire, il indique que l'attaque de Dağalḥān était bien le récit d'une razzia/contre-razzia. 'Arab Faqīḥ l'encadre de nombreuses références au *ḡihād*, tout comme lors de l'attaque précédente de Fānīl. En effet, à propos de la razzia de Fānīl, 'Arab Faqīḥ écrit : « À cette nouvelle, l'imām Aḥmad b. Ibrāhīm et ses soldats se mirent en route, envoyèrent des parties de cavaleries contre les infidèles, s'excitant l'un l'autre au *ḡihād* dans la voie d'Allah⁵⁵ ». Concernant l'attaque de Dağalḥān, 'Arab Faqīḥ ne note jamais qu'il s'agit d'un *ḡihād*. Il insère cependant un bref poème avant le récit du combat opposant musulmans et chrétiens qui débute ainsi : « Que c'est beau la voix du héraut criant avant l'aurore : Allons ! au *ḡihād*⁵⁶ ! ». Et, en clôture de ce micro-récit, l'auteur insère un long paragraphe sur les martyrs dans la voie d'Allah et les mérites du *ḡihād* :

Combien excellents ces musulmans et leur imām ! – Ils livrèrent pour Dieu, le combat qui lui était dû ; ils montrèrent de la patience et de la fermeté dans leur rencontre avec l'ennemi ; ils consacrèrent leurs efforts à satisfaire Dieu. Ils ne s'arrêtèrent pas avant d'avoir renversé l'infidélité de son siège et de l'avoir plongée dans sa fosse : l'islām fut élevé et apparut : l'infidélité fut abaissée et vaincue sans rémission. Dans un passage clair de son Livre, Dieu très-haut a dit en parlant des musulmans qui combattent pour la foi : *Ne croyez pas que ceux qui sont tués dans les voies de Dieu soient morts ; ils sont vivants auprès de leur Maître, nourris par lui et joyeux* [C. v. 3, s. 169 et 170]. Sachez, que Dieu vous fasse miséricorde, que le martyr va trouver un maître généreux, qu'il habite une demeure dont les habitants ne meurent pas et dont la jeunesse ne vieillit pas : voilà ce qu'il dit, et c'est le plus sincère des orateurs : *Aucun accident ne les atteindra, ils ne pourront pas en être expulsés*⁵⁷ [C. v. 15, s. 48].

Ce n'est pas parce que 'Arab Faqīḥ développe la question du *ḡihād* lors de ces deux razzias qu'il faut y voir des événements fondateurs de la conquête du royaume chrétien. Une razzia est une forme de *ḡihād* et l'auteur profite de chaque occasion pour édifier son lecteur sur cette thématique.

Si l'année 1527 ne peut donc pas être retenue pour dater le début de la « conquête de l'Abyssinie », l'ensemble des textes s'accorde pour le dater des années plus tard.

⁵⁴ BASSET, *Études*, 1881, p. 103-104. KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §4 : p. 12.

⁵⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 19.

⁵⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٧-١٨ et vol. 2 : p. 40.

⁵⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 44.

b. 1531 : le début de la « conquête de l'Abyssinie »

À la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, du *Maṣḥāfa Seddat* et du premier chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel, ainsi qu'à celle du *Tārīkh al-mulūk*, le début du *ḡihād* au sens de « conquête de l'Abyssinie » peut être daté du début de l'année 1531.

Le *Tārīkh al-mulūk* est affirmatif : « Et partit l'imām Aḥmad fils de Ibrāhām pour la conquête de l'Abyssinie l'année 937⁵⁸ », soit entre le 25 août 1530 et le 14 août 1531. Les deux textes chrétiens sont également relativement explicites sur ce point. Le premier chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel explique que c'est lors du « second incident que commença la persécution des chrétiens⁵⁹ ». Le « premier incident » correspond à la bataille de Şambra Kūrā. Le second correspond quant à lui à la conquête du Dawāro par les musulmans, aux combats contre Takla Yasus, Eslām-Sagad et Wasan Sagad et plus tard, la même année, à la destruction de Dabra Libānos. Ces événements ne sont pas datés, mais correspondent à ceux décrits dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* et le *Maṣḥāfa Seddat*. Ce dernier fait également intervenir le début de la conquête lors de ces événements :

Deux ans après [la bataille de Şambra Kūrā], le 18 de ẓēr, Grañ quitta le pays d'Adal, arriva dans le Dawāro et livra bataille à Ayfars [...]. Le 24 de ḥamlé, il brûla Dabra Libānos ; le 5 de maḥasé mourut le Ras Wasan Sagad⁶⁰.

La bataille de Şambra Kūrā ayant lieu la 21^e année du règne de Lebna Dengel, ces événements se déroulent la 23^e année de son règne, soit en 1531. Selon le *Maṣḥāfa Seddat*, au cours de la période allant de la bataille de Şambra Kūrā et celle de Ayfars, l'imām, de retour en son pays, n'attaque pas le royaume chrétien.

Contrairement aux textes chrétiens et au *Tārīkh al-mulūk*, le *Futūḥ al-Ḥabaša* est peu explicite sur la date du début de la conquête, probablement en raison du parti-pris de son auteur, qui englobe l'ensemble des combats opposants musulmans et chrétiens sous un même grand ensemble : le *ḡihād*. Or, les quatre « expéditions » à l'initiative des musulmans décrites dans le *Futūḥ* avant le départ pour la conquête sont des razzias. D'ailleurs le terme arabe employé par 'Arab Faqīh pour les désigner est *ḡazw*⁶¹ (غزو) « razzia ». Il n'y est pas question de conquête et d'annexion de territoires « infidèles » au *Dār al-Islām*.

Trois de ces quatre « expéditions » prennent la forme d'un récit classique de razzia :

⁵⁸ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 55.

⁵⁹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §6 : p. 9.

⁶⁰ BASSET, *Études*, 1881, p. 104. KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §5 : p. 12-13.

⁶¹ KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. II, p. 465-466.

- arrivée de l'armée musulmane en territoires frontaliers chrétiens partiellement peuplés de musulmans (le Dawāro et l'Ifāt, puis de nouveau le Dawāro et enfin le Bāli⁶²) ;
- destruction, pillage, accumulation de butin (troupeaux, prisonniers, esclaves,...) pouvant entraîner des luttes avec les populations locales ;
- retour victorieux à Harar et répartition du butin.

Il n'y est jamais question de conversion des populations ou d'imposition de tributs, de nomination de gouverneurs musulmans ou de destitution de chefs chrétiens, ni d'installation de musulmans en territoires conquis. 'Arab Faqīh mentionne d'ailleurs à deux reprises⁶³ le refus catégorique des troupes et des émirs de s'installer de manière définitive en territoire chrétien. Ces refus sont justifiés par la tradition de se limiter à de simples razzias en territoires frontaliers :

Mais les soldats lui dirent : Nous ne resterons pas dans le pays des chrétiens ; nous reviendrons dans celui des musulmans. Les émirs dirent à l'imam : Nos pères et nos ancêtres n'avaient pas coutume de s'établir en Abyssinie ; ils faisaient des expéditions sur les extrémités des territoires des infidèles, prenaient du butin, des bœufs et autre chose et revenaient dans la terre musulmane ; il n'est pas dans nos usages de nous établir à demeure⁶⁴.

Chronologiquement, la seconde « expédition » menée par l'imām ne peut pas être considérée comme une simple razzia. Elle correspond au « premier incident » relaté dans le premier chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel, c'est-à-dire le premier affrontement opposant Lebna Dengel et Aḥmad, lors de la bataille de Šambra Kūrā. Seul évènement daté par 'Arab Faqīh avant le départ pour la conquête, cette « expédition » est celle qui est la plus largement développée par l'auteur⁶⁵. Les faits diffèrent sensiblement d'avec ceux des trois autres « expéditions ». La préparation de l'armée avant le départ de Harar y est décrite avec plus de soin. L'objectif est la destruction de la ville royale de Bādaqī. Les deux évènements principaux sont les deux grandes batailles opposant les armées chrétiennes et musulmanes : la bataille de Bādaqī en septembre 1528 et celle de Šambra Kūrā en mars 1529.

Il s'agit d'une « expédition » relativement longue, de près d'une année. Le vocabulaire employé par 'Arab Faqīh y est plus orienté que lors des autres expéditions ; il y est question à de nombreuses reprises de *ḡihād*, de *muḡāhidīn*, de martyr, de guerre dans la voie de Dieu, etc. Cependant, la ville de Bādaqī se trouvant à la frontière du Faṭagār, les musulmans ne s'éloignent pas des territoires frontaliers. La différence majeure par rapport aux razzias

⁶² Première expédition (Dawāro et Ifāt) : BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 49-67 ; Troisième expédition (Dawāro) : *idem*, p. 131-148 ; Quatrième expédition (Bāli) : *idem*, p. 153-170.

⁶³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 131 et 146.

⁶⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 146-147.

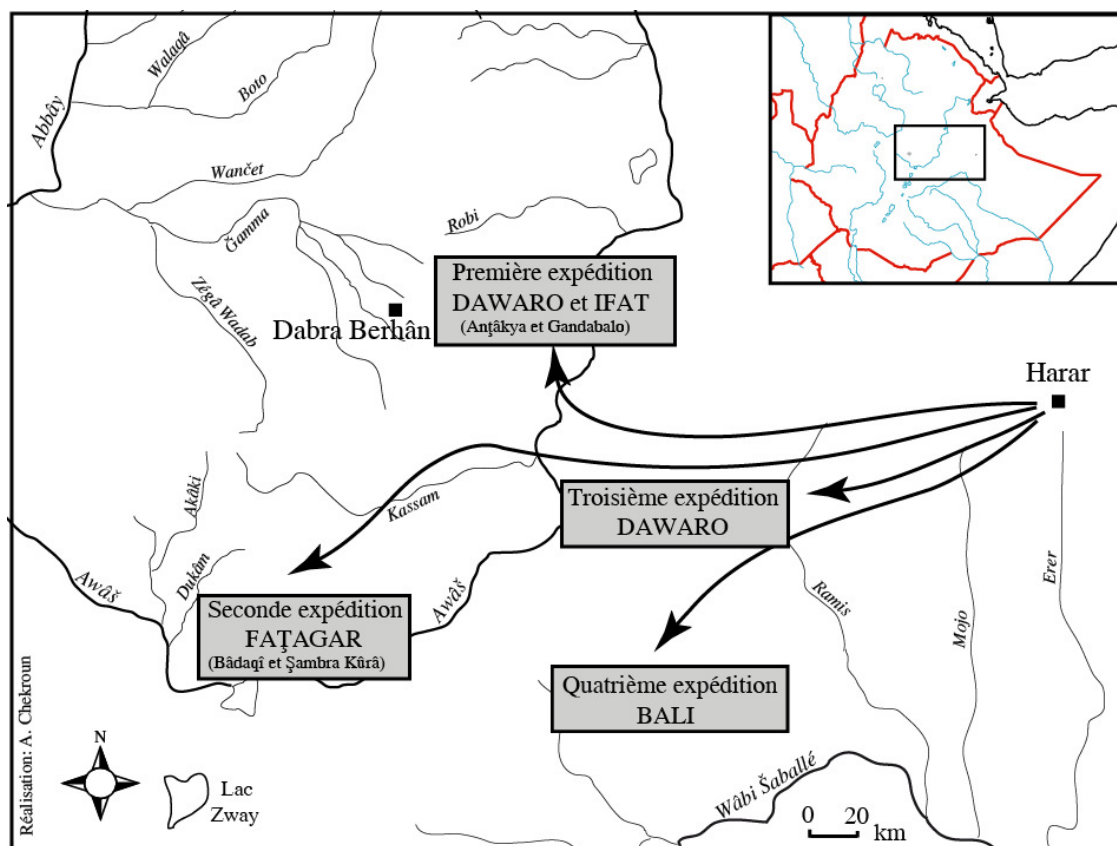
⁶⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 67-131.

habituelles réside dans l'attaque directe du roi chrétien, qui est soulignée par l'un des émirs à l'imām :

Personne n'a osé attaquer le roi d'Abyssinie dans son propre pays et sa résidence ; ils faisaient des incursions sur les limites de la contrée, ramassaient du butin et s'en retournaient. Quand un des infidèles les poursuivait, ils combattaient pour garder ce qu'ils tenaient par devers eux, et toi, tu veux attaquer le roi d'Abyssinie dans son pays ! Prends garde de causer la perte des musulmans⁶⁶.

Le butin amassé au cours de ces deux batailles respecte les règles définies par la doctrine juridique concernant les prises sur les champs de bataille, qui est bien différent de celui ramassé lors des razzias : il consiste uniquement en prise de guerre sur le champ de bataille (chevaux, épées, cottes de maille, armes diverses⁶⁷), et non en pillage de biens de civils, avec notamment la saisie de troupeaux. Malgré un vocabulaire très orienté, un objectif différent et des actions plus proches d'un *ġihād* de conquête, cet épisode ne peut pas non plus être considéré comme le début du « *ġihād* de l'imām ». Les musulmans ne profitent pas de ces victoires pour continuer leur avancée et entamer une conquête des territoires sous domination chrétienne⁶⁸. Ils s'en retournent à Harar.

Figure 20 : Les quatre premières expéditions de l'imām



⁶⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 96.

⁶⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 130-131. Sur le butin, voir la seconde partie du chapitre 9.

⁶⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 131.

Malgré la réticence des troupes à s'aventurer à la conquête du royaume chrétien et les divers échecs de l'imām pour convaincre ses principaux généraux, la conquête finit par être lancée au début de l'année 1531 après de longues et minutieuses préparations de l'armée et le recrutement de soldats étrangers. Le départ de Harar se veut définitif. L'annexion de nouveaux territoires devient systématique, tout comme la nomination de gouverneurs musulmans. La date de 1531 est indiquée par le *Futūḥ*, venant confirmer les deux textes chrétiens et le *Tārīkh al-mulūk*. Le départ de Harar est suivi très peu de temps après par une première grande bataille, à Anṭākya, près de Ayfars, datée de février-mars 1531⁶⁹. À partir de ce passage, plus aucune ambiguïté ne transparait dans le vocabulaire de 'Arab Faqīh et les règles de la conquête de nouveaux territoires sont scrupuleusement respectées.

Ainsi, la « conquête de l'Abyssinie », qui débuta en 1531, fut une guerre exceptionnelle dans l'histoire de l'Éthiopie. Les relations belliqueuses qui opposaient chrétiens et musulmans, au moins depuis le XIV^e siècle, relevaient de la razzia frontalière. Quelques rares exceptions ont existé, notamment sous le règne d'Amda Šeyon, mais toujours de manière marginale. Si le royaume chrétien a fait la conquête de plusieurs territoires musulmans au cours du XV^e siècle, il ne semble pas qu'il y ait eu, d'un côté ou de l'autre, de volonté de conquérir intégralement la puissance voisine et de la convertir à sa religion. En ce sens, le projet de « conquête de l'Abyssinie » allait à l'encontre de la tradition. C'est pourquoi les chefs musulmans, mais aussi les populations, furent très réticents vis-à-vis des intentions de l'imām Aḥmad. Afin de les convaincre de rompre avec leurs traditions, il fallait une figure forte, qui puisse légitimer une telle guerre. 'Arab Faqīh, dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, construit une figure idéale de meneur musulman, seul à même de mener à bien un tel projet et de convaincre les armées musulmanes de se joindre à lui.

⁶⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 181-186.

B. L'imām Aḥmad *al-ġāzī* : construction d'une figure idéale

Le héros de la « conquête de l'Abyssinie » est au cœur du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Il y est présenté de manière extrêmement positive : toutes ses actions sont celles du parfait chef musulman et du *muğahīd* par excellence. La longue titulature élogieuse qui en est faite par 'Arab Faqīh dans sa *muqaddima* donne le ton de la figure qui se construit tout au long du récit :

L'imam magnifique, très glorieux, très vaillant, très généreux, très fortuné, dont on n'a jamais entendu nommer le pareil et qui n'a pas eu d'imitateurs, – que Dieu réitère ses bienfaits sur nous et sur les musulmans par sa bénédiction et ses mérites – le roi secourable, l'astre brillant, l'étoile de la religion, le plus noble des héros qui combattent pour la foi, l'un des imāms bien dirigés, veillant à l'exécution des ordres de Dieu, qui a consacré sa vie à le satisfaire, notre seigneur et notre maître, l'imam élevé, sa seigneurie vénérable, l'émir des croyants, le sultan, l'imām Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī, le champion de la foi, le marabout – que Dieu très haut lui accorde la miséricorde qu'il témoigne aux justes, le fasse habiter près de lui dans la demeure de l'éternité, par la grâce de Muḥammad, l'élus et le choisi, de sa famille et de ses compagnons justes et vertueux – que Dieu très-haut exauce toutes ses prières et tous ses désirs dans l'autre vie et dans celle-ci ; il est le maître et le tout-puissant dans celle-là. Amen⁷⁰.

L'imām Aḥmad est présenté comme l'homme à l'origine de la « conquête de l'Abyssinie », celui qui élaborait son projet à l'encontre de l'avis des autres chefs du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Afin de légitimer cette guerre « exceptionnelle », 'Arab Faqīh dessine une figure idéale, probablement à partir d'une certaine réalité historique. Sa titulature, plus encore que l'ensemble de ses actions, montre son exceptionnalité au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*. C'est cette image remarquable que 'Arab Faqīh veut donner en modèle à ses lecteurs.

Comme cela était de mise dans la littérature biographique arabe à l'époque médiévale, nous ne savons rien sur ses origines et sa jeunesse. À la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, nous apprenons simplement qu'il est le fils d'un certain Ibrāhīm, qui semble avoir porté le titre de *ġarād*, et qui était donc un petit chef local du *Bar Sa'ad ad-dīn*⁷¹. Il a au moins deux frères : Muḥammad, qu'il place aux côtés du sultan à son départ de Harar pour la conquête⁷² ; et un certain *ġarād* Abūn, qui n'est pas le prédécesseur d'Aḥmad mais un petit chef qui fut tué par le chrétien Wasan Sagad quelques années avant la conquête⁷³. Il est probablement originaire de la région de Hubāt dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*, car il est répété à plusieurs reprises qu'il

⁷⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 5.

⁷¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 227.

⁷² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 206.

⁷³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 227.

s'agit de « son pays ». Affirmer, comme cela est le cas actuellement en Somalie⁷⁴, qu'il était d'origine somali est faux : aucun signe ne permet de le penser et dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* il est toujours fortement distingué des Somali. Il a aussi été plusieurs fois affirmé qu'il était d'origine Balaw/Beja⁷⁵ : là encore, aucun indice probant ne permet de le dire.

Une étude sur les nombreuses réinterprétations de la figure de l'imām Aḥmad aussi bien par les populations chrétiennes que musulmanes de la Corne de l'Afrique serait tout à fait nécessaire. Mais elle renseignerait bien plus sur la construction d'une figure mythique *a posteriori* et sur sa réappropriation et son utilisation politique que sur les raisons pour lesquelles ce personnage influença de manière décisive le déroulement de la « conquête de l'Abyssinie ». C'est pourquoi, nous nous contenterons ici d'analyser ses différentes titulatures, éléments qui nous permettent de mieux comprendre la figure qu'il représenta au cours de la première moitié du XVI^e siècle et le poids qu'il eut sur le déclenchement de cette guerre.

1. Pour en finir avec « Grāñ »

Lorsqu'il est question de l'histoire de la première moitié du XVI^e siècle éthiopien, il est toujours fait mention de « Aḥmad Grāñ », ou de « Grāñ », pour désigner le meneur de la « conquête de l'Abyssinie », au point d'oublier que *Grāñ* n'est que le surnom donné de manière péjorative par les chrétiens à l'imām Aḥmad b. Ibrāhīm.

a. Au XVI^e siècle : « imām Aḥmad »

Le surnom amharique *Grāñ* (ግራን, le « gaucher ») n'apparaît dans les textes qu'à partir de la fin du XVI^e siècle, avec le *Maṣḥāfa Seddat*. Qu'elles soient produites dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*, le royaume chrétien ou par des Portugais présents dans la zone, l'ensemble des sources rédigées avant la fin de ce siècle nomment le meneur de la « conquête de l'Abyssinie » sous différentes formes, mais jamais sous le surnom de *Grāñ*. En premier lieu, 'Arab Faqīh le nomme toujours par son nom, Aḥmad ou Aḥmad b. Ibrāhīm, et par son titre d'imām⁷⁶, ou encore sous la forme « imām Aḥmad ». Seul autre texte datant du XVI^e siècle,

⁷⁴ Cf. notamment la traduction en somali du *Futūḥ al-Ḥabaša* : SHIHAABUD-DIIN, *Futuux Al-Xabasha*, 2008.

⁷⁵ MORIN, *Dictionnaire historique afar*, 2004, p. 42.

⁷⁶ Il faut souligner le fait que René Basset, dans sa traduction française, ne traduit pas toujours correctement le nom sous lequel l'imām apparaît. À de très nombreuses reprises, il lui donne le nom d'Aḥmad alors que le texte arabe dit « imām ». Si cela peut sembler un détail, nous verrons plus loin l'importance que ce titre d'« imām » représente sous la plume de 'Arab Faqīh et le fait que la répétition constante de ce titre, supprimée par René Basset, participe entièrement à la construction de cette figure mystique.

produit dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* et mentionnant son existence, le *Tārīkh al-mulūk* le nomme « imām Aḥmad b. Ibrāhīm⁷⁷ ».

Si l'on s'attend à ce que les musulmans n'attribuent pas un surnom péjoratif à leur héros, les textes produits par le royaume chrétien avant la fin du siècle ne lui attribuent pas non plus ce surnom. Ils le nomment au contraire sous la même forme que les musulmans. Rédigée entre 1559 et 1560, la chronique du règne de Galāwdéwos parle ainsi de « Aḥmad fils d'Ibrāhīm » ou de « l'imām Aḥmad⁷⁸ ». L'*Anqāṣā amin*, rédigé par l'abbé de Dabra Libānos nommé Enbaqom probablement en 1540⁷⁹, le nomme également « imām Aḥmad ». Tout au long de cette apologie de la religion chrétienne et de cette condamnation de l'islam, Enbaqom s'adresse directement à Aḥmad, en l'appelant « imām ». Au début de son texte, il l'interpelle en écrivant : « Imām, dès maintenant je m'adresserai à toi en d'humbles paroles ainsi que le livre de ma foi m'a ordonné, puisque *imām* veut dire *chef*⁸⁰ » ; puis, à de nombreuses reprises, il débute ses paragraphes en notant : « Ecoute, imām [...] » ou encore « Sache, imām [...] », « Regarde donc, imām [...] »... Enbaqom était très probablement d'origine musulmane et connaissait la titulature en usage chez les musulmans. Cependant, puisque son ouvrage se veut une critique des musulmans au profit du christianisme, si le surnom *Grāñ* avait déjà été en usage chez les chrétiens au moment de sa rédaction, nous aurions pu nous attendre à le retrouver sous la plume d'Enbaqom qui avait complètement intégré la culture chrétienne. Il n'en est pourtant question à aucun moment⁸¹.

Une troisième source nous est connue, produite par le pouvoir chrétien au cours du XVI^e siècle et mentionnant l'existence de l'imām Aḥmad. Il s'agit de deux lettres du roi chrétien Galāwdéwos adressées au roi du Portugal et au gouverneur portugais des Indes. La première est datée de 1550 et la seconde de 1551. Elles ont été traduites et publiées en 1902 par R.S. Whiteway dans son ouvrage *The Portuguese Expedition to Abyssinia*⁸². Ces lettres mentionnent l'existence de l'imām Aḥmad en le nommant uniquement sous la forme de « Garād Ahmad⁸³ ». Le titre de *ḡarād* désigne un chef dans les territoires musulmans d'Éthiopie à l'époque médiévale⁸⁴. Selon les écrits produits par le royaume chrétien, il est fort

⁷⁷ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 55 (trad.) ; p. 52 (texte arabe).

⁷⁸ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 125, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 137.

⁷⁹ Van Donzel propose de dater ce texte de l'année 1540 (cf. ENBAQOM, *Anqāṣā amin*, 1969, p. 37-38).

⁸⁰ ENBAQOM, *Anqāṣā amin*, 1969, p. 171.

⁸¹ Von Donzel, dans sa traduction française de ce texte, a ajouté des titres de chapitres qui n'existent pas dans le texte *ge'ez* et dans lesquels il emploie le surnom de *Grāñ* pouvant laisser penser à tort au lecteur qu'il est employé par Enbaqom.

⁸² WHITEWAY, *The Portuguese Expedition to Abyssinia*, 1902, p. 115-118 et p. 119-121.

⁸³ WHITEWAY, *The Portuguese Expedition to Abyssinia*, 1902, p. 116-117 et 120.

⁸⁴ Sur le titre de *ḡarād* voir la seconde partie du chapitre 5.

peu probable que les chrétiens d'Éthiopie aient attribué à l'imām Aḥmad le surnom de *Grāñ* au cours du XVI^e siècle.

Les auteurs portugais de l'époque, Bermudez et Castanhoso, parlent de l'imām Aḥmad dans leurs récits de voyage. Castanhoso l'appelle toujours « roi de Zeila⁸⁵ ». Bermudez le dénomme également « roi de Zeila », ainsi que « le Maure ». Toutefois, il emploie à quelques rares reprises une troisième forme plus problématique : « Goranha⁸⁶ ». Sandra Rodrigues de Oliveira, en note de sa traduction française de ce texte, propose d'y voir la déformation du mot amharique *Grāñ*⁸⁷. Le [nh] portugais se prononce [ñ] : phonétiquement, « Goranha » [g-r-ñ] est très proche du *grāñ* amharique. Cette coïncidence ne pouvant être le fruit du hasard, le texte de Bermudez semble être le premier à employer ce surnom qui sera par la suite repris systématiquement dans la littérature.

À la lecture de ces différents textes, il apparaît qu'au cours du XVI^e siècle le surnom *Grāñ* attribué à l'imām Aḥmad existait mais avait un usage fort restreint. Le fait que seul l'ouvrage de Bermudez l'emploie, de manière très marginale, montre qu'il n'était pas encore rentré dans le langage courant des chrétiens d'Éthiopie. Ce n'est qu'à partir de la toute fin du XVI^e et des premières années du XVII^e siècle que l'usage de ce surnom s'est répandu dans la littérature chrétienne éthiopienne, au point de remplacer le nom de l'imām Aḥmad.

b. Apparition du terme Grāñ dans la littérature

Le texte le plus ancien à employer le surnom *Grāñ* semble être le *Maṣḥāfa Seddat*. Texte rédigé au tournant du XVII^e siècle⁸⁸, ce texte relate en quelques pages la « conquête de l'Abyssinie » par l'imām Aḥmad. Ce dernier est nommé *Grāñ* dès le début du récit, sans qu'il ne soit jamais précisé ni son nom ni son titre⁸⁹. Suite à ce texte, toutes les sources emploient ce surnom. Peu de temps après, la chronique du règne de Śarḍa Dengel (r. 1563-1597), rédigée entre 1592/1593 et 1614/1615⁹⁰, emploie dans ses chapitres introductifs le surnom *Grāñ*. Ce texte prend soin, lors des premières mentions, de préciser qu'il s'agit de « Aḥmad, fils d'Ibrāhīm, surnommé le gaucher (*grāñ*), parce que sa main gauche était comme sa main

⁸⁵ WHITEWAY, *The Portuguese Expedition to Abyssinia*, 1902, p. 9 et ss. Voir ci-dessous pour l'explication de cette forme et de son non-validité.

⁸⁶ BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 75, 77, 82, etc. ; WHITEWAY, *The Portuguese Expedition to Abyssinia*, 1902, p. 155, 155, 173, 185, etc.

⁸⁷ BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 50 note 11.

⁸⁸ Sur le *Maṣḥāfa Seddat*, sa date de rédaction et son intégration au texte des chroniques brèves, voir la seconde partie du chapitre 2.

⁸⁹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS : p. 11-28.

⁹⁰ TOUBKIS, « Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie », 2004, p. 75.

droite⁹¹ ». Par la suite, les auteurs ne prennent plus guère le soin de préciser le vrai nom d'Aḥmad. Ils se contentent le plus souvent de le dénommer simplement *Grāñ*. Au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, le compilateur de la première chronique brève, qui intègre le *Maṣḥāfa Seddat* à son texte, ne lui donne jamais d'autre nom. James Bruce, voyageur anglais qui relate son voyage dans la Corne de l'Afrique entre 1768 et 1773, introduit la figure de l'imām de la manière suivante : « Mahomet, called Gragné, (which signifies *left-handed*) commanded this army⁹² ». Bruce emploie par la suite à de très rares reprises le nom Mahomet – qui est incorrect – mais le plus souvent celui de « Gragné ». Les exemples de la sorte peuvent être multipliés. Ce surnom, terme amharique (*grāñ* - ግራኝ⁹³) désignant un gaucher, est donc apparu dans les sources chrétiennes éthiopiennes et s'est très vite répandu dans l'ensemble de la littérature. Les voyageurs européens séjournant en Éthiopie à l'époque moderne, tirant essentiellement leurs informations de chrétiens, ont également adopté ce surnom qui a été repris par l'historiographie contemporaine et le langage courant.

Notons toutefois que chez les musulmans d'Éthiopie, ce surnom n'a pas été adopté. Lors de l'un de mes terrains de recherche, en novembre 2009 à la mosquée de Gozé⁹⁴ (Ifāt), j'ai consulté un document manuscrit, sur papier à ligne industriel de 3 pages, écrit au stylo à bille bleu et noir. Il s'agit d'une histoire abrégée du Ṣawā issue de la tradition orale et mise par écrit très récemment. Elle retrace l'histoire du Ṣawā depuis l'époque de l'imām Aḥmad jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Produit par des Éthiopiens musulmans de l'Ifāt au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, il mentionne le héros de la « conquête de l'Abyssinie » sous le nom de « imām Aḥmad » et jamais sous celui de *Grāñ*. Par ailleurs, lors de mes conversations avec des Éthiopiens musulmans de la région autour de Harar, il est bien rare qu'ils emploient le terme de *Grāñ* pour désigner l'imām⁹⁵. Une étude sur la vision, très opposée, qu'ont gardé en mémoire les Éthiopiens chrétiens et les Éthiopiens musulmans de l'imām Aḥmad et de la « conquête de l'Abyssinie », devra être menée plus avant.

Paradoxalement, malgré son caractère chrétien, le surnom de « gaucher » a été adopté par les Somaliens. En langue somali, l'imām Aḥmad est nommé *Gurey* (« le gaucher »). Les

⁹¹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §5 : p. 8 : « Aḥmad, der Sohn des Abraham, der Linkshänder (Grāñ) genannt wurde, weil ihm die linke Hand wie die rechte diene ».

⁹² BRUCE, *Travels to discover the source of the Nile*, 1790, vol. 2, p. 343.

⁹³ KANE, *Amharic-English Dictionary*, 1990, vol. 2, p. 1924 et 1938.

⁹⁴ Sur la mosquée de Gozé, voir POISSONNIER, *et al.*, « Les mosquées médiévales de Gozé et Fäqī Däbbis (Ifāt) », *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique*, 2011, p. 103-115.

⁹⁵ Le sujet de mes terrains n'était pas de faire des entretiens oraux auprès des Éthiopiens afin de connaître leur point de vue sur l'imām Aḥmad et la « conquête de l'Abyssinie », puisque ma thèse ne se propose pas de traiter la mémoire de cette guerre dans la population éthiopienne. Il s'agit ici de remarques faites au fil de conversations informelles lors de mes terrains dans le Čerčer en avril 2008 et mars-avril 2009.

mouvements nationalistes islamiques somaliens ont récupéré la figure de l'imām Aḥmad pour en faire un héros *ḡihādiste* national, capable d'être victorieux des chrétiens et d'étendre le territoire des musulmans de la Corne de l'Afrique. Au centre de Mogadiscio, la capitale somalienne, se trouvait encore récemment une statue équestre du « roi Aḥmed Gurey ». Aujourd'hui détruite, il ne reste que le socle sur lequel figurent des bas-reliefs mettant en scène l'imām Aḥmad au combat. Au nord de Mogadishu, l'aéroport de la ville de Kismayo, lors de sa réouverture en octobre 2008, a été renommé « Aḥmed Gurey » sur décision de l'administration islamique somalienne en hommage à cette figure devenue mythique⁹⁶. Cette récupération idéologique est artificielle puisque, nous l'avons déjà souligné, l'origine somali d'Aḥmad est fort peu probable. Il est par ailleurs très surprenant qu'une population musulmane choisisse de surnommer un « héros national » le « gaucher ». En Islam, et notamment dans la culture somalienne⁹⁷, le côté droit est bénéfique, le côté gauche maléfique, et une malédiction est censée toucher toute personne qui n'est pas « correctement » latéralisée⁹⁸.



Figure 21 : Statue équestre et bas relief représentant l'imām Aḥmad à Mogadiscio

Crédit : http://en.wikipedia.org/wiki/Image:King_Ahmed_Gurey_Mog.jpg

⁹⁶ Cf. article en ligne de l'AFP du 4 octobre 2008 "Somalia Islamists rename Kismayo airport" : <http://afp.google.com/article/ALeqM5hHf2OUAITWDaPKUUMh1cWyqOoM1Q> [consulté le 8 juin 2010].

⁹⁷ MORIN, *Dictionnaire historique afar*, 2004, p. 42.

⁹⁸ CHEBEL, *Dictionnaire des symboles musulmans*, 2001, p. 146-147.

c. *Quand un point de vue devient vérité historique*

Conti Rossini avance l'hypothèse que l'apparition du surnom amharique *grāñ* (ገራኝ) est le résultat d'une erreur de copie ou une déformation orale entre le titre militaire arabe *ġarād* (جراد), noté *garād* (ገራድ) en amharique, parfois écrit *garāḡ* (ገራጀ) dans les textes chrétiens⁹⁹. Pourtant l'imām Aḥmad était bien gaucher et il n'est pas nécessaire d'y voir la déformation d'un autre mot. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* précise en effet que les chrétiens le reconnurent au fait qu'il portait son épée de la main gauche :

Le roi d'Abyssinie, voyant l'imām, l'épée dans la main gauche, car il était gaucher, le reconnut aux insignes de son cheval et à sa façon de tenir son épée de la main gauche.

ونظر ملك الحبشة الى الامام والسيف بيده اليسرى ، لانه كان اشام فعرفه بعلامة فرسه ، والسيف في يده اليسرى¹⁰⁰.

Le premier chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel indique aussi qu'Aḥmad était gaucher :

Deux ans après ces événements, arriva Aḥmad, le fils de Ibrāhīm, qui fut nommé le Gaucher [*Grāñ*] parce qu'il avait utilisé sa main gauche au lieu de la droite à Šemberā-K^weré¹⁰¹.

Si le surnom *Grāñ* repose sur une vérité historique, il s'agit d'une création chrétienne très probablement en vue de déprécier l'imām. Le terme *Grāñ* peut être mis en parallèle avec celui de *Gāllā* qui a désigné les Oromo jusque récemment. Mohammed Hassen écrit ainsi dès les premières lignes de l'introduction à son ouvrage *The Oromo of Ethiopia : A History 1570-1860* :

Starting in the fourteenth and fifteenth centuries and increasingly during and since the sixteenth century, the Christian literature of Abyssinia, the Muslim literature from Harar, and European travelers' accounts make considerable reference to the Gāllā. This was a name, applied by outsiders, by which the Oromo were known until recently. The term is loaded with negative connotations. The Oromo not call themselves Gāllā and they resist being so called¹⁰².

Pendant plusieurs siècles, sous la plume des Éthiopiens et de l'ensemble des auteurs européens¹⁰³, le terme *Gāllā* a désigné les Oromo, population qui migra à partir du XVI^e siècle vers les hauts plateaux éthiopiens, et qui représente aujourd'hui près de la moitié de la population éthiopienne. Ce terme *Gāllā* était péjoratif et a peu à peu disparu des écrits académiques, mais aussi de la pratique orale courante éthiopienne. Le nom *Gāllā* n'est pas

⁹⁹ CONTI ROSSINI, « Storia di Lebna Dengel re d'Etiopia », *RRAL*, 1894, p. 335 note 3.

¹⁰⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٢٠٨.

¹⁰¹ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL §5 : p. 8 : « Zwei Jahre nach all diesen Ereignissen zog dieser Aḥmad, der Sohn des Abraham, der Linkshänder [*Grāñ*] genannt wurde, weil ihm die linke Hand wie die rechte diene, von Šemberā-K^weré. »

¹⁰² MOHAMMED HASSEN, *The Oromo of Ethiopia: A History 1570-1860*, 1990, p. xi.

¹⁰³ Voir par exemple SALVIAC, *Les Gallas (dits d'origine Gauloise) grande nation africaine. Un peuple antique au pays de Ménélík*, 1901.

celui que les Oromo se donnent à eux-mêmes et a une connotation dépréciative. Il est aujourd'hui très mal vu d'appeler un Oromo un *Gāllā*.

Le terme *Grāñ* participe de la même démarche : un surnom dépréciatif, donné par les ennemis de la personne désignée, et adopté majoritairement par la suite par l'ensemble de la communauté scientifique et par l'ensemble de la population des hauts plateaux éthiopiens, au point d'en oublier le nom originel de l'imām.

S'il n'est pas utile de mener une guerre contre l'emploi courant de ce surnom en Éthiopie, il est par contre tout à fait nécessaire de cesser de l'employer dans les études académiques. Adopter le surnom de « Gaucher », que ce soit en amharique ou en somali, n'a pas de valeur. Et employer « *Grāñ* » revient à conserver une perspective christiano-centrée. L'histoire des musulmans de la Corne de l'Afrique nécessite que l'on adopte un point de vue musulman, afin de cesser de considérer ces populations comme de simples vassaux du royaume chrétien ayant joué un rôle mineur dans l'histoire de la région, et pour leur redonner leur juste place au cours de la période médiévale. C'est pourquoi, dans ce travail, le surnom *Grāñ* n'est jamais employé pour désigner l'imām, sauf dans les citations, lorsque les sources l'utilisent. On peut espérer que par la suite, ce surnom ne sera plus employé dans l'historiographie, comme cela est désormais le cas de celui de *Gāllā*.

2. L'imām Aḥmad *al-ġāzī*

Le nom sous lequel le héros de la « conquête de l'Abyssinie » peut être désigné est « l'imām Aḥmad b. Ibrahīm al-Ġāzī - ابراهيم الغازي ». C'est sous cette forme qu'il apparaît dans le corps du texte du *Futūḥ al-Ḥabaša* et dans les différentes pages de titre connues de ce texte. C'est d'ailleurs ainsi que 'Arab Faqīh dit qu'il se présente dans les lettres qu'il envoie aussi bien au roi chrétien qu'à ses généraux¹⁰⁴.

a. Un imam...

Au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*, le titre d'imam n'était pas employé. Aḥmad b. Ibrahīm fut le premier à qui ce titre fut attribué. Nous l'avons vu, la plupart des sources du XVI^e siècle lui donne ce titre. Il ne s'agit pas d'une invention de 'Arab Faqīh mais bien d'un fait avéré. Or dénommer quelqu'un « imam » n'est pas anodin dans le monde musulman et entraîne de nombreuses implications. N'étant pas en usage dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*, son apparition nécessite des justifications, qu'elles soient miraculeuses ou réelles.

¹⁰⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 205 et 287 : « De la part de l'imām Aḥmad b. Ibrahīm al-Ġāzī au roi d'Abyssinie / vizir 'Addolé ».

Des abeilles...

‘Arab Faqīh présente un miracle pour légitimer le fait qu’Aḥmad porte le titre d’*imam*. Lors de l’une de ses visites au sultan, un essaim d’abeilles le protégea du soleil. Suite à ce prodige, il put être nommé *imam* :

Après ces événements, l’imām partit de Sīm pour se rendre chez Abū Bakr ; il était proche de la ville et allait entrer chez lui quand un prodige se manifesta en sa faveur par la grâce de Dieu qui voulut distinguer Aḥmad. Un essaim d’abeilles s’avança, pareil à un nuage noir, et abrita sa tête qui fut cachée du disque du soleil depuis l’endroit appelé Chamaṅgūd jusqu’à la demeure du sultan. Il entra chez Abū Bakr ; ils échangèrent des compliments et des salutations, tandis que les abeilles attendaient à la porte. Quand l’imām sortit, elles se rangèrent au dessus de sa tête et l’accompagnèrent jusqu’à sa demeure sans faire de mal à personne, puis elles revinrent à leur arbre : ce fut un miracle en faveur d’Aḥmad et un heureux message de la part de Dieu. Il en était digne, et depuis il fut surnommé l’*Imām*¹⁰⁵.

La légende des abeilles est considérée comme un bon présage aussi bien du côté des chrétiens d’Éthiopie que dans le monde musulman. On retrouve une légende similaire associée à la naissance du roi et saint chrétien d’Éthiopie Lālibalā (XII^e-XIII^e siècles) :

Lorsque sa mère le mit au monde, il vint un grand nombre d’abeilles qui l’entourèrent comme elles entourent le miel, et sa mère vit ces abeilles qui se groupaient autour de son enfant, comme l’armée autour du roi. À ce moment l’esprit du prophète descendit en elle et elle dit : « Les abeilles connaissent que cet enfant est grand ». C’est pourquoi elle lui donna le nom de Lālibalā qui signifie : « l’abeille a connu sa grâce ». Il est certain, en effet, que les abeilles ont connu sa grâce, puisqu’elles l’ont entouré comme le miel (car les abeilles aiment le miel) et c’est pour cela qu’elles ont volé autour de lui : car le bienheureux Lalibela devait produire un miel pur de bonnes œuvres [...] Les abeilles figurent en effet l’armée du roi et leur aiguillon, avec lequel elles piquent les hommes, est l’image des armes des soldats du roi avec lesquelles ils font la guerre aux infidèles qui combattent le roi. Car le bienheureux Lalibela devait être roi et c’est pour cela que les abeilles l’entouraient, comme l’armée et l’escorte d’un roi¹⁰⁶ [...].

L’historien Jacques Voisenet explique que, en Occident, « les apparitions animales miraculeuses viennent, dans les vies de saints, mettre en évidence le pouvoir¹⁰⁷ ». En Éthiopie chrétienne, il est de bon augure qu’une abeille se pose sur soi. La légende de l’essaim d’abeilles se retrouve dans d’autres vies de saints éthiopiens moins célèbres et représente toujours un bon présage de distinction divine¹⁰⁸.

Si cette similitude est troublante et montre que la tradition de l’essaim d’abeilles était répandue en Éthiopie chrétienne au Moyen-Âge, ‘Arab Faqīh n’avait pas de réelles

¹⁰⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 26.

¹⁰⁶ PERRUCHON, *Vie de Lalibela*, 1892, p. 77-79.

¹⁰⁷ VOISENET, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, 2000, p. 139-144, cité par GUINDEUIL, *Apiculture, miel et société en Éthiopie chrétienne*, 2008, p. 135.

¹⁰⁸ Cf. KUR, *Actes de Marḥa Krestos*, 1972, p. 4 ou encore BUDGE, *The life of Takla Hāymânôt*, 1906, vol. 2, p. 334-335 ; voir aussi les entretiens réalisés auprès de moines dans le Tigray oriental par Thomas Guindeuil et placés en annexe de son mémoire de master 2 (GUINDEUIL, *Apiculture, miel et société en Éthiopie chrétienne*, 2008p. 152-207).

connaissances sur la culture des chrétiens d'Éthiopie¹⁰⁹. Il tire cette tradition de la culture musulmane où les exemples d'essaim d'abeilles protecteurs et bénéfiques sont nombreux. Les points d'échanges culturels entre chrétiens et musulmans expliquent cette similitude de traditions autour des abeilles. Par exemple, une même légende est relatée par Ibn Khallikān et Ad-Damīrī concernant le fondateur de la dynastie des Almohades, 'Abd al-Mūmen¹¹⁰. Le fait que l'essaim d'abeilles ne fasse aucun mal à la personne honorée est toujours, comme le souligne 'Arab Faqīh, « un heureux message de la part de Dieu ». Dans de nombreuses cultures, les abeilles sont un symbole royal, à l'image de leur reine. En Islam, l'abeille revêt une importance toute particulière au point de donner son nom à l'une des sourates du Coran, la sourate 16 *An-Nahl* – Les Abeilles¹¹¹, et elle est dite posséder de nombreuses qualités :

En terre islamique, l'abeille retient l'attention par un grand nombre de qualités maîtresses : elle est esprit par l'organisation méticuleuse de son activité ; elle est résurrection par le retour incessant aux formes antérieures ; elle est généreuse par les dons qu'elle fait à l'homme ; elle est feu par la puissance de son action au sein du bestiaire familial¹¹².

Le plus important dans le processus de construction de la figure de l'imām Aḥmad est qu'en Islam l'abeille peut être symbole de la prophétie et de l'imamat¹¹³. C'est pourquoi 'Arab Faqīh précise que Aḥmad était digne de l'honneur que lui faisait Allah en le distinguant de la sorte et qu'il méritait de porter le titre prestigieux d'imam.

... et des droits et des devoirs

L'attribution du titre d'« imam » à Aḥmad est avant tout une volonté de rupture vis-à-vis de l'organisation politique et religieuse du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Se placer à l'écart de l'ensemble des émirs, sultans et autres *ḡarād*¹¹⁴ permet à Aḥmad b. Ibrahīm de mener une guerre rompant avec la tradition. Dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*, une répartition des prérogatives entre sultan et émirs est très nette :

¹⁰⁹ Sur la place des abeilles et du miel en Éthiopie chrétienne, voir GUINDEUIL, « "Pour l'âne, le miel n'a pas de goût". Miel et société dans l'histoire du royaume d'Éthiopie », *JdA*, 2010.

¹¹⁰ Je m'appuie ici sur les remarques de René Basset (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 26, note 1) qui renvoie à deux ouvrages qui ont été réédités au cours des dernières décennies : IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān wa an-bā' abnā' al-zamān*, 1988 et SEZGIN, *Kamāladdīn Muḥammad ibn Mūsā ad-Damīrī (d. 808/1405) and his Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān : texts and studies*, 2001. Sur 'Abd al-Mu'min, voir SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 14 et p. 74-75.

¹¹¹ Deux versets célèbres de cette sourate (C, XVI, 68-69) parlent directement des abeilles : « Et voilà ce que ton Seigneur révèle à l'abeille : "Prends maison dans les montagnes, et les arbres, et les ruches. Consomme ensuite de toutes espèces de produits ; puis, chemine par les sentiers frayés de ton Seigneur." De leurs ventres une liqueur sort, aux couleurs variées, facteur de guérison pour les Hommes. Voilà bien là un signe, vraiment, pour des gens qui réfléchissent ».

¹¹² CHEBEL, *Dictionnaire des symboles musulmans*, 2001, p. 16-17.

¹¹³ Cf. FAHD, « L'abeille en Islam », *Traité de biologie de l'abeille*, 1968, p. 61-83.

¹¹⁴ Sur l'organisation politique et militaire du *Bar Sa'ad ad-dīn*, voir la seconde partie du chapitre 5.

C'était la coutume du *Bar Sa'ad ad-dīn* que tout émir avait le droit d'avancer ou de reculer, de partir en expédition ou pour le *ḡihād* : il rassemblait de nombreux soldats pour son dessein ; le sultan n'avait pour lui que l'impôt levé dans le pays¹¹⁵.

Cette précision précède le miracle des abeilles qui légitime la position d'Aḥmad au titre d'imam. Cette organisation du récit souligne l'opposition entre sultan/émir et imam. Avant ces paragraphes de légitimation, Aḥmad accepte de rester simple émir sous les ordres du sultan¹¹⁶. Cette position ne lui permettait pas de mener à bien ses projets. Il ne pouvait pas non plus prendre la place du sultan, puisque ce dernier n'avait pas le pouvoir de lever une armée pour mener le *ḡihād*. Il était donc nécessaire de lui trouver un titre qui lui permettait d'avoir à la fois une indépendance vis-à-vis du sultan et la capacité de mener une guerre. En tant que meneur de *ḡihād* (razzia et conquête), l'imām Aḥmad reprend les prérogatives des émirs. Mais son projet de « mettre en ordre l'Abyssinie », prédit par le Prophète en personne, est bien plus vaste que les prérogatives des émirs. Par ailleurs, son rapport conflictuel avec le sultan, puis l'assassinat et le remplacement de celui-ci, ainsi que la controverse autour de la question des impôts prélevés par le sultan montrent que l'imām Aḥmad s'attribue également les prérogatives du sultan. Pour autant, le rôle du sultan et celui des émirs ne sont pas supprimés par l'apparition de cette figure parallèle. Il s'agit d'un nouveau statut créé au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*, permettant de mener des actions de plus grande envergure que l'organisation politique de la zone ne le permettait.

Si le titre d'imam permet de différencier Aḥmad de l'ensemble des autres dirigeants du *Bar Sa'ad ad-dīn*, il implique également un certain nombre d'obligations. En Islam, le terme imam présente de nombreuses acceptations selon le contexte dans lequel il est employé. Dans le contexte éthiopien, le titre d'imam ne renvoie ni à l'acception chi'ite, ni totalement à l'acception sunnite. En effet, avant de désigner le calife chez les sunnites ou les descendants de 'Alī seuls légitimes prétendants au pouvoir chez les chi'ites, le mot « imam » conserve un sens général, celui de « personnage faisant autorité » au sein de la société musulmane. Il s'agit avant tout d'un qualificatif élogieux appliqué à un homme de religion et de pouvoir¹¹⁷. Dans le contexte éthiopien, il semble qu'il ne faille pas chercher une légitimation doctrinale, et conserver plutôt ce sens général autour duquel la figure de l'imām Aḥmad se construit indépendamment des controverses religieuses.

¹¹⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 25-26. Voir aussi la seconde partie du chapitre 5.

¹¹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 25 : « La paix fut rétablie entre eux par des nobles, des émirs, des jurisconsultes et des savants, à condition que le sultan règnerait comme précédemment, que l'imām serait émir sous ses ordres, que chacun vivrait à sa guise et que le pays serait également partagé entre eux ».

¹¹⁷ SOURDEL & SOURDEL, *Dhl*, p. 386.

Néanmoins, il ne faut pas nier les échos que le titre d'imam peut représenter dans l'esprit d'un musulman cultivé du début du XVI^e siècle comme 'Arab Faqīh. Chez les chi'ites, seuls les descendants de 'Alī b. Abī Ṭālib, quatrième calife de l'histoire islamique, peuvent prétendre à ce titre et devenir les guides spirituels et temporels de la communauté musulmane. S'il était difficile pour 'Arab Faqīh d'inventer une filiation à 'Alī, le *Futūḥ al-Ḥabaša* y fait référence à deux reprises. Lors du rêve mettant en scène le Prophète, dans lequel l'imām Aḥmad se trouve devant 'Alī b. Abī Ṭālib. Plus loin dans le récit, 'Arab Faqīh cite les quelques vers inscrits sur l'étendard de l'imām. La quatrième ligne est composée de deux vers que 'Alī b. Abī Ṭālib aurait « à ce qu'on rapporte » inscrit sur son propre étendard lors des conquêtes qu'il mena : « La guerre, si tu t'en occupes, n'y mets pas d'indolence. Sois constant contre ses terreurs : la mort n'arrive que par la destinée¹¹⁸ ».

Si ces deux exemples tissent un lien entre l'imām Aḥmad et 'Alī b. Abī Ṭālib, cela est moins dans une volonté de légitimer sa position d'imam selon la doctrine chi'ite, que pour créer une continuité entre les conquêtes menées par 'Alī et celles d'Aḥmad. Cela participe de la même démarche qui voit 'Arab Faqīh nommer son ouvrage *futūḥ* en référence directe aux conquêtes des quatre premiers califes. L'inscription sur l'étendard va dans ce sens et le fait que lors du rêve deux autres des quatre premiers califes soient présents ne permet pas de créer un lien particulier avec 'Alī plus qu'avec les autres califes.

Quant à la doctrine sunnite, elle implique pour un imam de respecter un certain nombre d'obligations¹¹⁹. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, bien que cela ne soit pas toujours exprimé de manière explicite, l'ensemble de ces conditions sont respectées par l'imām Aḥmad :

Figure 22 : L'imām Aḥmad et les obligations d'un imam sunnite

Les obligations d'un imam sunnite	Les actions de l'imām Aḥmad
Être le gardien de la foi contre l'hétérodoxie	Il s'oppose au sultan qu'il considère dévier des lois de l'Islam
Appliquer la loi et la justice entre parties en contestation	Il fait régner la justice au sein du Bar Sa'ad ad-dīn
Infliger les peines légales (ḥudūd)	Il interdit le mal et rétablit les lois de l'Islam
Protéger la paix dans le territoire de l'Islam	Il rétablit la paix avec les Somali musulmans
Défendre celui-ci contre les ennemis de l'extérieur	Il riposte aux incursions des chefs chrétiens Fānīl et de Daḡalḥān
Mener le ḡihād contre ceux qui résistent à la suprématie de l'Islam	Il mène la « conquête de l'Abyssinie » contre le royaume chrétien voisin
Recevoir les aumônes légales, les impôts et le cinquième du butin	Il lève les impôts et prend toujours soin de prélever le cinquième du butin
Distribuer les recettes conformément à la loi	Il s'oppose aux détournements de la <i>zakāt</i> par le sultan et les émirs ; il redistribue le cinquième du butin
Choisir des hommes sincères et dignes de confiance pour leur déléguer l'autorité	Il nomme un nouveau sultan, et des gouverneurs dans l'ensemble des nouveaux territoires conquis

¹¹⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 91.

¹¹⁹ MADELUNG, « Imāma », *EI*², t. III, p. 1194.

Pour autant, l'imām Aḥmad ne peut être vu comme un imam sunnite. Tout d'abord, ces différentes qualités des imams sunnites sont les qualités requises pour tous les chefs religieux et politiques en Islam, qu'ils portent le titre d'imam, de sultan ou de calife¹²⁰. Ensuite, contrairement à un imam sunnite, directement lié à la question de l'imamat¹²¹, Aḥmad n'est pas le chef politique de la société. Il reste officiellement sous la domination du sultan, bien qu'officieusement, ce soit lui qui le contrôle. Enfin, dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, il n'est jamais question du fait qu'Aḥmad dirige la prière du vendredi, la première prérogative d'un imam sunnite. Il n'est pas dit non plus que la prière du vendredi lui soit adressée.

Il faut alors considérer le titre d'imām d'Aḥmad comme un titre élogieux, dont la signification est directement liée au contexte éthiopien et non pas à des questions doctrinales. Il ne faut pas non plus le prendre dans le sens le plus commun de directeur de la prière, qui reste encore de nos jours l'usage le plus courant.

b. ... surnommé al-Ġāzī

Outre le titre honorifique d'imam, Aḥmad est surnommé *al-Ġāzī* (الغازي) sous la plume de 'Arab Faqīh, à la fois dans son texte, mais aussi dans les pages de titre des différents manuscrits connus¹²². Contrairement à ce qui a souvent été dit dans l'historiographie, cette épithète honorifique est attribuée à Aḥmad et non à son père Ibrāhīm¹²³.

À l'origine, « al-ġāzī¹²⁴ » était le terme arabe qui désignait toute personne qui prenait part à une razzia (*ġazw* en arabe). Suite à l'apparition de l'Islam, il désigna les hommes qui participaient à un *ġihād*, qu'il s'agisse d'une razzia ou d'une conquête. Depuis l'époque médiévale et jusqu'à une période très récente¹²⁵, ce titre honorifique a été donné « à divers souverains et princes qui s'étaient illustrés dans de telles opérations et qui le faisaient figurer dans leur titulature¹²⁶ ». Il entra ainsi dans la titulature des premiers sultans ottomans. Un célèbre poète ottoman du XIV^e siècle (1334 (?) - 1413), Aḥmedī, écrivit la définition d'un *ġāzī* :

¹²⁰ Cf. LEWIS, *The political language of Islam*, 1988.

¹²¹ MADELUNG, « Imāma », *EP*, t. III, p. 1194.

¹²² CHEKROUN, « Manuscrits, éditions et traductions », *AnIsl*, 2013.

¹²³ Cf. par exemple WHITEWAY, *The Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. xxxiii.

¹²⁴ Ce terme arabe vient de la racine Ġ.Z.A. (غزا) qui signifie “faire une incursion dans un pays” (KAZIMIRSKY, *Dictionnaire*, vol. II, p. 469). Puis par dérivation, cette racine a donné *ġāziya* (غزيرة), l’“expédition militaire”, la “razzia”.

¹²⁵ Le dernier souverain à porter ce titre fut Mustafa Kemal Atatürk, le fondateur et le premier président de la république turque (1881-1938). La Grande assemblée nationale de Turquie lui attribua ce titre suite à la bataille du Sangarios (1921) et son action pour défendre la Turquie face aux convoitises de ses voisins (cf. BACQUET-GRAMMONT & ROUX, *Mustafa Kemal Atatürk et la Turquie nouvelle*, 1982, p. 24).

¹²⁶ SOURDEL & SOURDEL, *Dhl*, p. 313.

Un *ḡāzī*, c'est l'instrument de la religion de Dieu, un serviteur de Dieu qui nettoie la terre de la souillure du polythéisme ; un *ḡāzī*, c'est le glaive de Dieu ; il est le protecteur et l'asile des croyants ; s'il devient martyr dans les voies de Dieu, ne crois pas qu'il soit mort, il vit bienheureux auprès de Dieu, il a la vie éternelle¹²⁷.

Les deux titres honorifiques attribués à Aḥmad, imam et *al-ḡāzī*, le distinguent tout particulièrement au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Tout comme le titre d'imam était absent des titulatures de cette région, *al-ḡāzī* ne semble pas avoir été employé en Éthiopie avant le XVI^e siècle, alors qu'il était très répandu dans le reste du monde islamique¹²⁸. Si le surnom *Grāñ* doit être banni de l'historiographie, le titre *al-Ḡāzī* peut le remplacer.

3. Millénarisme et messianisme éthiopien

a. «Imam des musulmans», «Imam de la fin des temps» : des rêves millénaristes

Plus qu'un simple imam, Aḥmad est présenté par 'Arab Faqīh, bien que cela n'apparaisse jamais dans les autres sources, comme l'« imam des musulmans » et plus encore comme l'« imam de la fin des temps ». Ces deux titulatures si prestigieuses dans le monde islamique participaient à la construction de la figure « messianique¹²⁹ » d'Aḥmad dans un contexte où ni les imams, ni le millénariste n'avaient de racines.

Ces deux formules sont parmi les plus prestigieuses que puissent porter un musulman. Elles nécessitaient des légendes de légitimation plus fortes encore que celle des abeilles. Pour ce faire, 'Arab Faqīh retranscrit deux rêves que des témoins oculaires lui ont racontés, mettant en scène Aḥmad et prédisant sa future position de chef militaire et d'imam. Le premier rêve est celui du cheikh Moḥammad b. Aḥmad ad-Daḥmānī al-Maghrabī qui explique :

Une nuit que je reposais, je vis deux saints : je me trouvais entre le sommeil et la veille ; l'un était le cheikh Aḥmad fils du cheikh Muḥammad fils du cheikh 'Abd al-Wāḥid al-Qarchī at-Tūnsī – que Dieu nous favorise à cause de lui ; l'autre, monseigneur le grand cheikh connaissant Dieu, l'illustre, le saint, à la position éclatante, aux actions méritoires, aux miracles réels, aux extases inouïes, le pôle spirituel, l'unique, le chef, monseigneur le chérif Abū Bakr, fils du grand et illustre cheikh 'Abd Allah al-'Ayderūs, que Dieu nous assiste par eux ; ils me disaient : Ne le nomme pas sultan, ni émir ; nomme-le imam des musulmans. – L'imām de la fin des temps, leur demandai-je ? – Oui, répondirent-ils¹³⁰.

Le second rêve est celui d'un personnage inconnu du nom de Sa'ad al-'Arḡī :

Une nuit que je dormais, je vis le Prophète ayant à sa droite Abū Bakr aṣ-Ṣiddiq¹³¹, à sa gauche, 'Umar b. al-Khaṭṭāb¹³² et devant lui 'Alī b. Abū Ṭālab¹³³, que Dieu soit satisfait

¹²⁷ WITTEK, « Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum », *Byzantion*, 1936, p. 304.

¹²⁸ Cf. SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 313-314 ; MELIKOFF, « Ghāzī », *EP*, t. II, p. 1068-1069.

¹²⁹ GARCIA-ARENAL, « Introduction au dossier thématique *Mahdisme et millénarisme* », *REMM*, 2000, p. 7-8.

¹³⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 27-29.

¹³¹ Premier calife. On l'appela al-Siddīk, le véridique, l'honnête ou encore celui qui apprécie la vérité. Ce dernier sens est appuyé sur le fait qu'il aurait été le seul à ajouter foi immédiatement à l'histoire du voyage nocturne de Muhammad. Cf. MONTGOMERY WATT, « Abū Bakr », *EP*, t. V, p. 112-114.

d'eux. – Devant 'Alī – que Dieu honore sa face – était l'imām Aḥmad b. Ibrāhīm. – Prophète de Dieu, demandai-je, qui est devant 'Alī b. Abū Ṭālab ? – Il me répondit : C'est celui par qui Dieu très haut mettra en ordre l'Abyssinie. Lorsque cette vision eut lieu, l'émir était encore simple soldat, et celui qui avait eu ce songe ne le connaissait pas auparavant sinon pour l'avoir vu devant 'Alī b. Abū Ṭālab, que Dieu honore sa face. – Sa'ad al-'Ardjī arriva à Harar au temps du ḡarād Abūn et raconta son histoire aux gens. Ceux-ci lui dirent, en lui montrant le ḡarād Abūn : Voilà celui que tu as vu en songe ? – Non, répondit-il. Les émirs se succédèrent les uns aux autres, jusqu'à ce que Sa'ad parvint au temps de l'imām Aḥmad, alors chargé de l'administration du pays. En le voyant, il le reconnut, à l'aspect qu'il avait dans son rêve, quand il était devant notre seigneur 'Alī b. Abū Ṭālab. – Le Prophète de Dieu a dit : Celui qui me voit en songe me voit réellement, car le démon ne peut prendre ma ressemblance¹³⁴. Il arriva comme il avait vu : sa vision se réalisa ; Aḥmad régna sur l'Abyssinie et y établit l'ordre, comme il sera raconté plus loin, s'il plaît à Dieu¹³⁵.

Les rêves revêtent une importance théologique considérable en Islam¹³⁶. Tout musulman peut recevoir des messages oniriques venant de Allah et se retrouver dans une position analogue à celle du Prophète, celle de récipiendaire d'un message divin. Cela ne revient pas à dire que l'on peut par l'intermédiaire de rêves se placer dans la position du Prophète ou que ce rêve peut jouer le rôle de hadith subsidiaire. Il s'agit d'un canal par lequel Allah peut en personne, ou par l'entremise du Prophète, d'anges ou de saints, communiquer avec le monde terrestre. Dans son ouvrage sur l'interprétation des rêves en Islam, Pierre Lory explique ainsi que « le rêve est un canal par le truchement duquel le message divin continue d'être communiqué aux hommes¹³⁷ ».

Les deux rêves mettant en scène Aḥmad sont des messages divins : le premier par le truchement de deux cheikhs, le second par celui du Prophète en personne entouré de trois des quatre premiers califes (Abū Bakr as-Siddiq, Umar b. al-Khattāb et 'Alī b. Abū Ṭālib). Les visions des compagnons du Prophète, des suivants et des saints dans les rêves sont peu développées dans les traités d'onirocritique musulmane. Pierre Lory analyse cela comme le fait que « de toute évidence, les rêves des principaux Compagnons étaient à la fois moins nombreux et moins marquants que ceux où apparaissent le Prophète¹³⁸ ». Toutefois, le

¹³² Second calife, une des grandes figures du début de l'Islam, à l'origine de la dynamique de la conquête et de l'institution du premier empire musulman. Cf. BONNER, « 'Umar (I) b. al-Khattāb », *EP*, t. X, p. 883-886.

¹³³ Cousin et gendre direct du Prophète pour avoir épousé sa fille Fatima. Quatrième calife. Les imams 'alide des chi'ites sont choisis parmi sa descendance. Cf. VECCIA VAGLIERI, « 'Alī b. Abū Ṭāleb », *EP*, t. I, p. 392-397.

¹³⁴ Ce ḥadith du Prophète est cité par al-Bokhārī (*Ṣaḥīḥ*) d'après l'autorité de Mo'alla b. Asad qui le tenait de 'Abd al-'Azīz b. Mokhtār d'après Thābit al-Bennānī d'après Anas (cf. LORY, *Les rêves et ses interprétations en Islam*, 2003, p. 45 et ss.).

¹³⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 29-30.

¹³⁶ Sur la question de la place des rêves dans la religion musulmane, voir LORY, *Les rêves et ses interprétations en Islam*, 2003 ; BURGER (éd.), *Rêves : visions révélatrices : réception et interprétation des songes en contexte religieux*, 2003 ; BOCCARA, CATALA & ZAFIROPOULOS (dir.) *Le mythe : pratiques, récits, théories*, 2004.

¹³⁷ LORY, *Les rêves et ses interprétations en Islam*, 2003, p. 47.

¹³⁸ LORY, *Les rêves et ses interprétations en Islam*, 2003, p. 156.

premier rêve, peut-être moins prestigieux que le second, fait intervenir deux cheikhs, deux personnages d'autorité en matière religieuse. Si le premier, le cheikh Aḥmad b. cheikh Moḥammad b. cheikh 'Abd al-Wāḥid al-Qarchī al-Tūnsī, nous est inconnu par ailleurs, sa généalogie de cheikh, fils de cheikh et petit fils de cheikh originaire de Tunis lui confère un prestige indéniable. Le second, le cheikh Abū Bakr b. cheikh 'Abd Allah al-'Aīdarūs, est par contre un personnage historique connu de la fin du xv^e – début du xvi^e siècle. Il s'agit d'un ascète, saint patron de la ville de 'Aden où il passa les vingt-cinq dernières années de sa vie. Il mourut en 1509 et son tombeau, situé à 'Aden, fait toujours l'objet d'un culte important¹³⁹. Sa position prestigieuse au Yémen est fortement soulignée par 'Arab Faqīh qui lui consacre plusieurs lignes de louanges. La personne à qui le rêve fut révélé est un cheikh maghrébin, originaire de la ville de Daḥmānī, dans le Sud de la Tunisie actuelle, le cheikh Moḥammad b. Aḥmad ad-Daḥmānī al-Maghrabī. Cela s'ajoute au prestige et au poids du rêve prophétique qui attribue à Aḥmad les titres d'« imam des musulmans » et d'« imam de la fin des temps ».

À l'inverse, les rêves mettant en scène le Prophète, tels que le second rêve du *Futūḥ al-Ḥabaša*, ont un poids plus important. Les auteurs de traités d'onirocritique musulmane s'appuient sur un ḥadīth pour expliquer que les rêves dans lesquels apparaît le Prophète Muḥammad sont souvent dotés d'une dimension communautaire : « Quand un homme voit le Prophète durant son sommeil, son rêve ne lui est pas propre, mais concerne l'ensemble de la communauté des musulmans¹⁴⁰ ». Pierre Lory précise que « cela est d'autant plus vrai s'il s'agit d'un rêve vécu par le calife, ou impliquant des responsables politiques ou militaires » et que « quelle que soit l'identité du rêveur, un ḥadīth l'enjoint d'en faire part aux autres croyants de son entourage, dès lors que son contenu apporte un bénéfice moral pour eux¹⁴¹ ».

Ce rêve revêt une importance tout à fait à part dans la construction de la figure de l'imām Aḥmad. Le Prophète en personne, entouré de trois des plus importantes figures des premières conquêtes (*futūḥ*) de l'Islam, affirme que Aḥmad sera celui qui « mettra en ordre l'Abyssinie ». Ce rêve concerne donc l'ensemble de la communauté des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* et il était du devoir du rêveur de le raconter à la population de Harar, ce qu'il fit. Ce rêveur, Sa'ad al-Mar'waī, est un inconnu ne portant pas de titre prestigieux et ne participant pas par la suite aux combats. Alors que pour le premier rêve, le rêveur est un personnage important afin d'ajouter à sa véracité, ce second rêve n'en a pas l'utilité puisqu'il met en scène quatre des personnages les plus importants de l'Islam. Il se suffit à lui-même.

¹³⁹ Cf. LÖFGREN, « 'Aydarūs », *ET*, t. I, p. 804.

¹⁴⁰ DARI, *Tafsīr al-ahlām*, 1995, p. 73; NĀBULSĪ, *Ta'tīr al-anām fī ta'bīr al-manām*, 1991, p. 596.

¹⁴¹ LORY, *Les rêves et ses interprétations en Islam*, 2003, p. 153 ; voir aussi LORY, « L'apparition du Prophète Muḥammad dans les rêves des musulmans », *Le mythe : pratiques, récits, théories*, 2004, p. 241-264.

Enfin, le fait que ce rêve soit placé à la suite du premier renforce la légitimité d'Aḥmad à porter le titre prestigieux d'« imam de la fin des temps », puisqu'il est « celui par qui Dieu très haut mettra en ordre l'Abyssinie », jouant ainsi sur la symbolique millénariste.

Il ne s'agit pas ici d'entamer une réflexion d'« histoire globale » à l'image des travaux de Sanjay Subrahmanyam¹⁴², mais bien de rester dans le cadre de l'histoire du *Bar Sa'ad ad-dīn* au début du XVI^e siècle. Toutefois, il n'est pas possible de faire l'économie d'une réflexion sur le millénarisme islamique lié au X^e siècle de l'Hégire qui toucha, à des degrés divers, l'ensemble du monde musulman entre 1495 (l'an 901 de l'Hégire) et l'année 1591-1592 de l'ère chrétienne (l'an 1000 de l'Hégire).

b. L'instrumentalisation politique de la peur de l'an mille

Les espoirs millénaristes de l'Islam sont liés à la venue du Mahdī, qui convertira le monde à l'Islam et le sauvera de ses dérives et perversions, ainsi que, pour le X^e siècle, à la peur du passage à l'an mille. Pour certains, l'an mille de l'Hégire était synonyme de fin du monde. Cependant, les prévisions n'étaient pas toutes apocalyptiques et d'autres voyaient avec optimisme arriver le millénaire comme possibilité de réorganiser le monde connu par l'intercession d'un rénovateur (*muğaddid*) : « La notion de *mujaddid* équivalait, sans toutefois la remplacer, à une aune, profondément enracinée dans l'histoire islamique, celle de l'imām Mahdī, "celui qui est caché ou attendu", qui doit apparaître pour réformer le monde de façon radicale¹⁴³ ».

La croyance en la venue du Mahdī est particulièrement forte chez les chi'ites, où il est identifié au Douzième imam, ou Imam caché. Toutefois, certains courants sunnites soutiennent la même allégation¹⁴⁴ :

Dans l'islam sunnite le terme *al-mahdī*, littéralement « le bien ou droitement guidé », est une figure eschatologique qui se « lèvera » pour réaliser une grande transformation sociale en vue de restaurer la sublime pureté des premiers temps, en mettant tout l'humanité sous une direction divine. [...] Le messie islamique incarne les aspirations de ses adeptes à la restauration de la Foi telle qu'elle était vécue au cours des premiers temps, apportant une direction divine et non corrompue à l'humanité toute entière, instaurant un ordre social juste et libéré de toute oppression, ordre qui précèdera la Fin des Temps. C'est un restaurateur et un revitaliseur de la religion et aussi celui par lequel se réalisera la rédemption de la communauté des croyants. Le mahdi constitue donc un pont entre passé et futur ainsi qu'entre le séculier ou le politique et le religieux¹⁴⁵.

¹⁴² SUBRAHMANYAM, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle », *Annales*, 2001, p. 59.

¹⁴³ SUBRAHMANYMA, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle », *Annales*, 2001, p. 59.

¹⁴⁴ COH'N, « Réflexions sur le Millénarisme », *Archives de sociologie des religions*, 1958, p. 104 ; SUBRAHMANYAM, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle », *Annales*, 2001, p. 54 et 59 ; etc.

¹⁴⁵ GARCIA-ARENAL, « Imam et Mahdi : Ibn Abī Mahallī », *REMMM*, 2000, p. 159-160 ; voir aussi GARCIA-ARENAL, « Introduction du dossier thématique », *REMMM*, 2000, p. 7-8 et ss.

Dans le sunnisme, le mahdisme est un des recours qu'offre la tradition musulmane pour légitimer un dirigeant d'un point de vue religieux et politique et pour renouveler les élites dirigeantes :

C'est en ce sens que le mahdisme, qui ici parvient au pouvoir, est une forme de révolte qui recherche une nouvelle légitimité politique inspirée par la cause religieuse. L'ordre ancien ne respecte pas suffisamment la religion. [...] Le mahdisme est contestataire tant qu'il ne trouve pas un pouvoir établi qui légitime et qui mette en place un ordre coranique considéré comme authentique¹⁴⁶.

Au cours du X^e/XVI^e siècle, les mondes islamiques virent des figures de « rénovateur » ou de « mahdī » fleurir « du Tage au Gange » selon la formule de Subrahmanyam :

Le XVI^e siècle vit l'émergence d'un ensemble de conditions matérielles dans lesquelles le millénarisme pouvait naître et se propager à la fois comme un courant qui embrasserait un vaste espace géographique et comme un phénomène à l'origine de manifestations locales spécifiques, voire uniques¹⁴⁷.

Si l'idéologie millénariste apparut dans des espaces bien distincts tels que l'Iran, l'Inde ou l'Empire ottoman, son application et ses manifestations locales différaient d'une région à une autre¹⁴⁸. Dans les régions touchées par ce phénomène, les chefs politiques et religieux se servaient de l'idéologie millénariste afin d'affermir leurs positions vis-à-vis de leurs sujets mais aussi dans leurs rapports concurrents avec d'autres États, pour consolider une phase d'expansion géographique ou encore défier les gouvernements en place¹⁴⁹. Aucun des chefs se plaçant dans la position de « rénovateur » ou même de « mahdī » n'avait d'objectif mondial tel que le prescrit la tradition millénariste islamique. Le rêve d'un royaume « universel » et d'une réforme du « monde » fut le plus souvent interprété dans un sens métaphorique limité au « monde » proche dans lequel s'inscrivaient les territoires où émergeaient ces théories. Les objectifs étaient locaux, à plus ou moins grande échelle : le souverain marocain Muḥammad al-Shaikh (mort en 1557), qui adopta le titre de « mahdī », limita ses visées au sud de l'Atlas ; le shah Isma'il (r. 1501-1524), aux prétentions messianiques avouées, avait pour objectif la Perse et les territoires limitrophes ; quant aux différentes figures d'inspirations millénaristes qui émergèrent en Inde au XVI^e siècle, elles ne débordèrent pas du cadre du sous-continent¹⁵⁰. Seules les visées mahdistes de l'Empire ottoman, menées dans un premier temps par le sultan Sélim (r. 1512-1520) puis par son fils le sultan Süleyman (r. 1520-1566) se rapprochèrent d'une volonté d'universalité ; là encore, cela

¹⁴⁶ BOUVIER, *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme*, 2008, p. 115.

¹⁴⁷ SUBRAHMANYAM, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle », *Annales*, 2001, p. 56.

¹⁴⁸ L'article de Subrahmanyam dépeint ainsi les différentes grandes figures millénaristes et messianiques depuis la Méditerranée jusqu'en Inde en passant par l'Iran et l'Empire Ottoman.

¹⁴⁹ SUBRAHMANYAM, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle », *Annales*, 2001, p. 65 et 81.

¹⁵⁰ Sur l'historiographie concernant ces différents exemples, se référer notamment à SUBRAHMANYAM, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle », *Annales*, 2001.

participait à la politique de légitimation de l'expansion vaste et rapide qu'ils menèrent au cours de la première moitié du XVI^e siècle¹⁵¹.

c. L'impact du millénarisme dans la construction de la figure de l'imām

Si la manière dont 'Arab Faqīh intègre la question du millénarisme dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* est influencée par l'idéologie islamique de l'époque, elle est surtout un moyen de justifier la position exceptionnelle d'Aḥmad b. Ibrahīm au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

La lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša* fait ressortir des incohérences dans le point de vue de 'Arab Faqīh sur la question du millénarisme. Dans sa *muqaddima*¹⁵², il explique que « des ignorants et des insensés » considèrent que l'an mille annonce la fin des temps, la victoire du mal sur le bien et l'apocalypse. Pour sa part, il considère que si la victoire du mal sur le bien doit arriver au cours du X^e siècle de l'Islam, « il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'[elle] dût exister dans tous les pays et dominer tous les serviteurs de Dieu » :

Combien d'ignorants et d'insensés disent : « Voilà la fin des temps, nous sommes dans le dixième siècle », méconnaissant le mérite des familles, et négligeant la société des bons, quand ils les rencontrent de leur temps, pour celle des méchants. Tout cela arrive par suite de leurs opinions erronées, de leur peu d'intelligence, de leur excessive grossièreté, de leur ignorance, dans la persuasion où ils sont que l'heure est proche et que les signes qui l'annoncent ont apparu, entre autres le triomphe du mal et l'éclipse du bien. Si même cela était réel, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'il dût exister dans tous les pays et dominer tous les serviteurs de Dieu. On ne doit pas se laisser tromper par les dires de certains ignorants qui rapportent des traditions apocryphes : Je ne prends pas mon habitude sur terre... Or les savants ont déclaré que ce n'était pas un hadith, mais l'œuvre d'un faussaire. As-Suyūṭī, que Dieu lui fasse miséricorde, a dit : « Ce que signifient les traditions du Prophète, c'est que la durée de la nation musulmane dépassera mille ans, et qu'ensuite elle n'excédera pas cinq cents ans : ce qui arrivera après est connu de Dieu ; il sait tout et connaît tout »¹⁵³.

En s'appuyant sur un texte de l'Égyptien as-Suyūṭī, 'Arab Faqīh explique que l'an mille ne signifie pas la fin du monde et puisque son texte est consacré à la Corne de l'Afrique, nous pouvons comprendre cela comme le fait que le X^e siècle ne signifiera pas la fin des temps pour les musulmans éthiopiens. Malgré son refus de la fin des temps et l'absence de références au mahdisme, il attribue à Aḥmad b. Ibrahīm le titre d'« imam de la fin des temps » (امام اخر الزمان), titulature à forte connotation millénariste et messianique. Il place également dans la bouche du Prophète le fait qu'il sera le « rénovateur », celui qui « mettra en ordre » l'Abyssinie¹⁵⁴. Tout en niant l'apocalypse, 'Arab Faqīh parle de la fin des temps et du rôle

¹⁵¹ Cf. notamment ÖZBARAN, *Ottoman Expansion Towards the Indian Ocean in the 16th Century*, 2009.

¹⁵² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2-4.

¹⁵³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 2-4. La traduction de d'Abbadie donne un sens relativement différent : « Ils ne veulent pas reconnaître le mérite des générations contemporaines et même quand ils trouvent de leur temps des hommes vertueux, ils les rangent parmi les méchants » (D'ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Ḥabacha*, 1898, p. 4).

¹⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 29.

rénovateur de l'imām. Cette contradiction reflète peut-être une adaptation de l'idéologie millénariste à son propos. Ce ne peut être la fin des temps, puisque l'Islam doit régner sur le royaume chrétien suite à la réformation menée par Aḥmad. Si Aḥmad n'est pas le Maḥdī tant attendu, ni un messie, il est celui qui rétablit l'ordre en Abyssinie : un « messie local » ? Il est tout du moins un meneur qui, tel le Maḥdī, doit unifier l'autorité religieuse et le pouvoir politique séculier¹⁵⁵ et rétablir le triomphe de l'Islam dans la Corne de l'Afrique. 'Arab Faqīh adapte ainsi l'idéologie millénariste au contexte éthiopien, comme cela fut le cas dans l'ensemble des situations du XVI^e siècle qui virent l'émergence d'une figure messianique.

¹⁵⁵ GARCIA-ARENAL, « Imam et Mahdi : Ibn Abī Mahallī », *REMM*, 2000, p. 160.

Chapitre 8

La « conquête de l’Abyssinie »

La « conquête de l’Abyssinie » débute en 1531. À partir de cette date, les musulmans annexent les différentes régions qu’ils conquièrent à leur territoire. Ces conquêtes peuvent être divisées en trois temps. Le premier consiste en une réintégration de territoires anciennement sous domination musulmane, passés sous la coupe chrétienne au cours des deux siècles précédents mais toujours partiellement peuplés de musulmans. Une fois l’unité du *Dār al-Islām* rétablie, la conquête des territoires du *Dār al-Ḥarb* devient possible : la seconde phase de la « conquête de l’Abyssinie » débute alors, avec la conquête du cœur du royaume chrétien. Au cours de ces deux « temps », la capture du roi chrétien reste l’une des préoccupations principales des musulmans. Enfin, la dernière année de la « conquête », absente du *Futūḥ al-Ḥabaša*, montre des dynamiques différentes, puisque les musulmans se retrouvent en position défensive face aux attaques chrétiennes qui bénéficient par ailleurs du soutien d’un contingent portugais bien armé. Cette dernière phase de la guerre se termine avec la mort de l’imām au début de l’année 1543, qui marque également la fin de la « conquête de l’Abyssinie ». Entre 1531 et 1543, les musulmans ont réussi à imposer leur pouvoir sur la majeure partie du royaume chrétien. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* arrête son récit en 1535-1537, au cours du « deuxième temps » de cette guerre. Si les conquêtes des dernières années nous sont moins bien connues, le *Futūḥ al-Ḥabaša* détaille comment chaque territoire conclut la paix avec les musulmans et la manière dont l’imām s’assure leur contrôle.

A. Les dynamiques de la « conquête de l'Abyssinie »

Le premier temps de la « conquête de l'Abyssinie » s'ouvre à la fin de l'année 1530 ou au tout début de l'année 1531 par le départ de l'imām de Harar et son serment « de ne pas revenir du pays des infidèles ou d'y mourir martyr¹ ». Il s'achève avec le départ des musulmans pour le Tigré, au cours de la seconde moitié de l'année 1533. En un peu moins de deux ans et demi, l'imām réussit à contrôler l'ensemble des territoires de la moitié sud du royaume chrétien, ce que 'Arab Faqīh commente de la manière suivante :

وبعد ما فتح البلاد كلها وارض دواروا وبالي وهدية والجنز ووج وورب وفطجار وافات وما حوالها من البلادان ولم يبق الا قدر ربع الحبشة او ثلثها جمع الامام الامراء والروساء وجميع المسلمين.

Après avoir conquis tous les pays, le Dawāro, le Bāli, le Hadya, le Ganz, le Waḡ, le Warab, le Faṭagār, l'Ifāt, et tous les environs, de manière à ce qu'il ne restait plus à soumettre que le quart ou le tiers de l'Abyssinie, l'imām réunit les émirs, les chefs et tous les musulmans²...

Les événements advenus durant ces deux années sont très largement développés par 'Arab Faqīh qui décrit précisément chacune des actions des musulmans, chaque conquête de territoire, chaque bataille. Paradoxalement, sa description de la conquête du Nord du royaume est beaucoup plus laconique et rapide, toute une année étant résumée en quelques lignes³. La précision du récit concernant le premier temps de la conquête peut s'expliquer par l'importance que revêt la conquête du « Sud ». Elle permet à l'imām de se construire une image de conquérant victorieux et d'asseoir la conquête du royaume chrétien. Il peut ensuite poursuivre la conquête vers le cœur historique du royaume chrétien, du nord de l'Amḥarā jusqu'au port de Massawa sur les rives de la mer Rouge.

1. La première phase : la conquête du « Sud »

Les musulmans s'attaquent en premier lieu aux territoires frontaliers, au sein desquels ils ont l'habitude de mener des razzias. D'ailleurs, les quatre expéditions qui précèdent le début de la conquête du royaume chrétien sont dirigées vers ces mêmes territoires frontaliers : l'Ifāt, le Dawāro, le Bāli et le Faṭagār.

a. À la poursuite du roi

L'un des principaux objectifs de ces premières années de conquête est la capture du roi Lebna Dengel. Le déplacement des troupes, les choix stratégiques et les attaques des

¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 170 et vol. 1 : p. ۹۶.

² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 394 et vol. 1 : p. ۳۰۰.

³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 449.

musulmans sont majoritairement commandés par le désir de capture du roi. En effet, les musulmans considèrent que seule la capture du roi chrétien pourra asseoir durablement leur autorité. Cela est à plusieurs reprises souligné dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* aussi bien dans le discours des musulmans lorsqu'ils s'adressent à l'imām (« Si Dieu nous donne la victoire et si nous tuons le roi d'Abyssinie, son peuple embrassera l'islam⁴ ») que dans celui des chrétiens lorsqu'ils s'adressent à Lebna Dengel :

Tu es le chef de notre religion ; si tu succombes, elle périra et avec le christianisme. [...] Si nous sommes tués jusqu'au dernier, les chrétiens n'en souffriront pas ; mais toi, si tu es tué, le christianisme sera perdu et notre pays ravagé⁵.

Le roi est plus important à vaincre que n'importe lequel des chefs régionaux. Il est le chef de l'ensemble des chrétiens : sa capture ou sa mort ouvriront de fait les portes du royaume chrétien aux musulmans, sans résistance ni de la part de la population, ni de celle des principaux chefs chrétiens :

Mon avis, c'est que vous laissiez ce *baṭrīq*, que vous renonciez à l'attaquer, que vous marchiez contre le roi à la porte de Wasel et que là vous livriez bataille. Si Dieu vous donne la victoire, personne ne pourra vous barrer la route de Baīt-ʿAmḥarā : ce *baṭrīq* n'aura aucune utilité et ne restera pas dans sa position après que le roi aura été vaincu⁶.

Le roi, après avoir fui dans l'ensemble des territoires du Sud, se réfugie dans l'Amḥarā :

Je veux que nous allions dans la demeure de nos pères et de nos ancêtres, dans le berceau de la monarchie et que nous nous y établissions. Nous tiendrons les portes, nous combattons les musulmans, nous leur laisserons le territoire qu'ils ont conquis et nous mourrons à Baīt Amḥarā⁷.

La poursuite du roi dans l'Amḥarā est particulièrement représentative de cette obsession des musulmans pour sa capture. Le passage qui y est consacré est précédé d'un long développement au cours duquel l'imām tente de réunir une armée suffisante pour attaquer la montagne sur laquelle le roi est retranché. Il débute par un « titre de chapitre⁸ » qui le met en valeur : « Marche des musulmans contre le roi d'Abyssinie à la montagne de Wāṣal ». Cette attaque des musulmans contre le roi se déroule à la fin du mois d'octobre 1531. Une grande bataille a lieu et le roi finit par fuir, après la défaite de ses armées. Très peu de temps après, il est de nouveau question de la poursuite du roi. Un chrétien vient trouver les musulmans et leur dit : « Je connais l'endroit où se tient le roi ; il est caché dans la plaine et les arbres et il a avec lui quinze cavaliers ». Là encore, c'est un échec, le roi parvient de nouveau à s'échapper. Puis, bien que sur le chemin du retour les musulmans attaquent l'église de Dabra Azhīr ou le

⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 254.

⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 259.

⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 293.

⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 281.

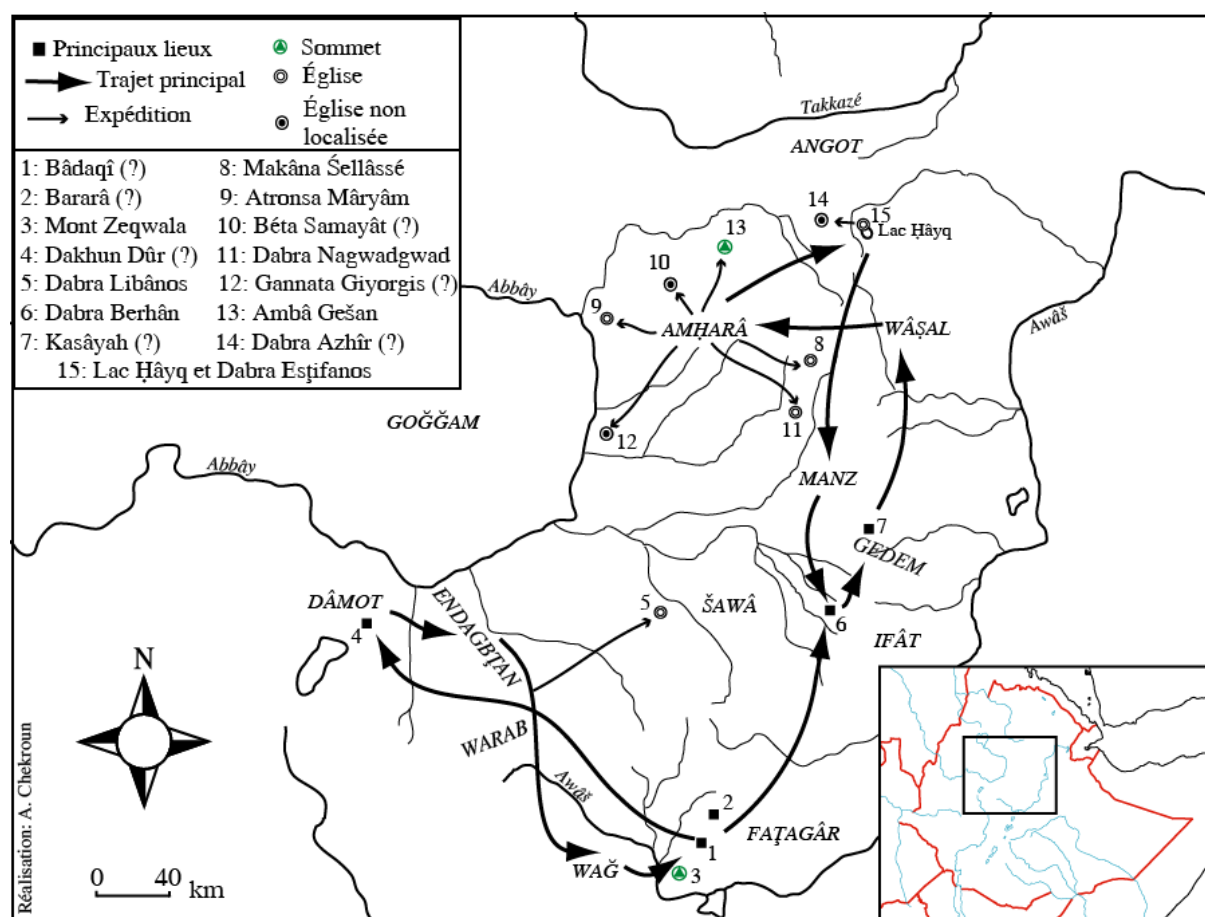
⁸ Voir la seconde partie du chapitre 3.

lac Hāyq, ils retournent très vite du côté de Dabra Berhān. Les régions méridionales n'étant pas encore intégralement sous contrôle, la conquête du Nord attendra :

L'Abyssinie n'est pas encore conquise ; le Dawāro, le Bāli, le Sarkā, le Hadya, le Waḡ, le Ganz et le Dāmōt, toutes ces provinces n'ont pas été soumises et restent dans leur ancien état d'infidélité. Dans chacun de ces pays il y a des soldats, des chevaux, leurs *baṭrīq* et leurs cavaliers. À présent, revenons sur nos pas⁹.

Pendant les sept mois que l'imām passe dans l'Amḥarā à la poursuite du roi, une partie de l'armée, sous la direction de 'Adalī, reste dans le Faṭagār et mène des expéditions dans les différents territoires du Faṭagār et dans le Dawāro. En janvier 1532, cette armée rejoint à Dabra Berhān les troupes musulmanes qui s'étaient rendues dans l'Amḥarā avec l'imām.

Figure 23 : Déplacements de l'imām à la poursuite du roi dans le Sud du royaume



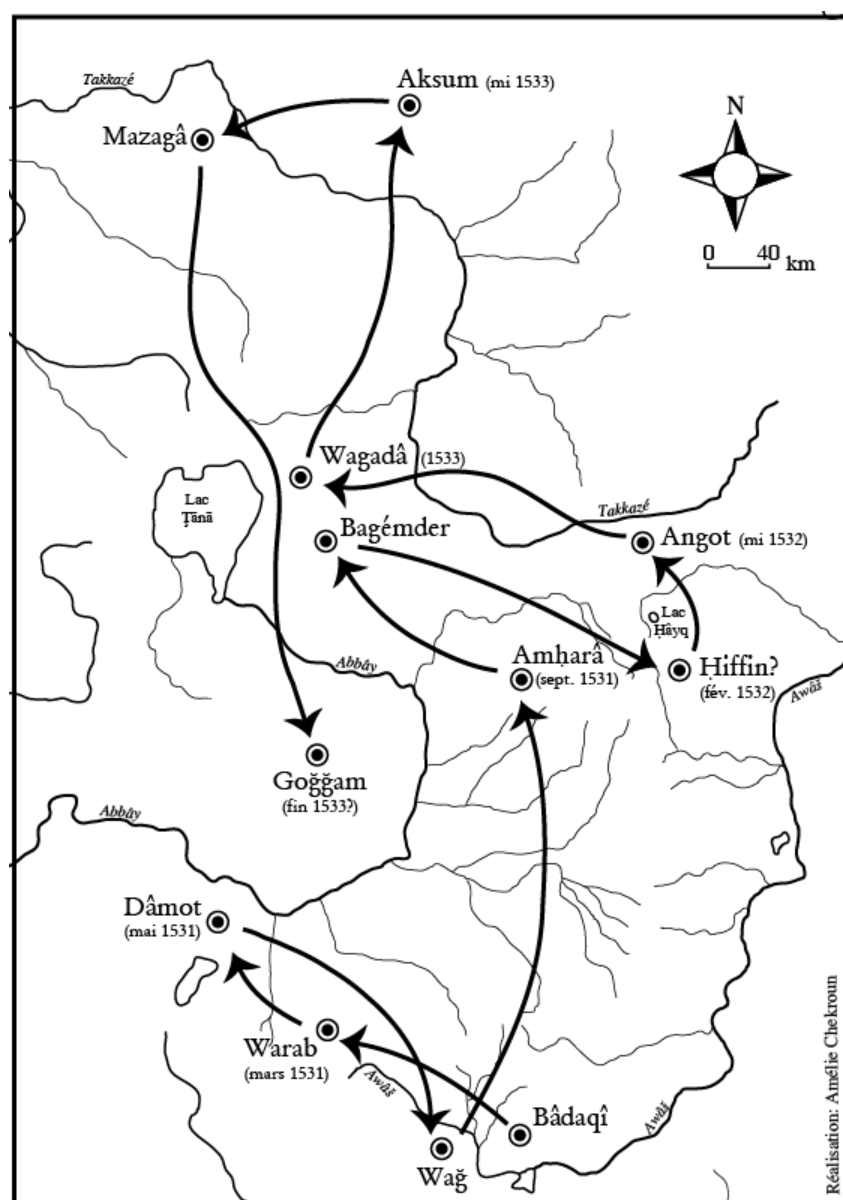
Parallèlement à la capture du roi, les musulmans s'attachent à détruire les lieux du pouvoir royal, les lieux de résidence du roi¹⁰, qui sont souvent associées à des églises royales. Ainsi, avant de décider où commencer leur conquête, les musulmans débattent pour savoir s'il

⁹ BASSET *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 325.

¹⁰ Sur les résidences royales du royaume chrétien d'Éthiopie à l'époque médiévale, voir la thèse de doctorat de DERESSE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009.

faut commencer par attaquer « la ville du chien de la chrétienté Wasan Sagad », c'est-à-dire la ville royale de Bādaqī, car une fois cette ville ruinée « toutes les provinces seront entre [leurs] mains¹¹ » ou s'il vaut mieux attaquer la province du Dawāro, afin de sécuriser le *Bar Sa'ad ad-dīn*. La destruction des résidences et des églises royales limite le nombre d'endroits où le roi peut trouver refuge et affaiblit ainsi son pouvoir. De ce fait, lorsque les conditions climatiques ne permettent pas aux musulmans de continuer la poursuite, ceux-ci s'attaquent aux lieux de pouvoir chrétiens.

Figure 24: Carte des déplacements du roi Lebna Dengel (1531-1537)



¹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 174.

b. La protection de l'unité du Dār al-Islām

Si la capture du roi et la destruction de ses lieux de pouvoirs sont indispensables dans le projet de conquête du royaume chrétien et permettraient de faciliter la soumission des différents territoires, ces deux objectifs ne peuvent être les seules raisons dirigeant les choix stratégiques de l'imām et de son armée. En effet, deux autres éléments, plus importants encore, entrent en ligne de compte : la question de la « reconquête » des anciens territoires musulmans et la sécurisation du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Ces deux objectifs portent de fait sur les mêmes territoires et impliquent donc une même stratégie militaire. Sous le règne de Lebna Dengel, les régions se trouvant au sud du royaume chrétien (en particulier l'Ifāt, le Bāli, le Dawāro, le Faṭagār et le Hadya) étaient partiellement peuplées de musulmans tributaires du roi chrétien. Au cours des siècles précédents, ils furent, au moins un temps, indépendants de la tutelle chrétienne et faisaient partie de ce que l'historiographie a l'habitude de nommer les « royaumes musulmans¹² » d'Éthiopie. La conquête de ces anciens « royaumes musulmans » peut ainsi être vue comme une « reconquête », visant à rétablir l'unité du *Dār al-Islām* :

Du temps de Sa'ad ad-dīn, de ceux qui après lui gouvernèrent le pays de Harar et du ḡarād Abūn, les infidèles faisaient des razzias sur les territoires des musulmans et les avaient ravagés à plusieurs reprises, de telle sorte que dans certains territoires musulmans, des gens leur versaient l'impôt foncier (*kharag*), jusqu'à ce que l'imām Aḥmad prenne le pouvoir et le leur interdise, et qu'il conquiert leur pays¹³.

Il est du devoir des musulmans de veiller à ce que les territoires, qui font partie ou ont fait partie du *Dār al-Islām*, ne vivent pas sous le « régime inique des infidèles¹⁴ ». En général, le *fiqh*, la loi musulmane, considère qu'un territoire musulman repris par les infidèles ne redevient « terre d'impiété » que lorsque trois conditions sont remplies : la loi de l'Islam n'y est plus opérante, le territoire est contigu à la « terre d'impiété » et enfin les croyants et leurs tributaires n'y jouissent d'aucune protection¹⁵. Ces conditions sont remplies par ces anciens « royaumes musulmans ». Il est donc du devoir des musulmans de reconquérir ces territoires afin qu'ils reviennent dans le *Dār al-Islām*, et de ramener leur population dans le « droit chemin ». Le but poursuivi par le ḡihād est d'abord de préserver la puissance de l'Islam et de la Communauté qui la représente, et dans un second temps de briser celle des « impies¹⁶ ». La reconquête des anciens territoires musulmans – le Sud du royaume chrétien – doit donc être

¹² CUOQ, *Islam en Éthiopie*, 1981, p. 130 ; TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, 1965, p. 68. En anglais, ils sont également nommés « Islamic Principalities » (BRAUKAMPER, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, 2003, p. 12). Sur cette question, voir la seconde partie du chapitre 6.

¹³ Basset, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 33 et vol. 1 : p. 17.

¹⁴ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 201.

¹⁵ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 202.

¹⁶ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 203.

complète avant de mener la conquête des territoires qui ne firent jamais partie du *Dār al-Islām* – le Nord du royaume.

Par ailleurs, ces territoires sont frontaliers du *Bar Sa'ad ad-dīn* (voir Figure 18). Il n'était donc pas stratégique pour les musulmans de se rendre dans le Nord du royaume chrétien – Tigré, Goğgam, Dambyā, etc. – avant d'avoir un contrôle total des territoires du Sud au risque de voir ces derniers profiter de l'éloignement des troupes musulmanes pour attaquer le *Bar Sa'ad ad-dīn* resté sans défense. Cette réflexion apparaît à plusieurs reprises dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, notamment lors de la fuite du roi hors de l'Amḥarā vers le nord et le Tigré. Les musulmans hésitent entre poursuivre le roi vers le nord ou terminer et consolider la conquête du Sud. Ils décident finalement de rester dans le Sud¹⁷.

D'un point de vue stratégique, privilégier la consolidation des nouveaux territoires conquis et ne pas laisser Harar et ses environs sans défense face à des territoires encore partiellement sous domination chrétienne relèvent du bon sens. Le contrôle d'un territoire récemment conquis prend du temps et nécessite de stabiliser la situation :

Puis il tint conseil avec ses émirs et leur dit : « Que pensez-vous du Dawāro ? Nous y enverrons des troupes et nous resterons à Dabra Berhān. » Le *faraṣaḥam* Dīn leur dit : « Cela ne peut pas être : le pays n'est pas encore devenu musulman du fleuve Awāš au fleuve Wabī ; de même les pays de Bāli, de Ganz et de Wağ ; marche en personne ; nous resterons à Ġabārġī ou à Zaqāla, ce pays sera près de toi ; tu enverras des troupes dans toutes les directions. » L'imām reprit : « Ton langage est exact, mais comment ferons-nous avec ces pays qui ont embrassé l'islam : Ifāt, Gedem, Šuğara ? Si nous partons et si nous les laissons sans garnisons, les habitants apostasieront. » Le *faraṣaḥam* Dīn répliqua : « Si tu dis cela, les pays qui ont embrassé l'islam n'en ont que l'apparence ; si tu vas dans le Dawāro et si tu t'y établis un seul jour, mille cavaliers du Bāli et du Hadya viendront te trouver ; mais quant à ces provinces, il n'y a pas d'avantage pour nous à nous y établir¹⁸. »

Ce n'est qu'après avoir pris le contrôle de l'ensemble de la zone sud du royaume chrétien et avoir instauré des gouverneurs musulmans sur chacun des territoires, qu'il devient possible de se rendre plus au nord afin de compléter la « conquête de l'Abyssinie ». C'est pourquoi, suite à la fuite du roi vers le nord, les territoires du Sud sont attaqués de manière systématique : consolidation de la conquête de l'Ifāt ; conquête du Māya ; conquête du Wağ ; conquête du Ganz ; consolidation de la conquête du Dawāro ; conquête du Hadya ; conquête du Bāli ; conquête du Warab ; conquête du Walāmo et du Dāmot. Chacune de ces conquêtes est suivie par la nomination d'un « gouverneur » musulman :

En un seul jour, il répartit ainsi ses émirs dans divers pays : il en envoya cinquante, chacun à la tête d'une province¹⁹.

¹⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 325.

¹⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 359.

¹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 377.

En outre, les populations se sont ralliées aux musulmans qui en échange leur assurent paix et sécurité, comme ‘Arab Faqīh le souligne par la voix d’un chrétien :

Tu ne peux lutter contre les musulmans : tu as entendu parler de leurs combats, ils sont maîtres de nombreuses provinces et ont assuré la sécurité de leurs habitants pour prix de leur obéissance ; une partie des gens de l’Abyssinie s’est faite musulmane ; le roi et son armée ont été mis en fuite²⁰.

Une fois l’ensemble de ces territoires conquis, un débat a lieu au sein des troupes musulmanes afin de savoir s’il vaut mieux rester dans le Sud pour asseoir définitivement le pouvoir musulman, ou s’il est possible de partir vers le Nord en laissant les nouveaux gouverneurs assurer le contrôle de leurs « provinces » :

Puis les armées musulmanes et leurs émirs se réunirent à Dabra Berhān. « Louange à Dieu ! dit l’imām, l’Abyssinie est conquise ; il ne reste plus que le Tigré, le Bagémdar, le Goggam ; marcherons-nous contre ces provinces ou resterons-nous une année dans celles-ci pour les organiser ? Que me conseillez-vous ? Dieu vous bénisse ! » Les uns dirent : « Restons maintenant dans ces provinces pendant une année entière ou plus pour les organiser. Ensuite, nous irons où tu l’ordonneras. » Les autres [...] répliquèrent : « À présent, nous sommes en force, nous avons des soldats ; marchons contre le Tigré, cherchons à atteindre le roi partout où il sera. » L’imām approuva leurs paroles et leur dit : « Quel excellent conseil vous me donnez-là²¹ ! »

Par la suite, exception faite des troupes et des « gouverneurs » laissés sur leurs territoires respectifs, l’ensemble de l’armée musulmane se rend dans le Nord et n’en revient plus.

c. Obstacles climatiques et humains et résistance chrétienne

Il faut également noter, que si le projet de l’imām repose sur la capture du roi et la conquête des territoires chrétiens du Sud, il est souvent ralenti par trois éléments : les conditions climatiques, le désir de fuite des troupes musulmanes et la résistance chrétienne.

La saison des pluies, qui correspond aux mois de juillet et d’août de notre calendrier, représente traditionnellement une trêve dans le déroulement d’une guerre dans l’Éthiopie médiévale :

Auparavant, quand j’étais dans leur pays, ils ne faisaient pas d’expéditions pendant de pareilles pluies ni pendant leurs fêtes, jusqu’à ce qu’elles fussent finies. À présent, je ne sais comment ils font²².

Au cours de la « conquête », les combats et les conquêtes de nouveaux territoires se poursuivent. Les saisons des pluies des années 1531 et 1532 sont explicitement mentionnées par ‘Arab Faqīh qui décrit les différents événements qui s’y déroulent, tels que l’attaque de Dabra Libānos en juillet 1531 ou la conquête du Bāli par ‘Adalī en juillet-août 1532.

²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 382.

²¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 402.

²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 258.

Pour autant, cette poursuite de la guerre pendant les saisons des pluies restreint parfois les déplacements des troupes. La rivière Awāš sépare le Faṭagār et l'Ifāt du Dawāro et du Hadya. Au cours de la saison des pluies, elle est infranchissable pour les troupes musulmanes. Ainsi, au cours de la saison des pluies de l'année 1531, l'accès au Dawāro depuis le Faṭagār est empêché par la crue de la rivière :

Aḥmad voulait séjourner dans le Faṭagār jusqu'à ce que les eaux de l'Awāš eussent baissé pour passer dans le Dawāro, afin d'y convertir les habitants. Mais les gens dirent : « les eaux de l'Awāš ne baisseront que dans deux mois à partir de maintenant. » En entendant leurs paroles, Aḥmad dit : « Pourquoi attendre ici inutilement pendant deux mois ; nous irons par le pays de Šuğara vers Dabra-Berhān²³. »

Par ailleurs, les chefs militaires musulmans se servent de ces problèmes climatiques afin d'éviter la fuite de leurs troupes vers leurs pays. En effet, le gros des troupes n'est pas habitué à la conquête, mais seulement à la razzia. Or, le principe de la razzia est de faire du butin puis de retourner dans son pays. Cette faible adhésion d'une majorité des troupes, et principalement des Somali, est un élément à considérer dans la conduite des premières années de la guerre et confirme la non-culture de la conquête chez les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Leur élite, en contact avec les courants religieux et les savants du reste du monde arabe, veut mener cette conquête selon les règles du *ghīhād* ; mais la population ne partage pas cette culture. Cela constitue un handicap pour les généraux de l'armée et génère une incompréhension de la part du reste des troupes.

Comme cela est détaillé au chapitre précédent, cette résistance vis-à-vis de l'installation des troupes sur les hauts plateaux avait déjà retardé à de nombreuses reprises le lancement de la « conquête ». À la fin de chaque razzia qui précède le début de la « conquête de l'Abyssinie », 'Arab Faqīh note que Aḥmad souhaite poursuivre les avancées de l'armée et lancer la conquête du territoire sur lequel l'armée se trouve, mais à chaque fois, l'armée s'y oppose et le projet est reporté ultérieurement :

L'imām avait le projet de se fixer en Abyssinie et de la conquérir. [...] Ils obligèrent l'imām à renoncer à son projet et voulurent l'abandonner quand il songea à se fixer là, mais Dieu les en empêcha. Alors les familiers d'Aḥmad, les émirs et les gens de son conseil lui dirent : Ce sont des soldats qui sont fatigués : ils ne veulent pas s'établir ici ; ramenons-les dans notre pays et quand nous ferons une autre expédition, si tu veux rester, nous resterons. L'imām se rangea à leur avis²⁴.

Dans l'émergence de l'idée de conquête, la faible implication des troupes fut l'un des freins le plus important. Outre le fait que la conquête ne semble pas être dans la culture du *Bar Sa'ad ad-dīn*, le prestige du martyr et le poids de la religion ne semblent pas être

²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 271.

²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 146-147.

profonds parmi les troupes²⁵. Si l'imām Aḥmad finit par convaincre ses troupes de le suivre, cette résistance perdura bien après le début de la « conquête de l'Abyssinie ». Les exemples de tentatives de fuite de soldats, d'adaptation des déplacements des armées afin de limiter les désertions, et du rappel de la primauté de la conquête et du martyr sur le butin, concept que les soldats ne semblent pas avoir intégré, ne manquent pas dans le récit du *Futūḥ al-Ḥabaša*.

Ainsi, alors que l'imām se trouve à Barāra, en pleine saison des pluies de l'année 1531, il hésite à partir combattre le *baṭrīq* Wasan Sagad par crainte de la fuite des troupes :

Si Dieu nous donne la victoire et si nous tuons le roi d'Abyssinie, son peuple embrassera l'islam ; le fleuve de l'Awāš sera rempli d'eau ; il n'y aura pas moyen pour les musulmans de redescendre dans leur pays ; bien mieux, ils ne se soucieront que du pillage. Mais si les jours de pluie se passent sans que nous ayons combattu, il n'y aura plus moyen pour nous de les retenir ; tous les soldats s'en iront, car il n'y a pas d'émir, grand ou petit, qui ne veuille redescendre dans son pays²⁶.

Si tu pars demain contre le *baṭrīq* Wasan Sagad, tu le tueras, s'il plaît à Dieu et tu feras la conquête de l'Abyssinie ; mais si tu tardes deux ou trois jours à te mettre en route, la parole du *ḡarād* Aḥmūšū se réalisera : l'intention des soldats est de descendre dans leur pays²⁷.

Un peu plus tôt lors de cette saison des pluies, la même hésitation était apparue lorsqu'il était question de partir à la poursuite du roi :

« Le roi s'est dirigé vers le Waḡ ; c'est bon pour nous ; après cela, il n'aura plus d'issues ; il s'enfuit du côté du Ġarāḡi, les habitants sont ses ennemis ; s'il s'enfuit du côté du Dawāro, nous le poursuivrons ; il n'y a pas de route pour lui » [...] Les musulmans opinèrent ainsi : « Nous ne poursuivrons pas maintenant le roi jusqu'à ce qu'il soit arrivé dans un autre endroit. » D'autres dirent : « Nous ne le poursuivrons pas même dans le Dawāro, car si nous y arrivons, les soldats se disperseront et redescendront dans leur pays ; c'est ce que désire la plus grande partie d'entre eux, nous irons dans le Šawā où sont les trésors du roi et ses richesses. » En voyant la majorité prendre ce parti, l'imām dit à Ḥaybi : « Tais-toi ; c'est le conseil de ceux-ci que nous suivrons ; le roi sera entre nos mains, s'il plaît à Dieu. » Les musulmans revinrent du côté du Šawā par la route du pays de Wīz²⁸.

Ce désir de désertion des troupes musulmanes se révèle être un réel obstacle qui oblige les chefs musulmans à rester perpétuellement vigilants et à adapter leurs stratégies militaires. Ils doivent également composer avec les attaques des armées royales, qui résistent à l'invasion musulmane afin de la repousser et de libérer les premiers territoires conquis. 'Arab Faqīh, qui avait d'anciens chrétiens parmi ses informateurs, donne des détails sur les ripostes chrétiennes et les exemples d'attaques chrétiennes contre les musulmans sont nombreux :

Nous resterons dans nos positions ici, et quand les musulmans se mettront en marche du côté de leur pays, nous les laisserons arriver à Dal Maydah ; alors nous irons à eux, nous fondrons sur eux et nous les exterminerons²⁹.

²⁵ Sur ce point, voir la seconde partie du chapitre suivant.

²⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 254.

²⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 256.

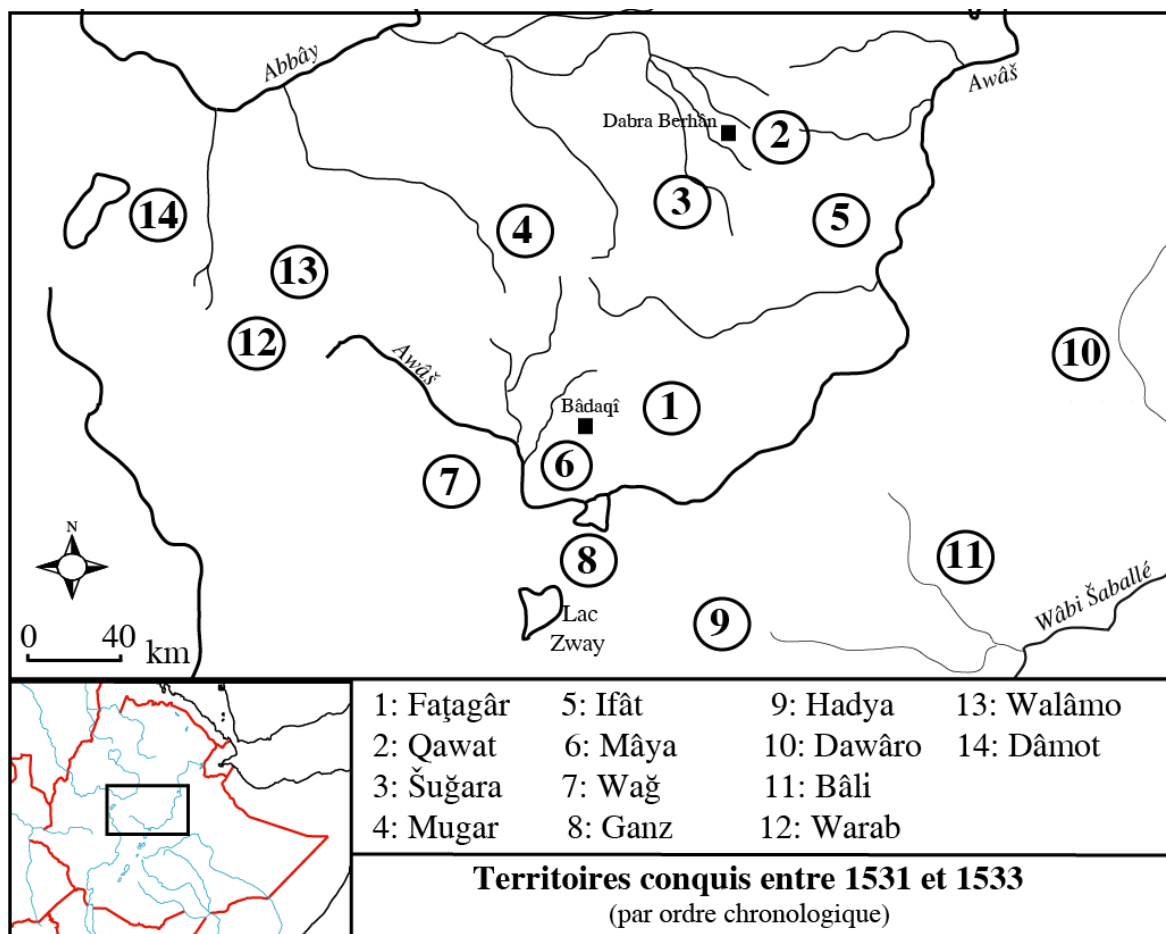
²⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 243.

²⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 197.

Ou encore :

Quand l'imām sera venu et qu'ils auront fait leur jonction, nous ne trouverons plus de moyen de les attaquer : marchons maintenant contre eux pendant qu'ils sont dispersés et combattons-les, cela vaudra mieux pour nous que d'attendre qu'ils soient réunis³⁰.

Figure 25 : Carte des conquêtes entre 1531 et 1533



Pour finir, notons que la conquête des territoires méridionaux du royaume modifie l'idée que se font aussi bien les musulmans que les chrétiens sur ce que l'on appelle le « pays des musulmans ». Avant la conquête, nous avons vu que le « pays des musulmans » était le *Bar Sa'ad ad-dīn*, ou l'*Adal* pour les chrétiens. Par la suite, lorsqu'il est question du retour de l'imām dans « son pays », il n'est plus fait référence à Harar, mais à Dabra Berhān et aux nouveaux territoires conquis. Le *Maṣḥāfa Seddat* montre le même déplacement du centre du pouvoir de l'imām. Lors de la description des quatre premières razzias, l'imām retourne dans « son pays », Harar. Par la suite, il est dit que l'imām « alla dans son pays et y resta une année³¹ » : il est alors question de Dabra Berhān, comme nous l'indique le *Futūḥ al-Ḥabaša*.

³⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 373-374.

³¹ BASSET, *Études*, 1881, p. 104. KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §6 : p. 13.

Certes, la ville de Dabra Berhān ne se situe pas à proprement parler sur les territoires du « Sud », mais à la frontière entre la zone sud et la zone nord. Toutefois, l'installation du camp principal³² de l'imām dans cette ville royale, située à la frontière de l'Ifāt, ancien cœur du sultanat des Walasma', ainsi que sur les hauts plateaux, est symboliquement significative. Il s'agit en outre d'une ville permettant de rayonner facilement vers l'Ifāt, mais aussi plus à l'est vers le Dawāro et directement au sud vers le Faṭagār. La reconnaissance de Dabra Berhān comme centre du pouvoir de l'imām signifie que très vite, musulmans et chrétiens ont accepté l'idée que les régions situées au sud de cette ville étaient devenues territoires musulmans. C'est alors seulement que la conquête put être poussée vers le nord.

2. La deuxième phase : les conquêtes dans le Nord

a. Dans le Futūḥ al-Ḥabaša

Au début de l'année 1533, l'imām domine l'ensemble des territoires méridionaux du royaume chrétien. L'occupation durable des nouveaux territoires conquis est indispensable afin de pérenniser la domination musulmane sur les populations qui y vivent. D'autre part, la conquête du reste du royaume chrétien est nécessaire afin de détruire définitivement le pouvoir chrétien. L'imām fait alors venir les femmes du *Bar Sa'ad ad-dīn*³³ et réunit l'ensemble des troupes musulmanes afin de se diriger vers le Tigré :

« Louange à Dieu qui m'a fait conquérir le pays d'Abyssinie tout entier. Envoyons maintenant chercher dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* nos femmes et nos enfants et établissons nos demeures en Abyssinie, car il ne nous est plus possible de redescendre dans notre pays et de laisser cette terre. » [...] Ensuite elles arrivèrent au territoire d'Ayfars où elles se rencontrèrent avec l'imām. Celui-ci se dirigea avec ses compagnons vers le Tigré ; il ordonna aux émirs qui étaient dispersés de se réunir à lui³⁴.

Reportée afin de ne pas laisser le Sud avant une maîtrise totale de la zone, la poursuite du roi revient au cœur des préoccupations de l'imām et de ses troupes :

Puis les armées musulmanes et leurs émirs se réunirent à Dabra Berhān. « Louange à Dieu ! dit l'imām, l'Abyssinie est conquise ; il ne reste que le Tigré, le Bagémder, le Goḡgam. [...] A présent nous sommes en force, nous avons des soldats ; marchons contre le Tigré, cherchons à atteindre le roi partout où il sera³⁵. »

Plus encore que dans les régions du Sud, la capture du roi commande les déplacements des musulmans. Après son entrée dans le Tigré, l'imām apprend que le roi se trouve à Aksum afin de mettre à l'abri les trésors de l'église³⁶. À son arrivée à Aksum, l'imām demande des

³² Cf. la première partie du chapitre suivant.

³³ Voir la première partie du chapitre suivant.

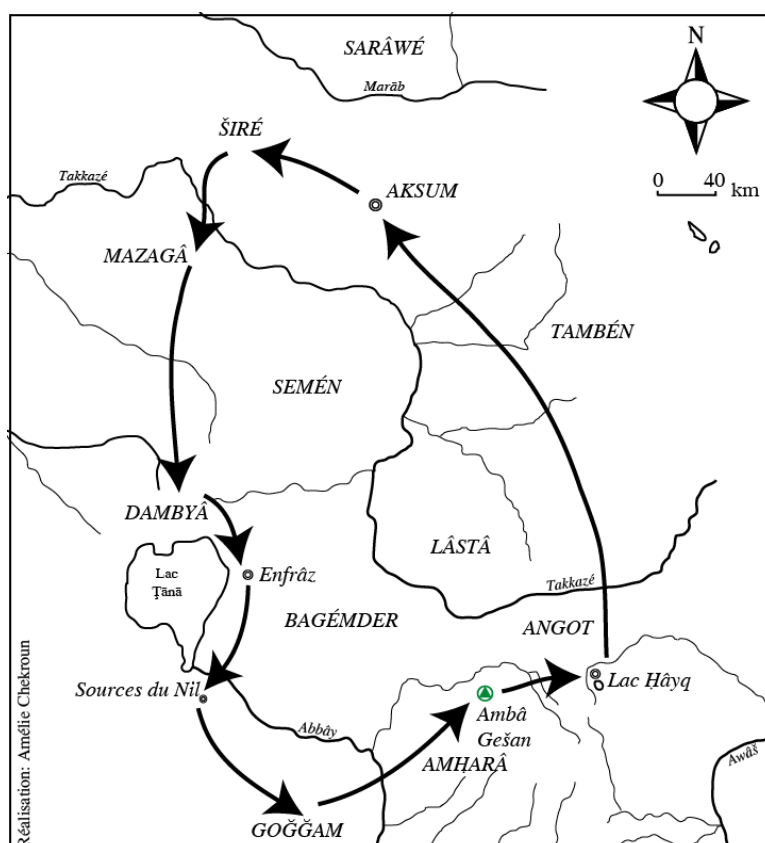
³⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 394 - 395.

³⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 401-402.

³⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 423-424.

nouvelles du roi, lequel a fui à son approche. Les musulmans se lancent alors à sa poursuite, qui les mène d'Aksum au Dambyā, jusque dans la boucle de l'Abbāy. À plusieurs reprises, le roi a fui avant l'arrivée des musulmans sur un territoire. L'imām réitère sa détermination à traquer le roi où qu'il aille, avec des déclarations telles que « Je vais partir à la poursuite du roi et je ne cesserai pas de le suivre³⁷ ». Cette poursuite se révèle vaine, puisque le roi réussit à s'échapper. L'imām finit par abandonner ses poursuites pour retourner à Aksum.

Figure 26 : L'imām à la poursuite du roi dans le Nord au départ d'Aksum



Afin de souligner l'importance de cette poursuite, 'Arab Faqīh a composé un poème qu'il place à la fin de sa description et qui reprend l'ensemble du trajet de l'imām à la poursuite du roi :

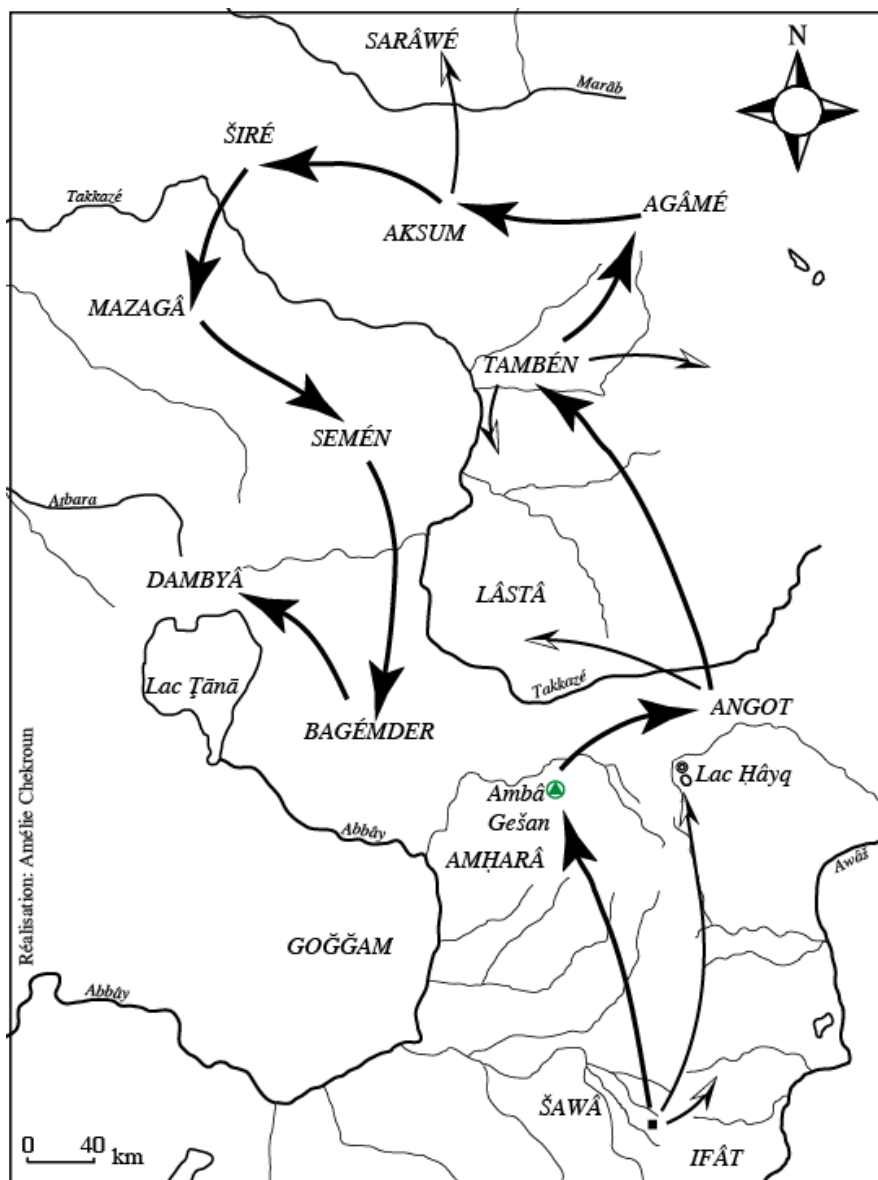
Fils d'Ibrahim, lion de la mêlée, Dieu t'a accordé tout ce que tu voulais, et complètement. / Tu as traversé les pays avec ta cavalerie ; tu les as possédés depuis le *Bar Sa'ad ad-dīn* jusqu'à Nābilā. / Puis tu es revenu sur tes pas avec tes soldats, et tu as établi ton camp au milieu du Goḡgam, / Après avoir traversé la totalité des déserts, le Dambyā, Enfrāz et Aḡḡalā. / L'Ḥatī a passé la nuit à fuir avec ses soldats ; vous vous êtes précipités à sa poursuite depuis le matin / Par une course rapide comme de l'eau courante, jusqu'à ce que vous vous mêlâtes à eux dans la nuit obscure. / Les coups portés aux infidèles leur tranchaient la tête jusqu'à ce qu'ils se trouvèrent en désordre au milieu du Nil. / Les Musulmans étaient

³⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 430. Voir Figure 26 et *supra*.

armées sur leurs chevaux sans se soucier du sommeil ni de la nourriture. / Ils marchèrent deux jours, une nuit et un troisième jour et le butin s’offrait à eux³⁸.

Suite à son retour à Aksum, l’imām s’attèle à la conquête du Tigré et des différents territoires de la zone. Les descriptions de cette période dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* sont bien plus brèves que celles des conquêtes du Sud. Il en est de même des débats et des prises de décisions qui ne font pas l’objet de développements. Par exemple, lorsque les musulmans s’installent dans le Tigré pour une année, aucun débat n’est retranscrit par ‘Arab Faqīh. Il avait à l’inverse pris soin de noter les débats qui avaient précédé le départ pour le Tigré et qui portaient sur le choix de rester une année à Dabra Berhān afin de consolider la conquête, ou de prendre la direction du nord.

Figure 27 : Conquête du Nord selon le *Futūḥ al-Ḥabaša* (1533-1535/1537)



³⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 440-441.

Après la conquête du Tigré et les souffrances endurées au cours de ce séjour (famine, peste, etc.), l'imām installe son camp dans le Bagémdér. Cette période de séjour dans le Bagémdér est absente du *Futūḥ al-Ḥabaša* qui présente à cet endroit une longue lacune au sein du récit³⁹. Puis, après la conquête du Bagémdér, du Semén et du Wagarā, du Darā, du Waflā et Kanfāt, l'imām installe son camp dans le Dambyā et prévoit de mener des incursions dans le Goḡḡam. Le récit du *Futūḥ al-Ḥabaša* se termine par la conquête du Dambyā et du lac Ṭana.

b. Les sources pour écrire l'histoire de la « conquête » après 1535-1537

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* s'arrête en 1535-1537. La « conquête de l'Abyssinie » prend fin au début de l'année 1543, suite à la mort de l'imām. Le déroulement de la fin des campagnes musulmanes à partir de l'attaque du lac Ṭana⁴⁰ nous est connu par le biais du *Maṣḥāfa Seddat* ainsi que par la chronique du règne de Galāwdéwos, par le récit du Portugais Castanhoso et le second chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel, consacré au règne de Galāwdéwos :

- La chronique du règne de Galāwdéwos fut composée entre octobre-novembre 1559 et mars 1560, au cours des premiers mois du règne de son successeur, son frère Minās. Son auteur, un certain Sena Krestos, est nommé dans le second chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel⁴¹. L'histoire du roi Galāwdéwos a été traduite en français par William Conzelman et publiée en 1895⁴². Dimitri Toubkis a étudié ce texte dans le cadre de son travail de doctorat et a montré son caractère unique au sein de la littérature éthiopienne⁴³.
- L'histoire du roi Śarḍa Dengel⁴⁴ (r. 1563-1597), composée entre la fin du règne de ce roi et le début du règne de Susneyos (r. 1607-1632), est précédé de trois courts chapitres, chacun d'entre eux consacrés au règne de l'un de ses prédécesseurs : Lebna Dengel (r. 1508-1540), Galāwdéwos (r. 1540-1559) et Minās (r. 1559-1563). Le premier chapitre consacré au règne de Lebna Dengel a été publié et traduit en italien par Carlo Conti Rossini en 1894⁴⁵. Le troisième chapitre sur le règne de Minās a quant à lui été traduit en portugais et publié en 1888 par Francisco Maria Pereira⁴⁶. Le second chapitre de la chronique, qui nous intéresse ici, n'a jamais fait l'objet de publication spécifique. Il n'est

³⁹ Sur cette lacune, voir la seconde partie du chapitre 3.

⁴⁰ Voir notamment BECKINGHAM, « A note on the Topography of Ahmad Grañ's Campaigns in 1542 ».

⁴¹ KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes », *Journal of Semitic Studies*, 1959, p. 52 ; CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. XVII.

⁴² CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895.

⁴³ TOUBKIS, *"Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie"*, 2004, vol. 1, chapitre 1, p. 37-72.

⁴⁴ Pour analyse de la chronique de Śarḍa Dengel, voir le second chapitre du travail de doctorat de Dimitri Toubkis (TOUBKIS, *"Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie"*, 2004, p. 74-106).

⁴⁵ CONTI ROSSINI, « Storia di Lebna Dengel re d'Etiochia », *RRAL*, 1894, p. 617-640.

⁴⁶ PEREIRA, *Historia de Minás, Además Sagad, rei de Ethiopia*, 1888.

accessible que depuis la publication en 1988 par Manfred Kropp de la première traduction regroupant les trois chapitres⁴⁷, à partir d'une étude de plusieurs manuscrits.

- Enfin, les dernières années de cette guerre nous sont connues par le biais des deux récits rédigés par João Bermudes et Miguel de Castanhoso, membres du contingent portugais venu soutenir militairement le roi chrétien d'Éthiopie à partir de 1541. Le récit de João Bermudes est assez fantaisiste et se révèle peu fiable et difficilement utilisable pour comprendre cette expédition⁴⁸. En outre, aucune date ou éléments temporels n'apparaissent dans ce récit. Par contre, le récit de Miguel de Castanhoso⁴⁹ est plus précieux pour la compréhension du déroulement des dernières années de la « conquête de l'Abyssinie ».

Ces différents textes nous fournissent une chronologie relativement similaire mais de l'une à l'autre, le choix des événements et grands moments de la guerre diffère. Ces divergences s'expliquent par la différence de point de vue des auteurs. Le *Maṣḥāfa Seddat*, nous l'avons vu, se concentre sur « la persécution et la représentation de l'agonie du peuple éthiopien et de la destruction des églises⁵⁰ ». La chronique de Galāwdéwos axe son discours sur la figure de ce roi dans une optique élégiaque⁵¹. Le récit du Portugais Castanhoso adopte, logiquement, le point de vue portugais. Enfin, le second chapitre de la chronique de Śarḍa Dengel se veut un condensé de la vie de Galāwdéwos et met de côté de nombreux aspects de ses actions ; selon son auteur, ce chapitre a pour objectif de « décrire très brièvement et sans verbiage ou prolixité, mais en quelques mots, l'histoire des victoires et des gloires de notre gracieux roi qui aimait Dieu et le peuple⁵² ».

⁴⁷ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, SDL (Lebna Dengel), Ga (Galāwdéwos) et Mi (Minās).

⁴⁸ Sur le récit de Bermudes, voir les travaux d'Hervé Pennec, et notamment son introduction à la dernière traduction française du texte (BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 5-25).

⁴⁹ Le texte portugais du récit de Castanhoso a été édité par Pereira en 1983 (CASTANHOSO, *Dos Feitos de D. Cristovao da Gama em Etiopia*, 1983). Il a également fait l'objet de deux traductions au début du XX^e siècle : la première en anglais (WHITEWAY, *The Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. 3-104) et la seconde en allemand, par Enno Littmann (CASTANHOSO, *Die Heldentaten des Dom Christoph da Gama in Abessinien, nach dem portugiesischen Berichte des Miguel de Castanhoso*, 1907).

⁵⁰ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §2 : p. 12 ; et cf. la seconde partie du chapitre 2.

⁵¹ TOUBKIS, « Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie », 2004, p. 37-72.

⁵² KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, Ga §1 : p. 29.

Figure 28 : Tableau de concordance entre le *Maṣḥāfa Seddat*, la chronique de Galāwdéwos et le récit de Manuel de Castanhoso⁵³

<i>Maṣḥāfa Seddat</i>	Galāwdéwos	Castanhoso
2 sept. 1540 : Mort de Lebna Dengel		
Avènement de Galāwdéwos	Avènement de Galāwdéwos	
7 déc. 1540 : 1 ^{ère} bataille de Galāwdéwos contre les musulmans (victoire chrétienne)	1 ^{ère} bataille de Galāwdéwos contre 'Abbās (victoire mitigée)	
		10 fév. 1541 : Débarquement à Massawa
Pâques 1541 : Galāwdéwos dans le pays de Sard		
Arrivée des Portugais		
24 avril 1541 : Bataille de Salf		
Juil.-août 1541 : Portugais à Dabarwā - Imām à Darasgé	Juin 1541 : Galāwdéwos dans le Tigré pour l'hiver	9 juil. 1541 : Portugais quittent Massawa - Préparations
Sept. 1541 : Départ de Minās		
	Bataille contre Naṣradīn, fils de l'imām	
		15 déc. 1541 : Départ des Portugais
Déc. 1541 : Imām dans le Tigré	Retour et victoires dans le Tigré	
		1 ^{er} fév. 1542 : Attaque de l'ambā
25 mars 1542 : Bataille Portugais contre Imām à Arasa		4 avril 1542 : Bataille Portugais contre Imām (victoire portugaise)
		16 avril 1542 : 2 ^{ème} bataille (victoire portugaise)
	Fin de la famine	
Juil.-août 1542 : Imām à Zobel - Reine et Portugais à Oflā		Juil.-août 1542 : L'imām demande de l'aide aux Turcs
31 août 1542 : Mort de Cristovao		28 août 1542 : Bataille de Wofla Mort de Cristovao
	Sept. 1542 : Attaque de Naṣradīn (victoire chrétienne) Mort subite de Naṣradīn	
	Oct. 1542 : Imām dans le Tigré	
9 nov. 1542 : Bataille de Wagara	Nov. 1542 : Bataille de Wagara	
15 nov. 1542 : Galāwdéwos pille Darasgé		
		6 fév. 1543 : Galāwdéwos rejoint les Portugais
12 fév. 1543 : Mort de l'imām	22 fév. 1543 : Bataille Mort de l'imām	Fév. 1543 : Bataille finale - Mort de l'imām

⁵³ La table des concordances met en évidence les divergences qui apparaissent d'une source à l'autre. Je n'ai pas intégré dans ce tableau les informations issues du second chapitre de la chronique de Šarḍa Dengel. Elles divergent trop des informations issues des trois autres sources, en dehors de quelques événements marquant, tels que la première bataille de Galāwdéwos ou la bataille finale qui vit la mort de l'imām.

c. Les dernières années de la « conquête de l'Abyssinie »

Après la fin du *Futūḥ al-Ḥabaša*, les actions de l'imām et de ses troupes et leurs motivations principales sont plus difficiles à saisir. Les textes que nous venons rapidement de décrire ne nous permettent plus de connaître le point de vue des musulmans. Le sujet de cette étude étant le *Futūḥ al-Ḥabaša* et le point de vue d'un musulman sur cette guerre, nous nous contenterons ici de décrire rapidement la fin de la « conquête de l'Abyssinie » d'après les sources disponibles⁵⁴.

Le *Maṣḥāfa Seddat* est le seul texte qui nous renseigne sur les événements se déroulant entre la fin du récit du *Futūḥ al-Ḥabaša*, c'est-à-dire 1535-1537, et la mort de Lebna Dengel en 1540. Il en ressort que les musulmans poursuivent leur objectif de capture du roi qui continue à fuir face à leur avancée :

Alors il devint l'objet d'une poursuite et d'une chasse rigoureuse, par la faim et l'épée, et il fut tourmenté par le malheur à un degré qu'on ne peut imaginer⁵⁵.

Ou plus loin :

Le roi s'enfuit avec peu de troupes et arriva dans la terre de Ṣalamt, où il s'établit sur une montagne appelée Thielemfrā. Il en fut chassé par Iyorām, chef du pays, aidé par les musulmans [...]. Il passa le Takāzzé à pied après la réunion des apôtres et demeura l'hiver à Tābr, *ambā* haut et élevé du Širé⁵⁶.

Par ailleurs, nous avons discuté l'idée que l'auteur du *Maṣḥāfa Seddat* a eu recourt au *Futūḥ al-Ḥabaša* pour relater les premières années de la conquête, prenant de fait un point de vue musulman, mais qu'à partir de l'attaque de l'île de Galilā, il eut recourt à des informateurs chrétiens. Son propos devient alors essentiellement centré sur les actions du camp chrétien et du roi, et relègue au second plan les actions des musulmans et de l'imām⁵⁷. Il est donc difficile de comprendre les déplacements et les décisions du camp musulman au cours de cette période et l'évolution de la « conquête ».

Par la suite, les textes listés au cours des pages précédentes ne nous permettent guère de poursuivre cette réflexion sur les dynamiques qui commandent les déplacements et les décisions stratégiques des musulmans. Les informations se concentrent sur les déplacements du roi Galāwdéwos et sur la stratégie à adopter face à l'occupation et aux attaques musulmanes.

⁵⁴ Sur l'année 1542 de la conquête, voir notamment BECKINGHAM, « A note on the topography of Ahmad Gran's campaigns in 1542 », *Journal of Semitic Studies*, 1959.

⁵⁵ BASSET, *Études*, 1881, p. 106 ; KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS : p. 15.

⁵⁶ BASSET, *Études*, 1881, p. 107. La version proposée par M. Kropp est légèrement différente (KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §14 : p. 17) mais ne change en rien l'argument.

⁵⁷ Cf. la seconde partie du chapitre 2.

Galāwdéwos, qui succéda à Lebna Dengel en 1540, semble avoir modifié sa politique vis-à-vis des musulmans et mené des offensives, cessant de fuir sans réellement combattre, comme le faisait son prédécesseur :

À cette époque, le roi juste, le père de celui qui fait l'objet de ce récit, fut chassé de son trône et erra de désert en désert, supportant la faim, la soif et le froid dans le plus complet dénuement. [...] Galāwdéwos et son père passèrent ainsi un certain nombre d'années en acceptant avec résignation tout ce qui leur arrivait [...]. Dieu fit ensuite régner Mār Galāwdéwos sur le beau royaume d'Éthiopie⁵⁸ [...].

Le *Maṣḥāfa Seddat*, mais aussi la chronique du règne de Galāwdéwos, soulignent le fait que, dès son accession au pouvoir, Galāwdéwos livra bataille aux musulmans⁵⁹ et que l'attitude des populations face au roi se modifia. Alors que Lebna Dengel était chassé lors de son arrivée sur certains territoires, Galāwdéwos est accueilli et soutenu⁶⁰. Il est évident que cette apparente modification de l'attitude des populations est due à un biais des sources. Toutefois, il est fort possible que l'attitude belliqueuse et défensive de Galāwdéwos, en opposition avec celle de son prédécesseur, ait entraîné une modification de la politique et de la stratégie des musulmans, qui durent s'y adapter :

On vit la miséricorde du Seigneur qui fortifia ses serviteurs et leur prince Aṣnāf Sagad, encore jeune, qui les fit se rencontrer avec leur ennemi et le regarder en face, tandis qu'auparavant ils ne se seraient pas arrêtés, alors qu'ils craignaient et tremblaient en entendant prononcer son nom : du temps qu'il était dans le Šawā et les chrétiens dans le Tigré, ceux-ci étaient abattus toutes les fois qu'il marchait contre eux⁶¹.

Les premières attaques de Galāwdéwos face aux armées musulmanes se soldèrent par des échecs⁶² mais n'empêchèrent pas les chrétiens de reprendre courage et de poursuivre leur politique de résistance. Ainsi, la chronique du règne de Galāwdéwos précise que, malgré ces défaites, « Mār Galāwdéwos cherchait toujours à combattre les musulmans⁶³ ».

L'arrivée des Portugais au début de l'année 1541 ne semble pas modifier le jeu du chat et de la souris auquel se livrent l'imām et le roi (Lebna Dengel, puis Galāwdéwos) depuis le début de la « conquête de l'Abyssinie ». Selon eux, les musulmans et le roi chrétien n'ont pas de réels contacts entre eux⁶⁴. Ce n'est qu'à partir de l'année suivante, en 1542, que les Portugais prennent une part active à cette guerre et soutiennent les attaques des armées du roi

⁵⁸ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 123-124.

⁵⁹ BASSET, *Études*, 1881, p. 110 ; CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 126 Chapitre VIII.

⁶⁰ BASSET, *Études*, 1881, p. 107 : « Il [Lebna Dengel] s'établit sur une montagne appelée Thiēlēmfrā. Il en fut chassé par Iyorām, chef du pays, aidé par les musulmans » et p. 110 : « Il [Galāwdéwos] partit pour se rendre dans le pays de Samèn où il fut accueilli par la Agaous de cette province, du Lawaré, de Hotsā et de Šalamt ».

⁶¹ BASSET, *Études*, 1881, p. 112.

⁶² Cf. CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 127, face à 'Abbās, le « chef de l'armée ennemie » ou p. 128, face à Nasradin, « fils de l'imām Aḥmad », bataille au cours de laquelle « les musulmans furent vainqueurs et tuèrent des chefs de son armée ».

⁶³ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 127.

⁶⁴ Cf. WHITEWAY, *The Portuguese to Abyssinia*, 1902, p. 11-39.

chrétien face aux musulmans. La dernière année de la guerre, qui continue à se dérouler dans la moitié nord du royaume chrétien, voit donc se modifier les rapports de force entre troupes chrétiennes et musulmanes.

3. La mort de l'imām et la fin de la « conquête de l'Abyssinie »

La « conquête de l'Abyssinie » se solda par un échec, et prit fin à la mort de l'imām Aḥmad. Une fois leur chef tué, les troupes musulmanes se dispersèrent, et les chrétiens retrouvèrent progressivement leur autorité sur leurs anciens territoires. L'imām fut tué au cours d'une bataille opposant les troupes musulmanes et l'armée chrétienne alliée aux soldats portugais venus la soutenir.

Les différentes sources qui en font mention s'accordent toutes pour dater cette mort en février/mars 1543⁶⁵. La chronique du règne de Galāwdéwos, dans son chapitre XIX, la date ainsi :

Pendant cette troisième année, dans le dernier mois des Hébreux, le sixième mois des Coptes, qui est le mois du jeûne le plus rigoureux des chrétiens, en l'an 7035 de la création, le 28^e du mois sus-mentionné, un mercredi, notre seigneur Mār Galāwdéwos combattit contre l'imām Aḥmad, fils d'Ibrāhīm. [...] Un de ses serviteurs tua l'imām Aḥmad⁶⁶.

En note de sa traduction, William E. Conzelman affirme que cela correspond au 22 février 1543 du calendrier Julien⁶⁷. Cependant, sa correspondance de calendriers est erronée car il assimile calendrier julien et calendrier grégorien⁶⁸.

Le « dernier mois des Hébreux », selon le calendrier de l'époque, est le mois d'*adar*, qui en 1543, couvrait la période allant du 5 février au 5 mars. Le « sixième mois des Coptes » est le mois d'*amšīr*, qui en 1543 allait du 5 février au 6 mars. Enfin, le « mois du jeûne le plus rigoureux des chrétiens » de l'année 1543 de notre ère correspond certainement au mois de *yakkātit*, qui, cette année là, eut lieu entre le 5 février et le 6 mars. Pour ces trois calendriers, le 22 février correspond au 18^{ème} jour des mois d'*adar*, d'*amšīr* et de *yakkātit*. Or le texte

⁶⁵ Notons que René Basset, dans l'introduction de son édition du *Futūḥ al Ḥabaša*, indique que la mort de l'imām est survenue en 1542, sans indiquer d'où il tire cette information.

⁶⁶ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 135-136. Le sixième mois des Coptes, le mois de *amšīr*, de l'année 1543, couvre la période du 5 février au 6 mars.

⁶⁷ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 135, note 1 : « Mechir, le 6^e mois des Coptes, correspond au mois de *yakkātit* des Abyssins, qui commence le 26 janvier selon le calendrier julien. *Adar*, 6^e mois de l'année civile des Hébreux et dernier de leur ancien calendrier (excepté quand il y a le mois intercalaire *adar* second), prend fin vers l'équinoxe du printemps. C'est *shebat*, 11^e mois de l'ancien calendrier des Hébreux, qui correspond plutôt au 6^e mois des Coptes. Du reste, nous avons vu (Chap. XVI) que l'auteur fait correspondre le 8^e mois des Hébreux au 3^e mois des Coptes, ce qui est à peu près exact » ; et note 2 : « Le 22 février 1543 du calendrier Julien. »

⁶⁸ Toutes les dates qu'il donne dans sa traduction sont donc décalées d'une dizaine de jours. Il nous donne toujours l'équivalent en calendrier julien, sans l'indiquer. Le calendrier grégorien a été mis en place en 1582 par le pape Grégoire XIII pour remplacer le calendrier julien. La conversion des dates précédant 1582 en calendrier julien posent donc problème de manière générale, d'autant que 10 jours ont été supprimés en 1582, en passant sans transition du 4 octobre 1582 au 15 octobre 1582.

ge'ez de la *Chronique de Galāwdéwos* de la bibliothèque bodléienne d'Oxford édité par Conzelman dit clairement que cette bataille finale eut lieu le 28^{ème} jour de ce mois⁶⁹ (ጸ፡ ወሰ፡ኢ፡) soit le 4 mars 1543. En note, Conzelman indique que le manuscrit 861 du fonds oriental de la British Library – noté B dans son édition – et le manuscrit éthiopien 143 de la BnF – noté C dans son édition – donnent tous deux la date du 30^{ème} jour de ce mois⁷⁰ (ጸ፡ ወ፡፲፡). Le trentième jour du mois d'*amšīr* ainsi que de celui de *yakkātīt* correspondent au 6 mars 1543. Le mois d'*adar* ne comporte pas de trentième jour.

Ainsi, alors que la date calculée par Conzelman a été reprise par l'ensemble de la communauté scientifique depuis lors⁷¹, la date de la mort de l'imām Aḥmad, et par là même la date de la fin de la conquête, selon la *Chronique de Galāwdéwos*, serait datée du 4 ou du 6 mars 1543. Toutefois, le texte dit que ce jour était un mercredi, or, cette semaine là, le mercredi était le 3 mars 1543...

Les autres sources relatant la mort de l'imām ne donnent toutefois pas la même datation. L'emploi systématique de la date du 22 février est donc tout à fait erroné. Le *Maṣḥāfa Seddat*, selon la traduction de René Basset⁷², date la bataille finale au 17 de *yakkātīt* :

Le 17 de yakātīt, Grañ se dressa sur le pied de l'orgueil [...]. Les soldats du roi, qui marchaient en avant, tuèrent Grañ avant qu'il n'arrivât au prince ; il tomba sur la pente de Zāntarā, et mourut par l'ordre du Seigneur. Il succomba à la 3^e heure, un mercredi⁷³.

Le 17 de *yakkātīt* correspond au 21 février, qui était un dimanche. Si nous considérons que l'imām survécut quelques jours à cette attaque finale – ce qui semble peu probable puisque le corps semble avoir été tout de suite récupéré par le camp chrétien – et qu'il succomba à ses blessures le mercredi suivant, selon l'indication du texte, il serait mort le 24 février. Ce qui correspond à la seconde mention de sa date de décès dans le *Maṣḥāfa Seddat*, qui est faite quelques lignes plus loin : « Lorsque Grañ mourut, Aṣṇāf-Sagad régnait depuis 2 ans, 5 mois et 22 jours⁷⁴ ». Le règne d'Aṣṇāf-Sagad, de son nom de naissance Galāwdéwos, a débuté à la mort de son père Lebna Dengel le 2 septembre 1540, « 2 ans, 5 mois et 22 jours » après, est le 24 février 1543 (20 de *yakkātīt*). Les différents manuscrits du *Maṣḥāfa Seddat* ne donnent pas tous la même date. Le manuscrit utilisé par Jules Perruchon

⁶⁹ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 24.

⁷⁰ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 24, note 14.

⁷¹ Cf. MUTH, « Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī », *EA*, vol. 1, p. 157 ; BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 34 ; CUOQ, *Islam en Éthiopie*, 1981, p. 258 ; etc.

⁷² BASSET, *Études*, 1881, p. 112 et 113 (pour la traduction) et page 20 (pour le texte ge'ez).

⁷³ BASSET, *Études*, 1881, p. 112.

⁷⁴ BASSET, *Études*, 1881, p. 113. KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §20 : p. 27-28.

donne le 16 de *yakkātīt* (፲፬፻፳፯፡ ለየካቲት፡), le 20 février⁷⁵ et Manfred Kropp dans sa traduction allemande note le 27 de *yakkātīt*, soit le 30 février⁷⁶.

Les deux récits portugais présentés précédemment décrivent également la bataille finale contre l'imām. Rédigé par João Bermudes, le premier texte relate cette bataille dans son chapitre XXXIV⁷⁷ mais ne la date pas. Du reste, son ouvrage ne contenant aucune date ou notion temporelle valable, il n'est pas possible de déduire une datation pour cet événement. Par contre, écrit par Miguel de Castanhoso, le second texte fournit un certain nombre de dates pour l'expédition portugaise. La bataille finale n'est pas datée⁷⁸. Cependant, deux indications antérieures au chapitre qui lui est consacrée nous permettent de la dater. Au chapitre 19, à la fin de la bataille du mercredi 28 août 1542 qui opposa Portugais et troupes musulmanes, Castanhoso écrit que six mois plus tard eut lieu la bataille finale où mourut l'imām⁷⁹, soit fin février 1543. Cette date correspond à celle donnée dans les textes éthiopiens. Plus loin, au chapitre 22, qui précède celui décrivant la mort de l'imām, Castanhoso relate la bataille de Wagarā qu'il date du 6 février 1543⁸⁰. Or, chronologiquement, la bataille finale se situe juste après celle de Wagarā, donc au cours du mois de février 1543.

Enfin, le *Tārīkh al-mulūk* indique que la « conquête de l'Abyssinie » par l'imām débuta en 937 / 1530-1531 et se termina par la mort de l'imām « douze ans et six mois après la conquête⁸¹ », soit en 949 / avril 1542-avril 1543. Cette datation, moins précise que dans les textes précédemment cités, confirme toutefois la fourchette temporelle définie ci-dessus.

Quant au récit de la conquête contenu dans l'histoire du Gujarat de la fin du XVI^e siècle, il est issu, en ce qui concerne les années non décrites dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, de la tradition orale. Il ne date pas la mort de l'imām mais résume ces quelques années de la manière suivante :

Comme je l'ai dit, ce fut une victoire, une préface à d'autres victoires. Il fut conquis et l'islam se répandit en Abyssinie. La foi s'éleva. Ses habitants devinrent riches. Les muletiers se multiplièrent. L'Imām vint. Ses desseins étaient contre les aristocrates du Yémen. La plupart d'entre eux étaient pour eux. L'Abyssinie était sur le point d'adopter la religion. L'aide des Firangis arriva. Ils s'étaient rassemblés dans le voisinage de Dawārawā. Ce fut ce jour que l'Imām fut martyrisé par une arme à feu le visant. Il attaquait les ennemis de Dieu. Cent mille personnes fuirent l'Abyssinie parlant de l'époque où l'Islam se dirigeait vers une

⁷⁵ PERRUCHON, « Le règne de Galāwdéwos », p. 266 (pour la traduction) et p. 160 (pour le texte *ge'ez*).

⁷⁶ KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §20 : p. 25.

⁷⁷ BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 117-118, chapitre XXXIV ; WHITEWAY, *The Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. 191-194.

⁷⁸ WHITEWAY, *The Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. 79-83, chapitre 23.

⁷⁹ WHITEWAY, *The Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. 68.

⁸⁰ WHITEWAY, *The Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. 75.

⁸¹ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 52.

position élevée et de larges possibilités. Cela ne fut pas arrêté par sa mort. Que Dieu soit satisfait d'eux et de ceux qui guident vers la voie⁸².

La mort de l'imām Aḥmad, qui clôt la conquête du royaume chrétien d'Éthiopie, se situe à la fin du mois de février ou au tout début du mois de mars de l'année 1543. Les textes ne nous permettent pas de comprendre pourquoi cette mort marqua le signal de la débâcle musulmane. Peut-on considérer que comme chez les chrétiens, la mort du meneur marquait la fin de la résistance de ses troupes ? Toutefois, côté chrétien, après la mort du roi Lebna Dengel, un nouveau roi, Galāwdéwos, est couronné et reprend la tête de l'armée chrétienne. Que se passa-t-il réellement après la mort de l'imām ? Nos connaissances actuelles ne nous permettent pas de répondre à une telle question. L'analyse proposée dans la première partie de cette étude donne quelques pistes, qu'il faudra étudier plus avant⁸³.

⁸² LOKHANDWALA, *An Arabic history of Gujarat*, 1974, vol. II, p. 486-487.

⁸³ Cf. la première partie de cette étude.

B. Islamiser et contrôler : les modalités d'une conquête

La doctrine du *ġihād* impose d'adresser aux habitants des territoires visés un appel préalable au combat (*da'wa*), leur donnant la possibilité entre la conversion, la capitulation et le combat qui entraîne la mort ou la captivité. Cette sommation tient son origine légale d'une tradition qui veut que le Prophète ait dépêché des ambassades auprès des chefs des tribus arabes avant de les attaquer⁸⁴. Elle est mentionnée plusieurs fois dans le Coran, notamment dans la sourate XXVI, verset 208-209 : « Et Nous n'avons anéanti aucune cité sans qu'elle ait reçu préalablement des avertisseurs / afin de leur rappeler Notre message, car Nous ne sommes pas injustes⁸⁵. » Alfred Morabia précise que « en considération du fait que le but ultime du *ġihād* est d'obtenir la conversion de l'Infidèle ou, à défaut, sa soumission, mais non de l'anéantir ou de la dépouiller, il est indispensable, avant d'ouvrir les hostilités, de convier les habitants de la Demeure de l'Impiété à embrasser la Religion de Vérité⁸⁶ ». Dans la pratique, cette obligation d'une sommation préalable s'est affaiblie, les principales écoles sunnites considérant que les populations résidant dans une contrée proche du *Dār al-Islām* ne pouvaient pas ne pas avoir connaissance de l'islam.

Les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* ne font pas systématiquement d'appel préalable à la guerre avant la conquête d'un nouveau territoire. Au cours des premiers mois de la conquête, l'imām adresse toutefois une lettre au roi chrétien dans laquelle il lui expose les trois choix qui s'offrent à lui :

Il l'emporta, arriva près de ce prince et la lui donna. Celui-ci la vit, prit connaissance de ce qu'elle contenait relativement aux prisonniers, à la capitulation et à l'islam ; car dans le contenu de la lettre, il lui donnait le choix entre ces trois partis. Le roi [...] ne répondit pas à la lettre⁸⁷.

Malgré l'absence de sommation, les populations des territoires conquis sont effectivement au fait des choix qui s'offrent à eux. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* nous détaille les choix des populations de chacune des régions conquises. De fait, seules deux options sont possibles : la conversion ou la capitulation. Le troisième choix, celui du combat, entraîne, en cas de victoire musulmane, soit la mort soit la captivité des soldats, et à terme la conversion ou la capitulation du reste de la population.

Dans l'ensemble, les territoires choisissent soit la conversion soit la capitulation. Seule une partie de la population du Wağ et du Ganz choisit la conversion, alors que l'autre partie

⁸⁴ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 225.

⁸⁵ C. XXVI, 208-209 ; voir aussi C. XVII, 15 et C. XXVIII, 59.

⁸⁶ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 225.

⁸⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 205-206.

préfère la capitation. Pour certains territoires, ‘Arab Faqīh ne précise pas sous quel régime la paix fut signée. C’est notamment le cas de l’Amḥarā, où l’imām poursuivit le roi et attaqua et détruisit de nombreuses églises. Il n’est jamais spécifié que l’Amḥarā fut totalement conquis ni si la population choisit de se convertir ou de conserver sa religion. Il est fort probable que l’Amḥarā ait payé la capitation et ait refusé la conversion : en tant que cœur symbolique du royaume chrétien, abritant de nombreuses églises et monastères, la conversion ne fut certainement pas choisie par la population et ses chefs.

Le choix entre capitation et conversion se révèle très logique. La carte placée à la page suivante ne représente que les territoires pour lesquelles les modalités des traités de paix sont précisées dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Nous voyons que les territoires frontaliers au *Bar Sa’ad ad-dīn* dont une partie de la population était déjà musulmane, et qui avaient été à l’époque médiévale des territoires musulmans, choisissent la conversion. Il n’est pas surprenant que ce soit dans ces territoires du Sud du royaume chrétien, Bāli, Faṭagār, Dawāro, que le vizir ‘Abbās se serait installé après la mort de l’imām afin de poursuivre la lutte contre le roi Galāwdéwos⁸⁸. Les territoires plus excentrés du *Bar Sa’ad ad-dīn* et ceux qui représentent le cœur du royaume chrétien préfèrent conserver leur religion et payer la capitation. Sur chaque territoire conquis, l’imām nomme des gouverneurs, qui finissent par créer un réseau complexe lui permettant d’assurer son autorité sur le nouvel empire qu’il construit⁸⁹. Enfin, les territoires déjà gouvernés par des musulmans, à savoir le Hadya, le Mazagā ou Dakhono, demeurent musulmans et leurs chefs restent au pouvoir.

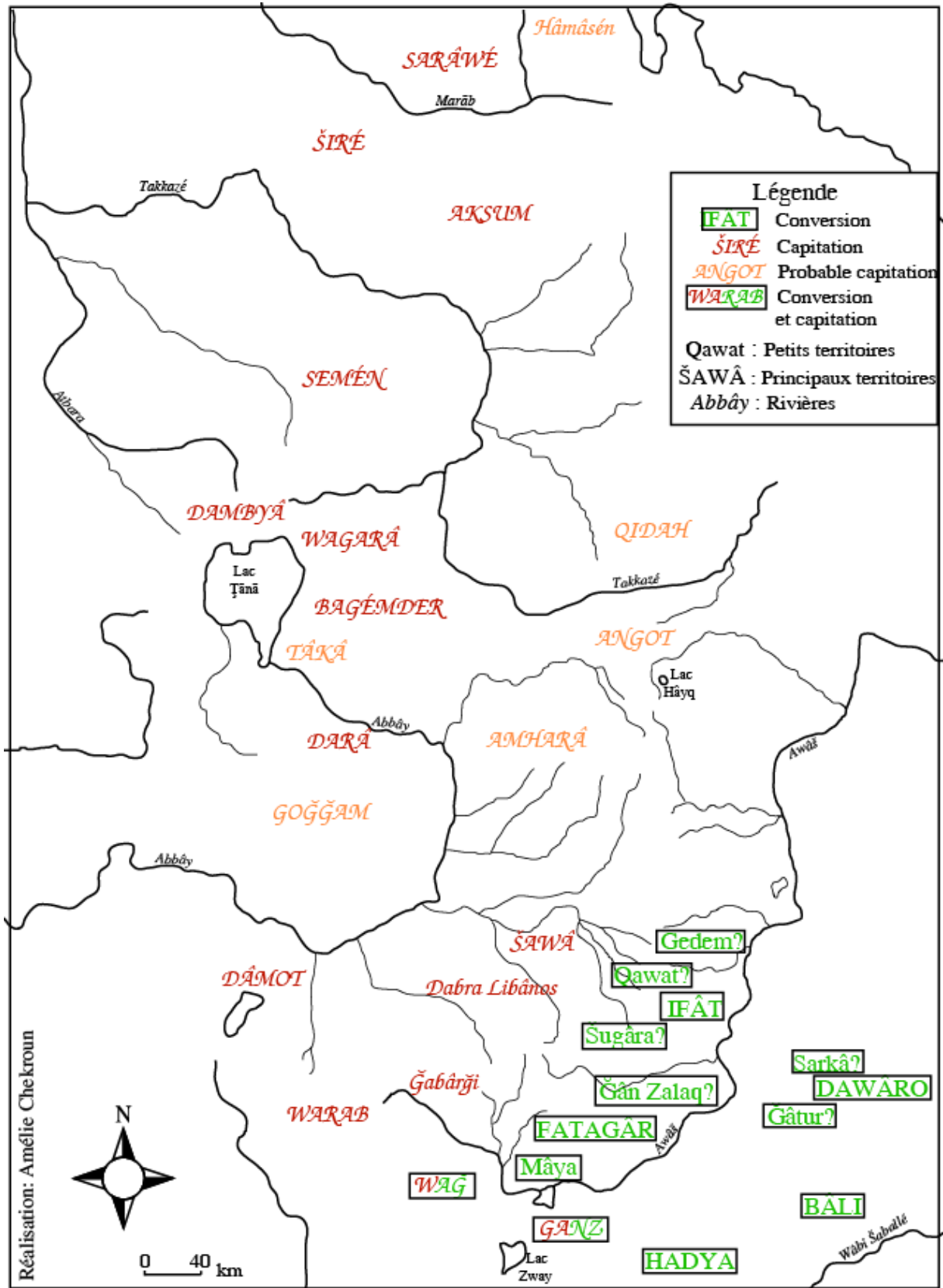
⁸⁸ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 138. Voir aussi la première partie du chapitre 3.

⁸⁹ Cf. MUTH, « Allahs Netze », *AE*, 2001.

Figure 29 : Modalité de la conquête des territoires et nomination des gouverneurs musulmans selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*

Territoire chrétien conquis	Modalité de la paix et de la conquête	Auteur de la conquête	Gouverneur(s) musulman(s) nommés par l'imām
Aksūm	Capitation	Imām Aḥmad	
Angot	?		‘Alī Ankarsaḥ
Bāli	Conversion	‘Adalī	‘Adalī puis son frère ‘Umar
Bagémder	Capitation	Muḡāhid	
Sarkā	Conversion	Aḥmad Ġūtā	Šiddīq b. ‘Alī
Šiḡin	Conversion		
Šawā	Capitation		
Šuḡara	Conversion		Absāmā Nūr et Šam‘ūn
Dambyā	Capitation	Imām Aḥmad	Imām Aḥmad et ses troupes
Dāmōt	Capitation	‘Adalī	Sīdī Muḥammad Handul
Darā	Capitation		‘Alī Ankarsaḥ
Dawāro	Conversion		Sīdī Muḥammad b. ‘Alī al-Bartīrī et Ḥussaīn b. Abū Bakr al-Ġātūrī
Dabra Libānos	Capitation		
Ġān Zalaq	Conversion	<u>Khālād al-Warrādy</u>	‘Uṭmān b. Ġūḥar
Ġītū	Conversion		
Daḡono	Musulmans ?		Šarīf Nūr puis le sultan Aḥmad b. Ismā‘īl al-Dahlakī
Māya	Conversion	<i>Farašaḡam Dīn</i>	Le chrétien Tasfū sous les ordres de Ya‘qīm / <i>farašaḡam Dīn</i>
Faṭaḡār	Conversion	Muḡāhid	
Ġabārḡī	Capitation		
Ganz	Capitation et Conversion	‘Abd an-Nāṣr	‘Abd an-Nāṣr
Ġātūr	Conversion		Šihāb
Gedem	Conversion	Šam‘ūn	Šam‘ūn
Hadya	Musulmans	Le « chef du Hadya »	Le « chef du Hadya »
Ḥāmāsén	?		Zarsanāy
Ifāt	Conversion	Šamsū	Šamsū (destitué et remplacé par Abūn b. ‘Uṭmān)
Mazagā	Musulmans	Makatar	Makatar puis son fils
Qawat	Conversion	<u>Khālād al-Warādy</u>	<u>Khālād al-Warādy</u> et ‘Alī al-Warādy
Qidah	?		‘Umar
Semén	Capitation	Imām Aḥmad	‘Uṭmān b. Ġūḥar et <i>farašaḡam</i> ‘Uṭmān
Sarāwé	Capitation	Abbās	Tīdrūs (sous l’autorité de Abbās) puis son frère Tasfāwī
Širé	Capitation	Le chrétien Dīḡanah	Le chrétien Dīḡanah
Tākā	?	‘Abbās	‘Abbās
Kanfāt	Capitation	Abū Bakr Qaṭīn	Abū Bakr Qaṭīn
Wafā	Capitation	Abū Bakr Qaṭīn	Abū Bakr Qaṭīn
Walaqā	?		Ġāša ‘Umar
Waḡ	Conversion et Capitation	Muḡāhid	
Wagarā	Capitation	Imām Aḥmad	Šabr ad-dīn
Warab	Capitation	Ya‘qīm	Ya‘qīm ?

Figure 30 : Carte des modalités des traités de paix



1. La conversion collective et individuelle

La question de la conversion à l'islam a fait l'objet de nombreuses études, desquelles ressort un même constat : l'islamisation a rarement été imposée par des expéditions militaires et des conquêtes au-delà des premiers siècles de l'islam⁹⁰. Les ouvrages traitant de la conversion collective suite à une conquête se concentrent sur les *futūḥ* des premiers califes. À l'inverse, les études portant sur des périodes plus récentes, et notamment sur la période dite « moderne », se concentrent plus volontiers sur des études de cas et sur la multiplicité des processus menant à la conversion d'une population. Cette dichotomie résulte du biais des sources disponibles. Aux ^eXV, ^eXVI et ^eXVII siècles, les textes permettent de mieux comprendre, par des biographies ou des récits détaillés, le processus de conversion, les motivations et les trajectoires personnelles.

Quant aux études portant sur la conversion à l'islam en Afrique sub-saharienne, et notamment le débat Horton-Fisher dans la revue *Africa* au cours des années 70⁹¹, elles s'intéressent à des espaces insérés dans des contextes bien différents de celui de la Corne de l'Afrique. En Éthiopie, le contact entre chrétiens et musulmans, deux « religions du Livre », rappelle plutôt le contexte du bassin méditerranéen. Dans un article paru en 2004, Steven Kaplan a passé en revue différentes recherches faites ou à faire concernant la question de la conversion en Éthiopie depuis l'époque d'Aksum jusqu'à une période très contemporaine⁹². En soulevant les principaux problèmes propres à cette région, il met en lumière le rôle de la conversion dans l'histoire religieuse et culturelle du pays. Steven Kaplan montre également que l'étude de la conversion à l'islam a porté essentiellement d'une part sur l'introduction de l'islam via les routes commerciales et les marchands, thématique largement revisitée par François-Xavier Fauvelle et Bertrand Hirsch ces dernières années⁹³, et d'autre part sur la conversion des populations, notamment oromo, à la fin de l'époque moderne et au début de la

⁹⁰ VALENSI, « Comptes-rendus », *Annales*, 1980, p. 525 ; voir aussi LEVTZION, *Conversion to Islam*, 1979 ; etc.

⁹¹ HORTON, « African conversion », *Africa*, 1971 ; FISHER, « Conversion reconsidered. Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa », *Africa*, 1973 ; HORTON, « On the rationality of conversion Part I et II », *Africa*, 1975 ; FISHER, « The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa », *Africa*, 1985.

⁹² KAPLAN, « Themes and methods in the study of conversion in Ethiopia », *Journal of Religion in Africa*, 2004.

⁹³ Voir par exemple FAUVELLE-AYMAR & HIRSCH, « Glissement des voies commerciales et adaptation territoriale des États chrétiens et musulmans d'Éthiopie », *Travaux de l'institut de géographie de Reims*, 2001 ; FAUVELLE-AYMAR & HIRSCH, « Établissements et formations politiques musulmans d'Éthiopie et de la Corne de l'Afrique au Moyen Âge », *AnIsl*, 2008 ; etc.

période contemporaine⁹⁴. Il y a peu d'études sur les périodes intermédiaires. Certes les sources restent souvent silencieuses ou schématiques sur ce point, mais le *Futūḥ al-Ḥabaša* nous fournit de nombreux exemples de conversions de populations entières par le biais de la conquête mais aussi des cas précis de conversions individuelles.

a. Conversion collective

La conversion à l'islam ne peut être envisagée dans une perspective christiano-centrée, à la manière de Arthur Nock dans son ouvrage de 1933, *Conversion*⁹⁵. Il ne faut pas non plus considérer que seule une transformation radicale des croyances et des pratiques des individus peut être désignée comme une « conversion ». Le verbe arabe *aslama*, qui est couramment traduit par « se convertir à l'islam », ne fait pas référence à la « conversion » au sens de réorientation ou de changement radical tel que le décrit Arthur Nock. Il désigne l'« entrée dans l'islam » et l'acte de se soumettre aux lois de l'islam. Dans la pensée chrétienne, l'acte de conversion marque une rupture dans les croyances et les pratiques d'un individu, alors qu'en islam, la conversion n'est que le début du processus de transformation, plutôt que sa conclusion. L'historien Giovanni Calasso note ainsi :

Une "entrée dans l'islam" qui est conçue non pas comme événement révélateur mais comme événement promoteur de changement ; une conversion "progressive" conçue pour se dérouler à l'intérieur des confins de l'islam, et par conséquent une instruction religieuse qui peut légitimement se situer après l'"entrée dans l'islam" ; un changement intérieur qui doit s'accompagner d'un changement extérieur, complémentaire et même pouvant le précéder, puisque le corps n'est pas "expulsé" en dehors du domaine de la religion⁹⁶.

Aussi, lorsque dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* on assiste à la conversion d'une population entière, cela ne signifie pas que la population va soudainement abandonner toutes ses croyances et sa culture⁹⁷, mais qu'elle accepte d'intégrer peu à peu les valeurs islamiques. Ce n'est qu'à la deuxième, voire à la troisième génération que les populations seront réellement converties au sens chrétien du terme. En Islam, la conversion en tant que changement

⁹⁴ Voir notamment, MOHAMMED HASEN, *The Oromo of Ethiopia*, 1990 ; HUSSEIN AHMED, *Islam in nineteenth-century Wallo*, 2001. Voir aussi BRAUKAMPER, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, 2003, Chapitre 3 : Notes on the Islamization and the Muslim Shrines of the Harar Plateau, p. 106-123.

⁹⁵ NOCK, *Conversion*, 1933 (1998), p. 7 : "By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right".

⁹⁶ CALASSO, « Récits de conversion », *Conversions islamiques*, 2001, p. 44.

⁹⁷ GARCIA ARENAL, « Introduction », *Conversions islamiques*, 2001, p. 8 : « La conversion n'entraîne presque jamais avec soi un abandon total des valeurs et croyances précédentes, quelque chose de l'ancienne religion doit demeurer. L'abandon de sa religion et les valeurs morales qui s'y rattachent pour une autre religion, exige un saut culturel gigantesque hors de la portée de la plupart des individus. Ceci est encore plus vrai quand les conversions sont largement motivées par la crainte d'un châtement ou bien par l'espoir d'un gain matériel. »

intérieur des croyances et des pratiques est graduelle, mais doit se passer « entre les murs » de l'*Umma*⁹⁸, comme le rappelle Mercedes Garcia Arenal :

Commençant par une adhésion et une soumission politique, les habitants des territoires conquis ont subi un processus graduel d'*entrée dans l'islam* qui supposait un changement social et extérieur avant un changement intérieur. Il y a une relative facilité d'admission à l'islam et la conversion acquiert une dimension progressive dont on prévoit qu'elle se réalise à l'intérieur des confins de l'islam, c'est-à-dire sans rupture claire ou dramatique avec le passé. La conviction religieuse, la connaissance même du dogme se font graduellement au sein de populations déjà considérées comme musulmanes⁹⁹.

La conversion à l'islam est d'ailleurs des plus simples, se limitant à l'énoncée d'une courte phrase : « Il n'y a de dieu que Dieu et Muḥammad est son Prophète¹⁰⁰ ».

Les populations des territoires de la bordure est du royaume chrétien choisirent toutes de se convertir à l'arrivée des armées de l'imām. De manière spontanée, comme dans le Šuğara :

A l'arrivée des musulmans, les gens du pays allèrent à leur rencontre, sortirent au-devant d'eux de toutes les bourgades et embrassèrent l'islam¹⁰¹.

Ou bien après l'invitation de l'imām ou du chef militaire chargé de conquérir le territoire en question. Ainsi, les habitants de Ğān Zalāq et du Qawat furent invités par l'imām à « embrasser l'islam, ce qu'ils firent tous¹⁰² ».

La conversion forcée est théoriquement contraire à l'islam, suivant l'expression *lā ikrāh fi 'l-dīn* / « pas de contrainte dans la religion ». Dans la pratique, cela se révèle plus complexe. Bien que décrivant l'islam comme une religion missionnaire pacifique, Thomas Arnol est forcé de reconnaître, dans son ouvrage *The preaching of Islam*, que *it is established without doubt that forced conversions have been made by Muhammadan rulers*¹⁰³. Nehemia Levtzion, dans son introduction à l'ouvrage collectif *Conversion to Islam*, rapporte les propos de Mervin Hiskett, selon lesquels « la conquête militaire ne peut pas, en soit, forcer les hommes à abandonner leurs croyances et leurs idées. Mais les autorités politiques musulmanes pouvaient mettre en place des institutions qui, avec le temps, les persuadaient ou les poussaient à la conversion¹⁰⁴ ».

À la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, il apparaît que de manière générale le choix est laissé aux populations, et leur refus de se convertir est accepté. Toutefois, il arrive que les

⁹⁸ CALASSO, « Récits de conversion », *Conversions islamiques*, 2001, p. 33.

⁹⁹ GARCIA ARENAL, « Introduction », *Conversions islamiques*, 2001, p. 12.

¹⁰⁰ Voir notamment BENNASSAR, « Conversion ou reniement ? », *Annales*, 1988, sur la compréhension relative de cette phrase chez les nouveaux convertis.

¹⁰¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 267.

¹⁰² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 268.

¹⁰³ ARNOLD, *The Preaching of islam*, 1965 (2^{ème} éd.), p. 261.

¹⁰⁴ LEVTZION, *Conversion to Islam*, 1979, p. 11.

populations choisissent le combat plutôt que la conversion ou la capitulation et que, suite à leur défaite, la conversion leur soit imposée, comme cela est le cas en Ifāt :

Il combattit les habitants à pied, les vainquit et s'empara de force de l'Ifāt dont les gens se firent musulmans après qu'il les eut assiégés dans les montagnes¹⁰⁵.

La conversion étant très fragile dans un premier temps car ne reposant sur aucune connaissance du dogme ou d'une réelle adhésion à la nouvelle religion, les populations nouvellement converties doivent être étroitement surveillées afin d'assurer leur maintien dans l'islam :

Vous avez réuni tous vos efforts pour marcher contre Baīt Amḥarah, mais ce pays de Šuğara qui est derrière nous, ses habitants se sont convertis ; il ne faut pas que nous partions tous, les laissant sans personne. [...] Car si le pays demeure abandonné, ses habitants apostasieront¹⁰⁶.

Les troupes de l'imām se font peu d'illusion sur la sincérité de la conversion de certaines populations. Nous avons vu dans la première partie de ce chapitre que l'inquiétude de laisser seuls les territoires nouvellement convertis dirigeait souvent les choix stratégiques et les déplacements de l'armée¹⁰⁷. Toute nouvelle conversion collective devait ensuite être suivie d'une période de contrôle strict de la communauté des néo-convertis¹⁰⁸. Par ailleurs, théoriquement, aucune politique de discrimination ne devait être mise en place contre les nouveaux convertis. De fait, le *Futūḥ al-Ḥabaša* montre qu'il existait une différence de traitement entre les musulmans « d'origine » et les nouveaux convertis, notamment dans le cadre de leur intégration à l'armée à cause de l'inquiétude constante de leur fuite et leur apostat¹⁰⁹.

Contrairement à d'autres cas de conversion collective à l'islam souvent couplés d'une adoption d'une nouvelle culture identitaire, tels que le processus de swahilisation sur la côte est-africaine ou celui d'arabisation lors des conquêtes arabes¹¹⁰, le cas éthiopien est particulier. Certes, la société du *Bar Sa'ad ad-dīn* se distinguait de celle du royaume chrétien voisin au niveau linguistique, mais également au niveau alimentaire ou marital, tous deux liés directement aux différences confessionnelles. Mais sur le fond, leurs cultures étaient très proches ; une conversion collective n'entraînait donc pas de modifications profondes de la société. Contrairement au cas des conquêtes arabes par exemple, les conversions collectives lors de la « conquête de l'Abyssinie » se révélaient dans un certain sens plus simple,

¹⁰⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 272.

¹⁰⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 289-290.

¹⁰⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 347 ; p. 359 ; etc. Cf. *supra*.

¹⁰⁸ CALASSO, « Récits de conversion », *Conversions islamiques*, 2001, p. 44.

¹⁰⁹ Sur la place des nouveaux convertis au sein de l'armée de l'imām, voir la première partie du chapitre suivant.

¹¹⁰ Voir notamment LEVTZION, *Conversion to Islam*, 1979, p. 7.

puisque'elles n'impliquaient pas, de la part des populations néo-converties, un bouleversement de leur mode de vie quotidienne.

Pour quelle raison ces populations choisissent la conversion plutôt que la capitulation ? S'agit-il d'une démarche intéressée, les convertis ne payant pas les taxes imposées aux *dhimmi* ? Ou d'une réaction de peur ? Ou encore s'agit-il d'une réelle volonté (collective !) de rallier la religion musulmane ? Autre possibilité, est-ce un moyen de s'allier plus fermement que ne le sont les *dhimmi* à l'envahisseur victorieux ? Cela peut également être le signe du faible poids de la religion dans ces territoires, qui se rallient au plus fort, sans différenciation de religion. Cette dernière hypothèse va d'ailleurs dans le sens des conversions inverses qui eurent lieu après la « conquête de l'Abyssinie ». La chronique du règne de Galāwdéwos mentionne à plusieurs reprises le retour des populations qui s'étaient converties à l'islam à l'arrivée de l'imām dans le giron de l'Église chrétienne¹¹¹. La profondeur de la foi des populations du Sud et du Sud-Est du royaume chrétien est difficilement « mesurable ». Certaines se disaient chrétiennes et d'autres musulmanes, tout en cohabitant sur un même territoire. Elles semblent, plus que les autres, se rallier au pouvoir le plus fort du moment en acceptant d'intégrer la religion du vainqueur. Ainsi, lors des victoires de l'imām Aḥmad, ces populations se convertissent à l'islam, puis, lors de la reconquête chrétienne par Galāwdéwos, elles renient leur conversion et redeviennent chrétiennes. L'acte de se convertir à l'islam doit ici être vu comme un acte de soumission et d'acceptation vis-à-vis de l'armée conquérante et non pas comme l'adhésion spontanée et volontaire à un changement de confession. La conversion à l'islam étant un processus long et graduel et la « conquête de l'Abyssinie » échouant après quelques années, les populations nouvellement converties n'eurent pas le temps d'intégrer le dogme musulman et purent facilement retourner au sein de la chrétienté. Suite à la conquête, l'Église éthiopienne produisit d'ailleurs un ouvrage, le *Maṣḥāfa Qéder* (« Livre de l'impunité »), qui proposait un rite spécial de pénitence destiné à ceux qui retournaient au christianisme après une conversion à l'islam, et à ceux qui avaient eu des unions charnelles avec des non-croyants¹¹².

¹¹¹ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 129 : « Cette année, beaucoup de croyants qui avaient avandonné leur religion pour celle des mahométans rentrèrent dans la foi de l'Église. »

¹¹² DEMOZ, « Moslims and Islam in Ethiopia Literature », *JES*, 1972, p. 4.

b. Conversion individuelle

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* mentionne également le cas de nombreuses conversions individuelles. Les motivations personnelles d'une conversion à l'islam ou à toute autre religion sont très différentes de celles qui régissent une conversion collective. Mercedes Garcia Arenal explique ainsi :

Dans les conversions individuelles, il y a deux catégories : la conversion proprement religieuse qui a trait aux convictions et la conversion d'aventuriers, mercenaires et hommes de fortune qui vivent sur la frontière (géographique et politique), chevauchant aux confins, tirant leur pouvoir de la vie sur les limites. Dans les deux catégories, la conversion à l'islam peut apparaître comme une occasion de rupture avec l'environnement familial ou confessionnel étouffant ou hostile, et comme une ouverture sur un univers plus large, sur un acte qui favorise la construction de la liberté individuelle¹¹³.

Les exemples de renégats donnés par 'Arab Faqīh montrent que la conviction religieuse avait peu de place dans les choix des musulmans qui décidaient d'adopter la religion chrétienne. Une typologie ressort des nombreux exemples d'apostats qui essaient le *Futūḥ al-Ḥabaša* ; certaines anecdotes, bien trop caricaturales, relèvent de l'archétype du renégat. Elles nous donnent à voir les différents cas de figure qui amenaient des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* à apostasier et à devenir chrétiens. Ils peuvent être divisés en trois catégories distinctes : les conversions pour raisons juridiques, les conversions économiques et les conversions forcées.

Tout d'abord, se convertir et se retrouver sous l'autorité du roi chrétien permettait d'échapper à la justice des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn*. C'est par exemple le cas d'un ancien page de l'imām qui, condamné pour meurtre, aurait trouvé refuge auprès du roi chrétien :

Le premier avait tué un des compagnons de l'imām Aḥmad. Il s'était jeté sur lui pendant la nuit et l'avait assassiné. L'imām l'avait fait arrêter et jeter dans les fers, attendant de le punir suivant la loi de Dieu. Mais il avait brisé ses chaînes, s'était enfui dans son pays et était allé trouver le roi d'Abyssinie ; il avait embrassé le christianisme et avait reçu de lui une ville de l'Ifāt, où il était établi avec *awr'ay* 'Uḥman, *baṭrīq* de l'Ifāt¹¹⁴.

Mais le plus souvent, il semble que les apostasies aient été motivées par des impératifs économiques. Après la contraction de dettes et l'impossibilité de s'en acquitter, trouver refuge auprès du roi chrétien permettait d'échapper à ses créanciers¹¹⁵. Cela permettait également d'obtenir une position sociale à laquelle ils ne pouvaient prétendre dans leur société d'origine, avec notamment la nomination à des postes de gouverneurs de territoires sous domination

¹¹³ GARCIA ARENAL, « Introduction », *Conversions islamiques*, 2001, p. 12.

¹¹⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 274.

¹¹⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 274 : « Quant à Ya'qīm, il avait contracté une dette en pays musulmans. Ses créanciers lui réclamèrent leur dû : comme il n'avait pas de quoi s'acquitter, il partit à l'insu de l'imām chez le roi d'Abyssinie, abjura l'islam, et ce prince lui donna un territoire dans l'Ifāt. »

chrétienne qui leur permettait de s'assurer, par le biais de taxes, un revenu confortable¹¹⁶. Enfin, certains musulmans apostasiaient lorsque l'armée de l'imām se retrouvait dans une situation difficile, comme lors de la famine dans le Tigre¹¹⁷ ou lors de défaites particulièrement sévères¹¹⁸. Ces différents exemples montrent tous l'importance de la question économique dans le choix d'une conversion : rallier le royaume chrétien permettait d'échapper à une situation économique difficile au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn* ou de son armée, et d'acquiescer auprès du roi une position plus avantageuse. La conversion marquait ainsi non pas l'allégeance à un dogme mais à un nouveau pouvoir.

Enfin, un dernier type d'apostasie apparaît dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* : les conversions forcées. En islam, nous l'avons déjà rappelé, la conversion forcée est théoriquement interdite. Par contre, selon 'Arab Faqīh, la conversion au christianisme est souvent imposée et vécue comme un déchirement par les individus. C'est notamment le cas d'un certain *awr'ay* 'Uṭhmān, qui fut fait prisonnier des chrétiens et à qui ces derniers firent embrasser de force le christianisme, mais dont le « cœur est toujours resté attaché à la vraie foi¹¹⁹ » ou encore celle de *awr'ay* Ḥarba Ar'ad b. Ṣabr ad-dīn al-Muḡāhid, qui fut fait prisonnier lors des expéditions menées par le sultan Muḥammad et qui fut envoyé au monastère de l'île de Ḥāyq où, sur ordre du roi, les moines le convertirent au christianisme et lui enseignèrent l'Évangile, mais « son cœur resta attaché à la foi¹²⁰ ».

Les raisons invoquées par 'Arab Faqīh pour expliquer l'abjuration des musulmans et leur conversion à la religion chrétienne sont donc toujours distinctes de considérations proprement religieuses. Il ne s'agit jamais d'un choix de changement de confession, d'un renoncement conscient à la « lumière de la Religion de la Vérité » pour choisir les « ténèbres de l'impiété¹²¹ ». Le choix du renoncement à l'islam est d'ailleurs incompréhensible pour tout bon musulman. En outre, la plupart de ces convertis finissent par se repentir et par revenir à l'islam :

¹¹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 155 : « Takhla Amānūt était musulman : il avait été page du ḡarād Abūn, au temps où celui-ci était vizir ; quand son maître fut tué, il se tint avec l'imām ; il était brave et Aḥmad lui donna des sujets à gouverner, mais il se montra injuste et les maltraita. Ils se plaignirent à l'imām qui le destitua. Alors Takhla Amānūt quitta la contrée des musulmans pour aller dans la sienne et vint trouver le roi d'Abyssinie qui lui donna avec le titre de ḡarād le gouvernement de Qāqamah. » Voir aussi *Idem*, p. 197-198.

¹¹⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 449 : « Plusieurs musulmans, de ceux qui étaient destinés à l'infamie, apostasièrent – que Dieu nous en préserve ! – Ce fut le frère du *faraṣaḥam* Sultān avec beaucoup de ceux qui avaient embrassé l'islam ; ils y furent décidés par l'infortune qui s'abattit sur les musulmans. »

¹¹⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 109 : « Quand, dans la journée, le combat était le plus pénible pour les musulmans, quelques uns d'entre eux, pour qui l'avilissement était décrété, abjurèrent l'islamisme, se firent chrétiens et allèrent trouver les infidèles. »

¹¹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 273.

¹²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 331 et ss.

¹²¹ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 247.

Il avait abjuré l'islam et embrassé le christianisme. [...] Après cela, il se repentit et revint à l'islam après qu'il lui était né beaucoup d'enfants dans le pays des infidèles. Il fit le *ġihād* et mourut martyr à l'*ambā*¹²².

Alors que les cas d'apostasie et de conversion au christianisme apparaissent toujours motivés par des raisons économiques ou politiques, les cas donnés par 'Arab Faqīh de conversion de chrétiens à l'islam sont détachés des contingences matérielles et relèvent d'une conviction religieuse, même si les situations peuvent être similaires à celles de renégats musulmans. Leur conversion est toujours « sincère » et lorsqu'il s'agit de soldats, ils participent toujours héroïquement par la suite à la « conquête », mourant en martyr sur les champs de batailles. C'est ainsi le cas du *baṭrīq* Šūtlāy qui « fut fait prisonnier par le *farašaham* 'Ali » et qui « embrassa l'islam, sa conversion fut sincère ; il fit le *ġihād* et mourut martyr¹²³ » ou celui de Ḥaybā qui « arriva chez l'imām et embrassa l'islamisme ; sa conversion fut sincère ; il combattait dans le *ġihād* avec les nôtres, donna de bons conseils, satisfit le Maître des mondes et fit en Abyssinie des actes comme aucun de sa race n'en fit¹²⁴ ». Prisonniers ou ralliant volontairement le camp musulman, ces nouveaux convertis ne conservent pas de lien avec leur ancienne religion. Notons toutefois le cas de certains chefs chrétiens qui, lors de l'arrivée des troupes musulmanes, se convertirent avec l'ensemble de leur population, mais abjurèrent très vite et retournèrent retrouver le roi :

Les habitants vinrent avec le *baṭrīq* Islāmū et embrassèrent tous l'islamisme. Quant à Islāmū, il abjura après le départ de l'imām pour Baīt Amḥarah et alla rejoindre le roi¹²⁵.

De fait, les conversions individuelles touchent rarement les chefs chrétiens qui préfèrent conserver leur fidélité à leur roi et à leur religion, même si la population qui était sous leur autorité décidait de se convertir. Cela peut s'expliquer par le fait que l'adhésion des populations au christianisme, du moins dans les territoires du Sud et de l'Est du royaume, était bien moins forte que parmi les élites.

Cette vision manichéenne des conversions individuelles, avec d'un côté des conversions au christianisme motivées uniquement par des contingences matérielles ou forcées, et de l'autre des conversions à l'islam dirigées par des impératifs religieux, participe à l'argumentation développée par 'Arab Faqīh. Mais il y a fort à parier que les chrétiens qui décidaient de rallier personnellement le *Bar Sa'ad ad-dīn* et, lors de la conquête, l'armée de l'imām, devaient être le plus souvent poussés par les mêmes nécessités juridiques et économiques que les renégats musulmans. La conversion de certains chefs chrétiens à la

¹²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p 76-77 ; voir aussi le cas 'Abbās, p. 81 ; celui de Rāḡih, p. 137-138 ; ou celui de 'Abd Aṣfar Turki, p. 407-408.

¹²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 202.

¹²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 207.

¹²⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 273-274.

religion des conquérants était clairement motivée par une volonté de conserver leurs charges et leurs pouvoirs. Cela n'empêche pas que certains d'entre eux aient pu le faire par conviction religieuse, mais cela ne devait pas être le cas le plus courant.

Par ailleurs, les cas de transfuges d'une religion à l'autre apparaissent comme monnaie courante, et pas seulement lors de la conquête. Plusieurs exemples donnés par 'Arab Faqīh mettent en scène des renégats ayant rallié le royaume chrétien ou le *Bar Sa'ad ad-dīn* bien avant le début de la « conquête de l'Abyssinie ». Les renégats étaient accueillis et honorés aussi bien lors de leur arrivée auprès du roi chrétien qu'auprès de l'imām ou du sultan. En accueillant généreusement les transfuges, ils affaiblissent ainsi l'adversaire en lui prenant une partie de ses soldats et des ses élites¹²⁶.

2. La capitation

Selon la théorie politique islamique, l'instauration de la domination musulmane est suffisante pour changer le statut d'un pays et l'intégrer au *Dār al-Islām*. La *sharī'a* reconnaît l'existence de populations non musulmanes au sein d'un État musulman. Une conquête militaire n'était donc pas nécessairement suivie d'une conversion généralisée. Le processus d'islamisation mûrissait au cours des décennies et des siècles grâce à la création d'un environnement islamique et au développement d'institutions religieuses¹²⁷.

C'est pourquoi l'ensemble des territoires de l'Ouest (Dāmot), du Cœur (Amḥarā, Ṣawā) et du Nord (Tigré, etc.) du royaume chrétien choisirent de ne pas se convertir à l'islam et de payer la capitation (*ḡazyā*) qui leur assurait à la fois le statut de *dhimmī* et la paix. Le droit musulman assurait aux « gens du Livre » (*ahl al-kitāb*), c'est-à-dire aux chrétiens et aux juifs, un statut leur garantissant la protection de leur vie et de leurs biens, moyennant un impôt spécial, la *ḡazyā*, et l'acceptation d'un statut de sujétion¹²⁸. Cette question des *dhimmī*, minorités religieuses vivant au sein du *Dār al-Islām*, est à l'origine de nombreux chapitres du *fiqh*, notamment dans les ouvrages traitant du *ḡihād* ; mais selon les contextes historiques et géographiques, le concept de *dhimmī* se révèle très flou dans les ouvrages juridiques¹²⁹.

L'imposition de la capitation (*ḡazyā*) est fondé sur un verset du Coran qui dit : *Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour dernier, et qui ne déclarent point illicite*

¹²⁶ BENNASSAR, « Conversion ou reniement ? », *Annales*, 1988, p. 1350.

¹²⁷ LEVTZION, *Conversion to islam*, 1979, p. 9.

¹²⁸ GARCIA ARENAL, « Introduction », *Conversions islamiques*, 2001, p. 12. Sur la *ḡazyā* et le statut des *dhimmī*, voir notamment ABEL, « La *djizya* : tribut ou rançon ? », *SI*, 1970 ; FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, 1995 (2^{ème} éd.) ; et les deux articles de Claude CAHEN dans l'*EI*², « *Djizya* », vol. 2, p. 573-576 et « *Dhimma* », vol. 2, p. 234-238.

¹²⁹ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 263 et ss.

*ce qu'Allah et Son envoyé ont déclaré tel, ceux qui n'observent pas la religion du Vrai, alors qu'ils sont dépositaires d'un Livre sacré, tous ceux-là il faut les combattre jusqu'à ce qu'ils aient payé la capitation d'une main et qu'ils manifestent une grande humilité*¹³⁰. Ce verset n'indique pas le montant de l'impôt et laisse aux conquérants le soin de le fixer, en fonction des situations locales et des considérations conjoncturelles¹³¹.

'Arab Faqīh ne précise pas toujours le montant de cette « compensation » imposée aux différents territoires qui choisirent la capitation. Lorsqu'il l'indique, nous constatons que ce montant est fixé en fonction des spécificités régionales et en proportion de la richesse et de l'étendue du territoire. Le Warab se voit ainsi imposer de « payer annuellement la capitation suivante : quinze mille charges de froment, mille onces d'or et mille *kadoudhah* de miel et de graisse¹³² ». Le Širé paie quant à lui sa capitation en chevaux¹³³, alors que le Dāmot doit payer « mille onces d'or, sans compter les présents¹³⁴ ». La ville d'Aksum paie également sa *ğazya* en or, mais son montant n'est pas indiqué¹³⁵.

Les juifs de la région du Semén, en tant que « gens du Livre », sont également soumis à la capitation¹³⁶. À l'inverse, après avoir été âprement combattus, les territoires du Šūf Ğamah et du Baħr Ğamah, dont les « habitants sont des brutes sans religion, sans livre révélé », finissent par être abandonnés par les troupes musulmanes¹³⁷.

Bien qu'ayant un gouverneur nommé par l'imām, les populations qui se convertirent purent conserver une certaine autonomie. En revanche, les habitants des territoires payant la capitation demeurèrent « cultivateurs pour les musulmans¹³⁸ ». Cette formule n'est pas explicitée par 'Arab Faqīh, mais signifie très probablement que leur statut était inférieur à celui des néo-convertis. 'Arab Faqīh précise également que les musulmans construisirent des villes et des mosquées sur ces territoires. Leur projet était certainement d'accepter dans un premier temps que les populations puissent conserver leur foi, mais qu'au contact des '*ulamā*', des mosquées et des troupes musulmanes d'occupation, la population choisisse à terme de se convertir.

¹³⁰ C. IX, 29.

¹³¹ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 272-273.

¹³² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 392.

¹³³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 451.

¹³⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 398-400.

¹³⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 428.

¹³⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 458-459.

¹³⁷ BASSET *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 396-397.

¹³⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 459 (pour le Semén et le Bagémder), p. 460 (pour le Darā, le Waflā et le Kanfāt), p. 461 (pour le Dambyā).

3. L'administration de la nouvelle Abyssinie musulmane

a. La nomination des gouverneurs

La mise en place d'une politique libérale envers les populations locales non musulmanes facilita la consolidation du pouvoir musulman et le maintien de la structure administrative déjà existante. En effet, dans le nouvel État qui se construit au fur et à mesure de la conquête, l'imām conserve l'organisation territoriale et probablement administrative des différentes régions. Il nomme un gouverneur musulman à la tête de chaque région, en remplacement de l'ancien chef chrétien.

'Arab Faqīh est très cohérent dans ses indications sur les nominations de gouverneurs des nouveaux territoires conquis. Nous avons vu qu'avant la conquête d'un territoire, il indique que tel général de l'armée sera « après la conquête gouverneur » de ce territoire¹³⁹. Le plus souvent, c'est la personne qui en a fait la conquête qui est nommée à la tête d'un territoire¹⁴⁰ :

C'est toi qui vas marcher contre l'Ifāt et tu t'en empareras ; je t'en donne le gouvernement¹⁴¹.

C'est ainsi le cas du Bāli, conquis puis gouverné par le vizir 'Adalī ; du Ġanz, par 'Abd an-Nāṣar ; du Ġadam et de l'Ifāt, par Šam'un ; du Qawat par Khālād al-Warrādy ; du Sarāwé et du Tākā par 'Abbās et du Warab par Ya'qīm.

Mais les contingents musulmans responsables des conquêtes sont souvent dirigés par les mêmes grands généraux de l'armée musulmane¹⁴², à savoir l'imām en personne (qui est à la tête des contingents responsables de la conquête d'Aksum, du Dambyā, du Semén et du Wagarā) et les vizirs 'Adalī (qui fait la conquête du Bāli et du Dāmōt), Muğāhid (qui fait la conquête du Wağ, du Faṭagār et du Bagémder) et 'Abbās (qui fait la conquête du Sarāwé et du Tākā). Ces quatre hommes, en tant que principaux chefs de l'armée, ne peuvent rester sur les territoires qu'ils ont conquis. Lorsque l'armée se rend dans le Nord et dans le Tigré, il leur est impossible de continuer à gouverner en personne les territoires du Sud. Ainsi, le vizir 'Adalī, responsable de la conquête du Bāli en est nommé gouverneur¹⁴³. Mais lors du départ de l'imām et de 'Adalī dans le Tigré, le frère de 'Adalī, 'Umar, le remplace à la tête du Bāli :

L'imām se dirigea avec ses compagnons vers le Tigré ; il ordonna aux émirs qui étaient dispersés de se réunir à lui. Le vizir 'Adalī était dans le Bāli ; il vint retrouver l'imām

¹³⁹ Cf. la première partie du chapitre 3.

¹⁴⁰ Cf. Figure 29.

¹⁴¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 272.

¹⁴² Sur les principales figures et la hiérarchie de l'armée, voir la première partie du chapitre suivant.

¹⁴³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 381.

avec ses troupes. Aḥmad quitta Ayfars [...] laissant [...] dans le Bāli ‘Umar, frère du vizir ‘Adalī¹⁴⁴.

De manière générale, l’imām nomme à la tête des territoires conquis les généraux de son armée. Ils sont tous originaires du *Bar Sa’ad ad-dīn* et ont tous été à un moment ou à un autre « porteurs de drapeau », c’est-à-dire responsables d’un contingent de soldats¹⁴⁵. La nomination à la charge de gouverneur est une distinction que l’imām réserve à ses plus fidèles soldats. En tant que gouverneur, ils doivent assurer la sécurité de leur territoire face aux attaques chrétiennes et veiller à ce que la population, si elle s’est convertie, reste musulmane. En échange, ils perçoivent la capitation et les impôts fonciers (*kharāḡ*), ce qui leur assure un revenu important. L’imām rappelle ainsi à *awr’ay* Abūn ses obligations vis-à-vis de l’Ifāt :

L’imām reprit : « Cela n’arrivera pas ; je t’ai donné un ordre, pars avec ton armée. Tu as mangé l’impôt (*kharāḡ*) de cette province et tu la laisses et tu l’abandonnes maintenant¹⁴⁶ !

Peut-on voir dans ces nominations de gouverneurs une application du système des *iqṭā’*¹⁴⁷ qui consiste en l’attribution de revenus fonciers en échange de services militaires et avec pour charge de payer leurs soldats ? Contrairement aux fiefs de l’Occident, les détenteurs d’un *iqṭā’* n’avaient ni pouvoir juridique, ni possibilité de modifier l’assiette de l’impôt qui était fixée par le pouvoir central ; de plus, un *iqṭā’* était toujours attribué de manière temporaire. Le terme *iqṭā’* ayant été utilisé pour désigner à la fois une simple concession et la fonction de gouverneur d’une ville et de ses alentours, il est possible d’y voir un parallèle avec les charges distribuées par l’imām lors de la « conquête de l’Abyssinie ». Toutefois, ‘Arab Faqīh n’emploie jamais ce terme et ses descriptions du rôle des gouverneurs, au-delà des quelques éléments relevés ci-dessus, ne nous permettent pas de comprendre quels étaient réellement leurs droits et leurs devoirs.

Lorsque certains gouverneurs chrétiens prêtent allégeance à l’imām, ce dernier peut les laisser à leur place, mais toujours sous l’autorité d’un chef musulman d’« origine ». Ainsi, l’un des *baṭrīq* du Sarāwé, nommé Tīdrūs, se convertit à l’islam lorsque les troupes musulmanes se trouvent dans le Dawāro¹⁴⁸. Puis lors de l’arrivée de ‘Abbās dans le Sarāwé, Tīdrūs vient se joindre à lui, alors que d’autres *baṭrīq* de cette province combattent les musulmans ; « ‘Adalī lui confia le gouvernement du Sarāwé sous l’autorité de ‘Abbās. Celui-ci resta dans le pays et Tīdrūs rassura ses concitoyens¹⁴⁹. » Il n’était pas le gouverneur

¹⁴⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 395-396.

¹⁴⁵ Voir la première partie du chapitre suivant.

¹⁴⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 360 et vol. 1 : p. ۲۶۲.

¹⁴⁷ Sur l’*iqṭā’*, voir CAHEN, « L’évolution de l’iqṭā’ du IX^e au XIII^e siècle », *Annales*, 1953 et CAHEN, « Iḳṭā’ », *EP*, t. III, p. 1115-1118.

¹⁴⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 370.

¹⁴⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 442.

principal du Sarāwé dans l'organisation territoriale chrétienne, mais se retrouve, à la suite de sa conversion, nommé par les musulmans à la tête de l'ensemble du Sarāwé. Cette nomination ne plait pas aux autres *baṭrīq* chrétiens du Sarāwé ; l'un d'entre eux, Tasfa-Le'ul, « fondit sur lui, ils combattirent et Tīdrūs fut tué ». Après avoir battu les chefs et la population du Sarāwé, « 'Abbās conquiert le pays de Sarāwé ; les habitants se soumirent et payèrent la capitation. Quant au *baṭrīq*, on lui coupa la tête ainsi qu'à ses fils et on les envoya à l'imām. [...] L'imām donna au frère de Tīdrūs le gouvernement du Sarāwé, sous l'autorité du vizir 'Abbās¹⁵⁰ ». Le fait de toujours nommer un musulman du *Bar Sa'ad ad-dīn* auprès des anciens chefs chrétiens permet de s'assurer de la fidélité de ces derniers. Les exemples sont nombreux de *baṭrīq* chrétiens qui, après s'être convertis par peur de représailles, fuient pour rejoindre le roi dès qu'ils le peuvent. Puisque l'imām se déplace en permanence et fait la conquête d'un très vaste ensemble territorial, il se doit de placer à la tête de chaque sous-ensemble une personne en qui il peut avoir confiance¹⁵¹.

b. Les territoires déjà sous domination musulmane

Lorsque les territoires sont déjà sous la domination d'un chef musulman, même si ce dernier est tributaire du roi chrétien, leur conquête se déroule simplement. Le chef musulman prête allégeance à l'imām et conserve son autorité sur sa population. Trois cas de ce genre apparaissent dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* : le Hadya, le Mazagā et le port de Dokhono.

Le Hadya était l'un des territoires tributaires du roi chrétien le plus méridional¹⁵² mais son chef – que 'Arab Faqīh ne nomme jamais – était un musulman et sa population majoritairement musulmane également :

L'imām quitta le lac et partit pour le Hadya. Le chef de cette contrée arriva ; il était musulman et payait tribut au roi d'Abyssinie [...]. Le chef en question vint avec son armée trouver l'imām et lui dit : « Je suis musulman, vous aussi ; j'obéirai à tes ordres ». Aḥmad lui fit bon accueil. [...] Les habitants étaient nombreux. Il les interrogea [...] : « Mais à présent, Dieu très-haut a amené chez nous des musulmans ; vous avez mis en fuite notre maître, vous avez exterminé ses troupes ; nous ferons la guerre avec vous dans la voie de Dieu. Après cela, ils ne nous tourmenteront plus, traités comme ils l'ont été par vous qui avez affaibli leur puissance. » L'imām leur dit : « Ne craignez pas et joignez vos efforts aux miens¹⁵³. »

Ce ralliement volontaire et vécu comme la « libération » de la population du Hadya ne fait l'objet d'aucun combat ; le chef musulman est maintenu à la tête de son territoire. Probablement pour marquer la nouvelle allégeance aux conquérants, le chef du Hadya donna

¹⁵⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 448.

¹⁵¹ Sur les néo-convertis dans l'armée, cf. la première partie du chapitre suivant.

¹⁵² Voir la seconde partie du chapitre 6.

¹⁵³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 372-373.

sa fille en mariage à l'imām¹⁵⁴. Alors que sous la domination chrétienne le Hadya devait donner en tribut l'une de ses filles au roi chrétien, le fait de donner volontairement sa fille à l'imām signifie la fin de la soumission aux chrétiens. Cette pratique d'alliance matrimoniale comme accord de paix est d'ailleurs confirmée dans le *Maṣḥāfa Seddat* où il est dit que l'imām demanda la fille du roi chrétien afin de conclure la paix, ce qui fut refusé par Lebna Dengel¹⁵⁵.

Le sultanat du Mazagā¹⁵⁶ passe sous la domination de l'imām de la même manière. Gouverné par un sultan¹⁵⁷ nommé Makattar et peuplé de musulmans, le Mazagā fait allégeance à l'imām dès son arrivée dans la zone et l'aide à combattre les troupes chrétiennes. Il n'est pas indiqué s'il était tributaire du roi chrétien. Le sultan Makattar est conservé à la tête du Mazagā ; pour sceller cette alliance, tout comme le chef du Hadya l'avait fait avant lui, il donna sa fille en mariage à l'imām¹⁵⁸. Après la mort de Makattar, l'imām proclama sultan le fils de celui-ci, Nāfi'a, à la place de son père :

Trois jours après le départ de l'imām, mourut le sultan Makattar [...]. Le messenger arriva et lui apprit la nouvelle de la mort du sultan [...] ; il proclama le fils du sultan Makattar, appelé Nāfi'a. Ce dernier était tout jeune, auprès de sa tante, sœur du sultan, qui administrait le pays pendant la vie de celui-ci ; c'était une femme de bon conseil, intelligente et sage. L'imām dit à Ḥasan, neveu du sultan défunt : Retourne à Mazagā, tu seras comme un père pour les enfants de Makattar¹⁵⁹.

Tout comme le Hadya, ce territoire ne fait pas l'objet de « conquête » à proprement parler, la population déjà musulmane n'est pas inquiétée, et le chef reste le même.

Quant au port de Dakhono, aussi connu sous le nom d'Arkiko, il se trouve sur le continent, en face de l'île de Massawa. 'Arab Faqīh indique que ce port était sous la domination du *Baḥr Nagaš*, nommé Zawanhābīl, qui fut tué lors de la bataille de Ṣambra Kūrā¹⁶⁰, puis sous celle de Takla Iyasūs, gouverneur de l'Angot et du Tigré¹⁶¹. Toutefois, les sources européennes révèlent que cette ville était peuplée en majorité de musulmans au début du XVI^e siècle¹⁶². La conquête de ce port n'est pas relatée dans le *Futūḥ* ; dans un premier

¹⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 377. René Basset lui donne le nom de « Mourias », bien qu'il soit absent de l'ensemble des manuscrits, se basant sur la traduction italienne de Nerazzini.

¹⁵⁵ BASSET, *Études*, 1881, p. 106 ; KROPP, *Die Geschichte...*, 1988, MS §13 : p. 15.

¹⁵⁶ Voir la seconde partie du chapitre 6.

¹⁵⁷ Dans sa traduction, René Basset lui donne le titre de roi, mais le terme arabe est « sultān » (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٣٢١).

¹⁵⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 430.

¹⁵⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 431.

¹⁶⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 127-128.

¹⁶¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 195.

¹⁶² Cf. BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 128, note 1 ; BASSET, « Les inscriptions de l'île de Dahlak », *JA*, 1893, p. 35.

temps, l'imām nomme un certain chérif Nūr à sa tête¹⁶³, avant de le destituer et donner le gouvernement de Dakhono au sultan Aḥmad b. Isma'īl de Dahlak¹⁶⁴. Les îles Dahlak étaient musulmanes au moins depuis le IX^e siècle¹⁶⁵ et étaient gouvernées par des sultans. Ce territoire ne fut donc pas conquis par les armées de l'imām puisqu'il faisait déjà partie du *Dār al-Islam*. Même si cela n'est pas précisé par 'Arab Faqīh, le sultan de Dahlak a du prêter allégeance à l'imām, ce qui expliquerait pourquoi ce dernier le nomme gouverneur de Dakhono. Ainsi, pour ce territoire peuplé en majorité par des musulmans, l'imām préfère conserver un gouverneur local, déjà islamisé, pour contrôler cette zone stratégique, plutôt que d'installer l'un des membres de son armée venue du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

Au final, par le biais de ces conquêtes successives, l'imām fait passer sous son autorité l'ensemble des territoires tributaires du roi chrétien en fuite, tout en conservant l'organisation territoriale de l'ancien royaume chrétien. Que la paix soit signée suite à la conversion des populations ou au paiement de la capitation qui leur permet de conserver leur religion, chaque « province » conserve son intégrité et son autonomie vis-à-vis des autres « provinces » tout en étant dominée par un pouvoir central personnifié par l'imām Aḥmad. En nommant des gouverneurs originaires du *Bar Sa'ad ad-dīn* à chaque nouvelle conquête, l'imām s'assure ainsi un contrôle du très vaste territoire conquis en un temps relativement court. En effet, à la fin du *Futūḥ al-Ḥabaša*, soit entre 1535 et 1537, le royaume chrétien dans sa quasi intégralité est passé sous la domination musulmane. Les années qui suivirent, moins connues car moins documentées, ne semblent être consacrées qu'à la consolidation du contrôle de ce vaste ensemble.

¹⁶³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 449.

¹⁶⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 450.

¹⁶⁵ Cf. SCHNEIDER, *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak*, 1983.

Chapitre 9

L'armée de l'imām : organisation, idéologie et économie

Au cours des pages précédentes, nous avons traité de l'histoire de la « conquête de l'Abyssinie », de ses dynamiques, de sa chronologie ainsi que de la place tenue par la guerre dans la société du *Bar Sa'ad ad-dīn*, ce que nous avons appelé, selon l'expression d'Abbès Zouache¹, la culture de guerre. Il s'agit maintenant de donner quelques éléments sur la pratique de la guerre, pour répondre aux questions suivantes. Qui sont les soldats de l'imām ? Comment ces derniers mènent-ils les combats ? La « conquête de l'Abyssinie » a lieu à une période où les armes à feu n'ont pas encore transformé la pratique de la guerre dans cette région du monde. Le récit du *Futūḥ al-Ḥabaša* donne à voir une armée en campagne, de sa mobilisation au champ de bataille, selon des schémas propres à la pratique de la guerre à l'époque médiévale.

Le récit de 'Arab Faqīh n'est pas exempt de stéréotypes et donne généralement au lecteur une vision idéalisée de l'armée et des batailles. Certaines descriptions sortent manifestement de l'imagination de l'auteur. Elles ont clairement pour objectif de divertir et d'édifier le lecteur, à l'image de ce récit épique et détaillé d'un combat :

Allah Mağan frappa avec son fouet sa jument qui fit un bond de vingt coudées ; il pénétra au milieu des ennemis, rompit leur ensemble, dispersa leur masse et poussa jusqu'à l'endroit où était 'Addalū. Le *baṭrīq*, qui se trouvait au centre, se présenta à lui après que Allah Mağan eut tué six chrétiens. Ils se portèrent tous deux des coups de lance, mais le musulman prévint l'infidèle et le frappa à la poitrine. Le *baṭrīq* avait une forte armure ; la pointe de la lance s'embarrassa dans sa cotte de mailles ; Allah Mağan voulut la retirer, mais l'arme cassa. Alors il tira son sabre du fourreau, revint sur ses pas, laissa son adversaire, pénétra dans le centre de l'armée, tuant les guerriers et cherchant 'Addalū. Des fantassins armés de boucliers s'avancèrent contre lui par derrière et lancèrent des javelines contre sa monture : l'une l'atteignit au ventre et sortit de l'autre côté ; elle tombât ainsi que Allah

¹ ZOUACHE, « Introduction », *AnIsl*, 2009, p. 1-30.

Maḡan : celui-ci voulut se relever le sabre à la main, mais le *baṭrīq* ‘Addalū fondit sur lui et lui porte un coup de lance. Il mourut martyr, que Dieu très-haut lui fasse miséricorde².

Dans sa volonté de relater précisément cette guerre, ‘Arab Faqīh ne peut cependant passer sous silence certains éléments qui dérogent au *fiqh* et aux ouvrages théoriques relatifs à la pratique de la guerre dans le monde musulman. L’exemple du soldat drogué au *ṣat* qui ruine l’effet de surprise de l’armée en incendiant une église est le plus extrême :

Quand l’imām et ses compagnons furent arrivés à mi-chemin, il y eut un fantassin trop adonné au *qāt* et au *tamaraqah*, au pied de la montagne, qui mit le feu à une grande église qui se trouvait là. Les polythéistes virent l’incendie du haut de la montagne et furent agités. Les musulmans se tournèrent vers le feu et l’imām Aḡmad dit : Que Dieu ne bénisse pas celui a fait cela³ !

En revanche, d’autres anecdotes renseignent le lecteur de façon pragmatique et concrète sur l’armée de l’imām.

Il est donc possible de déterminer des éléments caractéristiques de la pratique de la guerre dans le *Bar Sa’ad ad-dīn* et non pas simplement ce qui est prescrit dans les ouvrages théoriques musulmans. Rappelons toutefois que le *Futūḥ al-Ḥabaša* est le seul texte de ce genre à avoir été identifié dans l’histoire éthiopienne. Son auteur poursuivant un projet très précis d’écriture, il n’est pas possible d’aller très avant dans ces réflexions sous peine de tomber dans de fausses généralités.

² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 375.

³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 300-301.

A. Une armée en guerre

Le *Futūh al-Ḥabaša* est le seul texte à nous apporter des informations sur les armées musulmanes éthiopiennes du XVI^e siècle et leur manière de mener une guerre. Même s'il traite d'une guerre « exceptionnelle », il nous donne à voir de nombreux aspects de la pratique de la guerre qui permettent de définir ce que fut l'armée du *Bar Sa'ad ad-dīn* à la fin de l'époque médiévale éthiopienne. Différente sur de nombreux points de l'armée chrétienne voisine, cette armée est, après l'imām lui-même, le personnage principal de l'ouvrage de 'Arab Faqīh. Elle est structurée autour d'une hiérarchie complexe, dont les principaux membres ont été identifiés par Franz-Christoph Muth dans son article « Allahs Netze : Arabfaqīhs Futū al-abaša als Quelle für Netzwerkanalysen⁴ ». Il ne s'agit pas pour nous de reprendre ce travail, mais de relever les éléments caractéristiques de l'organisation de l'armée musulmane et la manière dont les armées de l'imām évoluent et mènent à bien la conquête du royaume chrétien.

1. Mobilisation et organisation des troupes

a. Appel au combat et composition de l'armée

En Islam, pour qu'une guerre soit légale, l'imam doit non seulement la déclarer, mais aussi appeler les croyants au combat⁵. Cet appel est un rappel au devoir de combattre qui incombe à tout bon musulman. Dans la pratique, la mobilisation des troupes se révèle plus complexe.

Pour lancer ses différentes expéditions, l'imām Aḥmad débute toujours, comme le *fiqh* le prescrit, par exprimer son désir de se rendre en territoire chrétien. Il lance ensuite un appel aux différentes populations du *Bar Sa'ad ad-dīn* :

L'imām envoya dans les pays musulmans exhorter au *ḡihād* et inviter à venir le rejoindre. [...] Il fit partir des envoyés pour le *Dār al-Islām* afin de demander du secours⁶.

Une fois les troupes réunies, il se charge de les pourvoir en armes. Il leur envoie le butin rassemblé lors des razzias précédentes afin qu'ils puissent financer leur départ⁷. 'Arab Faqīh précise également que l'imām « vendit, pour procurer des armes à ses soldats, les bijoux de ses femmes et les meubles de sa maison, sans rien mettre en réserve pour lui⁸ ».

⁴ MUTH, « Allahs Netze : Arabfaqīhs Futū al-abaša als Quelle für Netzwerkanalysen », *AE*, 2001.

⁵ CAHEN, « Ḥarb », *EP*, vol. III, p. 185-188.

⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 146-147.

⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 67.

⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 73.

‘Arab Faqīh dresse un portrait de l’imām en homme désintéressé pour lui-même et uniquement soucieux du *ḡihād*. Il envoie également acheter des armes à feu à Zayla’ et notamment des canons.

Chaque corps d’armée a un équipement militaire qui lui est propre. Les fantassins sont armés de lances (*rimāḥ*), d’arcs (*qaws*) et de flèches (parfois empoisonnées – *sihām al-masmūmā*) ou de javelots/lances (*ḥirāb*). Ils portent également des boucliers (*daraq*). Quant aux cavaliers, principaux héros de l’armée, ils montent des chevaux lors des combats, sellés et parfois cuirassés, qu’ils fouettent. Ils sont habillés de casques (*ḥuwad*) et de cuirasses ou cottes de mailles à rangs simples ou multiples (*dir’* et *ṣukūk*). Ils sont armés d’épées (*sayf*). Lors des prises de butin aux chrétiens, les soldats se saisissent des « chevaux, des épées, des cottes de mailles et des armes⁹ » qui complètent leur armement de base¹⁰. Les armes à feu des chrétiens, dont huit canons, font aussi parti des prises de guerre des musulmans. Elles viennent compléter une artillerie très réduite au début des combats¹¹. L’armement des chrétiens semble différer légèrement de celui des musulmans, notamment en ce qui concerne les boucliers. ‘Arab Faqīh les décrit à plusieurs reprises comme de grands boucliers blancs, typiquement « abyssins » et dont les soldats du roi chrétien « sont encore plus fiers que des chevaux¹² ». Mais de manière générale, l’armement des deux armées est très similaire. Nous pouvons y voir une nouvelle expression de la communauté de culture qui existait entre les deux sociétés.

Théoriquement, le *ḡihād* est une obligation qui incombe à l’ensemble des musulmans. Dans les faits, seule une partie de la population se doit de répondre à l’appel de la guerre lancée par l’imām¹³. Chaque population est sollicitée dans l’effort de guerre, mais non dans son intégralité. Chacun d’entre eux doit fournir un certain pourcentage de ses hommes, plus ou moins volontaires. Puisque nous ignorons l’importance des différentes populations tributaires du *Bar Sa’ad ad-dīn*, il est impossible de savoir si ce pourcentage est équivalent d’un groupe à l’autre.

Au cours des premières expéditions qui précèdent le début de la « conquête de l’Abyssinie », les contingents des différentes populations ne forment pas *stricto sensu* une armée. Dans l’intervalle des campagnes, chacun d’entre eux retourne dans son territoire d’origine, y exerce d’autres activités que la guerre, sans être encaserné. Les Malasāy semblent

⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 130.

¹⁰ Cf. ci-dessous.

¹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 207.

¹² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 285.

¹³ Sur des cas similaires, voir CAHEN, « *Djaysh* », *EP*, t. III, p. 518.

faire exception. Nous avons vu qu'ils formaient un corps d'élite de l'armée musulmane, composé de cavaliers entraînés et rompus aux combats¹⁴. Il est cependant impossible de dire si les Malasāy constituaient une armée régulière du *Bar Sa'ad ad-dīn*, composée de cavaliers originaires de différentes populations, résidant annuellement en un même endroit à l'écart des leurs et recevant une solde composant l'essentiel de leur revenu. Du moins pouvons-nous affirmer, à la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*, que les Malasāy constituaient une partie de la population astreinte en permanence à répondre à l'appel à la guerre.

Une seconde catégorie d'hommes composant « l'armée régulière » du *Bar Sa'ad ad-dīn* apparaît dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Celle-ci est baptisée « l'armée de la mer¹⁵ » (عسكر بحر / 'askar baḥr). Elle forme une troupe de fantassins d'élites et est dirigée par un homme nommé Šamsū. L'armement de « l'armée de la mer » diffère de celui des autres fantassins. Ces soldats sont armés de boucliers et d'épées, alors que l'épée semble être en règle générale réservée aux cavaliers. Ce corps d'élite participe à de nombreux combats. 'Arab Faqīh explique leur surnom d'« armée de la mer » de la manière suivante :

والفرقة الاخيرة الذين هم من اهل القوة والشجاعة تسمى بحرا من كثرة سيوفها الامام احمد¹⁶

Le dernier groupe était composé d'hommes forts et vaillants appelés « Bahr » (mer) à cause de leurs nombreuses épées ; l'imām Aḥmad était avec eux.

L'« armée de la mer » est un corps suffisamment prestigieux pour que l'imām Aḥmad en personne en fasse parfois partie. 'Arab Faqīh ne les désigne pas toujours sous ce surnom et les nomme quelquefois simplement les « fantassins¹⁷ » (رجال العسكر / rağāl al-'aslār). D'autres corps de fantassins sont cités dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, mais seuls les soldats sous les ordres de Šamsū portent le titre d'« armée de la mer » et sont armés d'épées.

L'existence d'une armée « professionnelle » au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn* et résidant auprès du pouvoir à Dakar, puis à Harar, est confirmée dans l'*Histoire des Walasma*'. Lors du transfert de la capitale par Abū Bakr de Dakar à Harar en 1521, le texte précise que le sultan emmène avec lui la population et l'armée¹⁸ pour s'installer dans cette nouvelle ville. Cette armée régulière, cantonnée à Harar, devait être très restreinte, et composée de ces deux corps d'élite que sont les cavaliers (*malasāy*) et les fantassins (l'« armée de la mer »). Le gros des forces militaires du *Bar Sa'ad ad-dīn* est composé des contingents levés au sein des différentes populations tributaires du sultan de Harar, et donc de soldats occasionnels.

¹⁴ Cf. la première partie du chapitre 5.

¹⁵ Voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٨٠.

¹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٩٩.

¹⁷ Par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٥١.

¹⁸ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 42 (texte arabe), p. 50 (traduction).

Cette composition majoritairement non-professionnelle des armées explique probablement en partie la résistance des troupes musulmanes à suivre l'imām dans son projet de conquête du royaume chrétien. La nécessité de conquérir de nouveaux territoires ne semble pas indispensable aux hommes qui composent cette armée et le climat limite, voire empêche, les campagnes d'hiver. Les troupes, constituées de pasteurs et d'agriculteurs, ne peuvent rester plus de quelques semaines loin de leurs foyers. Il est difficile de garder ces soldats mobilisés au moment des moissons ou en période de transhumance. Enfin, leurs faibles moyens ne leur permettent pas de rester les armes à la main très longtemps. Si le butin collecté lors des razzias permet de subvenir ponctuellement aux besoins des soldats au point, peut-être, d'améliorer leur ordinaire, il ne pouvait guère leur permettre de faire vivre leur famille toute l'année. Ces handicaps s'expriment dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* par la longue résistance des troupes au lancement de la « conquête de l'Abyssinie », ainsi que par le désir répété de fuir exprimé par les soldats de l'armée de l'imām.

L'installation des troupes en territoire ennemi ou nouvellement conquis n'est pas une pratique « normale » des soldats du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Elle entraîne une diminution très forte des troupes originaires de la région de Harar au sein de l'armée. Cette diminution est due en partie à la mort des soldats qui quittèrent Harar avec l'imām en 1531. Elle est également due au non-remplacement des premiers contingents par de nouveaux venus du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Notons toutefois la venue d'un contingent provenant de Zayla', qui rejoint l'imām à la fin de la première année de la conquête : « Des gens du *Bar Sa'ad ad-dīn* arrivèrent en cet endroit ; c'était Warḡāi Abūn, seigneur de Zayla', et ses compagnons avec des présents. [...] L'imām leur demanda des nouvelles du *Bar Sa'ad ad-dīn* [...]. Ils lui répondirent : « [...] et quant aux nouvelles du *Bar Sa'ad ad-dīn*, les gens sont en bon état¹⁹ ».

La raréfaction des soldats du *Bar Sa'ad ad-dīn* au sein de l'armée de l'imām relève également en partie de la fuite d'un certain nombre des troupes, et notamment des Somali :

L'imām ne le mettait à la tête de tous les émirs que parce que ceux-ci voulait descendre dans leur pays. C'est pourquoi il leur donna pour chef 'Adalī²⁰.

La fuite des nomades et la mort des combattants créent un vide dans l'armée, comblé par l'intégration des nouveaux convertis. Cette assimilation ne se fait pas sans mal et pose de nombreux problèmes à l'imām et ses généraux, et ce dès la première année de la conquête. Dans un premier temps, la présence de nouveaux convertis²¹ dans les rangs de l'armée permet

¹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 339.

²⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 278. Voir aussi *supra*.

²¹ Sur la question de la conversion, voir la seconde partie du chapitre précédent.

d'éviter de mener les troupes du *Bar Sa'ad ad-dīn* trop près de leur territoire d'origine et de faciliter ainsi leur désertion :

Retourne là-bas avec ceux de tes soldats dont la conversion à l'islam est récente, mais qu'aucun de nos musulmans d'origine et de ceux qui sont montés avec nous de la terre musulmane ne te suive²².

Très vite, cette présence massive de nouveaux convertis est présentée comme un handicap par 'Arab Faqīh, qui les juge moins fiables que les soldats du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Ainsi, alors que la fausse annonce de la mort de l'imām se répand dans le camp de base installé dans le Faṭagār, 'Arab Faqīh note :

'Adalī et les nôtres ressentirent un violent chagrin, mais ceux qui étaient avec eux et qui avaient embrassé l'islam par crainte de la mort se réjouirent. [...] Ces gens-là en effet n'avaient embrassé l'islam que par crainte de la mort. Quant à ceux qui s'étaient fait musulman par goût, ils étaient très affligés. La plus grande partie des soldats qui étaient dans le camp près du vizir se composait de nouveaux convertis ; il n'y avait avec lui qu'un petit nombre de musulmans venus de leur pays pour prendre part à l'expédition²³.

Plus loin dans le récit, les généraux s'inquiètent du moindre nombre des « musulmans d'origine » :

Nous n'avons avec nous en fait de troupes que des gens de l'Ifāt récemment convertis ; envoie-nous donc à présent des soldats d'auprès de toi²⁴ ».

Ou encore :

Le nombre des musulmans d'origine en qui on a confiance est de 500 cavaliers ; mais celui des convertis parmi les gens des 'Iğgū, du Dawāro et du Wağ, est immense²⁵.

Cette mutation de la composition de l'armée joue un rôle non négligeable dans l'évolution de son organisation, afin d'intégrer ces nouveaux soldats et de ne pas créer de corps d'armée uniquement composées de néo-convertis.

b. L'évolution de la répartition de l'armée et de la mise en ordre de bataille

Une armée musulmane est théoriquement répartie en trois ou cinq éléments. L'armée mamlūk est ainsi divisée en trois principaux corps : le centre (*al-ḳalb*), l'aile droite (*al-maymana*) et l'aile gauche²⁶ (*al-maysara*). Lors des grandes batailles opposant chrétiens et musulmans, l'armée de l'imām est répartie de la même manière. 'Arab Faqīh emploie les mêmes termes pour décrire chacun des corps. Le centre, où se place toujours l'imām, est le plus puissant. Il est composé des meilleures troupes, le plus souvent les *Malasāy* ou les « soldats de la mer » :

²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 290.

²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 347.

²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 356.

²⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 382.

²⁶ AYALON, « Ḥarb – Sultanat mamlūk », *EP*², vol. III, p. 191. Voir aussi CAHEN, « Ḥarb – Sous le califat », *EP*², vol. III, p. 186. Sur l'armée mamlūk, voir AYALON, *Mamlūk military society*, 1979.

L'imām rassembla ensuite ses troupes et les divisa en trois corps. À la tête du premier, il mit le vizir 'Adalī [...] ; le deuxième corps fut commandé par le vizir Nūr b. Ibrāhīm [...] ; le troisième corps, où était l'imām Aḥmad avec les cavaliers glorieux et les nobles héros s'avança par le centre, entre les deux autres²⁷.

Il arrive que, pour certaines batailles, l'imām ajoute deux ailes (*ḡanāḥīn*) à cette répartition usuelle en trois corps, divisant ainsi l'armée en cinq éléments²⁸. Lors des déplacements de l'armée d'un territoire à un autre, l'armée de l'imām comprend une avant-garde (*muḡaddama*), souvent accompagnée d'un guide ; un centre (*ḡalb*), dans lequel se trouve l'imām ; et une arrière-garde (*sāḡa*). Aussi bien lors des combats que lors des marches, chaque corps est dirigé par l'un des principaux généraux portant drapeau désigné par l'imām, qui se trouve quant à lui à la tête du centre :

Ils se mirent en route, les troupes bien rangées avec l'artillerie à l'avant-garde, au centre et à l'arrière-garde. L'imām se tenait au centre, le vizir 'Adalī à l'avant-garde, le vizir Nūr à l'arrière garde²⁹.

Dans un premier temps, les corps de l'armée correspondent à une répartition par groupes de population, et dans une certaine mesure, à une spécialisation technique. Ainsi, lors de la deuxième expédition, qui voit notamment l'affrontement direct des troupes musulmanes et des troupes royales lors des batailles de Bādaḡī et de Šambra Kūrā, la répartition par groupes de population est très claire dès le rassemblement de l'armée :

Deux messagers revinrent annoncer à l'imām l'arrivée des tribus somali et lui dirent : Personne n'a entendu lire ta lettre sans obéir avec empressement à Dieu très-haut. On a répondu à ton appel ; on a fait des préparatifs nombreux d'équipement et de cotte de maille à plusieurs rangs. Les tribus se suivent les unes les autres, les troupes succèdent aux troupes, les peuples aux peuples. [...] L'armée campa autour de la ville ; chaque tribu était séparée de l'autre. [...] Il se mit en route avec l'armée et les tribus qui se suivaient à la file³⁰.

Lors des deux grandes batailles de cette expédition, l'armée est organisée en trois ailes sur le champ de bataille : une aile gauche composée des Somali, une aile droite composée des Ḥarla, et un centre dans lequel se trouve l'imām et formé par des *Malasāy*, le corps d'élite³¹. Le chef de l'aile gauche est Mattān, le chef de la tribu somali des Ġirrī et le chef de l'aile droite est le sultan Muḡammad, chef des Ḥarla.

Après les premiers temps de la « conquête », la répartition « ethnique » disparaît au profit d'une division par rattachement aux généraux illustres. Les termes Somali ou Ḥarla, ainsi que celui de *Malasāy*, disparaissent même du récit, pour laisser la place à des troupes

²⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 56 ; voir aussi p. 50 : « Autour de lui étaient réunis 200 cavaliers et plus, pris parmi les plus braves guerriers sachant combattre d'estoc et de taille ; c'étaient les héros du combat ».

²⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 41, 117 ; etc.

²⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 177. Voir aussi p. 295-296.

³⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 72-74.

³¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 124.

nommées selon le nom de l'émir qui est à leur tête, et les désignations sont plus générales. Les différents généraux de l'armée se voient attribuer des contingents plus ou moins importants, pour une période donnée avant de réaliser une razzia ou la conquête d'un territoire. Cette nouvelle organisation de l'armée est probablement due en partie à une volonté d'équilibrer les différents escadrons. Elle tient également compte de la modification de la forme prise par les combats. Les premiers temps de la guerre voient plusieurs grandes batailles opposant l'intégralité de l'armée musulmane à l'armée du roi chrétien. Or, très vite, des camps de base sont installés, et les troupes rayonnent par petits groupes dans les territoires des environs avant de revenir au camp. L'organisation de l'armée en trois corps devient alors moins pertinente : un seul escadron suffit. Cependant la répartition par groupes de population fait parfois réapparition, notamment lors de la réunion de l'ensemble de l'armée musulmane à Dabra Berhān en 1532 :

Les compagnons de 'Adalī entrèrent avec leurs chefs dans la première ligne des Somali ; leurs cavaliers se rencontrèrent avec l'imām, le saluèrent et tournèrent sur le côté du camp. La seconde ligne, composée des gens du Faṭagār, des Māya, de ceux du Šawā et des convertis à l'islam, se présenta devant l'imām, le salua et tourna vers le flanc de la première ligne. Dans le troisième corps se trouvaient le vizir et les émirs [...] en tout cinquante chefs de bannières³².

L'armée est alors répartie entre un corps de Somali, un corps des nouveaux convertis et un corps de chefs de guerre. Mais cette répartition par origine n'apparaît plus que de manière exceptionnelle sous la plume de 'Arab Faqīh. Cette organisation de l'armée constitue très probablement un compromis entre de nouvelles nécessités et l'ancienne organisation. Chaque groupe mélange des hommes de plusieurs origines mais, aux échelons inférieurs, les soldats restent regroupés en fonction de leur communauté d'origine.

c. Émir, vizir et autorité

Afin de signifier l'autorité d'un émir sur une troupe³³, l'imām leur attribue des bannières, suivant la formule « ثم عقد راية وسلمها للامير اللوزير » « Puis il arbora un drapeau et le confia à l'émir/le vizir » qui apparaît à de très nombreuses reprises au cours du récit. Le drapeau prend la valeur d'un emblème d'intronisation, à l'image du fanion que le Prophète donna à son gendre 'Alī³⁴. La distribution de bannières par l'imām est le signe de la délégation ponctuelle de son autorité. La bannière sert de point de ralliement d'une troupe autour de l'émir qui hérite de son commandement. Celle de l'imām est la principale. Lors des combats, elle localise l'imām sur le champ de bataille, généralement au centre de son armée.

³² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 352-353.

³³ MUTH, « Allahs Netze », *AE*, 2001.

³⁴ Cf. CHEBEL, *Dictionnaire des symboles de l'islam*, 2001, p. 142-143.

Trois termes synonymes sont employés de manière indistincte pour désigner les drapeaux/bannières/étendards dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* : ‘*alām*, *bunūd* et *rayāt*³⁵. Le plus employé est *rāya/rayāt* (راية ; pl. رايات), qui est dérivé de la racine *rāy*, dont le sens premier est « voir³⁶ », ce qui nous rappelle que le rôle premier d’un étendard est de se voir de loin. Par exemple, lors d’une expédition dans le Dawāro, l’imām fit « planter son drapeau (*rayāt*) afin de réunir les musulmans autour de lui³⁷ ».

L’attribution d’un étendard à un émir par l’imām est toujours associée à l’attribution de troupes. Par exemple :

L’imām arbora un drapeau (*rāya*) et le confia à l’émir Maṣṣūr ; il réunit autour de lui cent cavaliers, envoya avec lui plus de deux mille hommes d’infanterie et lui ordonna de marcher contre l’Abyssinie, [...] L’imām arbora un autre drapeau (*rāya*) et le remit au vizir ‘Adalī à qui il donna cinq cents cavaliers et mille fantassins équipés pour la guerre et le combat³⁸.

Chaque émir responsable d’un contingent possède un drapeau : « Chaque émir se tenant avec son drapeau (*rāya*) et sa troupe³⁹ ». Il arrive également que le chef d’une troupe se voie attribuer un drapeau et que, sous ses ordres, se trouvent des sous-chefs possédant leur propre drapeau :

Il confia ensuite un drapeau (*rāya*) à l’émir Ḥusaīn avec douze émirs [...] tous possédant un drapeau⁴⁰ (*rāya*).

‘Arab Faqīh précise parfois la couleur de ces drapeaux, mais si cela semble avoir une certaine importance, il reste difficile d’interpréter leur symbolique. Il est question de drapeaux blancs, rouge ou jaune. Les émirs et l’imām ne conservent pas la même couleur de drapeau tout au long de la guerre. Celui de l’imām est tantôt jaune, tantôt blanc avec une bordure rouge et des inscriptions coraniques⁴¹, qui le distinguent de tous les autres.

Tous les soldats qui reçoivent un drapeau se voient attribuer le titre d’émir. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, ce titre n’est donc pas nécessairement lié à un commandement provincial, car il désigne tous les officiers de l’armée. L’étendard est le signe que les soldats doivent respecter l’autorité de la personne à qui il a été octroyé :

« Ne suis-je pas votre émir ? » - « Oui » - « Alors obéissez-moi⁴² ! »

³⁵ Voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 123 : « Les drapeaux (الاعلام) et les étendards (البنود) furent déployés, les bannières (الرايات) flottaient au vent ».

³⁶ KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 796-797.

³⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 143 et vol. 1 : p. ٧٣.

³⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 47-48 et vol. 1 : p. ٢١-٢٢.

³⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 176 et vol. 1 : p. ١٠٢.

⁴⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 366-367 et vol. 1 : p. ٢٦٩.

⁴¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 88-90.

⁴² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 321.

Dans la hiérarchie militaire, au dessus de l'émir se trouve le vizir, qui est le plus haut dignitaire de l'armée sous la responsabilité directe de l'imām. Il a autorité sur l'ensemble des émirs au même titre que l'imām. Nous ne savons pas si ce titre revêt une signification particulière dans l'organisation civile du *Bar Sa'ad ad-dīn*. 'Arab Faqīh ne mentionne pas l'existence d'un vizir auprès du sultan, qui serait dans l'appareil administratif son plus proche et plus puissant collaborateur, si l'on se réfère à la définition du vizir dans la tradition islamique⁴³. Dans le contexte du *Futūḥ al-Ḥabaša*, il s'agit uniquement d'un titre militaire. Toutefois, notons que le *ḡarād* Abūn, prédécesseur de l'imām à la tête de l'opposition face au sultan Abū Bakr, est dit avoir porté ce titre de vizir avant sa mort⁴⁴. 'Arab Faqīh indique également que Wanāḡ Jān fut honoré par le roi chrétien, « qui fit de lui comme son vizir⁴⁵ ». 'Arab Faqīh employait donc également le titre de vizir pour désigner la première figure politique après le sultan. Mais ces brefs passages restent si laconiques qu'il est impossible d'en tirer des conclusions définitive sur l'organisation politique du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

Outre les deux personnages cités ci-dessus, quatre individus portent ce titre dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* : 'Adalī, Muḡāhid, Nūr b. Ibrahīm et 'Abbās b. Abū b. Ibrahīm. Il semble que ce titre n'est porté que par l'un d'entre eux à la fois. Lors des premières années de la conquête, 'Adalī se voit attribuer ce titre lorsqu'il est nommé chef de tous les émirs et de tous les soldats⁴⁶. En cas de mort de l'imām, c'est au vizir de poursuivre la guerre. Ainsi, lorsque la fausse annonce de la mort de l'imām arrive au camp où se trouve le vizir 'Adalī, ce dernier affirme qu'il poursuivra la guerre malgré sa mort :

'Adalī rassembla les émirs [...], il réunit toute l'armée, les tribus somali et dit : « Si l'imām est mort, ce n'est qu'un homme de moins ; nous ne sommes sortis de notre pays que pour faire le *ḡihād* ; [...] Nous ne partirons d'ici jusqu'au retour de l'imam, et s'il lui est arrivé quelque chose, ce n'est qu'un homme de moins ; nous suffirons à la lutte⁴⁷ ».

Suite à sa mort, un nouveau vizir est nommé. Il s'agit de 'Abbās, qui porte alors le titre de *ḡarād*⁴⁸ et qui obtient à son tour autorité sur l'ensemble des émirs et des soldats :

Quand ils se furent réunis, l'imām fit battre les tambours ; tous les musulmans se rassemblèrent ; la plus grande partie se composait de convertis à l'islam. Il ordonna de proclamer qu'un des serviteurs de l'imām était mort, qu'un autre le remplacerait ; c'était le vizir 'Addolé. Alors le camp retentit de pleurs et de gémissements à cause du vizir : on ressentit un violent chagrin. Il eut pour successeur dans sa charge le vizir 'Abbās. [...] Quant à

⁴³ Cf. LEWIS, *The political language of Islam*, 1988, p. 120-121.

⁴⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 155 et vol. 1 : p. 157.

⁴⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 165.

⁴⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 278.

⁴⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 348.

⁴⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 356.

‘Abbās, il reçut le vizirat à la place de ‘Adalī. Le *baṭrīq* ‘Afrā fut fait Baḥr Nagāš ; le port de Dokhono fut donné au chérif Nūr ; le vizir ‘Abbās avait l’autorité sur eux tous⁴⁹.

Outre ‘Adalī, qui est après sa mort remplacé par ‘Abbās, deux autres personnages se voient attribuer le titre de vizir. Le vizir Nūr b. Ibrahīm est un général important de l’armée, souvent en charge de corps entiers de l’armée, et à plusieurs reprises en charge de la protection du campement. Mais le titre qu’il porte « dans son pays » était « Kūšam Ġarād⁵⁰ » et il apparaît à plusieurs reprises sous ce titre plutôt que sous celui de vizir. Il est par ailleurs précisé qu’il fut nommé « vizir après la conquête ». Or, nous avons vu l’ambivalence de cette expression sous la plume de ‘Arab Faqīh⁵¹. Il est donc fort probable que Nūr b. Ibrahīm ne portait pas ce titre lors des quelques années décrites dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* et qu’il le reçut ultérieurement, peut-être suite à la mort de ‘Abbās. Il est vrai que si l’on considère que le vizir ‘Abbās, qui apparaît dans les textes chrétiens et qui aurait après la mort de l’imām conservé autorité sur certains territoires du Sud avant d’être battu par Galāwdéwos⁵², est le même ‘Abbās que le vizir du *Futūḥ al-Ḥabaša*, la mort de ‘Abbās a lieu un an et demi après la fin de la conquête. Il devient alors envisageable que Nūr b. Ibrahīm ait été nommé vizir après la mort de ‘Abbās, et donc bien après la conquête. Cela pourrait alors signifier que ce titre n’est pas limité à un contexte militaire. Si sa nomination a lieu après la mort de l’imām, nous pouvons nous demander qui le nomme à ce poste. Qui, en effet, si ce n’est le sultan en personne ?

Le même questionnement est valable au sujet du dernier individu à porter ce titre dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, Muğāhid b. ‘Alī b. ‘Abd Allāh Sūha. Il est le père de l’émir Nūr qui prit le pouvoir à Harar dans les années 1550⁵³. Dans toute la première moitié du *Futūḥ al-Ḥabaša*, il apparaît sous le titre d’émir. Puis, vers la moitié du récit, ‘Arab Faqīh lui attribue, dans les mêmes phrases, à la fois le titre d’émir et celui de vizir⁵⁴. Dans la seconde partie du récit, il n’apparaît plus que sous le titre de vizir. Enfin, dans les autres textes dont nous disposons, il porte toujours le titre de vizir⁵⁵. Là encore, il est impossible de savoir quand ce titre lui fut attribué. Il apparaît effectivement comme l’un des plus hauts dignitaires de l’armée musulmane. Peut-on cependant considérer qu’il portait le titre de vizir en même temps que ‘Adolé, puis ‘Abbās, auquel cas il y aurait eu deux vizirs en même temps ? Ce titre lui fut-il

⁴⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 444 et p. 449.

⁵⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 173.

⁵¹ Cf. la première partie du chapitre 3.

⁵² Cf. la première partie de cette étude (chapitres 1 et 3) et la seconde partie du chapitre 6.

⁵³ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 56 et la première partie de ce travail.

⁵⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 267-268.

⁵⁵ BASSET, *Études*, 1881, p. 109-110 ; PAULITSCHKE, *Harar*, 1888, p. 507 ; BRUCE, *Voyage*, 1790, t. II, p. 182-183, 189.

attribué plus tard, après la mort de l'un des vizirs ? En tant que père de Nūr, peut-être a-t-il succédé au vizir Nūr, qui avait lui-même succédé à 'Abbās à cette charge. Son fils, Nūr, aurait alors pu profiter de la très haute position de son père au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn* pour prendre le pouvoir. Si cette hypothèse est correcte, elle va dans le sens d'une rédaction finale du *Futūḥ al-Ḥabaša* relativement tardive, puisque tenant compte de la nomination successive de Nūr b. Ibrahīm puis de Muğāhid b. 'Alī au cours des années qui suivirent la fin de la conquête.

2. Une armée en campagne

a. Les femmes

Dans les pratiques de guerre du *Bar Sa'ad ad-dīn*, il n'est pas habituel que les soldats et les émirs soient accompagnés de leurs familles lors des expéditions :

Quand on fut arrivé à Kūb, les soldats dirent à l'imām : Nous n'irons pas en Abyssinie si ta femme Dal Wanbarā ne s'en retourne pas en pays musulman : elle ne viendra pas avec nous dans la contrée des infidèles, car des émirs qui t'ont précédé, aucun n'a emmené sa femme avec lui⁵⁶.

Cet usage, que l'imām Aḥmad remet en cause dès les premières razzias, s'explique probablement par le côté éphémère des expéditions ordinaires, qui ne duraient pas plus de quelques semaines. En outre, dans la culture musulmane, les femmes et les enfants étaient exclus des armées des États organisés⁵⁷, notamment afin d'éviter leur capture en cas défaite.

Cette tradition entre en contradiction avec ce qui semble être de mise dans le camp chrétien. Le jésuite Manuel de Almeida, qui séjourna en Éthiopie chrétienne au cours de la première moitié du XVII^e siècle, décrit la caravane de l'armée chrétienne comme étant accompagnée de nombreuses femmes, dont la reine, mais aussi toutes les femmes des généraux et des soldats :

Le nombre d'hommes en armes que j'ai mentionné, qui est peut-être moindre, forme tout de même un camp excessivement grand car les suiveurs et la caravane de bagages comptent plus de personnes que de soldats. La raison est que, généralement, il y a plus de femmes que d'hommes dans le camp. Aux côtés du roi qui est accompagné par la Reine il y a toutes ou presque toutes les dames qui sont habituellement à la cour, les veuves, les femmes mariées et même non mariées, et les femmes des grands seigneurs et des capitaines, qui vont toutes à la guerre avec leurs maîtres et leurs familles. À leurs côtés encore, chaque soldat a une femme ou plusieurs⁵⁸.

⁵⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 52.

⁵⁷ CAHEN, « Ḥarb – Sous le califat », *EI*², vol. III, p. 188.

⁵⁸ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *Some records of Ethiopia*, 1954, p. 78.

Cette différence de pratique réside probablement dans le fait que le roi chrétien se déplace toujours avec l'ensemble de sa cour⁵⁹, aussi bien lors des migrations saisonnières que pour se rendre à la guerre. À l'inverse, le sultan réside à Dakar, puis à Harar, et envoie ponctuellement des troupes en territoires frontaliers. Celles-ci reviennent rapidement à la capitale et dans leurs territoires respectifs. Notons la mention, dans la chronique du règne de Ba'edā Māryām (r. 1468-1478), d'une expédition menée par le roi au cours de laquelle les soldats doivent renvoyer leurs femmes au camp royal où étaient restées les deux reines de droite et de gauche : « Alors un héraut publia l'ordre suivant : Que ceux qui ont amené des femmes avec eux les renvoient dans le terre d'Ayed'a où sont Gerā Ba'altêhat et Qañ Ba'altêhat ; celui qui aura conservé une femme avec soi sera mis à mort⁶⁰ ». De par son exceptionnalité, cet événement confirme le caractère habituel de la présence des femmes auprès des armées chrétiennes en campagne dans la seconde moitié du XV^e siècle.

Si l'imām Aḥmad se fait accompagner de sa femme Dal Wanbarā originaire du *Bar Sa'ad ad-dīn* dès première razzia qu'il dirigea contre le Dawāro et l'Ifāt, et ce malgré la tradition et les reproches de ses émirs, il se fait par la suite accompagner par ses concubines, captives chrétiennes et converties à l'islam.

Il en est de même pour le reste de l'armée. Dans un premier temps, les femmes des soldats du *Bar Sa'ad ad-dīn* n'accompagnent pas l'armée. Lors des conquêtes des différents territoires, de nombreuses femmes chrétiennes sont capturées, converties et prises comme concubines par les soldats⁶¹. Ces femmes, intégrées à la caravane, suivent l'armée dans ses déplacements :

Puis il partit pour l'Abyssinie et emmena avec lui sa concubine qu'il avait prise dans le Bāli, où elle était la femme de Takla-Hāymānot ; elle se nommait Hāḡirah. De même, l'émir Zaḥarbūy emmena la sienne, ainsi que l'émir Abū Bakr, gouverneur du Hūbat⁶².

Ces femmes, nouvellement converties, donnent des enfants aux soldats musulmans, qui sont également intégrés à la caravane. Mais ce n'est que lorsque l'ensemble des territoires du Sud est conquis que les femmes musulmanes de tous les soldats et les enfants nés dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* sont appelés à rejoindre l'armée. Ce départ des femmes du *Bar Sa'ad ad-dīn* nécessite un sauf-conduit (فسح) de la part du sultan, et certaines femmes refusèrent de partir s'installer sur les hauts plateaux nouvellement conquis :

L'imām convoqua les émirs, les chefs et tous les musulmans et leur dit : « Louange à Dieu qui m'a fait conquérir le pays d'Abyssinie tout entier. Envoyons maintenant chercher

⁵⁹ Cf. DERESE AYENATCHEW, *Le kätäma*, 2009.

⁶⁰ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqôb et Ba'ed Māryām*, 1893, p. 137.

⁶¹ Voir *infra*, sur le butin et la question des captifs et des captives.

⁶² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 172.

dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* nos femmes et nos enfants et établissons nos demeures en Abyssinie. [...] » Alors il envoya un messenger porteur d'une lettre pour le *Bar Sa'ad ad-dīn* et pour le sultan [...] ; cette lettre disait au milieu : « Lorsque notre messenger vous aura apporté cette lettre, envoyez-nous nos femmes et nos enfants. » Chacun, émir ou humble personnage, écrivit à sa femme de venir le rejoindre avec celle de l'imām. Celui-ci envoya la lettre et les présents d'objets précieux d'Abyssinie pour le sultan et tous les chefs. De même, chaque musulman envoya à sa femme pour subvenir aux dépenses du voyage et pour ceux qu'elle laisserait à sa place, les uns trente onces d'or, d'autres vingt, d'autres dix, chacun dans la proportion de ses moyens. Ils envoyèrent aussi de nombreux mulets pour transporter voyageurs et bagages. Le messenger partit pour le *Bar Sa'ad ad-dīn* et remit les présents et la lettre au sultan 'Umar Dīn. Celui-ci accorda aux femmes des *muğāhidīn* un sauf-conduit pour aller retrouver leurs époux. Celle de l'imām fit ses préparatifs de départ ; elle se nommait *ba'tiah* Dalwanbarah, fille du *ğarād* Maḥfūz. Une partie des femmes des *muğāhidīn* l'imitèrent ; d'autres refusèrent. Ensuite elles arrivèrent au territoire d'Ayfars où elles se rencontrèrent avec l'imām⁶³.

Ainsi, la caravane qui suit l'armée n'est pas initialement composée de familles, de femmes et d'enfants. Leur présence résulte ici aussi d'une innovation introduite par l'imām.

b. Le campement et son approvisionnement

Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, il est très souvent fait mention du camp, mais peu de détails sont donnés sur les questions pratiques. La caravane transporte « du butin, des esclaves, des bestiaux et des bagages⁶⁴ ». Les bagages sont transportés, d'un campement à un autre, à dos d'ânes et de chameaux, lorsque le terrain le permet⁶⁵. Le campement sert de point fixe à l'armée qui rayonne ensuite par petits escadrons dans les territoires alentours. En tant que lieu de garde du butin, composé des biens, des esclaves, des prisonniers, des femmes chrétiennes devenues concubines de musulmans et des troupeaux pris à l'ennemi, la protection du campement est fondamentale. Sa garde est toujours laissée à un très haut dignitaire de l'armée. Le vizir 'Adalī, second dans la hiérarchie de l'armée, en est responsable de très longs moments. Lorsqu'il est en campagne, Absama Nūr ou encore l'émir Abū Bakr prennent le relai. Les déplacements de ce camp nécessitent une logistique importante et sont donc réduits au maximum. Laissés seuls, les soldats qui y restent sont chargés d'assurer sa sécurité :

« Comment ferons-nous avec nos richesses et nos bagages ? demandèrent-ils, les emporterons-nous ou les laisserons-nous ? » L'imām reprit : « Cela n'est pas votre affaire ». Puis il dit à l'émir Abū Bakr : « Ce vêtement que tu as apporté est à toi ; demeure dans le camp pour garder nos richesses et nos femmes. » Il lui confia parmi les hommes de guerre environ quatre cents cavaliers en ajoutant : « Ne pars pas d'ici ; si le roi vient, combats-le ; Dieu te donnera de le vaincre. » - « Avec soumission et obéissance », répondit-il ; et il demeura à Bararā⁶⁶.

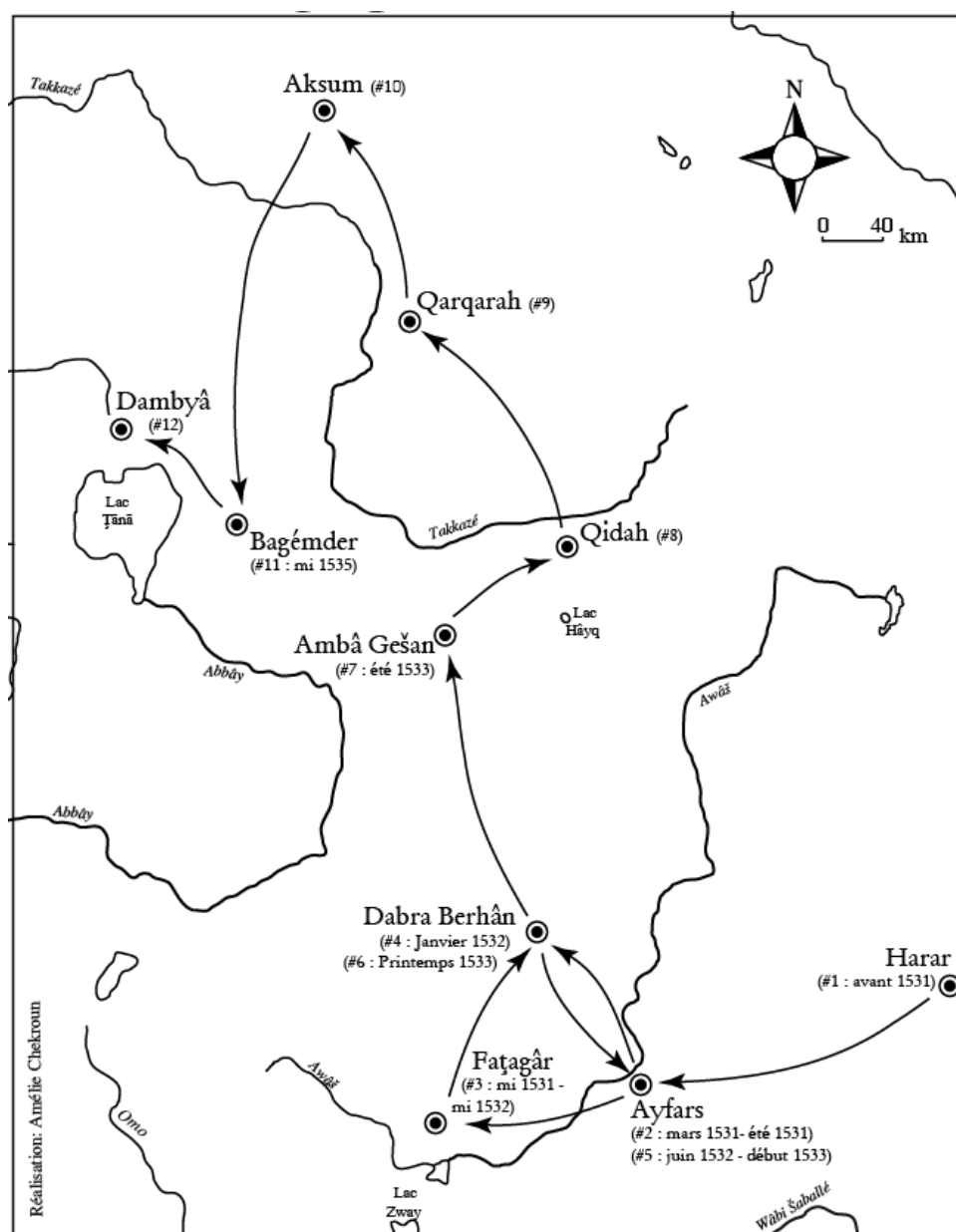
⁶³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 395 et vol. 1 : ۳۰۰.

⁶⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 164.

⁶⁵ Cf. BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 240-241.

⁶⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 257.

Figure 31 : Carte des déplacements du camp principal selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*



Composé de tentes, le campement doit probablement respecter la répartition par groupes de populations ou par escadrons. Lors de la réunion des troupes à Harar avant le départ en campagne, les différentes populations s’installent autour de la ville, chacune dans un endroit séparé des autres⁶⁷. Cette répartition pourrait s’être maintenue au sein des différents campements successifs, même si la nouvelle organisation de l’armée, liée non plus aux populations mais aux généraux, a probablement modifié la composition du camp. Mais sur ce point, ‘Arab Faqīh reste silencieux. L’organisation du camp militaire par groupe de populations se retrouve chez les chrétiens. Ainsi, la chronique du règne de Ba’edā Māryām

⁶⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 73.

note que, lors de l'arrivée du roi à Şawetā, celui-ci : « commande aux *şêwâ* de s'arrêter à cet endroit et d'y faire un camp séparé pour chaque troupe ; il y en eut un pour les Jân Şaganâ, un pour les gens de Bâli, et les *şêwâ* de Faṭagâr, de Gedom et de Gañ eurent chacun le leur⁶⁸ ».

‘Arab Faqīh souligne l'importance de l'approvisionnement en vivres du campement principal mais aussi des camps provisoires des troupes. La question des vivres revient souvent au cours du récit. Il faut, lors de l'installation d'un campement, s'assurer que le lieu permettra de nourrir la caravane et qu'un point d'eau se situe non loin. En complément des provendes tirées du lieu choisi, de nombreuses razzias sont menées afin de rapporter des vivres. Par exemple :

L'imām leur dit : Nous passerons cette nuit ici et nous enverrons des soldats rassembler des vivres ; demain, s'il plaît à Dieu, nous marcherons contre eux. [...] Alors il rassembla des troupes et envoya une partie d'entre elles rassembler des vivres. [...] Le troisième jour, ils se mirent en chemin, arrivèrent près de l'Awāš qu'ils trouvèrent rempli d'eau et s'arrêtèrent. L'imām envoya le *ğarād* Ğūšah pour ramasser des vivres ; il partit avec des soldats, et ils arrivèrent au-dessus de Bararā. Il y avait là une église [...] de laquelle les musulmans n'avaient pas connaissance. Ils n'étaient venus que pour enlever des bœufs et des provisions⁶⁹.

Les petites caravanes qui accompagnent les troupes lors de leurs expéditions doivent également être composées d'esclaves, afin d'assurer l'installation des tentes et les questions domestiques (cuisine et autres). ‘Arab Faqīh note toutefois que ce sont les soldats qui installent leurs propres tentes :

Au coucher du soleil, le campement fut établi dans un endroit nommé Daq [...] ; il fut dressé avec beaucoup de peine par l'émir Aḥmūšū à l'avant-garde de l'armée. Celui qui établissait le campement à l'arrière garde se nommait *ğarād* ‘Abd an-Nāşar⁷⁰.

La présence de domestiques ou d'esclaves semble être jugée indispensable. Quelques-uns sont cités, mais ces derniers participent aux combats, tels que le gardien des chevaux de l'imām ou des pages attachés aux émirs⁷¹. Lors des déplacements, les soldats chevauchent des mules et ne montent leurs chevaux que pour combattre⁷². Lors des combats, les mules et les tentes semblent être gardées par des hommes. Il est possible qu'une partie des troupes reste au camp, mais il est également envisageable que des personnes, parmi ceux qui suivent les contingents, s'occupent des camps provisoires.

Par ailleurs, un certain nombre de personnages mentionnés dans le *Futūḥ* ont des positions qui n'entraînaient pas nécessairement une participation active aux combats. C'est notamment le cas des porteurs de lettres, qui sont soit adressées entre les différents membres

⁶⁸ PERRUCHON, *Zar'a Ya'eqôb et Ba'ed Mâryâm*, 1893, p. 137.

⁶⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 217-218.

⁷⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 63.

⁷¹ Cf. notamment BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 320 ; etc.

⁷² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 139.

de l'armée, soit à destination du *Bar Sa'ad ad-dīn* ou du roi chrétien. Ces diplomates ne devaient pas combattre, même si leur maintien au plus près des combats était indispensable. C'est le cas également des hommes de religion et des trésoriers qui avaient pour rôle d'entretenir le discours ġihādiste et de réaliser tous les travaux d'écriture, tels que l'inscription sur le registre des nouvelles prises, la rédaction des lettres, ou la répartition du butin⁷³.

c. Les procédés guerriers : « La guerre est une ruse »

Lors de la bataille de la Tranchée, après avoir réussi à l'aide de subterfuges à semer la discorde entre ses adversaires, le Prophète Muḥammad aurait prononcé la phrase : « La guerre est une ruse⁷⁴ » (*al-ḥarb khud'ā*). Les commentateurs musulmans ont par la suite largement développé la thématique de la ruse et autres stratagèmes pour gagner une bataille⁷⁵. Les exemples sont nombreux dans la *Sīra* et dans les récits de bataille. Il n'est alors pas surprenant que 'Arab Faḡīh décrive méticuleusement les stratagèmes utilisés par les armées de l'imām, notamment les ruses, les espions, les attaques surprises,... Il fait d'ailleurs dire à l'imām la phrase suivante : « Nous les tromperons par une ruse⁷⁶ ! » et cite la formule du Prophète⁷⁷, montrant ainsi qu'il est au fait de cette tradition.

Afin de se déplacer au sein du royaume chrétien qu'ils ne connaissent pas, les troupes musulmanes ont toujours recours à des guides qui sont sélectionnés soit parmi les prisonniers chrétiens... :

Abū Bakr Qaṭīn marcha toute la nuit, menant devant lui les guides attachés ; il avait préposé des hommes à leur surveillance pour qu'ils ne prissent pas la fuite⁷⁸.

Soit parmi les chrétiens nouvellement convertis à l'islam :

Puis l'imām manda le guide à l'aube ; il se présenta devant lui. Aḥmad lui dit : Viens tout de suite avec nous pour nous examinions le chemin et que nous recuillions des renseignements. – Pour moi, répondit le guide, je suis fatigué, mais il y a ici le *baṭrīq* Arkyah qui s'est fait musulman ; il connaît la route. [...] Arkyah reprit : Demeurez ici ; j'irai du côté de cette voix et je vous rapporterai des nouvelles ; il n'y a pas de chiens dans le camp ; il faut absolument que je vous rapporte des renseignements. Il se dirigea du côté du bruit ; c'était un des villages chrétiens où les chiens aboyaient. Arkyah cria très fort : Hé ! Les gens du village ! – Ils lui répondirent : Qui est ce qui appelle dans la nuit obscure ? – Je suis *baṭrīq* du Dawāro, je viens de ce pays. – Qui est derrière toi ? – J'ai avec moi des soldats : Takla Iyasous m'a mandé de venir le trouver. [...] – Retourne sur tes pas jusqu'à la montée, descends dans la vallée qui est au pied et monte sur la colline qui est au-dessus : c'est là que se tient Takla Iyasous. [...]. Il reçut ce renseignement, revient vers l'imām et l'informa de ce que les gens du

⁷³ Voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 316, etc.

⁷⁴ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 150.

⁷⁵ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 228.

⁷⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 164.

⁷⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 182.

⁷⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 157; voir aussi p. 175.

village lui avaient appris. Les infidèles, dit-il, sont dans leurs premières positions, celles qu'avait indiquées le premier guide. Les musulmans se réjouirent⁷⁹.

Soit parmi les musulmans qui ont une connaissance particulière d'un territoire donné :

Leur guide était Dal-Sagad, cavalier du Sīm, qui ayant été élevé dans le pays connaissait les routes et le chemin⁸⁰.

La question des guides est importante pour 'Arab Faqīh qui multiplie les exemples de guides qui se trompent de route, vont espionner le camp adverse, conseillent l'imām sur les tactiques à adopter, etc. La nécessité d'utiliser les guides témoigne de la méconnaissance de la géographie et de la localisation des principaux lieux du pouvoir royal chrétien par les musulmans. Un écueil qui les défavorise face aux armées chrétiennes. L'emploi systématique d'hommes de confiance et dotés de connaissances spécifiques permet de suppléer à ces lacunes. Les guides sont souvent d'origine chrétienne, à l'image d'un guide du nom de 'Anānyā. Cela permet donc de partir en repérage dans le camp chrétien sans éveiller les soupçons⁸¹. Les guides peuvent ainsi avoir un rôle d'espion.

Les espions ont un rôle important dans les armées musulmanes. « Il est bon, écrit Alfred Morabia, que l'émir envoie des espions s'enquérir des dispositions et dispositifs de l'ennemi. [...] Il faut, également, entretenir un service de contre-espionnage⁸². » Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, les espions sont soit des groupes de quelques musulmans qui devancent l'armée afin de reconnaître les positions de l'armée adverse, soit des chrétiens, prisonniers ou nouveaux convertis, qui s'infiltrèrent dans le camp chrétien, relèvent des informations et reviennent les communiquer à l'imām :

Toi, Sakar, tu resteras près de moi ; ton compagnon 'Umar ira vers les infidèles et s'introduira parmi eux ; il prendra des renseignements, nous fera connaître par quelle route nous pourrions les aborder, quel est le chemin le plus large, [...]. Celui-ci partit et s'introduisit parmi les chrétiens chez qui il resta deux jours. Le troisième jour, il arriva près de 'Adalī [...]. Il répondit : « J'ai pénétré chez les chrétiens, je les ai vus et je connais leur route. – Quel est leur projet ? – Le même qu'auparavant. – Combien sont-ils ? Pour les gens du Bālī, du Dawaro, de Wanāg Anbā, de Wanāg Ġadāb, ils sont tous revenus dans leur pays [...] il n'est resté que leurs chefs. – Mais leurs soldats, dis-nous ce qu'ils sont et combien ils sont. – Il reprit : Il y en a du Tigré, de l'Angot et du Faṭagār. L'imām demanda : Combien ont-ils de chevaux ? – Cinq cents du Rig avec les gens du Tigré, tous couverts de fer et d'acier. – Leur position est-elle large ou resserrée, propice aux évolutions de cavalerie ou non ? – En partant d'ici, nous arriverons près d'eux dans un terrain spacieux [...]. Alors l'imām réunit les cavaliers musulmans [...] et leur apprit les renseignements apportés par son espion⁸³.

Naturellement, le camp chrétien a lui aussi son réseau d'espions, qui nécessite un service de contre-espionnage dans le camp musulman :

⁷⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 199-200.

⁸⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 140.

⁸¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 296-299.

⁸² MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 227.

⁸³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 198-199.

Le lendemain, les infidèles envoyèrent leurs éclaireurs pour avoir des nouvelles des nôtres ; ils virent les musulmans, ceux-ci les virent et, le troisième jour, partirent pour regagner leur pays⁸⁴.

Cette utilisation des guides et des espions permet à l'armée de se déplacer en minimisant les risques et d'attaquer les chrétiens par surprise dès qu'ils le peuvent, comme c'est le cas lors de l'attaque de l'*ambā* Gešan⁸⁵.

3. Les étrangers et leur impact sur l'armée de l'imām

a. Ottomans ou Yéménites, qui étaient les « Turcs » des sources ?

La situation de la mer Rouge à l'époque de la « conquête de l'Abyssinie » peut laisser à penser que les Ottomans, tentant par ailleurs de prendre le contrôle des côtes de cette mer en annexant notamment le Yémen, se sont intéressés au conflit qui nous occupe. Pourtant aucun texte connu émanant de l'empire ottoman ne mentionne l'intervention des « Ottomans » avant les dernières années de la conquête. L'empire ottoman avait-il connaissance de cette guerre ? Y a-t-il participé activement ? Qui sont les « Turcs » qui apparaissent dans les textes ? D'où viennent-ils et peut-on les considérer comme un contingent ottoman, entrant dans la politique de contrôle de la mer Rouge déployée par l'empire dans la première moitié du XVI^e siècle ?

Les archives ottomanes restent muettes sur cette guerre éthiopienne, à l'exception d'une lettre, rédigée en arabe et conservée dans les archives d'une bibliothèque d'Istanbul⁸⁶. Celle-ci a été localisée par l'historien turc Cengiz Orhonlu et décrite dans l'introduction de son ouvrage sur l'histoire de la présence ottomane en Éthiopie à partir des années 1550⁸⁷. Cette lettre ne porte pas de date, mais Orhonlu suppose qu'elle fut écrite en 948/1541. Elle est adressée au « Sultan Aḥmad al-ḥākim be vilāyet-i Ḥabesh⁸⁸ », c'est-à-dire au « Sultan Aḥmad, chef de la province d'Abyssinie ». Les Ottomans reconnaissent donc l'imām Aḥmad comme souverain légitime de l'Abyssinie en 1541. Cette date correspond au moment où, selon les récits portugais, les musulmans demandent de l'aide aux Ottomans afin de combattre les Portugais venus soutenir le roi chrétien. Malheureusement, la lettre n'est ni traduite, ni reproduite par Orhonlu, qui ne développe guère son contenu dans son ouvrage. Il serait tout à

⁸⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 115.

⁸⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 320.

⁸⁶ Veliyüddin Efendi Library, No. 1970, p. 39a.

⁸⁷ ORHONLU, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti. Habeş Eyaleti*, 1974, p. 1-30. Sur cet ouvrage, voir OLSON, « Comptes rendus : Cengiz Orhonlu », *Trucica*, 1978, p. 281-288 ; LESURE, « Les Ottomans et l'Éthiopie », *Mare Luso Indicum*, 1976, p. 199-204 ; ÖZBARAN, « The Ottomans in East Africa », *Ottoman Response to European Expansion*, 1994, p. 187-197.

⁸⁸ ORHONLU, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti. Habeş Eyaleti*, 1974, p. 25.

fait intéressant d'en connaître l'auteur et la substance précise, puisqu'il s'agit de la seule et unique archive ottomane de cette période à traiter de la situation en Éthiopie.

Si cette lettre nous apprend que les Ottomans de Constantinople sont en contact avec l'imām, il est peu probable que le pouvoir central ottoman ait aidé activement à la conquête du royaume chrétien. Tous les textes portugais et éthiopiens décrivent les dernières années de la guerre en mentionnant la présence d'un contingent « turc » dans les rangs de l'armée musulmane. La chronique du règne de Galāwdéwos et le *Maṣḥāfa Seddat* mentionnent simplement la présence et la mort de « Turcs » lors de la bataille finale qui voit la mort de l'imām⁸⁹. Les autres textes désignent les « Turcs » alliés des musulmans comme des combattants originaires du Yémen, et plus précisément de la ville de Zabīd.

Les contacts entre les autorités du *Bar Sa'ad ad-dīn* et celles de Zabīd et de 'Aden sont décrites dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. L'imām envoie à plusieurs reprises des prisonniers prestigieux en présent à l'émir Sulayman, alors gouverneur de Zabīd, ainsi qu'au « seigneur de 'Aden⁹⁰ » afin qu'ils en fassent des esclaves. Il est également question dans les textes éthiopiens chrétiens, du cas de Minās, fils du roi chrétien Lebna Dengel capturé par les armées de l'imām, puis envoyé en cadeau au « pacha de Zabīd⁹¹ ». Le Portugais Bermudez parle quant à lui de l'envoi par l'imām de morceaux du corps de Dom Cristovão, chef du contingent portugais, à divers souverains du monde arabe :

Ce roi envoya la tête de dom Cristovão en présent au gouverneur du Caire, et un quart de son corps à Jeddah, et un autre à Aden, et une jambe au pacha de Zabīd, qui lui avait envoyé le secours raconté plus haut. Il agit de la sorte pour montrer la grande satisfaction que lui apportait la victoire, et parce qu'il savait que les autres en seraient également très contents. Mais c'est aussi pour qu'ils croient qu'il en était bien ainsi qu'il leur envoya ces preuves – sans lesquelles ils lui auraient difficilement donné crédit – car dans ce pays, vaincre quelques Portugais est considéré comme un exploit⁹².

L'envoi de prisonniers chrétiens, capturés par les musulmans et envoyés en esclavage à Zabīd ou 'Aden, n'est pas une innovation introduite par l'imām Aḥmad. Ludovico di Varthema, voyageur italien qui s'est rendu notamment en Égypte, Syrie, Arabie et dans les ports de la mer Rouge entre 1503 et 1508, décrit dans le récit de son voyage que l'armée du sultan de 'Aden était composée de « 300 cavaliers », « fils de chrétiens », « noirs », « venus de la terre du Prêtre Jean », et qu'ils « formaient la garde rapprochée du sultan⁹³ ». Ces « fils de chrétiens noirs » ont été très probablement capturés par les musulmans du *Bar Sa'ad ad-*

⁸⁹ CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 137 ; BASSET, *Études*, 1881, p. 112.

⁹⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 43 et 159.

⁹¹ PEREIRA, *Historio de Minas*, 1888, p. 37 ; CONZELMAN, *Galāwdéwos*, 1895, p. 142.

⁹² BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 96-97. Voir WHITEWAY, *The Portuguese expedition*, 1902, p. 174 pour la traduction anglaise.

⁹³ WINTER, *The travels of Ludovico di Varthema, 1503-1508*, 1863, p. 63-64.

dīn et envoyés en esclavage à ‘Aden où ils étaient convertis et intégrés aux armées du sultan. Lors de son passage dans le port de Zayla’, Ludovico di Varthema écrit qu’il y a à vendre un grand nombre d’esclaves, qui sont des « gens du Prêtre Jean » que les musulmans capturent lors de leurs batailles. Il écrit également que, depuis Zayla’, ils les envoient en Perse, en Arabie, à la Mecque, au Caire et en Inde⁹⁴. Il s’agit ici de vente d’esclaves, et non de cadeaux. Mais lors de la « conquête de l’Abyssinie », seuls les prisonniers prestigieux, tels que Takla Haymanot, sont envoyés en cadeau. Il est très probable que le reste des prisonniers réduits en esclavage aient été vendus via le port de Zayla’⁹⁵.

Cet envoi de prisonniers de marque ne peut être compris sans une attente de contrepartie de quelque nature qu’elle soit. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne précise pas ce que l’imām attend en retour de ces présents. Par contre, le chapitre consacré à Minās dans la chronique de Śarḍa Dengel explique que le prince chrétien est le présent offert par l’imām au pacha lors d’une ambassade. Celle-ci est justement envoyée pour demander une aide militaire :

Dans la troisième année de sa captivité [de Minās], le Grañ apprit l’arrivée des Franks, dont le capitaine était D. Chritovão ; puis sa haine devint diabolique ; désirant obtenir des Turks, il envoya une ambassade au Pasha de Zabīd ; il envoya également le fils du roi (Minās) avec ses domestiques, en présent au Pasha⁹⁶.

Par ailleurs, les textes portugais s’accordent sur le fait que le contingent « turc » de l’imām lui fut envoyé, à sa demande, par le pacha de Zabīd. Bermudez écrit ainsi :

Pendant ce temps, le Maure envoya demander du renfort en hommes à un pacha du Grand Turc [i.e. Soliman II le Magnifique, 10^e sultan de la dynastie ottomane] qui se trouvait à Zébid, lui disant de le secourir et de ne pas laisser ces royaumes se perdre, car ils appartenaient tous au Grand Turc, et il les considérait comme siens. En signe de cela il envoyait au Grand Turc cent mille oquias d’or, plus vingt mille pour le pacha⁹⁷.

Quant à Castanhoso, il note :

Il décida, en voyant la situation dans laquelle il était, avec ses hommes morts ou par crainte, d’envoyer secrètement une demande d’aide auprès du Capitaine de Azebide [i.e. Zabīd], qui était sous la domination des Turks, avec trois cents Turks sous ses ordres, et l’informer de sa défaite, et de le considérer comme un vassal du Grand Turk, et de ne pas le laisser perdre ce qu’il avait déjà conquis ; avec cette ambassade, il lui envoya beaucoup d’argent, à la fois pour lui et pour les Turks, dont, suite à cette incitation, vinrent neuf cents hommes, tous arquebusiers, très fins et bons ; il lui envoya également dix bombards de terrains, sachant les dommages qu’il avait reçu de nous [i.e. les Portugais] à cause de notre artillerie et de nos fusils, car jusqu’alors il n’avait pas d’armes à feu⁹⁸.

L’imām semble donc avoir reçu, probablement en échange d’esclaves et d’autres cadeaux, de l’aide du chef de Zabīd au cours de la dernière année de la conquête. Le chef de

⁹⁴ WINTER, *The travels of Ludovico di Varthema, 1503-1508*, 1863, p. 86-88.

⁹⁵ Sur l’esclavage, voir ci-dessous.

⁹⁶ PEREIRA, *Historio de Minas*, 1888, p. 37.

⁹⁷ BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 82, XVIII.

⁹⁸ WHITEWAY, *The Portuguese expedition*, 1902, p. 55.

Zabīd était alors l'émir Sulaīman Raīs. Il en avait fait la conquête sur ordre du dernier sultan mamlūk du Caire. Après la prise de l'Égypte par les Ottomans, Sulaīman se soumit à Sélim I^{er}, le sultan ottoman, plaçant de fait Zabīd sous l'autorité ottomane à partir de 1539⁹⁹. Au même moment, la première occupation ottomane commence au Yémen lorsque les forces commandées par Sulaymān Pacha al-Khādīm occupèrent le port de 'Aden et la plaine côtière, entre août 1538 et février 1539. Le contrôle des principaux ports et des côtes yéménites permet de barrer l'entrée de la mer Rouge et de la région du golfe Persique aux Portugais¹⁰⁰. La conquête du Haut-Yémen et de Ṣan'ā', débutée en 1539, n'est effective qu'à partir de 1556¹⁰¹. Incorporé initialement comme une petite province séparée de l'Empire, le Yémen est intégré progressivement à l'administration ottomane et son gouverneur porte le titre de pacha¹⁰² : « Cette lenteur était due en partie à la vaste extension territoriale de l'Empire ottoman ainsi qu'aux campagnes menées en Europe et contre la Perse¹⁰³ ».

Les contingents envoyés par Zabīd en Éthiopie ne constituent donc pas un soutien militaire ottoman, qui entrerait dans le cadre d'une politique ottomane de contrôle de la mer Rouge, mais bien une aide locale, yéménite, dans le prolongement des relations qu'entretenaient le *Bar Sa'ad ad-dīn* et l'Arabie à l'époque médiévale¹⁰⁴. Pour l'Empire ottoman, la Corne de l'Afrique est une lointaine périphérie et ne nécessite pas d'intervention rapide¹⁰⁵. De plus, le contrôle de la mer Rouge présente d'abord un intérêt pour le commerce des épices. Or si les ports du Yémen sont des étapes obligées de ce commerce venu d'Inde, les ports de la côte africaine n'y sont pas directement liés et ne nécessitent donc pas une présence militaire ottomane.

Affirmer, comme cela a souvent été fait¹⁰⁶, que les « Turcs » qui apparaissent dans les sources sont la trace d'une intervention ottomane est donc abusif. Par contre, il ne faut pas nier, outre cette aide ponctuelle de Zabīd lors des deux dernières années de la conquête, l'intervention de petits contingents étrangers comme cela est mentionné par Castanhoso :

⁹⁹ Cf. SOUDAN, *Le Yémen ottoman*, 1999, p. 252.

¹⁰⁰ SOUDAN, *Le Yémen ottoman*, 1999, p. 250-251.

¹⁰¹ SOUDAN, *Le Yémen ottoman*, 1999, p. 252.

¹⁰² BLACKBURN, « The Collapse of Ottoman Authority in Yemen », *Die Welt des Islams*, 1979, p. 119 ; TUCHSCHERER, « Chronologie du Yémen (1506-1635) », *Chroniques Yéménites*, 2000 ; sur les difficultés et la lenteur de la conquête du Yémen par les Ottomans, voir SOUDAN, *Le Yémen ottoman*, 1999, p. 255-266.

¹⁰³ SOUDAN, *Le Yémen ottoman*, 1999, p. 251.

¹⁰⁴ Sur ce point voir chapitre 5.

¹⁰⁵ Cf. MELIS, « Some remarks on the Turkish historiography on the making of Ottoman Africa » (à paraître).

¹⁰⁶ Voir entre autre CONTI ROSSINI, « Storia di Lebna Dengel », *RRAL*, 1894, p. 617.

Beaucoup d'Arabes sont également arrivés avec lui, envoyés par un noble arabe, son ami ; parmi eux il y avait vingt cavaliers Turcs, avec des étriers dorés, et leurs chevaux ferrés de fer, dans le pays du Prêtre, les chevaux ne sont pas ferrés¹⁰⁷.

b. Arabes, Mahra et autres

Lors de la préparation de la « conquête de l'Abyssinie » et du recrutement des troupes en 1530, l'imām envoie des messages « aux pays des musulmans afin de demander du secours¹⁰⁸ ». Nous avons vu que l'expression « pays des musulmans » chez 'Arab Faqīh désigne généralement le *Bar Sa'ad ad-dīn* et les populations musulmanes de l'Est éthiopien. Toutefois, il semble que son appel de 1531, contrairement à celui qui concernait les razzias de ses premières années, ait dépassé la Corne de l'Afrique et se soit diffusé en Arabie. Lors des razzias, aucune troupe étrangère n'est mentionnée dans les rangs musulmans. Les traditionnelles razzias frontalières ne nécessitaient pas d'intervention extérieure et elles fascinaient moins les musulmans non directement concernés. Ce n'est qu'à partir du moment où l'imām décide de partir à la conquête du royaume chrétien que des troupes étrangères se joignent à lui. Son appel à la participation d'un *ḡihād* de conquête intéresse alors des contingents non-éthiopiens. Il est ainsi fait mention, lors de la réunion des troupes à Harar, de l'arrivée d'un contingent originaires du Mahra, région côtière de la péninsule arabique située entre l'Ḥadramawt et l'Oman¹⁰⁹ :

Environ soixante-dix hommes du Mahra montèrent de la côte dans l'intention de prendre part au *ḡihād* ; ils avaient à leur tête Sa'īd b. Ṣa'bān al-Mahrī et Aḥmad b. Sulāimān al-Mahrī. [...] Les gens du Mahra vinrent avec le chérif Muḥammad auprès de l'imām qui les honora à cause du *ḡihād*¹¹⁰.

Le moment n'est pas encore à la « conquête », mais l'objectif exprimé par l'imām est alors clairement de « s'établir en Abyssinie », se jurant « de ne pas revenir du pays des infidèles ou d'y mourir martyr¹¹¹ ». Le contingent du Mahra tient un rôle important dans cette guerre, notamment parce que ses soldats savent se servir des armes à feu et en particulier des canons¹¹². Quelques autres « Arabes » apparaissent dans les rangs musulmans, et notamment des Maghrébins, tels qu'un certain Al-Ḥaḡ Muḥammad clairement identifié comme originaire du Maghreb par 'Arab Faqīh¹¹³. Il faut aussi noter la présence de deux archers nommés 'Abd as-Salām et Ḥasb an-Nabī originaires du Rif¹¹⁴, région montagneuse du Maroc située au nord

¹⁰⁷ WHITEWAY, *The Portuguese expedition*, 1902, p. 55.

¹⁰⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. vvv.

¹⁰⁹ Cf. MÜLLER, « Mahra », *EF*², vol. VI, p. 78-82. Voir Figure 3.

¹¹⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 170-171.

¹¹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 170.

¹¹² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 185.

¹¹³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 185.

¹¹⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 185 et 292.

du Moyen Atlas. Il s'agit très probablement de mercenaires, attirés en Éthiopie par l'appel au *ḡihād* et l'appât du butin.

Ce sont ces étrangers, souvent nommés de manière générique « Arabes » par 'Arab Faqīh, qui construisent pour l'imām les embarcations permettant à ses troupes de traverser le lac Ḥayq et plus tard le lac Ṭana afin d'attaquer les monastères qui se trouvent sur les îles. Comme le fait remarquer l'imām, les musulmans d'Éthiopie « ne connaissent que la terre et les montagnes : la mer c'est votre affaire, vous savez ce qu'il en est¹¹⁵ ». Cette aide logistique des étrangers, couplée à l'utilisation des armes à feu, impressionne les chrétiens :

Les musulmans, dirent-ils, ont fabriqué contre nous une chose comme nous n'en avons jamais vu auparavant ; c'est l'œuvre des Arabes¹¹⁶.

L'arrivée de ces soldats étrangers est peut-être liée à l'achat d'armes par l'imām, via le port de Zayla'. Par ce biais, l'imām achète des armes fabriquées hors de la Corne de l'Afrique, telles que des boucliers indiens¹¹⁷ ou des épées égyptiennes¹¹⁸, mais surtout des armes à feu et notamment des canons :

Il envoya rassembler à Zayla' des armes, des sabres, etc. Il ordonna d'acheter des canons pour faire la guerre en Abyssinie. On lui acheta ce qu'il voulait et on lui apporta sept canons. [...] Les canons avaient deux servants qui les accompagnaient : c'étaient des Indiens. L'imām leur donna cent onces d'or¹¹⁹.

Si les rangs des musulmans accueillaient des soldats étrangers, soit en tant que mercenaires, soit employés pour l'utilisation des armes à feu, leur nombre reste très réduit. Malgré la tendance à l'exagération de 'Arab Faqīh, les étrangers sont moins d'une centaine à apparaître dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*. Cela signifie que l'appel au *ḡihād* que fit l'imām avant le début de la « conquête de l'Abyssinie » n'eut pas un écho très important au sein de la péninsule arabique. Par la suite, alors que cette conquête se révèle être une réussite, elle n'attire pas plus de soldats étrangers et reste un conflit local.

c. La question des armes à feu

L'historien Claude Cahen explique que « du temps des conquêtes arabes à l'apparition des armes à feu, l'armement a peu changé de nature¹²⁰ », constat que l'on retrouve à la lecture du *Futūḥ al-Ḥabaša*. Les armes à feu sont très réduites au sein de l'armée musulmane¹²¹. Lors

¹¹⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 332.

¹¹⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 334.

¹¹⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 105 et vol. 1 : p. ۴۶.

¹¹⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 121.

¹¹⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 170 et 407.

¹²⁰ CAHEN, « *Djaysh* », *EP*, vol. III, p. 519.

¹²¹ Sur l'introduction des armes à feu dans la Corne de l'Afrique, voir PANKHURST, « The History of Fire Arms in Ethiopia prior to the Nineteenth Century », *Ethiopian Observer*, 1967 ; MERID WOLDE AREGAY, « A reappraisal of the impact of Firearms in History of Warfar in Ethiopia (c. 1500-1800) », *JES*, 1980.

des premières années, elles se limitent à un seul mousquet¹²² et à quelques canons achetés via le port de Zayla¹²³. Les guerriers du *Bar Sa'ad ad-dīn* ne savent pas s'en servir et demandent l'aide de spécialistes étrangers (Indiens, Arabes, etc.). L'importance limitée des armes à feu lors de la « conquête de l'Abyssinie » s'exprime notamment lors de la poursuite du roi dans l'Amḥarā, où les troupes musulmanes décident d'abandonner leurs canons afin de pouvoir continuer sans encombre leur route¹²⁴. Si ces canons avaient revêtu une importance stratégique dans le déroulement des combats, il est peu probable que l'armée musulmane s'en serait débarrassés intégralement. Il n'y a que lors de l'attaque de l'*ambā* Gešan que les armes à feu semblent essentielles pour l'armée. Puisque les précédents canons ont été abandonnés, l'imām envoie en acheter de nouveaux à Zayla¹²⁵. L'attaque de l'*ambā* est un siège (*ḥiṣār*¹²⁶). Les canons sont donc précieux pour provoquer des brèches dans les remparts et permettre aux troupes de prendre l'*ambā*. En dehors de cet épisode, les armes à feu, et notamment les canons, sont surtout considérés comme un handicap pour l'armée, particulièrement lors de ses déplacements.

Le XVI^e siècle voit, en Europe et dans le monde musulman, la pratique de la guerre se modifier avec l'arrivée des armes à feu, qui transforment en profondeur les combats¹²⁷. Mais les armes à feu, qui ne sont arrivées pour la première fois dans la Corne de l'Afrique qu'au cours du XV^e siècle¹²⁸, ne jouent pas un rôle très important lors des premières années de la « conquête de l'Abyssinie ». Les chrétiens possèdent quelques canons et une dizaine de mousquets. L'arrivée des Portugais et des contingents de Zabīd est décisive pour le développement de l'utilisation des armes à feu dans les guerres éthiopiennes. Les Portugais apportent six canons, une centaine de canons pivotants et 600 mousquets¹²⁹. Les soldats de Zabīd apportent quant à eux dix canons et un millier de mousquets d'Arabie¹³⁰. Un siècle plus tard, le jésuite Manuel de Almeida considère qu'il y a 1 500 mousquets dans tout le royaume

¹²² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 144.

¹²³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 185, 187, 298, 407.

¹²⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 240-241.

¹²⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 406-409.

¹²⁶ CAHEN, « Ḥiṣār », *EI*², vol. III, p. 485-486.

¹²⁷ Cf. CHAGNIOT, *Guerre et société à l'époque moderne*, 2001, p. 29 et ss.

¹²⁸ PANKHURST, « The History of Fire Arms in Ethiopia », *Ethiopian Observer*, 1967.

¹²⁹ WHITEWAY, *The Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. 22 ; BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 117 ; PANKHURST, « The History of Fire Arms in Ethiopia » *Ethiopian Observer*, 1967.

¹³⁰ WHITEWAY, *The Portuguese expedition to Abyssinia*, 1902, p. 55 et 81 ; BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 72, 79, 82, 85, 117 etc ; Correa parle de 800 mousquets (CORREIA, *Lendas da Índia*, 1975, vol. IV, p. 372) ; voir aussi ÖZBARAN, « The Ottoman's Role in the Diffusion of Fire-Arms and Military Technology in Asia and Africa in the Sixteenth Century », *The Ottoman Response*, 1994, p. 77-83 ; et ÖZBARAN, *Ottoman Expansion Towards the Indian Ocean in the 16th Century*, 2009, p. 205 et ss.

chrétien, tout en précisant que seuls 400 à 500 d'entre eux sont utilisés lors des combats¹³¹. À la fin du XVIII^e siècle, le voyageur britannique James Bruce estime le nombre de mousquets en circulation dans le Tigré à 6 000, et à un millier dans le reste du pays¹³². Si les armes à feu ne connurent pas dans la Corne de l'Afrique au cours des périodes médiévale et moderne un essor similaire à celui que l'on peut observer dans les armées occidentales ou du monde arabe¹³³, la « conquête de l'Abyssinie » marque cependant une rupture dans leur utilisation et leur rôle sur les champs de bataille. Celle-ci n'est cependant pas évoquée dans le *Futūḥ*, car l'arrivée des contingents étrangers est essentiellement un événement des dernières années de la conquête.

¹³¹ BECKINGHAM & HUNTINGFORD, *Some records of Ethiopia*, 1954, p. 77 et ss.

¹³² Selon PANKHURST, « The History of Fire Arms in Ethiopia », *Ethiopian Observer*, 1967, p. 215.

¹³³ Par exemple, voir AYALON, *Gunpowder and firearms in the Mamlūk kingdom*, 1978 (2^{ème} éd.).

B. Le paradis ou la fortune : une économie de la guerre

Lors des opérations militaires, le moral des troupes est très important et doit être « alimenté d'abord par les gratifications et promesses au départ, les espoirs du butin, et, renouvelés à l'aube des batailles, par les récits des exploits des aïeux et les exhortations pieuses¹³⁴ ». Il est également entretenu par la promesse du paradis après la mort sur le champ de bataille. En théorie, la double perspective du butin et du paradis permet au chef de l'armée de gagner la fidélité de ses soldats. Le soldat est en effet assuré de gagner, qu'il meure sur le champ de bataille ou qu'il survive. La place que ces questions revêtent dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* relève autant d'une réalité juridique et historique que d'un *topos* littéraire, qui alimente une argumentation en faveur du *ḡihād*. De fait, bien que 'Arab Faqīḥ survalorise le martyr et la volonté des troupes d'atteindre le paradis, il ne peut ignorer que les soldats sont bien plus intéressés par la perspective du butin que par celle de la mort, même si cette dernière mène au paradis et à ses récompenses. Dans l'organisation même de la guerre, le butin tient donc une place centrale, permettant à la fois de financer le lancement des campagnes mais aussi de rétribuer les soldats.

1. Combattre pour la gloire (d'Allah)

a. Exhortation au combat...

La présence d'érudits religieux « prenant sur eux de mettre en œuvre le *ḡihād* » est une caractéristique commune à l'ensemble des sociétés musulmanes à l'époque médiévale. Ils assumaient les fonctions d'« employés ou de conseillers juridiques, de prêcheurs, de combattants, de spécialistes en pratiques ascétiques et mystiques, d'experts en histoire de la communauté et de ses guerres, ou une combinaison de ces fonctions¹³⁵ ». Ces « érudits en armes », pour reprendre l'expression de l'historien Michael Bonner, ont joué un rôle central « dans l'essor et le développement du *ḡihād* dans diverses régions du monde islamique¹³⁶ » ; il est donc tout à fait envisageable que les érudits religieux résidant dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* aient pris une part active dans la conquête, non seulement lors des opérations militaires en elles-mêmes¹³⁷, mais aussi en inspirant le projet de conquête dans l'esprit de l'imām Aḥmad.

¹³⁴ CAHEN, « Ḥarb – Sous le califat », *ET*², vol. III, p. 186.

¹³⁵ BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, 2004, p. 123. Voir aussi NOTH, « Les 'ulama' en qualité de guerriers », *Saber religioso y poder político en el Islam*, 1994.

¹³⁶ BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, 2004, Chapitre 7: Les érudits en armes, p. 123-144.

¹³⁷ MUTH, « Allahs Netze », *AE*, 2001.

Comme le souligne Houari Touati, le rôle des érudits religieux dans un contexte de *ġihād* a une importance essentiellement symbolique. Il se manifeste le plus souvent dans l'acte fondateur du *ġihād*¹³⁸, dans le sens où les « érudits en armes » ne sont pas souvent au premier rang des armées mais participent en retrait à l'élaboration de la doctrine, grâce à leurs connaissances théoriques.

Lors des combats et des déplacements de l'armée, ces « érudits en armes », ainsi que certaines grandes figures de l'armée, exhortaient les troupes au *ġihād*. Ces exhortations se manifestaient de plusieurs manières. Tout d'abord, des ouvrages de religion et de *fiqh* circulaient au sein de la Corne de l'Afrique depuis l'époque médiévale, et des ouvrages traitant des questions militaires sont lus au sein de l'armée en campagne. Lors de l'une des expéditions, 'Arab Faqīh indique qu'un ouvrage consacré aux règles du *ġihād* est lu devant l'armée et l'imām¹³⁹. Cet ouvrage, intitulé *Kitāb al-mašr' fī fadl al-ġihād*¹⁴⁰ (« Le livre législateur à propos du mérite du *ġihād* »), inconnu par ailleurs, fut certainement rédigé hors d'Éthiopie et amené par des « Arabes » ou des Éthiopiens ayant séjourné à l'étranger. La production d'ouvrages consacrés à la théorie du *ġihād* et à des questions pratiques ayant trait à la conduite de la guerre (traitement des non-combattants, division du butin, mais aussi mérite du *ġihād* et récompense divine promise au combattant, etc.) était particulièrement active dès la fin du VIII^e siècle. Le plus ancien qui nous soit parvenu, intitulé le *Livre du ġihād* – كتاب الجهاد, est l'œuvre de 'Abdallāh b. al-Mubārak, originaire d'Iran oriental et mort en 797¹⁴¹. Ce livre eut une popularité importante au moins jusqu'à la fin du XIV^e siècle dans l'ensemble du monde islamique. Il a circulé dans certaines régions du monde, et notamment en Espagne, sous le titre du « Livre du mérite du *ġihād* », *Kitāb fadl al-ġihād*¹⁴². Est-il possible qu'il s'agisse, plusieurs siècles plus tard, de celui qui a été lu à l'imām Aḥmad en 1531 ? Rien ne nous permet de l'affirmer, d'autant que de nombreux ouvrages ou chapitres d'ouvrages rédigés à l'époque médiévale et jusqu'au XVI^e siècle portent un titre similaire.

Outre ces ouvrages, qui permettent aux généraux de l'armée de respecter les règles établies par les *faqīh* à propos de la manière de mener la guerre suivant les règles de l'islam, les « érudits en arme » exhortent les troupes à de très nombreuses reprises : avant les combats,

¹³⁸ TOUATI, *Islam et voyage*, 2000, p. 256-257.

¹³⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 230.

¹⁴⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ١٢٧ ; D'ABBADIE & PAULITSCHKE, *Futūḥ el Hābacha*, 1898, p. 175 : « J'ai entendu un lecteur lire en présence de l'imām un livre intitulé « Des préceptes d'obligations divines », le chapitre relatif à la guerre sainte ; il lisait ce passage : « Celui qui fuit lorsqu'il rencontre plusieurs hommes livre sa personne en leur pouvoir, pendant que celui qui va au devant d'eux parvient à repousser l'agression ».

¹⁴¹ Cf. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, 2004, p. 127.

¹⁴² DE LA PUENTE, « El yihād », *Codex Aquilarensis*, 1999, p. 28.

au cœur des combats, lors des moments critiques, etc. La figure la plus importante de ces « érudits en armes » cités dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* est celle Sīdī Abū Bakr b. Naṣr ad-dīn b. Muḥammad, surnommé Aršūnah. Il est *faqīh*, saint (*walī* - الولي), et *muftī* des musulmans, ce qui signifie qu'il est un interprète du *fiqh* ayant autorité pour émettre des avis juridiques, des *fatwa*. En tant que *muftī*, c'est lui que l'on consultait pour connaître la position à adopter sur des questions d'ordre culturel, juridique ou politique afin d'être en conformité avec le *fiqh*¹⁴³. 'Arab Faqīh le présente ainsi :

Il fut de ceux qui assistèrent à la bataille de Šambra Kūrā avec l'imām Aḥmad ; il assista avec lui aux autres combats. C'était un homme vertueux, récitant fréquemment le Coran, soit en marche, soit au repos, soit debout, soit à cheval ; il le lisait continuellement ; il prêchait les musulmans et leur servait d'imam pour la prière. Quand il récitait le Coran en priant, il ne prononçait que les versets de la guerre et du combat, et ceux qui ont été révélés en l'honneur des *muğāhidīn* dans la voie de Dieu ; il les excitait à la lutte et leur en inspirait le désir¹⁴⁴.

Il est question, à plusieurs reprises des exhortations qu'il adresse aux troupes afin de les motiver pour le combat. Ainsi, au matin de la bataille de Šambra Kūrā, il « harangua les fidèles, leur assura le paradis, que Dieu a promis aux *muğāhidīn*, et les mit en garde contre l'enfer, que Dieu a promis aux fuyards¹⁴⁵ » et plus tard dans la journée, il « exhorta les musulmans au combat, près du drapeau de l'imām, et prononça un tel discours que les cœurs frémirent et que les yeux se mouillèrent¹⁴⁶ », leur promettant le martyre et le paradis. Dans ses harangues, il a recours aux passages du Coran relatifs à la guerre, tels que la sourate III, verset 200 : *Ô vous qui croyez, soyez patients, rivalisez de constance et de fermeté et craignez Dieu : peut-être serez-vous heureux* ; ou la sourate IX, verset 111 : *Dieu a acheté aux croyants leurs vies et leurs biens pour leur donner le paradis ; ils combattront dans la voie de Dieu ; ils tueront et seront tués, en vertu d'une promesse de Dieu qui est certaine dans la Torah, l'Évangile et le Coran. Qui est plus fidèle à sa promesse que Dieu ? Réjouissez-vous du marché que vous avez conclu avec lui ; c'est un bonheur immense !*

Sīdī Abū Bakr n'est pas le seul à haranguer les troupes. L'imām en personne prêche avant des combats pour motiver ses soldats, en ayant recours, tout comme le *muftī*, aux arguments du martyre et du paradis. Il cite pour cela des extraits du Coran¹⁴⁷ ou des ḥadīth rappelant la « récompense de ceux qui s'embarquent au service de Dieu¹⁴⁸ ». Les généraux

¹⁴³ Cf. SOURDEL & SOURDEL, *DhI*, p. 288 et 594.

¹⁴⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 90 et vol. 1 : p. ٣٨ et ٣٩.

¹⁴⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 116.

¹⁴⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 122.

¹⁴⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 144.

¹⁴⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 334.

exhortent au combat les troupes sous leur responsabilité, à l'image d'Allāh Māḡan dont les troupes voulurent fuir devant l'ennemi :

Allah Madjen leur répliqua : Je n'ai quitté le pays des musulmans que pour le *ḡihād* et le martyre ; l'imām m'a donné son étendard, et je fuirais avec lui sans combattre ! Si vous voulez fuir, fuyez ; si vous voulez le paradis et les houris aux yeux noirs, suivez-moi ; c'est moi qui pénétrerai le premier au milieu d'eux. » [...] Il s'avança vers les chrétiens en exhortant ses compagnons¹⁴⁹.

Vers la fin du récit, les troupes elles-mêmes s'encouragent en se rappelant les plaisirs du martyre :

Les musulmans s'exhortèrent les uns les autres ; chacun mentionnait à son compagnon les mérites de la guerre sainte et les jouissances que Dieu réserve dans le paradis aux *muḡahidīn*. Alors les nôtres prirent en dégoût la vie de ce monde et aspirèrent à aller retrouver le Seigneur, qu'il soit loué et exalté. Tous furent persuadés d'obtenir un des deux résultats favorables¹⁵⁰.

Tout au long du récit, les troupes s'encouragent, aussi bien en se lançant dans la bataille qu'en plein cœur du combat, en criant *Dieu est le plus grand !* et *Il n'y a de Dieu que Dieu et Muḡammad est son prophète*¹⁵¹ ! Un crieur public (*al-ṣa'aḡ*) est également en charge d'appeler au combat lorsqu'une bataille s'engage¹⁵² et de rappeler pendant la bataille la perspective du paradis :

Le crieur public fit entendre cette proclamation : Nation de Muḡammad, un peu de patience ! Vous obtiendrez beaucoup ; les houris aux yeux noirs sont à l'ombre des épées et sous les pointes des lances¹⁵³.

Ces exhortations ont pour rôle en tout premier lieu de pousser les troupes au combat, en leur promettant le paradis et les houris aux yeux noirs. Dans le récit, elles permettent à 'Arab Faqīh de développer un sujet central pour son propos : le martyre.

b. ... en vue du martyre

La thématique du martyre (*shahīd*) est très importante dans la construction de l'apologie du *ḡihād* chez 'Arab Faqīh. La mort au combat est le sommet des aspirations du *muḡahid*. C'est la meilleure manière de quitter la vie, et la garantie de l'approbation et de la récompense divine. Le Coran¹⁵⁴ et de multiples ḡadīth décrivent les nombreuses récompenses qui attendent ceux qui meurent pour la cause de Dieu : tous leurs péchés seront pardonnés, leur place au paradis sera assurée, soixante-douze houris aux yeux noirs leur seront offertes en

¹⁴⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 374.

¹⁵⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 383.

¹⁵¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 144, 142, 193, 301.

¹⁵² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 158, 361.

¹⁵³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 124.

¹⁵⁴ Notamment C. II, 154, III, 157, 169, IV, 74, IX, 111, XLVII, 4-6.

mariage à chacun, ils pourront intercéder pour soixante-dix de leurs proches¹⁵⁵... ‘Arab Faqīh rappelle à de nombreuses reprises ces récompenses qui attendent les soldats qui mourront au combat :

Dieu les marqua du sceau du martyr, les fit entrer dans le jardin de délices, leur fit présent des parfums et des houris aux yeux noirs et les inonda de sa grâce excellente. *Il y a pour eux des délices constants ; ils y seront éternellement. Dieu a des récompenses immenses*¹⁵⁶ [C. IX, 21-22].

Il rappelle également que deux options attendent le soldat : la victoire et le butin, et donc la richesse, ou le martyr, c’est-à-dire la félicité au paradis. Un soldat n’est donc jamais perdant :

Marchons et précipitons-nous sur le roi : car il n’y aura pour nous qu’une de ces deux bonnes solutions : ou bien la victoire avec une récompense et du butin, ou bien le martyr dans la voie de Dieu et le paradis par la grâce de Dieu¹⁵⁷.

Beaucoup furent ceux qui virent dans le *ḡihād* la meilleure manière d’accéder au martyr, bien que certains théologiens mettent en garde contre la recherche du sacrifice à tout prix¹⁵⁸. Cette mise en garde n’est pas prise en compte par ‘Arab Faqīh qui fait l’éloge à plusieurs reprises de soldats morts au combat tels qu’ils le souhaitaient¹⁵⁹. Ainsi, l’histoire d’Abūn, le gardien des chevaux de l’imām, qui mourut martyr lors de l’attaque de l’une des « portes de l’Amḥarā » :

Il fut atteint par une des pierres que les polythéistes lançaient de la montagne ; elle tomba sur son crâne de façon à faire voler sa cervelle. « À présent, dit-il, mon rêve s’est réalisé, » et il mourut martyr, que Dieu très-haut lui fasse miséricorde ! En effet, cet homme avait eu un songe tandis qu’il cheminait avec le secours amené à l’imām par l’émir Abū Bakr. « J’ai vu, dit-il, comme un oiseau vert qui s’abattait sur ma tête et m’enlevait la vie : alors je tombais mort. » Il raconta ce rêve à ses compagnons qui lui dirent : « C’est une belle vision ». Il ajouta : « Je mourrai martyr dans cette expédition. » Son rêve se trouva réalisé. [...] On rapporta le cadavre d’Abūn le martyr et on l’enterra¹⁶⁰.

Il est fait à plusieurs reprises mention de l’enterrement de martyrs, sans que ‘Arab Faqīh ne développe cette question. Les rites affectés aux martyrs sur le champ de bataille diffèrent pourtant de ceux qui sont affectés aux autres musulmans¹⁶¹. Leur corps n’a pas besoin d’être lavé, le martyr annulant l’impureté inhérente au corps d’une personne décédée. Le corps n’est pas recouvert d’un linceul. On lui laisse ses vêtements tachés de sang, afin de constituer une preuve du statut de martyr à l’arrivée au paradis. Enfin, ‘Arab Faqīh ne

¹⁵⁵ Sur les martyrs, voir COOK, *Martyrdom in Islam*, 2007 ; KOHLBERG, « Shahīd », *Et*, vol. IX, p. 209-213 ; SOURDEL & SOURDEL, *Dhī*, p. 749 ; BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, 2004, chapitre 5 « Le martyr », p. 89-104 ; MORABIA, *Le ḡihād dans l’Islam médiéval*, 1993, p. 251-254.

¹⁵⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 130.

¹⁵⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 47.

¹⁵⁸ MORABIA, *Le ḡihād dans l’Islam médiéval*, 1993, p. 251.

¹⁵⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 73 ; 384 ; etc.

¹⁶⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 292-293.

¹⁶¹ Cf. HALEVI, *Muhammad’s grave*, 2007, p. 103-104 ; p. 160-161 ; p. 166 et p. 208.

mentionne jamais la récitation de prières lors de l'enterrement d'un martyr. La question de savoir s'il faut, ou non, prier pour les martyrs a longtemps opposé les sunnites. Les hanafites considèrent que, puisque le Prophète a prié sur les martyrs, on doit prier sur les martyrs, car personne ne peut se passer d'une demande de mansuétude et de pardon auprès de Dieu. À l'inverse, les chafiïtes et les malikites considèrent que cette prière est inutile, car d'une part les martyrs sont vivants et que l'on ne prie que pour les morts. D'autre part ils estiment que la prière aux morts sert d'intercesseur en faveur du défunt. Or les martyrs étant délivrés de tout péché par leur mort, ils n'ont pas besoin de l'intercession de Muḥammad invoquée par ces prières. Nous avons dit précédemment¹⁶² que les musulmans d'Éthiopie étaient hanafites et chafiïtes, ce qui ne nous permet guère ici de connaître la pratique qui avait cours chez eux au XVI^e siècle. Toutefois, s'il n'est jamais fait mention de prière pour les martyrs, il est question de la mort, suite à une maladie, d'un chérif de l'armée et des prières que font « l'imām, Abū Bakr al-Arṣuni et tous les musulmans » lors de son enterrement¹⁶³. Il est donc fort probable que les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* ne prient pas pour leurs martyrs.

Par le biais de ses argumentations, de paroles rapportées et d'exemples édifiants, 'Arab Faqīh valorise fortement la figure du martyr, victoire suprême du bon soldat qui ne désire « que la récompense promise par Dieu très haut, le généreux, lui demandant de lui faire habiter le paradis des délices, de lui donner une des houris aux yeux noirs et de lui prodiguer les marques de son entière satisfaction¹⁶⁴ ». En louant de la sorte la mort au cours du *ḡihād* dans la voie de Dieu, 'Arab Faqīh souhaite convaincre son lectorat de mener à son tour le *ḡihād* afin de pouvoir lui-aussi obtenir paix et récompenses multiples au paradis.

2. Le butin comme élément central d'un *ḡihād* : une économie de prédation

En survalorisant de la sorte la perspective du martyr, 'Arab Faqīh minimise le poids du butin dans la motivation des armées. Les razzias étant à la base de la culture de guerre des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn*, ces derniers considèrent le butin comme l'objectif principal de tout combat face aux infidèles. Le butin de guerre¹⁶⁵ (*salab* / *ḡanima*¹⁶⁶) est, selon le

¹⁶² Cf. la seconde partie du chapitre 5.

¹⁶³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 339.

¹⁶⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 73.

¹⁶⁵ C. 48 : 15, 18/19, 20 et 21 et 8 : 68. Sur le butin, voir MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 236 et ss. ; DECLAIS, « La kunya du prophète et le partage du butin », *Arabica*, 1999 ; DASHTI, *Twenty-three years*, 1985 : « The quest of booty », p. 181-191 ; PETERS, « Booty », *EQ* ; LAOUST, *Le traité de droit public*, 1948 ; PREMARE, *Les fondations de l'islam*, 2002, p. 95 ; etc.

¹⁶⁶ Les deux termes sont employés dans le *Futūḥ al-Habaša*. Le verbe *ḡanima* qui signifie « s'emparer de, capture, faire une prise, ramasser du butin » est rarement utilisé comme substantif par 'Arab Faqīh. Lors qu'il désigne le butin et non l'acte de faire du butin, il emploie plus volontiers *salab*, « butin, dépouille, proie, rapine » (KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 570 et 711).

Coran, un élément normal de la guerre, un don de Dieu, comme le rappelle ‘Arab Faqīh¹⁶⁷. Le butin est fait en territoire chrétien, lors de razzias, mais également lors de *ḡihād* internes, sur des populations musulmanes. ‘Arab Faqīh note ainsi qu’un « butin considérable » est amassé en territoire somali, lors du conflit opposant l’imām Aḥmad et le sultan Abū Bakr¹⁶⁸. Le butin tient un rôle crucial dans l’économie des populations du *Bar Sa’ad ad-dīn*. Les chrétiens ne sont pas en reste et pratiquaient également le pillage lors de razzias menées en territoires musulmans¹⁶⁹. Le fait que l’imām mène une guerre dont les desseins sont différents de ceux d’une simple razzia ne modifie pas les motivations premières des soldats, qui, comme le rappelle le *ḡarād* Aḥmūšūš, « ne se soucient que du pillage¹⁷⁰ ». Une fois un butin conséquent accumulé, les troupes veulent repartir dans leur pays et abandonner la conquête :

Les tribus des Somali, après avoir fait du butin, rassemblés des chevaux, des mulets, des bœufs, des ânes, des esclaves et des vêtements, se concertèrent entre elles et dirent : Nous avons acquis beaucoup de butin ; allons trouver l’imām et demandons-lui la permission de revenir dans notre pays¹⁷¹.

Cette obsession des troupes, nous l’avons déjà souligné à plusieurs reprises, handicape fortement le projet de l’imām qui se voit parfois obligé de rappeler ses troupes à l’ordre : « Avons-nous pour but le *ḡihād* ou bien les bêtes de sommes, les mulets, les bagages et les esclaves¹⁷² ? »

a. La répartition : financer la conquête et payer les soldats

Le partage du butin entre les différents membres de l’armée est un rituel social essentiel et très codifié du *ḡihād*. De longs passages du Coran y sont consacrés, et la plupart des études réalisées sur le butin se concentrent sur la question de sa répartition¹⁷³. Il n’est en conséquence pas surprenant de retrouver dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* de nombreux passages consacrés à cette question.

Lors des premières expéditions, avant le début de la conquête, le partage du butin a lieu au retour à Harar, la distribution ne pouvant avoir lieu en territoire ennemi. Plus précisément, ce partage a lieu à Dīr, ville frontalière entre le *Bar Sa’ad ad-dīn* et le royaume chrétien, du côté de l’Ifāt, et donc dès l’arrivée dans le *Dār al-Islām*. Ainsi, au retour de la première expédition, dans le Dawāro et l’Ifāt :

¹⁶⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 204 ; voir aussi p. 211 ; etc.

¹⁶⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 20 ; p. 22 : le sultan Abū Bakr pilla les populations musulmanes qui soutenaient l’imām.

¹⁶⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 17-18.

¹⁷⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 254.

¹⁷¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 206.

¹⁷² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 212.

¹⁷³ Cf. MORABIA, *Le ḡihād dans l’Islam médiéval*, 1993, p. 236 et ss. ; DECLAIS, « La kunya du prophète et le partage du butin », *Arabica*, 1999 ; PETERS, « Booty », *EQ* ; etc.

Les musulmans cheminèrent ensuite jusqu'à Dīr qui est sur les frontières du pays de l'islam ; l'imām y établit sa tente blanche et perçut le cinquième du butin à un fil et une aiguille près. En esclaves ce cinquième comprenait 500 têtes ; en bétail, 1000 têtes ; et il y avait abondance de mulets. Aḥmad entra victorieux, triomphant et joyeux dans sa ville de Harar, où il répartit le cinquième du butin entre les huit catégories que Dieu très-haut a mentionnées dans son Livre auguste¹⁷⁴.

Et de la même manière, lors du retour de la troisième expédition :

Aḥmad et son armée arrivèrent à un endroit, sur les confins de l'islam, appelé Dīr, qui est un grand fleuve, sur le bord duquel il fit dresser sa tente ; il mit de côté le cinquième du butin et en confia la garde à un homme pieux, dévot, scrupuleux, brave, d'entre les gens forts et énergiques, nommé Kebir Aboun el-Djanāsiri. Il partit ensuite de Dīr et rentra dans sa ville de Harar, vainqueur, triomphant, couronné et honoré ; puis il divisa le cinquième du butin et la dîme en huit parts, comme Dieu l'a mentionné dans son Livre auguste¹⁷⁵.

Par la suite, une fois la conquête lancée, le retour à Dīr pour réaliser le partage n'est plus possible puisque les musulmans ne retournent plus dans le *Bar Sa'ad ad-dīn*. La répartition a donc lieu dans les nouveaux territoires conquis et nouvellement intégrés au *Dār al-Islām*. Ainsi, suite à la bataille de Zarī, l'imām organise la répartition du butin à Ġamit, près de 'Andūrah. Il demande à ce que l'ensemble du butin (prisonniers, chevaux et armes) soit réuni auprès de sa tente, « puis il préleva le cinquième du butin, ainsi que celui des mulets et distribua les chevaux et les mulets aux *muğahīdīn*¹⁷⁶ ». Alors que suite aux grandes batailles des premières expéditions, notamment celles de Bādaqī et de Šambra Kūrā, le butin n'était réparti qu'à l'arrivée à Dīr, le butin pris lors des grandes batailles de la conquête est réparti immédiatement, non loin du champ de bataille.

Seul l'imām Aḥmad a la possibilité de répartir le butin. Lorsqu'il n'est pas présent, soit les troupes attendent de le rejoindre, soit une lettre lui est envoyée afin de lui demander quelle répartition appliquer. L'imām adopte ainsi la même position que celle du Prophète. Afin d'éviter les rivalités inévitables entre les guerriers à propos de la répartition du butin, le Prophète Muḥammad fut le seul à être autorisé à porter la kunya *al-Qāsim* (« le répartiteur »). En tant que seul répartiteur de la communauté, les autres ne pouvaient que s'effacer face à sa décision, elle-même réglementée par le Coran et donc par Allah¹⁷⁷. Si la kunya *al-qāsim* n'est jamais attribuée à l'imām, il est dans les faits le seul de l'armée à être autorisé à répartir le butin. Même le vizir, second dans la hiérarchie de l'armée, ne peut prendre la responsabilité de répartir le butin entre ses soldats. Il doit toujours demander l'avis de l'imām. Lorsque l'imām part sept mois à la poursuite du roi lors de la première année de la conquête, il laisse le camp de base dans le Faṭagār sous l'autorité de 'Adalī. Ce dernier dirige des razzias dans la

¹⁷⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 67.

¹⁷⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 147.

¹⁷⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 204.

¹⁷⁷ DECLAIS, « La kunya du prophète et le partage du butin », *Arabica*, 1999.

zone et amasse un important butin. Ce n'est que lors de la réunion de l'ensemble de l'armée à Dabra Derhān en janvier 1532, que ce butin est réparti, sous les auspices de l'imām :

L'imām prit les trésors d'or, d'argent et de soie et les partagea entre les troupes musulmanes qui étaient avec 'Adalī. Il donna à chacun des 50 chefs compagnons du vizir un plat en or et au reste des soldats sa part d'or, d'argent et de soie¹⁷⁸.

Plus tard, le même 'Adalī est envoyé faire la conquête du Bālī. Suite à sa victoire et à la mort du chef chrétien, il envoie une lettre à l'imām pour le lui annoncer, mais aussi pour lui demander des conseils sur la répartition du butin : « Que ferons-nous des prisonniers, des femmes, des enfants et des chevaux des *baṭrīq* ? ». L'imām lui répond alors une longue réponse détaillée, que, dès réception, le vizir 'Adalī suit à la lettre :

Après la mention du nom de Dieu, quant aux *baṭrīq*, à leurs femmes, à leurs enfants et aux chevaux que vous avez pris, retire le cinquième et répartis le reste entre les *muḡahīdīn*. Pour la femme du *baṭrīq* 'Addalou, prends-la pour concubine ; pour les *baṭrīq* prisonniers, ceux qui embrasseront l'islam demeureront avec toi : quiconque refusera, tue-le. Pour Naqdyah, le renégat, fait-le étrangler près de la porte de la ville de Zallah. Quant à Khāredj, à Azādj Zokhirah le manchot, à Giyorgis, le fils de Dāragot (Dahar Goīta) envoie-les moi ainsi que quatre chevaux. Pour 'Abd en-Naser, le roi du Hadya et le Garad Siddiq, gouverneur de Charkhah, donne leur part des chevaux qu'ils ont pris et des femmes des *baṭrīq*, et renvoie-les dans leur pays. Envoie à Simou une épée dont la poignée sera recouverte de vingt onces d'or rouge pour avoir agi comme il l'a fait envers les Musulmans et n'avoir pas trahi¹⁷⁹.

Il arrive également que l'imām autorise les soldats à conserver le butin pris par chacun sur le champ de bataille ou lors d'un pillage¹⁸⁰, en se basant sur une tradition qui affirme que le Prophète aurait agi de la sorte à la bataille de Badr¹⁸¹. Lors de la première expédition dans le Dawāro, une délibération a lieu au sujet de la répartition du butin¹⁸². Au début de l'expédition, « il avait été convenu que toutes les prises qu'on ferait seraient partagées également entre les soldats ». Mais, alors que l'armée quitte le Dawāro pour se rendre en Ifāt, il s'avère que certains soldats ont fait du butin et d'autres non. Après une discussion entre les soldats et l'imām, celui-ci décide qu'« une fois le cinquième du butin prélevé, celui-ci appartiendrait à celui qui l'aurait fait ». Si à cette occasion l'imām décide de ne pas faire de répartition du butin et de laisser chacun conserver ses prises, le butin est réparti de manière générale par l'imām selon des critères précis.

Le Coran prescrit de répartir le butin en cinq parts égales. L'une de ces parts, le quint (*khums*) ou « part de Dieu », est destinée à être répartie entre le Prophète (et plus tard le chef de l'armée, ici l'imām Aḥmad), les proches du Prophète (ici, les principaux émirs de l'armée

¹⁷⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 353.

¹⁷⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 389-390.

¹⁸⁰ Par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 329-331 (pillage de l'église de Dabra Azhīr) : « Tout ce que chacun prendra lui appartiendra ».

¹⁸¹ LAOUST, *Le traité de droit public*, 1948, p. 29.

¹⁸² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 55 ; STENHOUSE & PANKHURST, *The conquest of Abyssinia*, 2003, p. 33-34.

et la famille de l'imām), les orphelins, les pauvres et les voyageurs¹⁸³ (selon C. LIX, 6 et 7). Elle est prélevée sur le butin avant sa répartition par le chef de l'armée qui peut ensuite le redistribuer selon ces 5 catégories. Notons une certaine confusion sur ce point chez 'Arab Faqīh, qui note à plusieurs reprises que le quint doit être réparti selon les « huit catégories que Dieu très haut a mentionnées dans son Livre auguste¹⁸⁴ ». Or selon le Coran, le quint peut être distribué à cinq catégories de personne et c'est la *zakāt* qui doit être répartie entre huit catégories¹⁸⁵. D'ailleurs, comme le précise Alfred Morabia, « la part de la "Famille" [c'est-à-dire, dans le cadre de la « conquête de l'Abyssinie », celle de l'imām et de ses proches] est prioritaire, puisque les proches de l'Envoyé d'Allah sont exclus de la *zakāt* qui provient, elle, des "impuretés des gens"¹⁸⁶ ».

L'imām Aḥmad n'oublie jamais de prélever le quint avant de faire la répartition du reste du butin aux soldats. 'Arab Faqīh le précise systématiquement et, à plusieurs reprises, il explique que l'imām rappelle à ses troupes cette obligation. Par exemple, après avoir poursuivi le roi pendant sept mois, l'imām décide de rejoindre le reste de l'armée laissée dans le Faṭagār et réunit autour de lui l'armée qui l'accompagne en prononçant ce discours :

« Apportez le cinquième du butin et gardez-vous de la fraude. » Les fidèles dirent unanimement : « Nous t'apporterons nos richesses ; tu en prendras le cinquième et tu nous rendras le reste. » Il répondit : « Dieu témoignera pour vous ; que chacun de vos chefs prenne le cinquième dans sa troupe. » Alors ils se partagèrent ; chaque émir reçut le cinquième, et on l'apporta à l'imām qui le fit peser en livres ; il y en avait une quantité incalculable. Il le confia à Kabir Abūn qui savait écrire et compter, que Dieu lui fasse miséricorde. On resta à Wāṣal pendant six jours à percevoir le cinquième. Puis l'armée partit¹⁸⁷.

Une partie du quint est destinée au souverain et au trésor des musulmans¹⁸⁸. Il sert à acheter des armes (et notamment les armes à feu à Zayla'), à financer la conquête et à assurer une rétribution à l'imām et à ses proches. Lors de l'« affaire de la *zakāt* », l'imām rappelle que si le cinquième du butin permet de faire vivre les émirs et financer la guerre, la *zakāt* doit quant à elle être distribuée en huit parts et non gardé par les émirs, ce qui entre en contradiction avec les pratiques habituelles du *Bar Sa'ad ad-dīn*¹⁸⁹ :

Ensuite l'imām dit aux émirs et au sultan [...] : Louange à Dieu qui nous a honorés de l'islam, nous a rendus puissants, nous a fait remporter un butin considérable des richesses des

¹⁸³ Sur le quint, voir MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 239 : Morabia précise que les écoles juridiques ne sont pas toutes d'accord pour savoir s'il faut ou non prélever le quint sur les prises de guerre comme cela est prescrit dans le Coran ; Mālik, Āwzā'ī et Nu'mān sont d'avis de le prélever, contrairement à Šāfi'ī, aux Ḥanafites et à Ibn Qudāmā.

¹⁸⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 67 et 147.

¹⁸⁵ Cf. ZYSOW, « Zakat », *EF*, vol. XI, p. 441-457 ; et la seconde partie du chapitre 5.

¹⁸⁶ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 239.

¹⁸⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 338.

¹⁸⁸ Voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 314.

¹⁸⁹ Sur l'« affaire de la *zakāt* », voir la seconde partie du chapitre 5 et Annexe 5 « L'affaire de la *zakāt*, extrait du *Futūḥ al-Ḥabaša*, texte arabe et traduction ».

infidèles ; nous avons fait des prises telles que jamais avant nous nos pères ni nos ancêtres n'en avaient obtenu de pareilles ; elles nous suffisent pour vivre et acheter des armes pour le combat. Quant à la *zakāt*, divisez-la en huit parts¹⁹⁰.

Un homme, nommé 'Abd an-Nāṣar, est le trésorier (*khāzin*) de l'imām. Il est chargé de gérer le butin des musulmans et la part dévolue au trésor commun. Il tient un registre (*daftar*) dans lequel il note les différents butins intégrés au trésor de l'armée¹⁹¹. Dans l'extrait cité ci-dessus, il est dit que l'imām confie le quint à Kabir Abūn, « qui savait lire et compter ». Selon 'Arab Faqīh, des lettrés font donc partie de l'armée musulmane et écrivent pendant les campagnes. Ces documents écrits, et notamment ce « registre » du trésorier, ne nous sont pas parvenus. Ces archives administratives ont-elles réellement existé ? Ont-elles été détruites ?

Le reste du butin, c'est-à-dire les quatre cinquièmes restants, est réparti entre les soldats et leur tient lieu de solde. L'imām doit faire attention à ce que cette répartition soit équitable et juste car cette question est centrale pour s'assurer du soutien des soldats. La théorie veut que seuls les hommes libres qui étaient présents durant la bataille aient droit à une part du butin, indépendamment du fait qu'ils aient réellement combattu¹⁹². Il est effectivement fait mention à plusieurs reprises de parts du butin données par l'imām à des soldats, ou des corps entiers de troupes, qui n'ont pas participé au combat, car restés en arrière avec le camp :

L'imām leur donna un cheval à chacun en disant : Vous n'étiez pas avec nous au combat, et vous n'avez rien eu¹⁹³.

Ou encore :

L'imām en fit présent aux Mahrah, qui combattaient avec lui, car ils étaient attachés à sa personne et ne pouvaient prendre part aux incursions dans les provinces avec les autres troupes ; c'est pourquoi il leur donna ce butin¹⁹⁴.

L'imām fait en sorte que tous les soldats puissent bénéficier du butin. Lorsqu'il ne donne pas directement une part aux soldats restés au camp, il les envoie au devant des troupes afin qu'ils puissent à leur tour réaliser du butin :

Pars avec tes troupes [...] ; si tu rencontres des ennemis, combats-les, prends leurs richesses, réduis leurs femmes en esclavage et tue les hommes ; je marcherai derrière toi, car tu étais derrière nous et tu n'as pas assisté au combat ni au pillage¹⁹⁵.

Les cavaliers qui occupent une position hiérarchique supérieure au reste de l'armée, ont souvent des parts plus importantes et les chefs peuvent distinguer certains soldats en leur

¹⁹⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 148.

¹⁹¹ Par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۲۱۸-۲۱۹.

¹⁹² MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 296 et ss.

¹⁹³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 306.

¹⁹⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 251.

¹⁹⁵ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 191.

offrant des parts plus larges¹⁹⁶. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* n'indique pas dans le détail les parts dévolues à chacun. L'imām répartit certes le butin entre les soldats¹⁹⁷, mais cet épisode est rarement développé par 'Arab Faqīh. Il précise toutefois que les émirs reçoivent une part du butin plus importante¹⁹⁸. L'imām récompense également certains soldats pour leurs exploits exceptionnels, notamment lorsqu'ils sont responsables de la prise d'un butin important ou d'une victoire décisive contre les chrétiens¹⁹⁹. C'est ce que le *fiqh* appelle le *nafal*, c'est-à-dire les « attributions supplémentaires du butin, accordées à certains *muḡahīdīn*, en supplément à celles qui leur sont dues, et pour récompenser une action d'éclat ou un service rendu au cours des opérations²⁰⁰ ». Le *nafal* peut être prélevé soit du quint, soit du reste du butin. Il fait l'objet de nombreux débats dans les ouvrages théoriques²⁰¹.

Lors de l'attaque de l'église de Dabra Estīfānos du lac Ḥāyq, l'imām donne « une part aux Arabes et une part à Zaḡarbouī Muḡammad et aux troupes de la mer ; il répartit le reste entre les soldats musulmans²⁰² ». L'église se trouvant sur une île, son pillage ne pouvait être réalisé par l'ensemble de l'armée. L'imām a demandé au contingent d'étrangers (les « Arabes ») présents dans les rangs de son armée de construire des embarcations, car les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* ne savaient pas réaliser de telles constructions :

L'imām rassembla les chérifs, les Arabes, les Maghrébins et les Mahrites et leur dit : Nous ne connaissons que la terre et les montagnes ; la mer, c'est votre affaire, vous savez ce qu'il en est. [...] Les Arabes se rassemblèrent [...] et se mirent à construire trois grands radeaux et deux petits²⁰³.

Ensuite, l'imām envoie Zaḡarbūy Muḡammad, accompagné des « Arabes, des Mahrites, des Maghrébins, des chérifs et d'une troupe de la mer » en lui disant : « Entre toi-même dans l'île avec le patriarche ; ne brûle pas l'église, ne tue pas les moines ; emporte toutes les richesses qui sont dans l'île et ne laisse ni dirham, ni dinār²⁰⁴ ». Ce sont donc eux les responsables de ce butin très important, et c'est pourquoi l'imām leur attribue une part à chacun avant de distribuer le reste aux soldats restés à terre.

¹⁹⁶ Cf. MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 236 et ss.

¹⁹⁷ Voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 170 (« il répartit le butin entre ses compagnons »), p. 204 (« il préleva le cinquième du butin et distribua les chevaux et les mulets aux *muḡahīdīn* »), p. 314 (« Il donna à chacun d'eux sa part d'or et de soie et fit entrer le reste dans le trésor des musulmans »), p. 321 (« Aḡmad en prit sa part et en donna une part à chacun »), etc.

¹⁹⁸ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 353 ; 389 ; etc.

¹⁹⁹ Voir par exemple, BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 315-316.

²⁰⁰ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 238.

²⁰¹ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 241.

²⁰² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 337.

²⁰³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 334-335.

²⁰⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 336-337.

b. Des richesses à ne plus savoir qu'en faire

De l'utilisation littéraire du butin

Même si 'Arab Faqīh, lorsqu'il écrit les exhortations au *ḡihād*, met en avant les félicités qui attendent celui qui mourra sur le champ de bataille, il sait que la population du *Bar Sa'ad ad-dīn* est principalement intéressée par la perspective du butin. C'est pourquoi il détaille dès que possible les fabuleux butins que les troupes de l'imām réalisent dans le royaume chrétien. Son ouvrage ayant comme objectif premier de convaincre les musulmans de mener le *ḡihād* et de poursuivre l'œuvre menée par l'imām, faire miroiter à ses lecteurs une richesse telle qu'ils ne peuvent l'imaginer est peut-être son meilleur argument. Plus encore que d'étendre le *Dār al-Islām* ou de mourir martyr, le butin merveilleux qui attend le *muḡāhid* peut motiver les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* à retourner combattre le royaume chrétien. Si, selon l'hypothèse avancée dans la première partie de ce travail²⁰⁵, cet ouvrage est bien adressé à Nūr, à la fin des années 1550, la situation économique du *Bar Sa'ad ad-dīn* est alors très critique. Le *Tārīkh al-mulūk* indique qu'au retour de Nūr du royaume chrétien, après avoir tué le roi Galāwdéwos, une famine terrible s'abat sur le *Bar Sa'ad ad-dīn*, faisant monter très fortement le prix du grain, du sel et du bétail, et entraînant parfois des actes de cannibalisme²⁰⁶. En outre, les Oromo « dévastaient le pays ». Face à cette situation dramatique, la perspective de richesses facilement accessibles ne peut qu'attirer la population en proie à ces malheurs.

'Arab Faqīh qualifie toujours le butin amassé par les troupes de l'imām, que ce soit sur les champs de bataille, lors de petites razzias ou encore lors du pillage des églises, comme innombrable [لا يحصى] et considérable [كثيرة] :

Une **quantité innombrable** d'objets et de mulets. [...] Ils firent un **butin considérable**. [...] Ils prirent une **quantité innombrable** de bestiaux et de mulets. [...] Il fit un **butin considérable** en esclaves, en bêtes de somme, etc. [...] Il fit un **butin considérable**. [...] Ils s'emparèrent de leurs tentes et de toutes leurs richesses ; quant aux chevaux, aux armes et aux bestiaux, **on ne pouvait les compter**. [...] Ils firent un **butin considérable** d'esclaves et de meubles. [...] En esclaves, ce cinquième comprenait 500 têtes, en bétail 1000 têtes, il y avait **abondance** de mulets. [...] Les musulmans s'emparèrent de chevaux, d'épées, de cottes de mailles et d'armes en **quantité innombrable**. [...] Ils firent un **butin considérable**. [...] On prit une tente et une **quantité innombrable** de mulets. [...] Il s'empara de captifs, de bœufs et de mulets en **quantité considérable**. [...] Ils y firent un **butin considérable** en étoffes et autres choses, sur de l'or en grande quantité. [...] Ce qu'ils trouvèrent consistait en étoffes, en soieries et en autres choses en **grande quantité**. [...] Ils firent un **butin considérable**. [...] Ils réunirent ensuite un **butin considérable** d'or, d'argent et de soie. [...] **Butin considérable**. [...] Ne laissons pas cette **abondance** de soie aux

²⁰⁵ Voir chapitres 1 et 3 et la conclusion de la première partie.

²⁰⁶ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 56-57.

polythéistes. [...] Le reste de l'or, qui était en **abondance**. [...] Une **quantité innombrable** de richesses, or, argent, soie. [...] Il y en avait une **quantité innombrable**²⁰⁷.

Le butin est parfois si abondant que les musulmans ne peuvent tout emporter et doivent abandonner une partie des richesses sur place²⁰⁸. C'est notamment le cas dans certaines églises de l'Amḥarā entièrement recouvertes d'or et emplies de soieries, d'objets de toutes sortes en or ou en argent. Lors du pillage de l'église d'Atronsa Māryām²⁰⁹, son trésor, conservé dans une maison attenante, est si important que les musulmans se voient obligés d'en abandonner une partie, qu'ils brûlent afin de ne pas la laisser aux mains des chrétiens :

« Vous, sortez l'or et laissez les étoffes précieuses. » Ils entrèrent, emportèrent de l'or, de l'argent, des ustensiles d'or tels que des encensoirs, des tasses, le tout en or. Il y en avait la charge de dix hommes vigoureux ; ils les lui apportèrent. Le vizir manda ses compagnons qui étaient au nombre de mille et leur dit : Voici ma part et celle de l'imām ; entrez dans cette maison et prenez pour vous ce qu'elle renferme ; ce que chacun enlèvera sera pour lui. Ils y pénétrèrent et chacun d'eux emporta de l'or rouge, de l'argent et de la soie ; il y en eut qui enlevèrent trois charges, d'autres quatre, ils ne cessèrent de piller depuis le milieu de la journée jusqu'au coucher du soleil et depuis ce moment jusqu'au matin. Le vizir leur dit : « À présent, vous êtes satisfait ; vous n'avez pas de chameaux que vous puissiez charger de votre butin ; vous l'avez transporté sur vos cous et sur vos mulets ; la maison est encore pleine de richesses et de soie ; ne laissons pas cette abondance de soie aux polythéistes ; mais brûlons-la. » Puis il ajouta : « Mettez le feu à la maison. » On l'incendia avec le brocart qu'elle contenait, et aussi l'église qui fut réduite en cendres²¹⁰.

'Arab Faqīh décrit également le butin comme n'ayant jamais eu de pareil, autant par sa quantité que par sa qualité. Les prises faites sur les chrétiens sont souvent merveilleuses, composées de « brocards dorés pareils à un rayon de lumière, de cottes de mailles dignes de David, de casques comme ceux de Sābūr, d'épées égyptiennes », des « tapis de Grèce » ou de « soie de toutes les couleurs²¹¹ ». Les descriptions des richesses entreposées dans les églises montrent des objets prodigieux, tels que des « images qui ressemblaient à des bêtes, oiseaux et animaux, chacune faite en argent », des « étoffes telles que ni les Arabes, ni les Persans n'en connaissaient de semblables », des « merveilles qui resplendissaient d'or²¹² », etc. Toutes ces splendeurs rivalisent les unes avec les autres au point que « l'imām s'émerveilla et oublia les trésors qu'il avait vus précédemment²¹³ ».

Plus que la quantité des richesses ou leur magnificence, 'Arab Faqīh explique que tous les soldats, et non pas uniquement les émirs, devinrent riches, plus riches qu'il n'est possible

²⁰⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 19, 42, 47, 48, 57, 62, 67, 115, 160, 190, 191, 194, 195, 217, 218, 267, 312, 315, 422.

²⁰⁸ Voir également l'abandon d'une partie du butin dans l'Amḥarā, car, trop imposant, il entrave les déplacements de l'armée (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 212-213).

²⁰⁹ Sur cette église, voir DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens*, 2003, p. 214 (pour sa localisation) et le corps du texte pour son histoire.

²¹⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 312-313.

²¹¹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 204, 194 et 251.

²¹² BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 245 et 329.

²¹³ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 337.

d'imaginer : « Grands et petits devinrent riches ; il n'y avait plus de pauvreté parmi eux » ; « chacun d'eux prit autant d'or qu'il lui fallait et s'enrichit à tout jamais²¹⁴ » ; etc. Alors que dans le *Tārīkh al-mulūk*, le prix des denrées alimentaires augmente à cause de la famine, dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* les prix augmentent car tout le monde possède beaucoup d'or et peut payer 40 onces d'or²¹⁵ pour un mulet.

Figure 32 : Deux cas opposés d'explosion du prix des denrées

<i>Tārīkh al-mulūk</i>	<i>Futūḥ al-Ḥabaša</i>
Il y eut une famine dans notre pays si grande que le prix du <i>ṣā'</i> de dura [i.e. sorgho] (arriva à) douze <i>ašrafī</i> et du <i>ṣā'</i> de sel à 25 <i>ašrafī</i> et le prix des bovins à trois cents <i>ašrafī</i> ou plus. [...] Certains ont mangé la chair de leurs propres fils et de leurs propres épouses [...] Ils eurent une seconde famine à tel point que un <i>ṣā'</i> de dura était venu à deux <i>ašrafī</i> et le sel à cinq <i>ašrafī</i> ²¹⁶ .	Les ventes ne se faisaient qu'avec de l'or ; quand l'un d'eux voulait quelque chose, il prenait une poignée d'or, allait au marché et faisait son emplette ; les poids étaient laissés de côté ; le prix d'une mule d'éleva à 40 onces d'or. Quand quelqu'un allait voir un ami et lui demandait de l'argent provenant du butin, si l'ami était un chef et ne donnait que de l'argent, l'autre ne l'acceptait pas, y eut-il 100 ou 200 onces. Un homme donna à son compagnon 50 onces ; l'autre refusa de les prendre et se fâcha contre lui ²¹⁷ .

Cet argument permet d'inciter les émirs à mener le *ḡihād* mais aussi d'encourager une population qui souffre de la famine et de l'explosion du prix des denrées alimentaires.

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* présente donc toujours de manière hyperbolique les innombrables butins réalisés lors de la « conquête de l'Abyssinie ». De la même manière que les exhortations au *ḡihād* et que la mise en valeur du prestige et de la félicité des martyrs résonnent nettement comme des arguments en faveur du projet de 'Arab Faqīh, la mise en avant, probablement exagérées, des richesses qui attendent les musulmans dans le royaume chrétien est un élément central pour convaincre le *Bar Sa'ad ad-dīn* de reprendre les armes et de poursuivre l'œuvre de l'imām.

La composition du butin : une économie essentielle

Le côté excessif de ces descriptions n'empêche pas d'appréhender la composition des prises des musulmans lors de leurs razzias, ainsi que la façon dont celles-ci devaient être centrales pour l'économie du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

²¹⁴ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 218 et 311.

²¹⁵ Une once équivalant à un peu moins de 30 grammes, cela signifie qu'un mulet coûtait plus d'un kilo d'or... ! Voyons là aussi une manifestation de l'exagération de l'auteur.

²¹⁶ CERULLI, « Documenti arabi », 1931, p. 57. Voir Annexe 5 « Histoire des Walasma', texte arabe et traduction ». La mesure *ṣā'* est inconnue. L'*ašrafī* doit correspondre à une monnaie ou à une somme, mais est également inconnue par ailleurs.

²¹⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 353.

La *ganīma* désigne le butin mobile enlevé par la force à l'ennemi. Elle est composée de quatre catégories : prisonniers de guerre, femmes et enfants réductibles en servitude, terres et constructions, biens mobiliers. Elle est destinée, après prélèvement du quint, aux soldats²¹⁸. Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, une razzia « classique » permet de prendre à l'ennemi essentiellement des chevaux, des bêtes de somme (mulets et autre), du bétail (moutons, bœufs, etc.) et des esclaves²¹⁹. La population du *Bar Sa'ad ad-dīn* est en partie pastorale et ses composantes nomades ou semi-nomades avaient un mode de vie fondé sur l'élevage. Or la prise de bétail permet d'agrandir les troupeaux. La prise de chevaux est un élément important du butin. 'Arab Faqīh précise le nombre de chevaux pris, ou la qualité supérieure de ces mêmes chevaux²²⁰, qui témoigne du caractère précieux des chevaux pour les soldats. La possession d'un cheval permet de devenir cavalier et d'obtenir ainsi un statut supérieur au sein de l'armée, et donc une part plus importante de butin²²¹.

Les prisonniers et les esclaves²²² représentent une part essentielle, si ce n'est la part la plus importante des prises de guerre des musulmans. D'ailleurs, 'Arab Faqīh distingue souvent le butin des prisonniers et des esclaves, précisant que les musulmans capturaient du « butin » d'une part et des prisonniers ou des esclaves de l'autre²²³. Il fait également une distinction entre « prisonniers » et « esclaves » qui semblent renvoyer à deux statuts différents d'hommes et de femmes capturés lors de la conquête.

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne précise qu'à de rares reprises la destination des captifs. Nous avons vu que certains chefs chrétiens prestigieux sont envoyés en cadeaux à Zabīd ou 'Aden²²⁴. D'autres sont mis à mort²²⁵ ou rachètent leur liberté²²⁶, à l'instar des principaux captifs pris lors de la bataille de Zarī, où il n'est pas fait mention de leur réduction en esclavage ou de leur vente :

Quant aux prisonniers, on trancha la tête au *baṭrīq* Aser, de même au *baṭrīq* Choutalai. Le *baṭrīq* Keflé se racheta pour 30 onces d'or. Le *baṭrīq* Giyorgis resta prisonnier environ 2

²¹⁸ MORABIA, *Le ḡihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 240.

²¹⁹ Les exemples ne manquent pas dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* ; voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 30 ; 47 ; 57 ; 97 ; 161 ; 191 ; 206 ; etc.

²²⁰ Voir notamment BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 204, suite à la bataille de Zarī : « J'ai assisté avec l'imām, dit le narrateur, à la journée de Sembra Kouré et au reste des campagnes, mais je n'ai jamais vu de chevaux et de mulets plus beaux que ceux de Zari ni en plus grand nombre ».

²²¹ Cf. *supra*.

²²² Sur la distinction captif / esclave, voir TESTART, « L'esclavage comme institution », *L'Homme*, 1998, p. 39 : « L'homme que l'on a capturé à la guerre ou un homme qui s'est rendu n'est encore qu'un captif, nullement un esclave. Mais qu'on l'astreigne à travailler ou seulement qu'on le vende, on en tire profit, et c'est déjà un esclave. »

²²³ Par exemple, BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 146 ; 191 ; 194 ; etc.

²²⁴ Cf. *Supra*.

²²⁵ Les exemples sont nombreux (BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 191 ; 204 ; 262 ; 387 ; 389 ; etc.).

²²⁶ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 57 ; 150 ; 193 ; 204 ; etc.

mois, puis il brisa ses liens et s'enfuit vers le Goğgam où il fut tué par un infidèle. Quant au frère du *baṭrīq* Giyorgis, l'imām lui fit grâce et l'envoya porter un message au roi d'Abyssinie²²⁷.

Alors que les captifs sont le plus souvent tués, une autre catégorie d'hommes pris lors de la conquête est désignée directement sous la forme « esclave » (*raqīq*). Cela signifie-t-il que les musulmans capturent les esclaves des chrétiens²²⁸, qui conservent leur statut servil ? Ou s'agit-il d'une distinction qui est faite entre les prisonniers faits sur les champs de batailles, les soldats, qui ne sont pas réduits en esclavage, et les autres hommes faits prisonniers, qui peuvent être vendus comme esclaves ? Les deux solutions semblent possibles. Dans certains cas, ces « esclaves » sont capturés en même temps que le campement des chrétiens. Il est fort probable qu'il s'agisse effectivement d'esclaves appartenant aux chrétiens. À la fin de la bataille de Zarī, lors du pillage du campement chrétien, les musulmans prennent « leurs tentes, leurs richesses, leurs mulets et leurs esclaves²²⁹ (*raqīq*) ». Dans un seul cas il est précisé que « tous les prisonniers furent réduits en esclavage ». Celui-ci survient lors de la rencontre entre une troupe musulmane et « des marchands chrétiens du roi » dans le Gabargé ; ces marchands sont réduits en esclavage²³⁰. Que les principaux chefs chrétiens ne semblent pas devenir esclaves, mais soient convertis, tués, ou qu'ils rachètent leur liberté, s'explique probablement par le fait que leur position privilégiée au sein du royaume chrétien peut servir la conquête. Pour autant, comme le souligne Marie-Laure Derat, « l'appartenance à l'élite militaire ou politique n'était pas toujours un gage pour échapper à la vente comme esclave²³¹ », en prenant pour exemple le cas d'un dignitaire de l'armée chrétienne vendu comme esclave au Yémen décrit dans les actes d'Enbaqom²³². Dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, les principaux dignitaires de l'armée chrétienne sont très rarement réduits en esclavage contrairement au reste de la population du royaume et de l'armée.

Les captifs sont soit gardés comme esclaves par les musulmans, soit vendus via Zayla' dans le monde musulman. 'Arab Faqīh traite des esclaves sur le même mode que des chevaux et du bétail. Cela montre que la capture de prisonniers, réduits ensuite en esclavage, est courante et doit représenter un apport financier central pour l'économie du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Tout comme il ne précise pas les conséquences d'un apport régulier de bétail capturé dans

²²⁷ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 204.

²²⁸ Sur l'esclavage dans le royaume chrétien à la même période, voir DERAT, « Chrétiens et musulmans d'Éthiopie face à la traite et à l'esclavage aux XV^e et XVI^e siècles », *Traites et esclavages*, 2013.

²²⁹ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 204.

²³⁰ BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 345.

²³¹ DERAT, « Chrétiens et musulmans d'Éthiopie face à la traite et à l'esclavage » *Traites et esclavages*, 2013.

²³² RICCI, « Le vite di Enbaqom e di Yohannes abbati di Dabra Libanos di Scioa », *RSE*, 1959, p. 100.

l'économie des musulmans, 'Arab Faqīh ne développe pas non plus la question de l'impact de la capture de nombreux prisonniers et esclaves. La capture d'esclaves et son commerce font partie intégrante de l'économie du *Bar Sa'ad ad-dīn*, au même titre que l'élevage. Même si le *Futūḥ al-Ḥabaša* ne le précise pas, les captifs, et pas seulement les élites, étaient envoyés depuis les hauts plateaux où se déroulaient les combats vers Harar et Zayla' où ils étaient vendus²³³. Les contacts entre les armées de l'imām et le *Bar Sa'ad ad-dīn* devaient être plus nombreux que ceux que mentionne 'Arab Faqīh, car ils permettaient de faire profiter le pays des musulmans de l'afflux des richesses engrangées par la conquête.

Figure 33 : Les épouses et concubines de l'imām Aḥmad selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*

Nom	Statut avant le mariage	Ascendance	Enfants avec l'imām
Dalwanbarah	épouse avant la conquête	filles de Maḥfūz	2 fils : Muḥammad (né en 1528 à Zifāh) et Aḥmad an-Naḡāṣy (né en 1533 dans le Tigré)
?	musulmane du Mazaga	filles du sultan Makattar	?
Mourias (?)	musulmane du Hadya	filles du chef du Hadya	meurt après 3 mois de mariage, sans enfant
?	chrétienne	nièce du roi Lebna Dengel	1 fils
Hāḡirah	chrétienne	femme du <i>baṭrīq</i> chrétien du Bāli Takḥla Amānūt	1 fils

Parmi ces prisonniers, la catégorie des femmes tient une place à part. Souvent mentionnées par 'Arab Faqīh, les captives semblent être le plus souvent prises comme concubines par les soldats. Le statut de concubines rejoint alors d'une certaine manière le statut d'esclave. Les concubines donnent naissance à des enfants de musulmans et leurs enfants chrétiens sont capturés avec elles et convertis. Les femmes issues des grandes familles chrétiennes, et notamment de celle du roi et de ses *baṭrīq*, sont prises comme concubines par les principaux généraux de l'armée musulmane. Même si cela n'est pas précisé explicitement par 'Arab Faqīh, les captives moins prestigieuses sont prises comme concubines par le reste de l'armée²³⁴. Nous avons vu, plus haut dans ce chapitre, que seules les concubines d'origine chrétienne suivaient les armées du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Elles ont donc un rôle central dans la guerre et représentent une richesse essentielle dans l'économie de la guerre.

²³³ Sur le rôle des musulmans dans le commerce d'esclaves depuis la Corne de l'Afrique, voir notamment ABIR, « The Ethiopian Slave Trade and its Relation to the Islamic World », *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 1985.

²³⁴ Voir par exemple BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 2 : p. 389.

Sur les champs de bataille, un butin particulier, nommé *salab* en arabe, était pris sur la dépouille des ennemis²³⁵. Il s'agit de l'équipement militaire, qui, outre les chevaux, permet non plus d'enrichir les soldats et leurs familles, mais d'améliorer leur armement en cottes de maille, casques, boucliers, armes en tout genre (épées, lances, fusils, canons, arc et flèches,...). Comme nous l'avons vu, cette part du butin, relativement peu documentée dans le *Futūḥ al-Ḥabaša*, est très importante dans l'économie de la guerre. Les premiers butins amassés lors des razzias permettent à l'imām de financer l'équipement de base de ses soldats. Mais cet armement n'est pas suffisant, notamment en ce qui concerne les armes à feu. La prise d'armes à feu permet de combler ce manque.

Enfin, les autres richesses prises en butin par les musulmans (l'or, l'argent, les soieries et autres merveilles), décrites de manière hyperbolique par 'Arab Faqīh, sont le reflet d'une réalité. Ces fortunes sont essentiellement conservées dans les églises et les capitales royales. Elles sont donc exceptionnelles par rapport aux butins pris lors des simples razzias frontalières. L'émerveillement face à cette abondance et à cet or est probablement l'expression de la pauvreté relative du *Bar Sa'ad ad-dīn* face aux richesses des églises et du roi chrétien.

²³⁵ MORABIA, *Le ġihād dans l'Islam médiéval*, 1993, p. 238.

Conclusion de la troisième partie

Entre la fin du ^{xv}^e et le premier quart du ^{xvi}^e siècle, la pratique de la guerre des populations d'Éthiopie, aussi bien musulmanes que chrétiennes, se résumait à des razzias frontalières probablement annuelles. Les objectifs étaient la capture de butin (bétail, chevaux, esclaves et biens) ainsi qu'un équilibre des frontières entre le *Bar Sa'ad ad-dīn* et le royaume chrétien. Sur de nombreux points, le projet de l'imām Aḥmad de faire la « conquête de l'Abyssinie » entre en opposition à cette culture de la guerre et fit l'objet d'une forte résistance de la part des soldats de son armée.

En se lançant dans une guerre de plusieurs années où le butin n'était que secondaire et où le retour dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* n'était pas envisageable, l'imām Aḥmad rompit avec les razzias traditionnelles. Cette rupture se manifeste tout d'abord par un nouvel objectif lors des combats face aux chrétiens : il n'est plus simplement question de prélever du butin, mais avant tout de prendre le contrôle des territoires et de les intégrer au *Dār al-Islām*. Ensuite, lors des razzias, les troupes étaient très réduites, et probablement majoritairement composées de l'armée régulière du *Bar Sa'ad ad-dīn*, à savoir les *Malasāy* (cavaliers) et les « soldats de la mer » (fantassins). Pour faire la « conquête de l'Abyssinie », l'imām fait appel à des contingents issus de l'ensemble des populations tributaires des sultans, aussi bien nomades que sédentaires. Des contingents et des soldats isolés venus d'Arabie, notamment du Mahra, et du reste du monde musulman se joignent à eux. L'armée décrite dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* est considérable par rapport à celles qui menaient traditionnellement les razzias frontalières. De plus, l'importance de cette armée nécessitait une logistique et une caravane d'une tout autre mesure. Les déplacements de cette cavarane et son approvisionnement, bien que peu développés par 'Arab Faqīh, apparaissent comme essentiels pour les choix stratégiques des généraux de l'armée musulmane. Les épouses des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* n'étaient pas acceptées à la suite de l'armée ; seules les captives chrétiennes, prises comme concubines par les soldats pouvaient faire partie des caravanes. L'imām Aḥmad imposa dès ses premières expéditions la présence de son épouse Dalwanbarah à ses côtés, malgré les reproches de ses soldats. Une fois la conquête des territoires du Sud du royaume achevée, l'imām invita l'ensemble des épouses restées dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* à rejoindre la caravane et à suivre l'armée dans le Nord. Cette demande était suffisamment innovante pour nécessiter un sauf-

conduit spécial de la part du sultan. Enfin, si l'armement ne semble pas avoir été entièrement modifié par cette guerre exceptionnelle, l'utilisation des armes à feu achetées à Zayla' s'imposa et nécessita un savoir technique nouveau. La « conquête de l'Abyssinie » eut donc des répercussions profondes dans la manière de mener la guerre des musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn*.

En ce qui concerne la conquête des territoires sous la domination du roi chrétien, elle débuta en 1531 et se concentra les premières années sur les territoires de la moitié sud du royaume. La première année fut consacrée à une attaque systématique de lieux de pouvoir du roi et à des attaques frontales entre les armées royales chrétiennes et celles de l'imām. Après un an de poursuite du roi du Damot à l'Amḥarā, l'imām fait la conquête de l'ensemble des espaces au sud de l'Amḥarā. L'intégration de ces territoires, essentiellement le Dawāro, le Bāli, le Faṭagār, l'Ifāt et le Hadya, fut facilitée par la présence importante de communautés musulmanes, vestiges du passé musulman de ces anciens « royaumes musulmans ». Ils furent d'ailleurs les seuls à choisir de se convertir massivement à l'islam lors des traités de paix. L'ensemble du reste du royaume chrétien choisit à l'inverse de conserver sa religion et de payer la capitation. La conquête du Nord du royaume ne se révéla pas plus difficile que celle du Sud. En moins de deux années, le récit du *Futūḥ al-Ḥabaša* se terminant en 1535-1537, les musulmans réussirent à prendre le pouvoir sur les territoires du Tigré, des rives de la mer Rouge, du Lastā, du Širé, du Dambya, du Bagémdar, etc.

Les années qui suivirent durent être consacrées à la consolidation de la domination musulmane. Elles ne sont pas décrites dans le texte de 'Arab Faqīh. Les autres documents nous renseignant sur les événements advenus à partir de 1535-1537 ne nous donnent que de rares informations sur les actions de l'imām et de son armée. En 1540-1541, un contingent portugais envoyé en soutien au roi chrétien arriva à Massawa et appuya l'armée royale affaiblie lors des combats contre les musulmans. À la même période, un contingent yéménite vient rejoindre les rangs de l'armée de l'imām. En février-mars 1543, lors d'une bataille opposant les deux armées, l'imām Aḥmad fut tué. Cet événement marqua la fin de la « conquête de l'Abyssinie » et le début de la débâcle musulmane. Celle-ci n'est pas documentée mais la chronique du règne de Galāwdéwos décrit une reconquête chrétienne de l'essentiel de l'ancien royaume en moins de deux années. Une étude des années qui suivirent l'année 1543, aussi bien côté musulman que chrétien, devra être menée afin de mieux comprendre les raisons de l'effondrement si rapide de l'empire musulman bâti par l'imām Aḥmad.

Conclusion

L'étude du *Futūḥ al-Ḥabaša* apporte de nombreuses informations nouvelles sur les populations musulmanes d'Éthiopie du début du XVI^e siècle, jusqu'alors méconnues. Rédigé au milieu du XVI^e siècle par un auteur musulman issu de ces populations, ce texte nous permet de décentrer le regard et d'enfin adopter une perspective qui se détache du point de vue dominant christianocentré. L'exemple du nom du territoire sur lequel les sultans descendants de Sa'ad ad-dīn régnaient depuis le début du XV^e siècle, appelé « 'Adal » dans les sources chrétiennes et « Bar Sa'ad ad-dīn » dans les sources musulmanes, ou encore celui du nom du meneur de la « conquête de l'Abyssinie », nommé « Grāñ » par les chrétiens et « imām Aḥmad » par les musulmans, illustrent la nécessité d'adopter le point de vue des musulmans pour une bonne compréhension de leur histoire. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* nous permet de réaliser cet indispensable pas de côté ; pour autant, il ne faut pas oublier que son auteur avait pour objectif d'exalter le désir de *ḡihād* chez son lecteur et que ce projet oriente parfois fortement son propos.

Le sultanat du *Bar Sa'ad ad-dīn* (1415 – 1583)

Difficilement délimitable, le *Bar Sa'ad ad-dīn* se situait depuis les environs de la ville de Harar et se poursuivait vers l'est sur les contreforts du massif montagneux de Harar jusqu'au port de Zayla' sur les rives du golfe d'Aden. Les sultans du *Bar Sa'ad ad-dīn*, installés à Dakar, ville aujourd'hui non identifiée, depuis le règne Ṣabr ad-dīn b. Sa'ad ad-dīn (r. 1415-1422), pratiquaient un islam sunnite. Leurs sujets, issus de populations indépendantes les unes des autres, nomades ou sédentaires, ne se soumettaient pas toujours à leur autorité.

Considérer les sultans du *Bar Sa'ad ad-dīn* du milieu du XVI^e siècle comme étant les héritiers des sultans de la dynastie des Walasma' de l'Ifāt du XIV^e siècle est une simplification. De fait, lorsque les descendants du sultan Sa'ad ad-dīn déplacèrent leur pouvoir à l'extrémité est des hauts plateaux de Harar au début du XV^e siècle, une nouvelle

dynastie se créa. Bien qu'étant descendants de la dynastie des sultans de l'Ifāt, les sultans du *Bar Sa'ad ad-dīn* rompirent avec leurs ancêtres : ils abandonnèrent le nom de Walasma', qui resta attaché au territoire devenu chrétien de l'Ifāt, pour adopter celui de Sa'ad ad-dīn, qui était à l'origine du déplacement du pouvoir et qui était leur ancêtre commun. Malgré les troubles qui ébranlèrent la nouvelle dynastie au cours des premières décennies du XVI^e siècle, les descendants de Sa'ad ad-dīn continuèrent à régner sur le *Bar Sa'ad ad-dīn* jusqu'à la fin des années 1550 ; le dernier sultan descendant de Sa'ad ad-dīn cité dans les textes, Ḥabīb b. 'Umar Dīn, fut tué en 1559. Faut-il considérer que la fin de la dynastie marqua la fin d'une période qui avait débuté avec la création du *Bar Sa'ad ad-dīn* au début du XV^e siècle ? Faut-il au contraire considérer que la défaite de la conquête du royaume chrétien en 1543 marqua une rupture dans l'histoire de ce territoire ?

La « conquête de l'Abyssinie » a indéniablement bouleversé aussi bien la situation du royaume chrétien que celle du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Mais il serait erroné d'affirmer que la guerre de l'imām Aḥmad marqua la fin de l'époque médiévale (pour garder une périodisation occidentale), du moins en ce qui concerne la situation du *Bar Sa'ad ad-dīn*. La guerre contre le royaume chrétien n'était que l'une des manifestations des troubles qui menèrent à la disparition de la dynastie des sultans descendants de Sa'ad ad-dīn puis à celle du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Débutées à la fin du XV^e siècle, les luttes internes pour le contrôle du pouvoir du *Bar Sa'ad ad-dīn*, avec notamment la succession très rapide des souverains, alternant usurpateurs et descendants légitimes de la dynastie en place, se poursuivirent jusqu'au règne d'un certain imām Muḥammad b. Ibrāhīm Gaša (r. 1577-1593). Ce dernier déplaça le centre du pouvoir dans l'Awsa dans les années 1580. Cette migration marqua la fin du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Provoquée par les pressions oromo dans la région de Harar, cette migration est également la dernière conséquence des troubles internes au *Bar Sa'ad ad-dīn*.

Repenser la « conquête de l'Abyssinie »

Au sein de cette longue phase troublée, la « conquête de l'Abyssinie » fut paradoxalement une période stable pour le pouvoir de Harar. Le sultan 'Umār Dīn, descendant de Sa'ad ad-dīn et placé par l'imām Aḥmad sur le trône, serait resté au pouvoir bien après la mort de ce dernier. Par ailleurs, en fédérant les différentes populations sous son autorité, et en conduisant sur les hauts plateaux chrétiens l'essentiel des soldats et des émirs locaux à partir de l'année 1531, l'imām Aḥmad assura une paix provisoire entre d'une part le pouvoir central et la population, notamment les clans somali et d'autre part entre le sultan et les élites. La figure atypique de l'imām Aḥmad était peut-être la seule à même de transcender les luttes

intestines et de rétablir la paix au sein d'un territoire au bord de l'implosion. La « conquête de l'Abyssinie » reste encore aujourd'hui un traumatisme dans l'histoire officielle éthiopienne et a toujours été envisagée du point de vue du royaume chrétien qui a vu affluer les armées de l'imām et faire la conquête, en moins de douze années, de l'ensemble de son territoire. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* nous permet de ne plus étudier cette guerre comme un événement subi par la société conquise. Le projet de conquête du royaume chrétien mit plusieurs années à émerger au sein du *Bar Sa'ad ad-dīn*. Il allait à l'encontre de la culture et de la pratique de la guerre propre à cette société. Tout en profitant de la situation instable qui régnait dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* depuis plusieurs décennies, l'imām Aḥmad dut avant tout pacifier le territoire. Au terme d'un long processus, il réussit à imposer son projet, mais il ne lui survécut pas.

La présence importante de communautés musulmanes tributaires du roi chrétien aussi bien dans les territoires du Sud (Ifāt, Dawāro, Bāli, Hadya, Faṭagār) que dans le cœur historique du royaume nous entraîne à repenser la nature de la « conquête de l'Abyssinie ». Il ne s'agit pas simplement d'une guerre opposant musulmans et chrétiens, mais avant tout d'un conflit entre deux entités politiques : le *Bar Sa'ad ad-dīn* d'une part et le royaume chrétien d'autre part. L'un des principaux motifs avancés par 'Arab Faqīh pour justifier cette guerre est la « libération » des musulmans sous domination chrétienne. Or ces populations, bien que présentées dans le *Futūḥ al-Ḥabaša* comme accueillants les soldats de l'imām en sauveurs, vivaient en bonne entente avec les populations chrétiennes voisines et leurs gouverneurs chrétiens et n'avaient pas forcément demandé à être « libérées ».

Par ailleurs, la dialectique mise en place par 'Arab Faqīh pour faire l'apologie du concept de *ḡihād* a entraîné les chercheurs à désigner cette guerre comme le « *ḡihād* de l'imām ». De fait, selon le *Futūḥ al-Ḥabaša*, l'imām Aḥmad mena plusieurs *ḡihād* distincts au cours de sa vie : il mena des *ḡihād* internes (une guerre civile contre le sultan Abū Bakr et des guerres contre certains clans somali musulmans), des *ḡihād* défensifs contre les attaques menées par des chrétiens en territoires frontaliers, des *ḡihād* de prédation lors de razzias frontaliers et enfin un *ḡihād* de conquête contre le royaume chrétien. Parler du « *ḡihād* de l'imām » est donc à la fois erroné et trop vague. Face à cette polysémie du terme arabe, détaillée au début de la troisième partie de cette étude, l'appellation « conquête de l'Abyssinie » paraît plus précise et permet également d'échapper aux connotations très négatives qui résonnent aujourd'hui lorsqu'il est question de *ḡihād*.

Enfin, la « conquête de l'Abyssinie » n'avait pas pour objectif de convertir à l'islam l'ensemble du royaume chrétien. Le Coran préconise, en cas de conquête d'un nouveau territoire, de laisser aux populations le choix entre la conversion, la capitation et la mort ou

l'esclavage. 'Arab Faqīh détaille les modalités de la conquête de chaque territoire du royaume chrétien. Seuls les territoires anciennement musulmans choisirent d'adopter l'islam. Les territoires de l'Ouest, du Centre et du Nord du royaume chrétien préférèrent quant à eux payer la capitation et conserver leur religion. L'imām Aḥmad avait le projet de créer une grande Éthiopie musulmane : cela ne signifiait pas pour autant que l'ensemble de sa population devait être musulmane. Il nomma des gouverneurs musulmans à la place des chefs chrétiens, tout en conservant le découpage politique des chrétiens. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* s'arrêtant plus de six ans avant la mort de l'imām, il n'est pas possible de dire ce qu'était à terme son projet. Quel qu'il ait été, le fragile édifice qu'il avait réussi à construire disparut de manière simultanée à sa mort au début de l'année 1543.

Pour une histoire de l'islam médiéval en Éthiopie

Je l'annonçais dès l'introduction et l'ai souligné à plusieurs reprises au cours du développement, l'étude du *Futūḥ al-Ḥabaša* nous pousse à soulever de nombreuses interrogations sur l'histoire des musulmans de l'Est éthiopien aux XV^e et XVI^e siècles, mais elle ne permet pas toujours d'y répondre de manière satisfaisante. Pour garder sa cohérence, cette étude se révèle parfois frustrante, tout en mettant au jour des pistes de recherches pour poursuivre la réflexion sur les musulmans de la Corne de l'Afrique et répondre aux interrogations laissées en suspens.

Afin de compléter l'étude à proprement parler du texte du *Futūḥ al-Ḥabaša*, il sera indispensable d'en réaliser une édition critique à l'aide de l'ensemble des manuscrits connus. L'établissement d'un *stemma codicum* pourra permettre de mieux comprendre la diffusion de ce texte entre le milieu du XVI^e siècle et la fin du XIX^e siècle ainsi que de déceler les ajouts ou modifications qui ont pu, selon les périodes des copies, intervenir sur le texte. Plus largement, une étude approfondie de l'évolution de la réutilisation, aussi bien par les musulmans de l'Est éthiopien que par les chrétiens des hauts plateaux, de la « conquête de l'Abyssinie » et de la figure de l'imām Aḥmad, qui continuent encore aujourd'hui à être présents dans les discours politiques et identitaires d'Éthiopie et de Somalie, serait un apport important à l'histoire des mentalités et du rapport à l'histoire de cette région du monde. L'étude du *Futūḥ al-Ḥabaša* en tant qu'œuvre littéraire produite par la société du *Bar Sa'ad ad-dīn* manque cruellement de points de comparaisons. Aucun autre texte complet de l'époque médiévale et du début de la période moderne n'a jusqu'alors été retrouvé dans les bibliothèques éthiopiennes. Une étude systématique de ces bibliothèques, notamment celles des mosquées de la région de Harar, apportera certainement de nouveaux éléments qui aideront à mieux comprendre la culture de

l'écrit et la culture manuscrite de cette société. La mise au jour de nouveaux textes historiques permettra également d'élargir la réflexion sur son histoire.

Par ailleurs, si l'histoire des musulmans en Éthiopie reste encore largement à écrire, trois points notamment mériteront toute notre attention future, d'autant que les sources actuellement connues permettent en partie d'y répondre. Tout d'abord, la présence de communautés musulmanes au sein du royaume chrétien a longtemps été négligée. Pourtant, réparties sur l'ensemble des territoires du royaume, ces populations semblent avoir eu un rôle très important, notamment dans les questions commerciales. Les territoires du Sud des hauts plateaux (Ifāt, Dawāro, Faṭagār, Bāli et Hadya), qui étaient au moins partiellement indépendants et musulmans aux XIII^e et XIV^e siècles, ont été intégrés au royaume chrétien au début du XV^e siècle : les modalités de cette conquête restent encore inconnues. Quant aux communautés musulmanes du Nord du royaume, dont la présence semble être acceptée et étroitement liée à l'organisation locale de la société, elles sont mieux connues à l'époque moderne et contemporaine mais sont encore peu étudiées lorsqu'il est question de l'époque médiévale.

Ensuite, les dernières années de la conquête ne sont pas décrites par le *Futūḥ al-Ḥabaša* qui s'arrête abruptement plus de cinq ans avant la mort de l'imām Aḥmad. Cette étude ne fait qu'évoquer la fin de la guerre et la débâcle musulmane qui s'en suivirent. Suite à la disparition du *Bar Sa'ad ad-dīn*, les musulmans du XVII^e et du XVIII^e siècle durent se réorganiser, aussi bien dans le nouveau sultanat de l'Awsa qu'à Harar, et résister aux pressions extérieures. Cette période nous est connue par plusieurs textes produits à la fois par les musulmans du *Bar Sa'ad ad-dīn* et par le royaume chrétien et les auteurs portugais présents dans la région au cours du XVI^e siècle et des siècles suivants. Cette période charnière de l'histoire des musulmans d'Éthiopie devra être envisagée du point de vue de ces populations.

Enfin, l'étude des contacts et des échanges entretenus tout au long de l'époque médiévale entre les musulmans d'Éthiopie et le reste du monde musulman (en tout premier lieu le Yémen et l'Égypte) d'un point de vue religieux, culturel, littéraire, économique et politique, commence à être explorée par les spécialistes de ces aires géographiques. Elle devra être poursuivie afin de décroquer les champs d'étude et ne plus considérer les musulmans d'Éthiopie comme repliés sur eux-mêmes ni leur histoire comme une simple annexe à celle de l'islam médiéval.

ANNEXES

Annexe 1

Déroulement du *Futūḥ al-Ḥabaša*

(pagination traduction R. Basset)

***Muqqadima* et mise en place de la figure de l'imām (p. 1-49)**

Muqqadima (p. 1-6)

- réflexions sur le *ḡihād* (1-4)
- explications des raisons d'écrire cette histoire (4)
- présentation de la figure de l'imām Aḥmad (4-5)
- les maîtres de l'auteur l'ont loué (5-6)

Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* (p. 6-15)

- informateurs de l'auteur (6-7)
- les descendants du sultan Sa'ad ad-dīn (7-9)
- liste des souverains qui succédèrent au sultan Muḥammad (9-12)
- règne du *ḡarād* Abūn, maître de l'imām Aḥmad, simple cavalier (13)
- arrivée du sultan Abū Bakr au pouvoir (14-15)
- fuite d'Aḥmad à Hūbat (15)

Razzia chrétienne menée par Fānīl (p. 15-19)

- razzia du chef chrétien Fānīl en territoire frontalier (15-18)
- contre-razzia d'Aḥmad – bataille de 'Aqam (18-19)

Conflit entre le sultan Abū Bakr et Aḥmad (p. 20-25)

- fuite du sultan chez les Somali à Kidād – Bataille à Qarn - victoire Aḥmad (20)
- fuite d'Aḥmad à Hūbat – siège du sultan – paix (20-21)
- rupture du pacte – fuite d'Aḥmad à Hūbat (21-22)
- poursuite du sultan – bataille d'Hūbat (22-23)
- fuite du sultan chez les Somali (23)
- attaque de Harar, Aḥmad en prend possession (24)
- nouvelle attaque du sultan – paix (25)

Miracles et rêves prémonitoires autour de la figure d'Aḥmad (p. 25-30)

- distinction émir / sultan (25-26)
- miracle des abeilles le désignant comme « imām » (26)
- rêve prémonitoire le désignant comme « imām de la fin des temps » (27-29)
- rêve prémonitoire : le Prophète le désigne comme conquérant de l'Abyssinie (29-30)

1^{ère} razzia de l'imām dans le Dawāro (p. 30-32)

Réorganisation du sultanat (p. 32-36)

- l'imām tue le sultan Abū Bakr et place son frère, 'Umar Dīn, à la place (32-33)
- l'imām rétablit l'ordre dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* – paix avec les Somali (33-36)

Razzia du chrétien Daḡalḥān – victoire musulmane (p. 36-44)

- attaque des frontières par Daḡalḥān (36-38)
- riposte d'Aḥmad – espionnage du camp chrétien à Dīr (38-40)
- poursuite de l'armée chrétienne – bataille (40-42)
- traitement du butin et des prisonniers (42-44)
- théorie du *ḡihād* – l'imām a 21 ans (44)

La « Guerre des Somali » - paix (p. 44-46)

Razzias musulmanes dans les territoires frontaliers (p. 46-49)

- razzia à Wādūh Maṣāk, dans le Faṭagār (46-47)
- razzia menée par Maṣūr à Qay Ġay, territoire chrétien frontalier (47)
- razzia menée par ‘Adalī à Wanbāryah, dans le Dawāro (47-48)
- riposte des chrétiens du Dawāro – bataille à Zamīt – victoire ‘Adalī (48-49)

1^{ère} expédition : Dawāro et Ifāt (p. 49-67)

- préparation de l’armée – départ pour le Dawāro (49-50)
- bataille à Kaḥal Bary – église de Zahraq – puis direction Qub (50-51)
- Dalwanbarah, la femme de l’imām (51-52)
- arrivée à l’‘Awāš car direction Anṭākya, dans l’Ifāt (53-54)
- question du butin (55-56)
- ‘Adalī, avec un tiers de l’armée, passe à droite de l’Ifāt (56-59)
- le corps d’armée de l’imām passe au centre, à Anṭākya (59-61)
- Nūr, avec un tiers de l’armée, passe à gauche de Anṭākya (62)
- installation du camp à Anṭākya (62)
- Gendebelo en Ifāt (62-65)
- retour (difficile) à Harar (65-67)

2^{ème} expédition : Faṭagār (p. 67-131)

Préparatifs de la 2^e expédition (p. 67-76)

- l’imām envoie des messagers pour réunir les troupes (67-70)
- attaque des marchands du roi chrétien (70-71)
- réunion des troupes à Harar (72-73)
- escale à Zīfa et naissance du fils d’Aḥmad – arrivée à Dīr (74-76)

Préparatifs chrétiens (p. 76-84)

- Le roi quitte Bādaqī (Faṭagār) pour le Baīt Amḥarā (76-77)
- Réunion des troupes chrétiennes à Baīt Amḥarā et à Bādaqī (77-84)

À Baqul Zar, l’imām range son armée en ordre de bataille (p. 84-94)

- distribution des drapeaux (84-88)
- drapeau de l’imām (88-90)
- liste des 200 cavaliers qui entourent l’imām (90-94)

Bataille de Bādaqī – fin 1528 / début 1529 (p. 94-109)

- direction Amāḡah (94-96)
- bataille de Kassam – l’imām interroge les prisonniers chrétiens sur le roi (97-100)
- route jusqu’à Bādaqī (100-101)
- débat chrétien pour savoir si défendre ou pas la ville de Bādaqī (102-104)
- 1^{ère} bataille – fuite des musulmans (105-106)
- installation du camp puis 2^{ème} bataille (107-108)
- la question des flèches empoisonnées des Māya (108-109)
- désertion de l’armée musulmane (109-111)
- réorganisation de l’armée (111-112)
- pendant ce temps chez les chrétiens (112)
- attaque des Māya près du mont Zeq^wala (112-114)
- le roi chrétien à Bādaqī (114)

Bataille de Ṣambra Kūrā – début mars 1529 (p. 115-130)

- nuit avant Ṣambra Kūrā (115)
- face à face des 2 armées, le roi contre l’imām (116-117)
- poème (117-118)
- description de l’armée musulmane (118-121)
- exhortation au ḡihād (122-123)

- bataille – victoire musulmane (123-125)
- liste des tués (125-130)
- retour à Harar - fin mars 1529 (131)

3^{ème} expédition : Dawāro (p. 131-148)

- razzia musulmane dans le Dawāro (131-135)
- le chef chrétien du Dawāro, Rās Banyāt, réunit des troupes (135)
- négociation de paix entre Rās Banyāt et l'imām (136)
- histoire du renégat Rāḡih – camp à Tarfar (137-138)
- sortie de l'imām et de 5 cavaliers du camp – victoire (139)
- l'imām se rend, avec 30 cavaliers, à Būr combattre les chrétiens – victoire (140-143)
- attaque de Rās Banyāt – victoire de l'imām (144-146)
- retour à Harar (146-148)

L'« affaire de la *zakāt* » (p. 148-153)

- l'imām réprimande le sultan au sujet des impôts (148)
- le sultan et les émirs complotent contre l'imām – conjuration (149-150)
- liste des partisans de l'imām – réconciliation de l'imām et du sultan (150-151)
- rébellion du Somali Hīrabū : union du sultan et de l'imām pour le combattre (151-153)

4^{ème} expédition : Bāli (p. 153-170)

- approvisionnement en vivres (153)
- route jusqu'au Bāli – division de l'armée (154)
- des chrétiens du Bāli viennent se convertir et donnent des informations à l'imām (154-155)
- Abū Bakr Qaṭīn capture le renégat Takḥla Amānūt, chef chrétien du Bāli (156-159)
- pillages dans le Bāli (160-161)
- attaques de Šankūr, chef chrétien du Bāli (161-163)
- riposte musulmane (163-164)
- histoire de Wanāḡ Ġān et de son fils Sīmū du temps du sultan Muḥammad (164-168)
- combat contre Sīmū – victoire musulmane (168-170)
- retour à Harar (170)

5^{ème} expédition : la « conquête de l'Abyssinie »

Préparatifs (p. 170-174)

- préparation de l'armée et arrivée du contingent du Mahra (170-172)
- à Baqul Zar, organisation de l'armée (172-173)

Attaque du Dawāro (p. 175-177)

- 'Adalī conseille d'attaquer le Dawāro en premier (174)
- fossé de Dal Maydah (175)
- recherche de chrétiens dans le Dawāro (176-177)

Attaque de l'Ifāt (p. 177-190)

- les musulmans se dirigent vers les chrétiens réunis à Anṭākya (177)
- le roi nomme Daḡalḥān chef de l'armée à Anṭākya (178)
- passage du fleuve 'Āra par les musulmans (178-179)
- Islāmū remplace Daḡalḥān à la tête de l'armée chrétienne (179-181)
- bataille d'Anṭākya – février-mars 1531 (181-186)
- poursuite d'Islāmū (187-188)

Attaque du Dawāro (p. 190-206)

- installation du camp à Ayfars (190)
- razzia du Šarkḥa par 'Adalī (191-194)
- traitement des prisonniers et des morts (194)
- le roi envoie Takḥla Yasūs combattre les musulmans dans le Dawāro (195-197)
- informateurs sur Takḥla Yasūs (197-199)

- trajet jusqu'à Takhlā Yasūs (199-201)
- bataille de Zarī (201-205)
- lettre de l'imām au roi chrétien (205-206)
- tentative de désertion des Somali (206-207)
- 'Amdū et Zīn, chefs du Dawāro, négocient la paix pour leur province (207-211)

Installation dans le Faṭagār (p. 212-231)

- territoire des Māya – abandon du butin – mont Zeq^wala (212-214)
- incendie de Bādaqī (214-215)
- l'Awāš sépare les deux armées (215-218)
- maladie de l'imām (avril-mai 1531) – pendant ce temps razzias dans le Faṭagār (218)
- attaque de l'église de l'Abūna (219-220)
- Wasan Saḡad prend en main l'armée chrétienne – lettre à l'imām malade (221-229)
- Absamā Nūr nommé protecteur de Barāra (229-231)

Poursuite du roi chrétien dans le Dāmōt (p. 231-245)

- direction le Dāmōt où se cache le roi (231-234)
- Wasan Saḡad va dans le Wāḡ pour surprendre les musulmans (234-235)
- entrée des musulmans dans le Dāmōt (235-236)
- le roi se cache sur une montagne à Dakhun Dūr (237)
- bataille de Dakhun Dūr (238-240)
- fuite du roi dans le Waḡ et poursuite musulmane (240-241)
- Wasan Saḡad exhorte les chrétiens au combat (241-242)
- les musulmans espionnent les chrétiens (242-243)
- pillage d'églises dans le Šawā et conquête du Warab et du Šawā (243-245)

Wasan Saḡad attaque les musulmans dans le Faṭagār (p. 245-267)

- camp musulman à Barāra (245-251)
- Wasan Saḡad traverse l'Awāš (251-252)
- l'imām demande conseil à Aḥmūš (253)
- attaque de Dabra Libānos par Abū Bakr (254-256)
- l'imām décide d'aller combattre Wasan Saḡad (256-257)
- Wasan Saḡad envoie des espions puis va sur la montagne de Būsāt (258-260)
- bataille – mort de Wasan Saḡad (260-262)
- l'imām attaque la caravane de Wasan Saḡad (262-265)
- réunion de l'imām et de l'armée (266)
- traitement des prisonniers (266-267)

Attaque de la région de Dabra Berhān par l'imām (p. 267-281)

- attaque du Ġān Zalaq (267-270)
- départ pour Dabra Berhān (271-272)
- le chef chrétien de l'Ifāt rallie le camp musulman (272-278)
- 'Adalī est nommé chef de l'armée musulmane restée dans le Faṭagār (278-279)
- 'Alī est envoyé au nord de Dabra Berhān, dans le Taqulat, le Waḡadah et le Maḡūr (279-280)
- l'imām va dans le Gedem (280-281)

Attaque de l'Amḡarā à la poursuite du roi (p. 281-306)

- le roi va dans l'Amḡarā (281-285)
- à Kasāyah, dans le Gedem, l'imām apprend que le roi se cache dans l'Amḡarā (285)
- l'imām réunit des troupes et demande du renfort à 'Adalī et à 'Alī (286-289)
- Kabīr Muḡammad fait la conquête du Šuḡara (290-291)
- « Marche des musulmans contre le roi à Wāṣal » - 28 octobre 1531 (291-306)
 - attaque de la "porte" de l'Amḡarā gardée par Daḡalḡān (291-294)
 - l'imām se rend à la "porte" de Wāṣal combattre le roi (295-299)
 - attaque de Wāṣal – victoire – fuite du roi (299-304)
 - retour au camp (304-306)

Entrée des musulmans dans l'Amḥarā (p. 306-340)

- attaques des églises de l'Amḥarā (307-316) : Makān-Ṭalāṭī (310-311) ; Atrūsa Maryam (311-313) ; Baīt Samāyāt (313) ; Dabra Naqadqād (314) ; Ġanata Ġirġis (314-316)
- pillage du Wālah (316-317)
- Aḥmūš et le siège de l'*ambā* Gešan – 25 novembre 1531 (317-325)
 - l'imam l'envoie à la poursuite du roi (317-318)
 - attaque et siège de l'*ambā* (319-321)
 - Aḥmūš appelle à l'aide l'imām (321-322)
 - déroute de l'*ambā* (322-325)
- attaque de l'église de Dabra Azhīr (325-331)
- pillage du monastère du lac Ḥāyq (331-337)
- départ de l'Amḥarā pour le Manz (337-340)

Récit des actions du reste de l'armée dirigée par 'Adalī et restée dans le Faṭagār pendant l'attaque de l'Amḥarā par l'imām de juillet 1531 à janvier 1532 (p. 340-354)

- histoire de *awr'ay* Nūr (340-345)s
- Zaḥarbūy 'Uṭmān à 'Aram dans territoire des Māya (345-347)
- fausse annonce de la mort de l'imām (347-348)
- l'imam qui donne rendez vous à 'Adalī et à l'armée à Dabra Berhān (349-351)
- retrouvailles de 'Adalī et de l'imām à Dabra Berhān – janvier 1532 (351-354)

Conquête des territoires du sud (p. 354-379)

- rébellion de Sīmū, écuyer de l'imām et gouverneur de l'Abūnah en Ifāt (354-355)
- protection des gens de Qawat, qui s'étaient convertis (355)
- changement de gouverneur musulman à la tête du Šuġara (355-356)
- 'Abbās vient en aide à *awr'ay* Abūn dans l'Ifāt contre Rās Banyāt (356-361)
- conquête du Māya par le *faraṣaḥam* Dīn (361-363)
- conquête du Waġ (363-364)
- conquête de Ġanz (365-366)
- l'imām passe le mois du *ramaḍān* dans le Waġ – avril/mai 1532 (366)
- l'émir Ḥussaīn al-Ġāturī se rend dans le Dawāro – fuite du chef chrétien Sāfū (366-370)
- lac Zwāy – Hadya – camp à Ayfars (371-373)
- bataille de Bāb Sarī dans le Dawāro (373-376)
- répartition des gouvernements musulmans par l'imam (377)
- alliance entre le Ganz et le Hadya (378)
- conquête du Bāli par 'Adalī – juillet-août 1532 (379-390)
 - Sīmū et Šabarū, chefs du Bāli, rejoignent le camp de l'imām (379)
 - 'Adalī nommé gouverneur du Bāli (380-381)
 - Sīmū tente de négocier la paix entre 'Adalī et 'Adalyah (382-383)
 - bataille du Bāli à Zalla (383-386)
 - attaque des derniers rebelles du Bāli (386-388)
 - l'imām règle l'après victoire de la conquête du Bāli (388-390)
- conquête du Waġ par Muġahid (391)
- conquête du Ganz par 'Abd al-Nāṣar (392)
- conquête du Warab par Ya'qīm (392-394)

Préparation pour se diriger vers le Tigré (p. 394-409)

- appel des femmes et réunion de l'armée (394-395)
- conquête du Wallāmo par Muġahid (396-398)
- conquête du Dāmōt par 'Adalī (398-401)
- réunion de l'armée à Dabra Berhān (401-402)
- 'Abbās, acculé dans l'Angot, appelle à l'aide l'imām (402-405)
- arrivée d'une caravane venue du *Bar Sa'ad ad-dīn* dans l'Ifāt – 9 avril 1533 (405-406)
- siège de l'*ambā* Gešan – juillet 1533 (406-409)

Arrivée dans le Tigré (p. 409-428)

- attaque de Lālibalā (409-413)
- Daḡalḡān, à la porte du Tigré, est mis en fuite (414-416)
- l'imām campe à Qarqāra (416-417)
- attaque contre les *šūm* du Tambén et 'Aḡamya (418-420)
- massacre des gens du Tigré (420-422)
- le roi va à Aksum (422-424)
- attaque d'Aksum par les musulmans, le roi prend la fuite (425-428)

L'imām à la poursuite du roi (p. 428-441)

- arrivée dans le sultanat du Mazaḡa (428-431)
- arrivée dans le Dambyā (431-432)
- poursuite du roi jusqu'au Goḡḡam (433-439)
- poème en l'honneur de l'imām et de sa poursuite du roi (440-441)
- l'imām retourne dans le Tigré rejoindre le reste de l'armée (441)

Conquête des territoires du nord (p. 449-468)

- conquête du Sarāwé (442-449)
 - 'Adalī va aider 'Abbās dans le Sarāwé
 - Tasfū Lūlū tue 'Adalī
 - 'Adalī tue Tasfū Lūlū
- un an dans le Tigré ; l'imām nomme des gouverneurs (449)
- direction le Bagémdér (451)
- lacune (452)
- attaque du Siré ; séjour dans le Mazaḡa du 6 mars au 4 avril 1535 (452)
- attaque du Bagémdér – victoire (453-454)
- conquête du Semén (455-459)
- conquête de toute la région du Bagémdér et nomination de gouverneurs (459-460)
- l'imām s'installe à Dambyā (460-462)
- attaque du lac Ṭana (462-467)

Louages à Allah de conclusion. Colophon. (p. 467-468)

ANNEXE 2

Index du *Futūḥ al-Ḥabaša*

- Index géographique
- Index des personnages du camp musulman
- Index des personnages du camp chrétien

Avertissements

Ces trois index ont été réalisés à partir de la traduction de René Basset (1897-1909) ; les numéros de page renvoient donc à cette traduction. Les transcriptions ont été réalisées à partir de l'édition arabe du *Futūḥ* réalisée par René Basset ; la forme arabe est toujours précisée.

Dans l'index géographique, quand elle est connue, la forme en caractères *ge'ez* ou amharique qui apparaît dans les sources chrétiennes est donnée entre parenthèses, ainsi que sa translittération. Certains parallèles sont hypothétiques et sont suivis d'un point d'interrogation.

Pour une facilité de compréhension, les « gouverneurs » désignent les chefs musulmans de territoires nouvellement conquis et les « chefs » les chefs musulmans des territoires du *Bar Sa'ad ad-dīn* ou les chefs chrétiens des territoires avant leur conquête. Les « renégats » désignent les musulmans devenus chrétiens et les « convertis » les chrétiens devenus musulmans.

Certains personnages apparaissent à la fois dans l'index des personnages du camp musulman et dans celui des personnages du camp chrétien ; il s'agit des transfuges, des convertis et des renégats qui appartiennent successivement aux deux camps.

D - 4

- Da'in** - دعين (territoire du Dawāro) : p. 138, 139.

- 417

F - ف

Fāḡḡalā – فاجالا (territoire du Tigré) : p. 440.
Faṭaḡār – فطجار (éth. Faṭaḡār [ፈጠጋር]) : p. 46, 83, 100, 103, 113, 180, 198, 214, 221, 237, 251, 252, 253, 269, 271, 278, 279, 280, 287, 294, 298, 325, 337, 339, 340, 347, 349, 350, 353, 357, 362, 394, 398, 402.

Ġ - ج

Ġabārḡī - جبراجي (territoire près du Waḡ) : p. 210, 212, 214, 221, 241, 242, 243, 345, 359, 361, 363, 398.
Ġadam (-ḡī) - جدم ou جدم جي (éth. Gedem [ገደም], territoire au nord de l'Ifāt) : p. 280, 281, 283, 285, 287, 338, 339, 359, 402, 403, 408, 409, 414, 466.
Ġādar - جادر (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 23.
Ġadāra(t) - جدارة (territoire du Dawāro) : p. 370, 371, 373.
Ġadāya(t) - جداية (éth. Gedāyā [ገዳያ], territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 88.
Ġaddah - جده (territoire du Bāli) : p. 170.
Ġāfāt - جافات (éth. Ġāfāt [ጋፋት], territoire près du Dāmōt) : p. 224, 245, 273, 277, 366, 399, 400, 401.
Ġalab - جلب (frontière entre le Bāli et *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 154, 155, 343.
Ġalby - جلبى (territoire près de l'Awāš) : p. 95.
Ġamīt - جमित (territoire du Dawāro) : p. 204, 206.
Ġān - جن (éth. Gañ [ገኝ], territoire de l'Amḡarā) : p. 79, 81, 285.
Ġān 'Anbā - جان عنبأ (territoire du Dawāro) : p. 137.
Ġān Amūrah - امورهان (éth. Ġān Amorā [ገኝ: አምራ], territoire entre l'Angot et le Tigré) : p. 266.
Ġān Ġay - جان جي (territoire du Ġatur) : p. 377.
Ġān Zalaq - جان زلق (territoire du Faṭaḡār) : p. 94, 97, 100, 267, 268, 269, 270, 271, 339, 350, 357.
Ġān Zaḡarah - جان زجره (territoire du Dawāro) : p. 208, 368, 369, 370.
Ġanāsir - جناسير (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 151.
Ġanata Ġirḡis - جنت جرس (éth. Gannata Giyorgis [ገተ:ጊዮርጊስ], église de l'Amḡarā) : p. 314.
Ġanba(t) - جنبه (territoire du Dawāro) : p. 191, 193, 194.
Ġandabalah - خندبله (éth. Gandabalo [ገንደበሉ], ville de l'Ifāt) : p. 62, 65, 360, 407.
Ġanz - جنز (éth. Ganz [ገንዝ], territoire près du Waḡ) : p. 83, 91, 105, 201, 216, 325, 357, 359, 363, 365, 378, 380, 381, 383, 392, 394, 398.
Ġar'ilah - جرعله (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 172.

Ġarāḡī - جراجي (frontière du Dāmōt ou du Dawāro ?) : p. 237, 240, 365, 368, 371, 390, 392.
Ġarīr - جرير (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 24.
Ġatur - جاتر (territoire du Dawāro) : p. 195, 207, 368, 370, 373, 376, 377, 385.
Ġawātīr - جواتر (territoire du Dawāro) : p. 134, 139, 145.
Ġerāra(t) - جرارة (territoire du Šawā) : p. 246.
Ġimmah - جمه (éth. Ġimma [ጽግ], territoire chrétien de l'ouest) : p. 224.
Ġīna(t) - جينة (territoire du Dawāro) : p. 202, 342, 346, 376, 379, 380, 388, 389.
Ġirawāry - جراورى (territoire du Dawāro) : p. 370, 373, 380.
Ġitū - جتوا (territoire du Faṭaḡār) : p. 363.
Ġītū - جيطوا (territoire voisin du Hadya) : p. 366.
Ġizān - جيزان (ville du Yémen) : p. 468.
Ġurāḡī - جراجي (éth. Gurāḡé ? [ጉራጌ], territoire au sud du Waḡ) : p. 222, 228, 243, 363, 366.

Ġ - غ

Ġafāt Awāwalad(at) - غفة اواولدة (lieu du Dawāro) : p. 146.

H - ه

Hadya(t) - هدية (éth. Hadiā [ሐዲያ]) : p. 188, 325, 359, 366, 372, 373, 377, 378, 379, 380, 381, 389, 390, 392, 394.
Harar - هرر (ville du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 20, 24, 25, 30, 33, 44, 47, 67, 72, 73, 92, 131, 147, 149, 151, 153, 170, 172.
Harḡāya(t) - هرجاية (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 87, 173, 262.
Ĥatāra(t) - ختارة (ville du Dawāro) : p. 342.
Haybūt - هيبيوت (territoire du Bāli) : p. 162.
Hind - هند (Inde) : p. 311.
Hūbat - هوبت (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 10, 15, 17, 20, 22, 23, 149, 156, 172, 173.

Ḥ - ح

Ḥamāsīn - حماسين (éth. Ḥāmāsén [ሐማሴን], nord du Tigré) : p. 203, 450.
Ḥanbūra(t) - حنبورة (territoire du Gedem) : p. 291, 338, 339, 340, 373, 374.
Ḥaqqah - حقه (territoire de Wāṣal) : p. 297, 302.
Ḥarār - حرار (fleuve du sud du Tigré) : p. 414.
Ḥasarwā - حسروا (lieu du Tigré) : p. 422.
Ḥayq - حيق (éth. lac Ḥāyq [ሐይቅ]) : p. 281, 326, 331, 403, 406, 441.
Ḥiffin - حفن (territoire du pays de Baḡr Dabba) : p. 357.
Ḥūn - حون (montagne du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 25.

K - ك

- Kaḥal Bary** - كحل برى (territoire du Dawāro) : p. 50.
Kanbāt - كنبات (territoire du Ganz) : p. 365, 378.
Kanfāt - كنفات (territoire chrétien, sud du Bagémder) : p. 460.
Karfin - كرفين (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 142.
Kasāyah - كسايه (territoire du Gedem) : p. 285, 286, 287, 288, 289, 291, 339, 358.
Kassam - كسم (montagne/fleuve du Faṭagār) : p. 96, 97, 354, 355.
Kawšam - كوشم (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 374.
Kidād - كداد (territoire somali) : p. 20, 151, 152, 153.
Kūb - كوب (fleuve frontière chrétiens/musulman) : p. 51, 66, 94.

L - ل

- Laḡāba(t)** - لجابة (territoire chrétien) : p. 340.
Lāl - لال (territoire du Faṭagār) : p. 112.
Lāl Balā - لال بلا (territoire du Faṭagār, près de Zeq'ala) : p. 214, 266, 267, 287, 307.
Lāl Balā - لال بلا (*éth.* Lālibalā [ሊሊበላ], églises du Lāstā) : p. 249, 409.
Laqāyah - لقايه (territoire chrétien) : p. 92.

M - م

- Maḡalah** - مجله (territoire du Dawāro) : p. 191.
Maḡūr - مجور (*éth.* Mugar [መግር], territoire au nord de Dabra Berhān) : p. 280, 288.
Maḥqwah - محقوه (montagnes d'accès au Tigré) : p. 414, 415.
Makān Maryam - مكان مريم (*éth.* Makāna Māryām [መካነ:ማርያም], église de l'Amḥarā) : p. 338.
Makān-Talāṭī - مكان لاثلاثي (*éth.* Makāna Šellässé [መካነ:ሥላሴ], église de l'Amḥarā) : p. 307, 310.
Makka - مكة (La Mecque) : p. 149.
Mālū - مالو (territoire du Bāli) : p. 160, 161.
Manz - منز (*éth.* Manz [መን], territoire à l'est de l'Amḥara) : p. 282, 283, 340, 351, 402.
Maqdišū - مقديشو (ville somalie sur les rives de l'océan Indien : Mogadiscio) : p. 132.
Mahra(t) - مهرة (région sud de la péninsule arabique) : p. 170, 171, 172, 185, 251.
Marḡāy - مرجاي (territoire entre l'Awāš et Bādaqī) : p. 95, 97, 202, 206, 267, 276, 325.
Marzīr - مرزير (territoire de Māya) : p. 213.
Mašahīb - مصحيب (ville du Dawāro) : p. 137.
Masak - مسك (territoire du Faṭagār) : p. 100.
Mašar Mašak - مصرمشك ("porte" du Dāmōt) : p. 235, 237.
Masīn - مسين (territoire près du Faṭagār) : p. 101, 114, 251, 279.
Māya(t) - ماية (territoire et population du Faṭagār, au pied du mont Zeq'ala) : p. 82, 94, 108,

113, 114, 126, 141, 180, 191, 212, 213, 234, 340, 342, 345, 346, 353, 357, 361, 362, 363, 365, 367, 390, 441.

- May Falaḥ** - مي فلح (territoire du Dawāro) : p. 137.
Mazaḡa(t) - مزجة (*éth.* Mazagā [መዘጋ], territoire musulman du Tigré) : p. 426, 428, 429, 430, 431, 453.
Miṣr - مصر (= Égypte) : p. 93, 218, 234, 437.
Mizā - ميزا (territoire du Bāli) : p. 154.
Muḡū - مجوا (fleuve du Faṭagār) : p. 100, 115, 347, 361.
Myāt - ميات ("porte" de l'Amḥarā) : p. 282, 283, 286, 291.

N - ن

- Nazāraḡaḥ** - نزارج (territoire proche du Dāmōt) : p. 221.
Nīl - نيل (= Le Nil) : p. 93, 316, 437, 440.
Nūba(t) - نوبية (= Nubie) : p. 467.
Nuḡub - نجب (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 151, 170, 173, 343.

Q - ق

- Qadūs Ġay** - قدوس جي (ville du Tagulat) : p. 351.
Qaḡmah - قجمه (territoire frontière de l'Amḥarā) : p. 295, 296, 338, 404.
Qalīlah - قليلة (*éth.* Galilā [ገሊላ], île du lac Ṭānā) : p. 466.
Qanbūra(t) - قنبورة (territoire du Dawāro) : p. 206.
Qāqamah - قاقمه (territoire du Bāli) : p. 154, 155, 156, 386.
Qarn - قرن (fleuve en territoire somali) : p. 20.
Qarqarah - قرقاره (*éth.* Qorqor [ቆርቆር], territoire du Tigré) : p. 416, 417.
Qarqarah - قرقره (ville du Faṭagār) : p. 252.
Qašah - قشه (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 72.
Qawat - قوت (territoire voisin de Ġān Zalaq) : p. 268, 269, 270, 291, 355.
Qay Ġay - قي جي (territoire chrétien frontière du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 47.
Qidah - قده (territoire frontalier du Tigré) : p. 79, 81, 203, 405, 409, 414, 415, 438, 446.
Qub - قب (territoire du Dāmōt) : p. 235.
Quḡām - قجام (*éth.* Goḡḡām [ገጃም]) : p. 77, 203, 205, 231, 252, 260, 264, 315, 355, 401, 408, 430, 439, 440, 441, 442, 460, 465, 466.
Qumāray - قماري (fleuve de la région du lac Ṭānā) : p. 435.

R - ر

- Ra'abūdah** - رعيوده (frontière entre musulmans et chrétiens) : p. 45, 172.
Ribāṭ al-Baqar - رباط البقر (territoire du *Bar Sa'ad ad-dīn*) : p. 22.
Rīfya(t) - ريفية (= le Rif marocain) : p. 185, 199.
Rūm - روم (= pays d'Orient) : p. 311, 378.

Wanāḡ Ġadab - وناج جدب (territoire chrétien du sud) : p. 82, 198.
Wanāḡ Ġarā - وناج جرا (territoire chrétien de l'ouest ?) : p. 273, 277.
Wanbāryah - ونباريه (territoire du Dawāro) : p. 48.
Wanbāt - ونبات (fleuve du Bāli) : p. 160.
Waḡada(t) / Waḡara(t) - وقدة / وقرة (éth. Wagarā [ወገራ], territoire du Bagémdar) : p. 423, 453, 459, 460.
Warab - ورب (éth. Warab [ወረብ]) : p. 216, 221, 231, 233, 242, 243, 245, 290, 348, 392, 393, 394, 398, 401.
Waraḡāl - ورقال (territoire du Dawāro) : p. 137.
Wāṣal - واصل (montagne, "porte" de l'Amḡarā) : p. 283, 286, 291, 293, 294, 296, 298, 306, 337, 338, 348, 403, 404.
Wašalah - وشله (extrémité du Ganz) : p. 201.
Wāšin - واشين (territoire du Bar Sa'ad ad-dīn) : p. 23.
Waṭamāt - وطمات (territoire limitrophe du Dawāro) : p. 177, 178, 343, 367.
Watan - وتن (territoire du Dawāro) : p. 371.
Wiḡ Yaḡar - ويح يحر (ville du Dāmōt) : p. 241.
Wiḡqam - ويلقم (territoire du Bar Sa'ad ad-dīn) : p. 151.
Wiḡ - ويغ (ville entre le Warab et le Šawā) : p. 235, 243, 348.
Wiḡ Ġabyah - ويجيبه (ville-marché du Waḡ) : p. 242, 395, 398.

Z - ز

Za'aka(t) - زعكة (territoire du Bar Sa'ad ad-dīn) : p. 21, 22, 23, 32.
Zabīd - زبيد (= ville d'Arabie) : p. 43.
Zaḡaba(t) - زغبة (ville du Dawāro) : p. 137, 138, 369.
Zahraq - زهرق (église du Dawāro) : p. 51.
Zalla(t) - زلة (ville/"porte" du Bāli) : p. 155, 161, 381, 383, 386, 387, 389, 390.
Zamīrdīn - زميردين (territoire frontalier entre le Bar Sa'ad ad-dīn et le Dawāro) : p. 50.
Zamīt - زميت (fleuve du Dawāro) : p. 48, 368.
Zanbābtan - زنبابتن (territoire frontalier du Bāli ?) : p. 381.
Zaḡāla(t) - زقاله (éth. mont Zeq'ālā [ዝቋላ], montagne du Faṭagār) : p. 113, 213, 214, 262, 267, 278, 279, 287, 289, 359, 363.
Zarāra(t) - زرارة (ville du Warab) : p. 234.
Zarba(t) - زربة (territoire ḡarḡa) : p. 149, 151, 170, 171.
Zary - زري (territoire du Dawāro) : p. 195, 197, 205, 209, 211, 217, 222, 267, 343, 357, 367, 383, 399.
Zawāḡah - زواحه (territoire du Dawāro) : p. 146.
Zwāy - زواي (éth. lac Z'ay [ዝይ]) p. 371.
Zayla' - زيلع (port de la mer Rouge) : p. 11, 55, 151, 170, 339, 407.
Zīfa(t) - زيفه (ville du Bar Sa'ad ad-dīn) : p. 19, 74, 75, 172.
Zīt - زيت (territoire chrétien de l'ouest) : p. 224.
Zūbīl - زوبيل (territoire frontalier du Tigre) : p. 405.

Index des personnages du camp musulman

‘Ayn - ع

- ‘Abbās (renégat, converti, informateur de l’auteur) - عباس : p. 81.
- ‘Abbās b. Abūn b. Ibrāhīm (ġarād, Baħr Nagaš puis vizir, neveu de l’imām) - عباس بن ابون - بن ابراهيم : p. 317, 356-360, 381, 383, 402-404, 407-408, 442, 444-449, 453, 459.
- ‘Abd (ġarād, chef somali des Ġarġarah) - عبد : p. 171.
- ‘Abd al-Karīm b. ‘Uṭmān surnommé Dawārū (chef fantassins) - عبد الكريم بن عثمان (بدواروا) : p. 50.
- ‘Abd Allah (émir) - عبد الله : p. 31.
- ‘Abd Allah (faqīh) - عبد الله : p. 121.
- ‘Abd Allah al-Sūmālī (soldat somali) - الله الصومالي - عبد : p. 320.
- ‘Abd Allah b. Mūḥarrām (originaire du Mahra) - عبد الله بن محرم المهري : p. 303.
- ‘Abd Allah b. Nāṣr ad-dīn al-Ḥamawī - عبد الله بن ناصر الدين الحموي : p. 201, 202, 320, 324.
- ‘Abd Allah al-Tiġrāwī (cavalier) - عبد الله التجراوي - : p. 260-261.
- ‘Abd al-Nāṣr (ġarād, cavalier, secrétaire de l’imām, gouverneur du Ganz) - عبد الناصر : p. 63-64, 91, 106, 107, 119, 126, 141, 143, 150, 179, 187, 190-191, 199, 204, 216, 237, 238, 239, 242-245, 301, 314-316, 328, 363, 365-366, 378-379, 380, 381, 383, 389, 390, 392, 398, 399, 402, 403, 421, 433-435, 444, 446-447, 449.
- ‘Abd al-Raḥmān (šarīf, cavalier, du Dambyā) - عبد الرحمان : p. 448; 467.
- ‘Abd al-Razāq b. Sūḥah (frère de l’émir Muġāhid) - عبد الرزاق بن سوحه - : p. 128.
- ‘Abd al-Salām (archer originaire du Rif marocain) - عبد السلام : p. 185, 292.
- ‘Abid (ġarād, cavalier) - عابد : p. 150, 261, 262, 263, 271, 296.
- ‘Adalī (vizir, plus proche conseiller de l’imām, ancien esclave du père de l’imām, précepteur de l’imām, gouverneur du Bālī) - عدلي - : p. 38, 47-49, 56-59, 61, 62, 65, 66, 84, 95-96, 104-105, 107-108, 127, 138-140, 146, 173, 174, 177-179, 186, 187, 190-194, 198, 201, 204, 211, 213, 216, 227, 237-238, 240, 251-252, 262-263, 266, 267-268, 278, 286-287, 289, 325, 337,

- 339, 340-353, 354, 366, 367-370, 373, 376, 379-380, 381-390, 395-396, 398-401, 402, 403, 406, 409, 414, 417, 422, 441, 442-445, 448, 449.
- ‘Afara (nommé Baħr Nagaš après ‘Abbās) - عفر : p. 449-450.
- ‘Alawī b. ‘Alī al-Šaṭīrī (šarīf) - بن علي الشاطري - علوي : p. 153.
- ‘Alī surnommé Ankarsah (farašaham, émir, cavalier, gouverneur de l’Angot) - علي انكرح : p. 39, 42, 59, 65, 92, 96, 110, 119, 139, 141, 143, 145, 150, 161, 162, 172, 183, 184, 202, 203, 214, 265, 271, 272, 279-280, 286-289, 295, 311, 317, 325, 343, 344, 346, 381, 383, 384, 403, 442, 44, 460.
- ‘Alī al-Warādī (converti, cavalier) - علي الورادي - : p. 142, 145, 201, 216, 261, 262, 271, 296, 317, 321, 322, 323, 325.
- ‘Alī b. ‘Umar al-Ḥusīnī (šarīf) - بن عمر الحسيني - علي : p. 153.
- ‘Alī b. Abū Bakr b. Sa’ad ad-dīn (sulṭān) - علي بن ابو بكر بن سعد الدين : p. 8.
- ‘Alī b. Abū Ṭālib (4^e calife) - علي ابن ابي طالب - : p. 29-30, 90.
- ‘Alī b. Ḥussaīn (šarīf) - علي بن حسين - : p. 396.
- ‘Alī b. Šalāḥ al-Ġabalī (informateur de l’auteur) - علي بن صلاح الجبلي - : p. 29.
- ‘Alī Dūqlāy al-Sūmālī (soldat somali) - علي دوقلاي الصومالي : p. 324.
- ‘Alī Faṅqalah (ġarād, cavalier) - علي فنقله - : p. 87.
- ‘Alī Ġara(t) (cavalier de Zarbah) - علي غرة - : p. 161.
- ‘Alī Ġarād (Somali, frère de Matān) - علي جراد - : p. 124.
- ‘Alī Ġūytā b. ‘Adrūkh (messenger de l’imām, cavalier) - علي جويتا بن ادروخ - : p. 68, 181, 202, 300, 357, 434.
- ‘Alī Ḥūṣah (ġarād, frère du sulṭān ‘Umar Dīn) - علي حوسه - : p. 149.
- ‘Alī Mādġirah (somali de Ġirrī) - علي مادجره - : p. 124, 203.
- ‘Alī Ṭay Iġir (fantassin) - علي طاي اجر - : p. 201, 300, 321, 322.
- ‘Alūš (cavalier du Sīm) - علوش : p. 178, 347.
- ‘Alūš b. al-Hayġan (cavalier, malasāy) - علوش بن الهيجن : p. 84.
- ‘Alūš b. Bisāra(t) (cavalier) - علوش بن بسارة - : p. 263, 264.
- ‘Anānya(t) (serviteur chrétien de awr’ay ‘Uṭmān, converti, guide des musulmans, ġarād, gouverneur de Marġāy) - عنانية - : p. 275-277, 293-294, 295-299, 325, 328, 329, 351, 369.
- ‘Aysā (gardien de nuit de l’imām) - عيسى : p. 300.
- ‘Umar - عمر : p. 324.
- ‘Umar (renégat, chef chrétien de Šarkha, converti) - عمر : p. 197-198.
- ‘Umar (émir, gouverneur de l’Astarġātūr) - عمر : p. 32, 377.

‘Umar (émir, gouverneur de Qidah) – عمر : p. 446.
 ‘Umar (frère de ‘Adalī, gouverneur du Bāli) – عمر : p. 396.
 ‘Umar b. ‘Abd Allah (chef fantassin) – عمر بن عبد الله : p. 50.
 ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (2^e calife) – عمر بن الخطاب : p. 29.
 ‘Umar Dīn (ḡarād, successeur du ḡarād Abūn à la tête de la rébellion) – عمر دين : p. 15, 21.
 ‘Umar dīn (fils du sultān Muḥammad, awr‘ay, cavalier) – عمر دين : p. 183, 188, 261, 271, 295, 339.
 ‘Umar dīn (sultān du Bar Sa‘ad ad-dīn) – عمر دين : p. 33, 87, 148-151, 151, 153, 206, 295, 326, 339, 395.
 ‘Umar Dīn b. Muḥammad b. Aḏhar ad-dīn b. ‘Alī b. Abū Bakr b. Sa‘ad ad-dīn – عمر دين بن محمد بن اظهر الدين بن علي ابن ابي بكر : p. 8.
 ‘Umar Qamāš (cavalier) – عمر قماش : p. 367.
 ‘Uḥmān (premier martyr de la conquête) – عثمان : p. 194.
 ‘Uḥmān (artilleur musulman) – عثمان : p. 144.
 ‘Uḥmān (faraṣaḥam, gouverneur du Semén) – عثمان : p. 317, 448, 459.
 ‘Uḥmān (cheikh de Ġadāyah) – عثمان : p. 126.
 ‘Uḥmān b. ‘Abd Allah (chef des fantassins) – عثمان بن عبد الله : p. 50.
 ‘Uḥmān b. ‘Alī (awr‘ay, cavalier) – عثمان بن علي : p. 239.
 ‘Uḥmān b. Dār ‘Alī (awr‘ay, renégat, baṭrīq de l’Ifāt, puis converti et cavalier musulman) – عثمان بن دار علي : p. 76, 82, 97, 213, 229, 230, 237-238, 240, 252, 258, 259, 260, 273-281, 293, 295, 296, 300, 303, 304, 317, 320, 322-325, 406, 408.
 ‘Uḥmān b. Ġuḥar (ḡarād, gouverneur de Ġān Zalaq) – عثمان بن جوهر : p. 93, 119, 141, 269, 270, 271, 303, 339, 350, 357, 361-362, 367, 369, 442, 448, 459.
 ‘Uḥmān b. Sulīmān b. Muḥammad b. Badlāy b. Sa‘ad ad-dīn (sultān, renégat ?, awr‘aī) – عثمان بن سليمان بن محمد بن بدلاي بن سعد الدين : p. 8, 103.
 ‘Uḥmān b. Takḥla (converti) – عثمان بن نخلي : p. 377.
 ‘Uḥmān b. Yas (émir) – عثمان بن يس : p. 21.
 ‘Uḥmān Yamāḡ (faraṣaḥam, cavalier) – يماج : p. 85.

A - ا

Abḡad b. Abūn (cavalier) – ابجد ابن ابون : p. 191, 193.
 Abīat Ḥan – ابيت خن : p. 366.
 Absamā Nūr (cavalier, chef musulman) – ايسما نور : p. 75, 84, 161, 164, 178, 203, 229-231, 250, 286-287, 299-301, 303, 316, 335, 340, 351, 355-356, 367-369, 381, 383, 385, 398, 414, 438-439, 446, 456.

Abū Bakr (awr‘ay, cavalier) – ابو بكر : p. 181, 255-256, 300, 302, 380, 449.
 Abū Bakr (cavalier) – ابو بكر : p. 107.
 Abū Bakr (cavalier) – ابو بكر : p. 265.
 Abū Bakr (faraṣaḥam) – ابو بكر : p. 341.
 Abū Bakr (qāḏī du Hūbat, faqīh) – ابو بكر : p. 149.
 Abū Bakr al-Ṣiddīq (1^{er} calife) – ابو بكر الصديق : p. 29.
 Abū Bakr b. ‘Abd Allah al-‘Aydārūs (saint yéménite du XV^e siècle) – ابو بكر بن عبد الله العيدروس : p. 29.
 Abū Bakr b. Arsā – بكر بن ارساب : p. 374, 376.
 Abū Bakr b. Isma‘īl (émir, ḡarād) – ابو بكر بن اسمعيل : p. 22, 50.
 Abū Bakr b. Muslim – ابو بكر بن مسلم : p. 205.
 Abū Bakr b. Naṣr ad-dīn b. Muḥammad surnommé Aršūtah (faqīh) – (ارشوته) : p. 90, 110, 116, 122, 150, 199, 286, 339.
 Abū Bakr b. Sīm (cavalier) – ابو بكر بن سيم : p. 139.
 Abū Bakr b. Yamāḡ Aḥmad (cavalier) – ابو بكر بن يماج احمد : p. 192, 202.
 Abū Bakr Qaṭīn (émir, ḡarād, chef du Hūbat) – ابو بكر قطين : p. 37, 92, 105, 106, 119, 149, 156-159, 162-163, 164, 172, 173, 183, 185, 187, 202, 239, 250, 253, 254, 256, 257, 267-268, 278, 279, 287-288, 289, 292, 294, 299, 300, 311, 316, 335, 360, 366, 369-370, 373, 376, 398, 448, 460.
 Abūn (gardien des chevaux de l’imām) – ابون : p. 292-293.
 Abūn al-Qāwadah (awr‘ay, cavalier) – ابون القاوده : p. 391.
 Abūn b. ‘Uḥmān b. Sulāimān b. sultan Muḥammad b. Badlāy b. Sa‘ad ad-dīn (awr‘ay, cavalier, chef) – ابون بن عثمان : p. 34, 45, 94, 119, 149, 154, 155, 156, 173, 187, 240, 316-317, 321, 339-340, 354, 356-357, 358, 359, 360-361.
 Abūn b. Adaš (ḡarād) – ابون بن ادش : p. 12, 13, 15, 30, 130, 155.
 Abūn b. Ibrāhīm (ḡarād, frère de l’imām) – ابون بن ابراهيم : p. 227.
 Abūn Dāwah – ابون داوه : p. 417.
 Abūn Dāwah (frère du vizir Muḡāhid, renégat) – ابون داوه : p. 95, 434.
 Adal (faraṣaḥam) – ادل : p. 386.
 Adam (ḡarād, renégat) – ادم : p. 278.
 Adam (Somali, chef des archers) – ادم : p. 127.
 Adam b. Abū Bakr (cheikh) – ادم بن ابي بكر : p. 169.
 Adāmū (fantassin) – اداموا : p. 130.
 Adamūš (cavalier) – ادموش : p. 299-303, 404.
 Adaš b. Māhy – ادش ابن ماحي : p. 201-202, 320, 384.
 Adil – ادل : p. 460.
 Ah Awamīh – اه اوميه : p. 386.
 Aḥmad (awr‘ay, émīr) – احمد : p. 32, 328.
 Aḥmad (šarīf) – احمد : p. 345-346.
 Aḥmad al-Naḡāšy (fils de l’imām) – احمد النجاشي : p. 416, 449.

Aḥmad al-Nağāšy (saint musulman enterré dans le Tigre) – احمد النجاشي – p. 419.

Aḥmad al-Qadīmī (*ṣarīf*) – احمد القديمي – p. 339.

Aḥmad b. Ḥirābūh (fils du chef des Somali Marāḥān) – احمد بن حرابوه – p. 171.

Aḥmad b. ‘Alī (*faqīh*, frère du *faqīh* Nūr, *qāḍī* des musulmans en Abyssinie) – احمد بن علي – p. 149.

Aḥmad b. Ibrāhīm (*imām*) – احمد بن ابراهيم – ***

Aḥmad b. Ismā‘īl al-Dahlakī (*sulṭān* de Dahlak) – احمد بن اسماعيل الدهلكي – p. 450.

Aḥmad b. Lād ‘Uṭhman (*ḡarād, émir*) – احمد بن لاد عثمان – p. 149, 183, 185, 340.

Aḥmad b. Sulaymān al-Mahry de Baīt-Zyād (chef du contingent venu de Mahra) – احمد بن سليمان المهري من بيت زياد – p. 171, 333, 335, 465.

Aḥmad b. Ṭāhr al-Mar’wī (informateur de ‘Arab Faqīh) – احمد بن طاهر المرعوي – p. 29.

Aḥmad Dīn b. Khālād b. Hargāyah Muḥammad (*awr’ay*, frère de l’émir Muḡahid, informateur de ‘Arab Faqīh, cavalier) – احمد دين بن خالد بن هرجايه محمد – p. 7, 93, 119, 141, 150, 162, 163, 164, 316, 383, 435-436.

Aḥmad Ḡarī (chef somali des Yabrī) – احمد جرى – p. 118.

Aḥmad Ḡuray b. Ḥussaīn al-Sūmālī (chef somali des Habr Maqadī) – احمد جري بن حسين – p. 72, 84, 124.

Aḥmad Ḡūtā (cavalier) – احمد جوتا – p. 119, 140, 150, 184, 299, 300, 316, 343, 373, 381, 383, 447.

Aḥmadūš b. Maḥfūz (*ḡarād*, beau frère de l’imām) – احمدوش بن محفوظ – p. 21, 119, 150, 156, 169, 202, 289, 303, 325, 374, 381, 385, 448.

Aḥmūš b. Dār ‘Alī (*ḡarād, émir*) – احمدوش بن دار علي – p. 60, 62-63, 91, 107, 119, 142, 143, 149, 162, 163, 168-169, 173, 174, 178, 195, 237, 253, 256, 263-265, 269, 273, 288, 294, 295, 296, 305-306, 311, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 406.

Al-Ḥāḡ ‘Alī – الحاج علي – p. 292.

Al-Ḥāḡ Ibrāhīm al-Tiḡrāwī (musulman originaire du Tigre) – الحاج ابراهيم التجراوي – p. 366.

Al-Ḥāḡ Muḥammad (fantassin originaire du Maghreb) – الحاج محمد – p. 185.

Alḥamay Sulṭān (joueur de flûte) – الحمي سلطان – p. 388.

Al-Mas‘ūdī (*imām*) – المسعودي – p. 5.

Al-Ṣiddīq (compagnon de ‘Abd an-Nāṣar) – الصديق – p. 106.

Al-Suyūfī (savant égyptien du XV^e siècle) – السيوطي – p. 3.

Amāḡad Aḥmad b. al-Ḥussaīn (cavalier) – اماجد احمد بن الحسين – p. 85.

Amīs (*ḡarād*) – اميس – p. 321.

Anas (page de l’imām, renégat) – انس – p. 320, 438.

Ar‘ady (page de l’imām) – ارعدي – p. 125.

Arkīah (*baṭrīq* du Dawāro, *azmāḡ*, converti, guide des musulmans) – اركية – p. 194, 200.

Aw Abā Bakr Faqīr al-ṣaīkh al-Barkhalī – او ابا بكر فقير الشيخ البرخلي – p. 302.

Awamāyadah (fantassin édenté) – اواميده – p. 127.

Aības Laḡaṭy (*baṭrīq*, apparenté à Lebna Dengel, cousine paternelle de Hāḡirat, converti et renégat, guide des musulmans) – اييس لحطي – p. 269, 270, 293, 294, 338.

Ayūb (cavalier) – ايوب – p. 84.

Azaī b. Dalamas (guide des musulmans) – ازري بن دلمس – p. 95.

Azar b. Abū Bakr b. Sa‘ad ad-dīn – ازري بن ابو بكر بن سعد الدين – p. 9.

Azar Muḥammad (cavalier) – ازري محمد – p. 181, 366.

B - ب

Bāl Sūr Ibrāhīm – بال سور ابراهيم – p. 321.

Balaw ‘Abd(ah) (cavalier, *malasāy*) – بلو عبده – p. 84, 178, 228, 237, 299, 300.

Bālī Nūr – بالي نور – p. 386.

Barbarī (cavalier) – بربري – p. 321, 322, 448.

Bašāra(t) b. ‘Alī (cavalier) – بشارة بن علي – p. 162, 187, 271, 355, 361-363.

Bašāra(t) b. Ḡūṣah (cavalier) – بشارة بن جوشه – p. 94, 145, 296, 310, 313.

Bilqīsa(t) (femme du *ḡarād* ‘Abd al-Nāṣr) – بلقيسة – p. 449.

Burhān (*ḡarād*) – برهان – p. 84, 119.

D - د

Dākhal (*Ḡūyṭah*) (trésorier de l’imām) – داخل (جويته) – p. 109, 142, 145, 347.

Dal Bayasūs (chrétien du Bālī puis converti du temps du sultan Muḥammad) – دل بيسوس – p. 165-166-167.

Dal Sabr (chef infanterie) – دل سبر – p. 106.

Dal Saḡad (cavalier, gouverneur d’al-Da‘īn) – دل سجد – p. 85, 119, 125, 139, 140-141, 156, 169, 191, 250, 339, 345, 350.

Dalan (cavalier) – دالن – p. 258, 259.

Dalū Bālī – دلوا بالي – p. 130.

Dalūš – دلوش – p. 341.

Dalwanbarah b. Maḥfūz / Ba‘ṭya(t) (femme de l’imām) – دلونبره بن محفوظ / بعثية – p. 51, 52, 61, 65, 74, 119, 149, 395, 416.

Dāwad (cheikh, cavalier) – داود – p. 87.

Dāwah (cheikh, cavalier) – داوه – p. 119.

Dawīd (*ḡarād*, chef somali des Habr Maqadī) – دويد – p. 171.

Dawīd (*ḡarād*, Somali de Bartīrrī, cavalier) – دويد – p. 171, 192.

Dīn (compagnon de *awr’ay* Maḥwī) – دين – p. 151.

Dīn (*faraṣaḡam*, gouverneur de Laqāyah, musulman auprès du roi chrétien) – دين – p. 92.

Dīn (*ġarād* de Šuġara) - دين : p. 55.

Dīn (*ġarād, farašaham, émīr, cavalier, gouverneur* de Māya) - دين : p. 65, 119, 126, 191, 265, 267, 346-347, 353, 359, 361, 362, 363, 365, 390, 401, 441.

Dīn b. Adam (*ġarād, farašaham, chef* de Zīfa) – دين بن ادم : p. 74, 107.

د - D

Dā al-Ġanāḥ (cheval de l'imām) – ذا الجناح : p. 305.

ف - F

Fanġ Sabbar (chef des fantassins) - سيرفنج : p. 120, 201, 271, 300, 321, 322, 323.

Fanġānat (*ġarād*) - فنجانة : p. 349.

Fardūsāt (sœur de l'imām, femme de Matān le Somali) - فردوسة : p. 73.

Faskhā (*azmāġ, chef* de l'Ifāt, converti) - فسخي : p. 339, 402.

ج - Ġ

Ġa'wat (sœur du sulṭān Makatar) - جعوة : p. 431.

Ġabraīl du Sūmāl (*émīr somali*) – جبرائيل من الصومال : p. 32.

Ġadīd Ĥarġū (fantassin) – جديد حرجو : p. 120.

Ġadlī 'Abbās (cavalier, beau-frère du *ġarād* Mansūr) – جدلي عباس : p. 142.

Ġāfāt (*émīr*) - جافات : p. 322-323.

Ġaltī - جلتى : p. 205.

Ġamāl ad-dīn (chef de cavaliers, fils du *ġarād* Wadāġ) – جمال الدين : p. 164.

Ġamāl ad-dīn Muḥammad (b. 'Alī) Marzūq (*šarīf, chef principal* du contingent de Mahra) – جمال الدين محمد مرزوق : p. 313.

Ġarmah (cavalier) - جرمة : p. 367.

Ġāsā 'Alī (cavalier) – جاسا علي : p. 357.

Ġāsā/Ġāšā 'Umar (cavalier, gouverneur du Walaqah) – جاشا/جاسا عمر : p. 92, 119, 149.

Ġayanah Saṭūt (cavalier du Sīm) – سطوتجينة : p. 192.

Ġimmā 'Alī (guide) – جمى علي : p. 95.

Ġūḥūah (fantassin) - جوهو : p. 120.

Ġūšū (*ġarād, gouverneur* du Dawāro) – جوشوا : p. 217, 301, 333, 377, 387-389, 396.

Ġūytā 'Umar (cavalier) - جويتا عمر : p. 367.

Ġūytā 'Utmān (cavalier) – جويتا عثمان : p. 88.

Ġūytā Allah Maġan b. Aḥmad (cavalier) – جويتا الله مجن بن احمد : p. 186, 373, 374, 375, 376.

Ġūytā Ibrahīm (cavalier) - جويتا ابراهيم : p. 87.

Ġūytā Nūr – جويتا نور : p. 281.

Ġūytā Nūr - جويتا نور : p. 285.

Ġūytā Tīdrūs b. Adam (cavalier) - تيدروس بن ادم : p. 92, 151.

ح - Ḥ

Ḥadīd/Ġadīd Kharġūh (martyr) – جديد/حديد حرجوه : p. 130.

Ḥāmad (cheikh, fils du cheikh Wāšrah) - حامد : p. 60, 85.

Ḥāmad b. Sūhah – بن سوححامد : p. 381.

Ḥamadūš b. Maḥfūz (serviteur du sultan Abū Bakr) – حمدوش بن محفوظ : p. 21.

Ḥamzah al-Ġūfī (arabe, fantassin, martyr) - الجوفي : p. 108, 120, 121, 130.

Ḥarb Ar'ad b. Šabr ad-dīn al-Muġāhid (*awr'ay, de la famille* du sultan Muḥammad, prisonnier de Ḥayq, renégat de force) - حرب ارعد بن صبر الدين المجاهد : p. 331, 335.

Ḥasab al-Ny (fantassin originaire du Rif marocain) – حسب النى : p. 185, 292.

Ḥasan (fils de Ġa'wah et neveu du sulṭān Makatar) – حسن : p. 430-431.

Ḥirabū b. Ġūytā Taydrūs b. Adam (chef somali des Maraīahān) – حرابوا : p. 36, 44, 46, 70, 73, 151-153, 171.

Ḥussāin Dawārah (fantassin) – حسين دواره : p. 120.

Ḥusayn Mūsā b. 'Abd Allah Mākḥidah/Māḥidah (Somali, fantassin, *farašaham*) – حسين موسى ابن عبد الله ماخده/ماحدة : p. 124, 169, 184.

Ḥussāin b. Abī Bakr al-Ġātūrī (*émīr, cavalier, informateur* de l'auteur, gouverneur du Dawāro) – حسين بن ابي بكر الجاتري : p. 6, 22, 31-32, 38, 49, 59, 65, 90, 106-107, 119, 139, 141, 143, 150-151, 186, 228, 231, 244-245, 256, 263-265, 348-349, 353, 366-371, 373, 376, 379-380, 395, 402-405, 415, 441.

Ḥīdar (guide) - حيدر : p. 178.

Ḥīzū (*baṭrīq* du Ġan Zalaq, converti) – حيزوا : p. 269.

ه - Ḥ

Haġan Nūr (cavalier, gouverneur de Karfīn) – هجان نور : p. 142.

Haġan Nūr (chef de Karfīn) – هجان نور : p. 142.

Hāġirat (femme du chrétien Takḥla Amānūt, puis de l'imām) – هاجرة : p. 160, 172, 246, 270.

Hanū (*ġarād, baṭrīq* du Faṭagār, converti) – هنوا : p. 370.

Hāšam b. 'Umar al-Šāṭry (*šarīf*) – بن عمر الشاطري : p. 154.

Hāšam b. al-Zafāy (*šarīf*) – هاشم بن الزفائي : p. 154.

Hayġan 'Usmān Wardāy (cavalier) – عصمان ورداي : p. 85.

Hayġū (*ġarād, originaire* du Bāli, martyr) – هيجوا : p. 442-443.

Hīġan 'Abd Allah (cavalier) – هيجن عبد الله : p. 346.

Hīġan Ġītah (fantassin) – هيجن جيته : p. 201.

Hūbat (*faqīh*) – هوبت : p. 448.

I - ا

- Ibn Dalmās** (traître) – ابن دلمس : p. 95.
Ibn Dār Ġūšū (cavalier) – ابن دار جوشوا : p. 141.
Ibrahīm (*ġarād*, père de l'imām ?) – ابراهيم : p. 96, 227.
Ibrahīm (messager) – ابراهيم : p. 389.
Ibrahīm b. Aḥmad (chef du Hūbat) – ابراهيم بن احمد : p. 10.

K - ك

- Kabīr Abūn b. Aḥmad al-Ġanāsirī** (dévot, lettré, chargé du trésor des musulmans) – كبير ابون بن احمد الجناسري : p. 147, 338.
Kabīr Ibrahīm (*muaddīn* de *ġarād* Abūn) – كبير ابراهيم : p. 130.
Kabīr Ibrāhīm (*mūaddīn* du *ġarād* Abūn) – كبير ابراهيم : p. 130.
Kabīr Muḥammad (*muaddīn*) – كبير محمد : p. 239, 289-291, 356.
Kabīr Muḥammad (page du *vizir* 'Adalī) – محمد : p. 442-443.
Kabīr Nūr (*muaddīn* de l'imām) – كبير نور : p. 184, 286.
Kāmil (*ġarād*, beau-frère de l'imām, fils de Ḥawmal) – كامل : p. 74, 163, 347.
Kūšam Abū Bakr (émir, cavalier, dévot) – ابو بكر : p. 23-24, 60, 62, 91, 105-106, 134.

Kh - خ

- Khālād al-Warrādī** (cavalier, *malasāy*, guide) – خالد الورادي : p. 85, 95, 97, 268, 269, 270, 291, 326, 355.
Khālād b. 'Aḍrūḥ (compagnon du *ġarād* Aḥmadūš) – خالد بن عدروح : p. 374.
Khālād b. Takhlā (converti) – خالد بن نخلي : p. 377.
Khālād – خالد : p. 344.
Khālīl (cheikh) – خليل : p. 346.
Khārag (renégat, converti) – خارج : p. 386, 389, 390.

L - ل

- Lazāzā** (cheval d'Allah Maḡan) – لزازا : p. 374.

M - م

- Maḥawī** (*awr'ay*) – محوي : p. 151.
Maḥfūz (*ġarād*) – محفوظ : p. 10.
Maḥfūz (*ġarād*, beau père de l'imām) – محفوظ : p. 85, 98.
Maḥmūd (*šarīf*, cavalier, chef du Dambyā) – محمود : p. 467.
Makattar (sultān de Mazaḡa) – مكتار : p. 426-431.
Māmnāt Abū Bakr (cavalier, *malasāy*) – مومتات ابو بكر : p. 85.

- Manšūr b. Maḥfūz** (*émir, ġarād*) – بن محفوظ : p. 47, 106, 142, 386.
Manšūr b. Maḥfūz b. Muḥammad b. ġarād Adaš (souverain du *Bar Sa'ad ad-dīn* pendant 5 mois) – منصور بن محفوظ بن محمد بن ادش : p. 11, 12.
Marfū (cavalier, ancien esclave) – مرفوا : p. 106.
Matān b. 'Uṭmān b. Ḥalad al-Sūmāly (chef somali des Ġirrī, cavalier, beau-frère de l'imām) – متان بن عثمان بن خالد الصومالي : p. 69, 72, 86, 107, 108, 111, 124, 171, 173, 184, 186, 200, 203, 215, 238, 266, 273, 294, 301, 324.
Mikā'il b. Daḡanah (cheikh, cavalier, martyr) – ميكائيل بن دجنه : p. 238, 239, 240.
Mubārak (cheval de Abū Bakr) – مبارك : p. 158.
Muḡāhid b. 'Alī b. 'Abd Allah Sūḡah (*émir, vizir*, cavalier, chef *malasāy*, père de Nūr) – مجاهد بن علي بن عبد الله سوحه : p. 48, 74, 84, 95, 119, 164, 167, 178, 203, 250, 267-268, 287-288, 299, 300, 303, 316, 328, 335, 363, 365, 390-392, 396-398, 401, 402, 417, 434, 444, 446, 454, 459.
Muḥammad (chef fantassin) – محمد : p. 50.
Muḥammad (*faqīh*, prédicateur du Sīm, martyr) – محمد : p. 130.
Muḥammad (*farašaham*, cavalier) – محمد : p. 357.
Muḥammad (fils de l'imām) – محمد : p. 75.
Muḥammad b. 'Abd al-Wāḡad (*awr'ay*, cavalier) – محمد بن عبد الواحد : p. 92.
Muḥammad b. 'Aḍrūḥ (fantassin) – نحمد بن عدروح : p. 97.
Muḥammad b. 'Umar al-Šaṭiry (*šarīf*) – محمد بن عمر الشاطري : p. 65, 153.
Muḥammad b. Abū Bakr b. Maḥfūz (gendre du sultan Muḥammad, souverain du *Bar Sa'ad ad-dīn* pendant un an) – محمد بن ابو بكر بن محفوظ : p. 9.
Muḥammad b. Abū Bakr b. Muḥammad b. Azar b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn (sultan) : محمد بن ابو بكر بن محمد بن ازر بن ابو بكر بن سعد الدين : p. 9.
Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Wāḡad b. Yūsuf b. Ya'qūb al-Qurasī al-Tūnisī al-Maḡrabī al-Dahmānī (maître de l'auteur, rêveur) – محمد بن احمد بن محمد بن عبد الواحد بن يوسف بن يعقوب القرشي التونسي المغربي الدهماني : p. 6, 27.
Muḥammad b. Azar b. Abū Bakr (sultan du *Bar Sa'ad ad-dīn*) – محمد بن ازر بن ابو بكر : p. 7, 9, 69, 77, 153, 165, 188, 261, 262, 295, 343, 377, 379.
Muḥammad b. Badlay b. Sa'ad ad-dīn (*sulṭān*) – محمد بن بدلاي بن سعد الدين : p. 8, 94.
Muḥammad b. Ibrahīm (cavalier) – محمد بن ابراهيم : p. 23.
Muḥammad b. Ibrahīm (frère de l'imām) – محمد بن ابراهيم : p. 87, 206, 395.

Muḥammad b. Muḥammad b. Zaḥarbūy
 'Uṭman (émir) - بن محمد بن زحربوي عثمان -
 p. 125.
Muḥammad b. sulṭān 'Alī (sulṭān des Harlah, fils
 d'une tante maternelle de l'imām) -
 محمد بن سلطان علي : p. 73, 111, 118, 171.
Muḥammad Dawārū (martyr) - محمد دواروا :
 p. 130.
Mūnisat (soeur de l'imām, femme du ḡarād
 Kamīl) - مونساة : p. 74; 163.

N - ن

Nabī Aḥmad (fantassin) - نبي احمد : p. 120.
Nāfi'a (fils du sultan Makattar du Mazaga) - نافع :
 p. 431.
Naqḍīah (chef fantassin, renégat) - نقضية : p. 50,
 386, 389, 390.
Naṣr (baṭrīq, chef du Marḡāy, converti, guide) -
 نصر : p. 97, 202, 206, 217, 267, 271.
Naṣr b. Adam (cavalier, page de Maṣṣūr) - نصر بن
 ادم : p. 106.
Naṣr b. Bālī Ḡarād (ḡarād, cavalier, émīr, chef de
 Kidād) - نصر بن بالي جراد - p. 141, 145, 151,
 153, 169.
Naṣr b. Dalan - نصر بن دالن : p. 320.
Nūr (cavalier) - نور : p. 49.
Nūr (ṣarīf, gouverneur (provisoire) de Dokhono) -
 نور : p. 320, 449, 450.
Nūr al-Aṣram (chef des Māya, guide, archer) - نور
 الاشم : p. 357, 361, 362, 367.
Nūr b. Aḥmad (ṣarīf) - نور بن احمد : p. 336.
Nūr b. Dār 'Alī (awr'ay, cavalier) - بن دار علي نور :
 p. 141, 145, 151, 191.
Nūr b. Ibrahīm (vizir, émīr, kuṣam ḡarād avant la
 conquête) - نور بن ابراهيم : p. 49, 56, 62, 87,
 107, 110, 119, 133, 139, 142, 149, 160,
 169, 173, 176, 182-183, 184, 186, 194,
 295, 310-312, 317, 338, 376.
Nūr b. Muḡāhid (émīr de Harar, le "second
 conquérant") - بن مجاهد نور : p. 92.
Nūr b. Naṣr b. 'Alī (cavalier de Yamli) -
 نور بن نصر بن علي : p. 92.
Nūr Qāṭā b. 'Umar (awr'ay, cavalier, malasāy,
 beau-frère de Maḥfūz) - نور قاطا بن عمر :
 p. 85, 107, 340, 345.

Q - ق

Qalaṣa Awr'ay Nūr (cavalier) - قلش اورعي نور :
 p. 141.
Qāṭ 'Umar (awr'ay, cavalier) - قاط عمر : p. 141,
 271, 350, 357, 369, 381.

R - ر

Raḡānī Ġawatā (cavalier) - رجاني جوتا : p. 142.
Rakhmah (cheval d'Abū Bakr Qaṭīn) - رخمه :
 p. 239.

Raṣū'a Abū Bakr (cavalier du Sīm) - رشعا ابو بكر :
 p. 178.

S - س

Sa'ad b. Yūnas al-'Arḡī (rêveur) - بن يونس العرجي -
 سعد : p. 29-30.
Sa'yd (page du ḡarād Aḥmūš) - سعيد : p. 320, 324.
Sa'yd b. Ṣa'bān al-Mahry (chef du contingent
 Mahra) - سعيد بن صعبان المهري - p. 171, 185.
Sakab (cheval de l'imām) - سكب : p. 300.
Sanbatāy (fantassin de l'"armée de la mer") -
 سنبتاي : p. 323.
Sār Abū Bakr (cavalier, malasāy) - سار ابو بكر :
 p. 85.
Saṭūt (converti originaire du Dawārū, faraṣaḥam,
 cavalier) - سطوت : p. 56, 151, 156, 169,
 303, 317, 381, 383, 448.
Sīdī Muḥammad (cavalier) - سيدي محمد : p. 238.
Sīdī Muḥammad b. 'Alī al-Bartīrī (d'origine
 arabe par son père, trésorier de l'imām,
 cavalier, gouverneur du Dawāro(?)) - سيدي
 محمد بن علي البرتيري : p. 192.
Sīdī Muḥammad Handul (ṣarīf, gouverneur du
 Dāmūt) - سيد محمد عندل - p. 172, 181, 313,
 336, 399, 405, 406, 433.
Sīmū surnommé **Saqrah** (écuyer de l'imām, guide
 des musulmans, gouverneur de Abūnah,
 puis renégat) - سيموا (سقره) - p. 59, 354,
 355.
Solaīman (émīr de Zabīd au Yémen) - سليمان : p. 43.
Sulṭān b. 'Alī (faraṣaḥam, cavalier, de Yamli) -
 سلطان بن علي : p. 41, 92, 107, 114, 119, 175,
 271, 300, 449, 460.

Ṣ - ص

Ṣabr ad-dīn (awr'ay, cousin paternel du sultan
 Muḥammad) - صبر الدي : p. 165, 167.
Ṣabr ad-dīn (cavalier le "plus brave de tous",
 gouverneur de Waṣalah) - صبر الدي : p. 91,
 119, 150, 201, 216, 265, 301, 357, 366,
 383.
Ṣabr ad-dīn (ḡarād, gouverneur de Waqada) -
 صبر الدي : p. 459.
Ṣabrah (fantassin, du Ganz) - صبره : p. 105.
Ṣāliḥ (page du vizir Mūḡāhid) - صالح : p. 203, 230,
 324, 396, 397, 398.
Ṣiddīq b. 'Alī (ḡarād, cavalier, gouverneur de
 Ṣarkha) - صديق بن علي : p. 92, 119, 141,
 240, 373, 377, 381, 389, 390, 395-396,
 441.

Š - ش

Šaiḥ b. 'Abd Allah (ṣarīf) - شيخ بن عبد الله : p. 154.
Šakar (renégat/converti, ancien page de l'imām,
 chef chrétien d'une ville d'Ifāt puis soldat
 musulman) - شكر : p. 274, 281.

Šam'ūn (*ġarād, émir, cavalier, malasāy*) - شمعون : p. 74, 84, 119, 126, 186, 200, 216, 260, 261, 265, 340, 341; 349, 353, 355-356, 361-362, 398, 405, 408, 409, 414, 441, 465-466.

Šamas ad-dīn b. Badlāy b. Sa'ad ad-dīn - شمس الدين بن بدلاي بن سعد الدين : p. 9.

Šamsū (chef de l'"armée de la mer" - fantassin) - شمسوا : p. 238, 272, 274, 288, 290, 300, 317, 324, 352, 354, 355, 356, 413-414, 460.

Šanbarā (*émir*) - شنبري : p. 23.

Šarīf ad-dīn b. 'Alī (*šarīf*) - شرف الدين بن علي : p. 467.

Šihāb (*ġarād, chef des Ġawātir*) - شهاب : p. 139, 377.

Šihāb ad-dīn Ġadāyah Ġirrī (*awr'ay, cavalier, chef somali des Ġadāyah et des Ġirrī*) - شهاب الدين جدایة جري : p. 173, 183, 295.

Šuġarah (originaire de Kawšam) - شجره : p. 374.

Šūtlāy (*baṭrīq, converti, fantassin*) - شوتلاي : p. 202, 205, 206, 324.

T - ت

Takhlāy - تخلاي : p. 460.

Takhlāy b. Aġū(ān) (cavalier) - تخلاي بن اجوان (ن) : p. 93, 127, 193.

Takhlū (*azmāġ, cavalier*) - تخلو : p. 454.

Takya(t) (cavalier, mutilé, brave) - تکیة : p. 120, 135, 142, 144, 181, 185, 367-368.

Tāl (Somali, frère de Bašārah, *farašaham*) - تال : p. 124.

Tamāš Abūn (page du sultān) - تماش ابون : p. 385.

Tasfāwī (cavalier, frère de Tidrūs) - تسفاوي : p. 447, 450.

Ṭ - ط

Ṭāhar (page de l'imām) - طاهر : p. 203.

Ṭalīlah (cavalier) - طليله : p. 367.

Ṭāwīs (femme du vizir 'Adalī) - طاويس : p. 449.

W - و

Wardāy (*šūm, cavalier, malasāy*) - ورداي : p. 85.

Wargār Abūn (chef de Zayla') - ورجار ابون : p. 151, 339, 407.

Wasān Ġān (converti, fantassin) - وسان جان : p. 285, 324.

Wasan Ġy (*farašaham, cavalier*) - وسن جي : p. 88.

Wasany (esclave du *ġarād Maḥfūz*) - وسني : p. 10.

Wazarī Faqīh (*Māya*) - وزري فقيه : p. 357.

Y - ي

Yūsaf Lataḥyah (Somali, du clan de Aḥmad Ġūray) - يوسف لتحيه : p. 124.

Yūsūf (cavalier) - يوسف : p. 192-193.

Z - ز

Zaḥarbūy 'Alī (cavalier) - زحربوي علي : p. 156, 159, 374, 375, 376.

Zaḥarbūy 'Uṭmān (cavalier et fantassin, beau père de l'imām et père du *ġarād Kāmil* et de Mūnisat) - زحربوي عثمان : p. 140, 150, 163, 179, 345, 346.

Zaḥarbūy Muḥammad (*émir, ġarād, cavalier, cousin paternel de l'imām*) - زحربوي محمدز - : p. 31, 90-91, 119, 147, 150, 160-161, 169, 172, 173, 174, 178, 184, 195, 227, 237, 269, 294, 295, 316, 328-329, 336-337, 402, 408, 415.

Zamālah (cheikh, cavalier) - زماله- : p. 87.

Zammākah (cheikh, originaire du Šawā) - زماكة : p. 194.

Zarsanāy (gouverneur du Ḥāmāsén) - زرسناي : p. 450.

Zīnāy (*ġarād, cavalier*) - زينااي : p. 342.

Index des personnages

du camp chrétien

Ayn - ع

- ‘**Abbās** (renégat, converti, informateur de l’auteur) - عباس : p. 81.
- ‘**Abd al-Wahāb** (Balaw musulman de la région de Aksum) - عبد الوهاب : p. 424.
- ‘**Abd Aṣṣfar Turkī** (arabe, artiller pour les chrétiens, renégat) - عبد اصفر تركي : p. 407.
- ‘**Adalyah** (*baṭrīq*, *azmāḡ*, gouverneur principal du Bāli) - اداليه : p. 175, 177, 178, 208, 342, 343, 344, 373, 374, 375, 380, 381, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 390.
- ‘**Amdū** (*baṭrīq*, cousin paternel de Ġirgīs, prisonnier des musulmans) - عمدوا : p. 208, 209.
- ‘**Amdū** (*baṭrīq*) - عمدوا : p. 130.
- ‘**Amdū Mikā’il** (*baṭrīq* du Tigré, fils de Rūbīl, père de Sarṭī) - عمدوا ميكائيل : p. 239-240, 322.
- ‘**Āmir** (*baṭrīq*, *azmāḡ*, chef du Tigré) - عامر : p. 196, 407.
- ‘**Anānya(t)** (serviteur chrétien de *awr’ay* ‘Uṭmān, converti, guide des musulmans, *ḡarād*, gouverneur de Marḡāy) - عنانية : p. 275-277, 293-294, 295-299, 325, 328, 329, 351, 369.
- ‘**Aqbā Mikāyl** (*baṭrīq* du Tigré, frère cadet de Rūbīl) - عقبا ميكائيل : p. 125.
- ‘**Asabū** (*baṭrīq* du Waḡ, gendre de Islām Daḡār) - اسبوا : p. 364.
- ‘**Umar** (renégat, chef chrétien de Šarkha, converti) - عمر : p. 197-198.
- ‘**Uṭmān b. Dār ‘Alī** (*awr’ay*, renégat, *baṭrīq* de l’Ifāt, puis converti et cavalier musulman) - عثمان بن دار علي : p. 76, 82, 97, 213, 229, 230, 237-238, 240, 252, 258, 259, 260, 273-281, 293, 295, 296, 300, 303, 304, 317, 320, 322-325, 406, 408.

A - ا

- Abīb** (*baṭrīq*, chef du Ġatur) - ابيب : p. 344, 385.
- Abīl** (*baṭrīq*, chef de Adal Mabraq) - ابيل : p. 135-136.
- Abīt** (*baṭrīq*) - ابيت : p. 182.
- Adamās** (*éth.* Ba’eda Maryam, roi chrétien r. 1468-1478) - ادماس : p. 57, 217, 267, 285, 314.
- Aības Laḡaṭy** (*baṭrīq*, apparenté à Lebna Dengel, cousine paternelle de Hāḡirat, converti et

renégat, guide des musulmans) - ايبس لحطي : p. 269, 270, 293, 294, 338.

Aīdabas (*baṭrīq*, chef du Qāqamah) - ايدبس : p. 386.

Aīkar (*baṭrīq*) - ايكار : p. 392.

Aklīl (*baṭrīq* du Warab, nommé gouverneur par la population et non par le roi) - اكليل : p. 392.

Amata Danqal (sœur de Lebna Dengel) - امنى دنقل : p. 439.

Amatūṭīn (sœur de Lebna Dengel, seconde femme de Daḡalḡān) - امتوطين : p. 177-178, 179.

Amḡā b. Maḡaṭantā (*baṭrīq*, *azmāḡ*) - امحي بن محطنتي : p. 342, 343, 367, 368, 370, 373, 374, 422.

Anas (page de l’imām, renégat) - انس : p. 320, 438.

Arba’ Šamal (*baṭrīq*, chef militaire du Dawāro) - ارباع شمل : p. 48-49.

Arkīah (*baṭrīq* du Dawāro, *azmāḡ*, converti, guide des musulmans) - اركية : p. 194, 200.

Arūn (*baṭrīq* du Tigré, fils de Tasfū Lūlū du Sarāwé) - ارون : p. 104-105, 447.

Asīr (*baṭrīq* du Tigré) - اسير : p. 103, 104, 105, 203, 205.

Asrāt (*baṭrīq*) - اسرات : p. 169.

Aṭafān surnommé **Dal ‘Aīl** (*baṭrīq*) - اطفان (دل سير) : p. 208.

Awahṣah (*baṭrīq* du Faṭaḡār) - اوحشه : p. 370.

B - ب

Badlay (*baṭrīq*, *beḡt wadad*) - بدلي : p. 177-178, 192, 193.

Badlū (*baṭrīq* du Dawāro) - بدلو : p. 386.

Baḡr Saḡad (*baṭrīq* du Dawāro, fils de Wasan Saḡad) - بحر سجد : p. 175, 177.

Balaw (*baṭrīq* de Ġafah Awāwlad) - بلوا : p. 146.

Balaw Saḡad (*baṭrīq* du Dāmōt) - بلو سغد : p. 399, 401.

Balaw Saḡad (fils cadet de Tasfū Lūlū du Sarāwé) - بلو سغد : p. 447.

Balawaḡas (*baṭrīq* du Faṭaḡār) - بلوچس : p. 370.

Bāmān (*baṭrīq* du Bagēmder) - بامان : p. 454.

D - د

Daballā (*baṭrīq* du Ġan Zalaq, converti) - دبلي : p. 269.

Daḡalḡān (*baṭrīq*, *azmāḡ*, beau-frère de Lebna Dengel, chef de l’armée, chef du Bāli) - دجلحان : p. 36, 103, 155, 161, 178, 179, 180, 192, 283, 286, 291, 294-295, 297, 298, 299, 349, 403, 405, 409, 414, 438, 445.

Dahara Ġūyṭah (*baṭrīq*, chef du Dāmōt, père de Ġirgīs) - دحرجوته : p. 284, 386, 389, 399, 400, 401.

Daluw (*baṭrīq* du Ġan Zalaq, converti) - دلو : p. 269.

Dal Sabr (*baṭrīq* du Dawāro, frère de Fānīl) – دل : p. 386.

Dīḡanah (*baṭrīq* du Širé, reste gouverneur sous les musulmans) – ديجه : p. 451, 453.

F - ف

Fānīl / Fān ‘Yl (*baṭrīq* du Dawāro) – فان عيل / فانيل : p. 15-16, 19, 139, 142, 205, 208, 367, 370, 373, 374, 375, 386.

Fānīl / Fān ‘Yl (*azmāḡ*, chef du Waḡ) – فانيل : p. 340, 422.

Faqrī Sūs (*baṭrīq* du Tigré, gendre du roi Eskender) – فقري سوس : p. 100, 104, 105, 196, 358.

Fashā (*azmāḡ*, chef de l’Ifāt, converti) – فسخي : p. 339, 402.

Ġ - ج

Ġābil al-Dhahab (c.à.d. "montagne d’or", cheval de Rās Banyāt) – جبل الذهب : p. 145.

Ġabr Madḡan (*baṭrīq*) – جبر مدحن : p. 127.

Ġabra Andryās (*baṭrīq*, très haut dignitaire chrétien) – جبر اندرياس : p. 167, 266.

Ġān Balaw Rās (*baṭrīq*) – جان بلو راس : p. 126.

Ġān Nahad (*baṭrīq* du Adal Anbāḡ) – جان نهدي : p. 263, 266.

Ġarmah (frère de Wasan Saḡad) – جرمة : p. 261.

Ġirḡīs (*baṭrīq* du Goḡḡam) – جرجيس : p. 203, 205, 206.

Ġirḡīs (*baṭrīq*, chef militaire) – جرجيس : p. 208, 209, 349.

Ġirḡīs (fils de Dahara Ġūytah du Dāmōt) – جرجيس : p. 386, 389.

Ġūhar (eunuque chargé du trésor royal) – جوهر : p. 125.

Ġ - غ

Ġafāny – غفاني : p. 385.

H - ه

Hanah (*baṭrīq*, chef de Lālibalā) – هنة : p. 266.

Hanṭās (frère de Daḡalḡān) – جنطاس : p. 295-296.

Hanū (*ḡarād*, *baṭrīq* du Faṭaḡār, converti) – هنوا : p. 370.

Ḥ - ح

Ḥaḡah (*baṭrīq*) – حجه : p. 387-388.

Ḥasan al-Baṣry (arabe musulman allié des chrétiens) – حسن البصري : p. 407, 408.

Ḥaybā (*baṭrīq*, *azmāḡ*, chef du Ġatur, converti, informateur de l’auteur, guide des musulmans) – حبيي : p. 116, 207, 214, 243, 280, 293, 300, 316.

Ḥizū (*baṭrīq* du Ġan Zalaq, converti) – حيزوا : p. 269.

I - ا

Ibrahīm (*baṭrīq*, chef du Bāli) – ابراهيم : p. 349.

Ibrahīm (*šūm* du Ṭalamt) – ابراهيم : p. 202.

Iskandar (*eth.* Eskender, roi chrétien r. 1478-1494) – اسكندر : p. 196, 242, 267, 268, 272, 290, 314, 391.

Islām Daḡar (*baṭrīq*, chef du Waḡ, fils de Kam Daḡar, gendre du roi Eskender) – اسلام دحر : p. 242, 243, 363, 364, 365, 391.

Islāmū (*baṭrīq* de l’Ifāt, converti/renégat) – اسلاموا : p. 230, 273, 338.

Islāmū (*baṭrīq*, chef du Faṭaḡār, chef de l’armée) – اسلاموا : p. 180, 181, 182-183, 186, 187, 192, 195, 197, 202, 383, 399.

K - ك

Kaflīah (*baṭrīq*) – كفليه : p. 142.

Kaflīah (*baṭrīq*, gouverneur de Qidah, fils de Takḡla Yasūs) – كفليه : p. 203, 205, 206.

Kūla (*baṭrīq*) – كولي : p. 143.

Kh - خ

Khāraḡ (renégat, converti) – خارج : p. 386, 389, 390.

L - ل

Līmū (*baṭrīq*, gouverneur de Ṣarqah) – ليموا : p. 385.

M - م

Maḡan (*baṭrīq*) – مجن : p. 385.

Maḡaṭanta (*baṭrīq*, *Dawārū Nagāsh*) – محطنتي : p. 103, 127, 342.

Maḡūah (*baṭrīq*) – محوه : p. 342.

Mandīl (eunuque chargé du trésor royal) – مندلي : p. 125.

Mikā’il (*baṭrīq*, chef du Dawārū) – ميكائيل : p. 258.

Muḡammad (*šūm*, chef des Balaw du Tigré) – محمد : p. 456, 460.

N - ن

Naqda Yasūs (*éth.* Nagāda ‘Iyasus, chef du Ġīna) – نقد يسوس : p. 202.

Naqdīah (chef fantassin, renégat) – نقدية : p. 50, 386, 389, 390.

Naṣr (*baṭrīq*, chef du Marḡāy, converti, guide) – نصر : p. 97, 202, 206, 217, 267, 271.

Nāūd (*éth.* Nā’od, roi chrétien r. 1494-1508) – ناود : p. 57, 70, 165, 242, 267, 284, 285.

ق - Q

- Qabrāwī** (frère cadet de Sāwl, converti/renégat) - قبراوي : p. 454, 456.
Qarṭ Kafalū (*baṭrīq* du Faṭagār, converti) - قارط كفلا : p. 370.
Qāsim (*baṭrīq*, gouverneur de Ġān Amūrah, renégat) - قاسم : p. 266.

R - ر

- Rāḡiḥ** (renégat, converti) - راجح : p. 137, 138, 140.
Rāqāt (*šūm* de l'ʿAḡāmyah) - راقات : p. 419.
Rās Banyāt (*baṭrīq*, chef principal du Dawāro) - راس بنيات : p. 135, 136, 144-145, 283, 286, 357, 358,
Rās Banyāt (*baṭrīq*, chef du Warab) - راس بنيات : p. 393, 394.
Rūbīl (*éth.* Robél, *baṭrīq*, chef du Tigré) - روبيل : p. 103, 104, 105, 125, 239, 240.
Rūbīl (*baṭrīq* du Faṭagār, converti) - روبيل : p. 370.
Rūbīl (chef du Dawāro) - روبيل : p. 258.

S - س

- Sāfū** (*baṭrīq* du Dawāro, fils de Wasan Saḡad) - سافوا : p. 342, 367, 368, 369, 370.
Saif Arʿad (*éth.* Sayfa ʿArʿād, roi chrétien r. 1342-1370) - سيف ارعد : p. 329.
Salamūn (*baṭrīq* du Bāli) - سلمون : p. 164.
Sāmaʿīl (*šūm* du Širé) - سامعيل : p. 202.
Sakar (renégat, chef chrétien de Šarkha, converti) - سكر : p. 197-198.
Sarṭī (*éth.* Saršé, *baṭrīq*, *beḥt wadad*, fils de ʿAmdū) - سرطي : p. 102, 322, 370.
Sāwl (*baṭrīq*, fils de Takhlā Yasūs) - ساول : p. 453, 454, 455, 458.
Sīm (*baṭrīq* du Faṭagār) - سيم : p. 370.
Šimū (*baṭrīq* du Bāli, *ḡarād*, gouverneur du Bāli, fils de Wanāḡ Ġān, converti, renégat) - سيموا : p. 164, 166, 168, 379, 381, 382, 385, 386, 389, 449.

ش - Š

- Šankūr** (*baṭrīq*, chef du Bāli par intérim) - شنكور : p. 155, 161-162.
Šūtlāy (*baṭrīq*, converti, fantassin) - شوتلاي : p. 202, 205, 206.
Šakr (*šūm*, Balaw, chef des Balaw du Tigré) - شكر : p. 460.

ص - Š

- Šabarū** (*baṭrīq* du Bāli - converti) - صبرو : p. 379, 380, 381, 385.
Šabarū (*baṭrīq*, fils de Takhlā) - صبروا : p. 42.
Šafaʿū (musulman du Aršūnā au service du roi) - شافعو : p. 286.

T - ت

- Takhlā Ab** (*baṭrīq*, frère de Dīḡanah, converti/renégat) - تخلي اب : p. 453.
Takhlā Amānūt (ancien page musulman du *ḡarād* Abūn, renégat, *ḡarād* chrétien de Qāqamah, *baṭrīq*) - تخلي امانوت : p. 155-159, 161, 172.
Takhlā Amānūt (fils de Daḡalḥān) - تخلي امانوت : p. 403.
Takhlā Ġirḡīs (*baṭrīq* de Šuḡarah) - تخلي جرجيس : p. 356.
Takhlā Hawārāt (*baṭrīq*, *Quḡām Naḡāš*) - هوارات : p. 264.
Takhlā Yasūs (*éth.* Takla Iyasus, *baṭrīq*, *azmāḡ*, chef du Tigré, de l'ʿAngot et du port de Dokhono, chef de l'armée) - سوس / يسوس : p. 98, 103, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 207, 320, 453.
Takhlāy (*šūm* du Sarāwé) - تخلاي : p. 239.
Takhlāy Madaḡan (*baṭrīq*, beau-frère du roi) - تخلي منحن : p. 131.
Takī (renégat) - تكي : p. 435.
Tasfayasūs (*baṭrīq*, *azmāḡ* de Baḥr Ambā, du Tigré) - تسفيسوس : p. 407.
Tasfawī (frère de Tīdrūs du Sarāwé, converti) - تسفاوي : p. 447.
Tasfū (*baṭrīq*, chef du Māya, converti) - تسفوا : p. 342, 365.
Tasfū Lūlū (*baṭrīq* du Sarāwé) - تسفو لولو : p. 442, 444, 445, 446, 447, 448.
Tīdrūs (*baṭrīq* du Sarāwé, cousin de Tasfū Lūlū, converti) - تيدروس : p. 442, 445, 447.
Tīdrūs (*baṭrīq* du Faṭagār, converti) - تيدروس : p. 370.

W - و

- Waḡāmū** (*baṭrīq*) - وجاموا : p. 127.
Walatā Qalamsīs (sœur de Lebna Dengel, première femme de Daḡalḥān) - ولتي : p. 177.
Wanāḡ Ġān (*baṭrīq*, chef de l'Ifāt) - وناج جان : p. 56, 57, 59, 61,
Wanāḡ Ġān (*baṭrīq*, frère de Wasan Saḡad et père de Šimū, converti/renégat/converti, gouverneur du Bāli, surnommé *al-Muḡahīd*) - وناج جان : 164, 165, 166, 167, 168, 379, 381, 385, 449.
Wanāḡ Saḡad (*éth.* Wanag Sagad (Lebna Dengel), roi chrétien r. 1508-1540) - وناج سجد : p. 57, 70, 76, 96, 97, 98, 102, 121, 123, 165, 174, 177, 205, 214, 215, 216, 241, 242, 243, 244, 267, 281, 283, 284, 285, 287, 313, 357, 369, 378.
Wasan Ġaš (*baṭrīq* du Faṭagār, converti) - جش : p. 370.
Wasan Saḡad (*baṭrīq*, frère de Wanāḡ Ġān, chef de l'armée, chef du Bāli/Dawāro) - وسن سجد :

p. 127, 165, 167, 168, 177, 194, 195, 197, 208, 209, 213-216, 221-227, 229, 231, 234, 235, 237, 241, 242, 243, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264.

Wāšū 'Utman (*baṭrīq* du Tigré, renégat) - عثمان واشو : p. 100, 104, 105, 106.

Wīnnā Adāb (*baṭrīq*, *azmāḡ*, du Waḡ, parent de Lebna Dengel, frère de Yahanas) - وينا اداب : p. 342, 345, 363, 364.

Y - ي

Ya'qīm - يعقيم : p. 274, 275, 281, 300, 303, 365, 392, 393, 394, 398, 402.

Yahanas (*baṭrīq*, parent de Lebna Dengel, frère de Wīnnā Adāb) - يهنس : p. 342.

Yasaḥq (*azmāḡ*, chef du Bagémdar) - اسحق : p. 203.

Yasaḥq (*baṭrīq*, *azmāḡ*) - اسحق : p. 322, 385.

Yawahnus (*baṭrīq* du Ṭalamat) - يوهنس : p. 452, 453, 454.

Yū'aīl (*baṭrīq*, parent de Lebna Dengel) - يوعيل : p. 126, 322.

Z - ز

Zabīl (cheval de Lebna Dengel) - زبيل : p. 436.

Zakhirah (*baṭrīq*, *azāḡ*, l'un des chefs des *baṭrīq*, familier du roi) - زخره : p. 385, 389.

Zamaḡān (*baṭrīq*, neveu de Wasan Saḡad) - زمنجان : p. 127.

Zamankir (fils de 'Adalyah) - زمنكر : p. 385.

Zambīl (*šūm* de Būra) - زمبيل : p. 202.

Zarayaqūb (*éth.* Zar'a Ya'eqob, roi chrétien r. 1431-1465) - زراقوب : p. 307.

Zarḡy (chef des Māya, converti) - زرجي : p. 363.

Zawanḥabil (*baṭrīq*, *Baḥr Naḡāš*, chef de Dokhono) - زونحييل : p. 127.

Zīn (*baṭrīq* du Dawāro) - زين : p. 142, 210-211.

Annexe 3

« Histoire des souverains du *Bar Sa'ad ad-dīn* » extrait du *Futūh al-Ḥabaša*

Texte arabe et nouvelle traduction française¹

Texte arabe

قال المؤلف رحمه الله تعالى حدثني من اثنى به من الرواة ممن شهد هذا مثل الامير حسين بن ابي بكر الجاتري واحمد دين بن خالد بن محمد بن خير الدين انهم ذكروا في من ملك بر سعد الدين من المجاهدين تولى البلاد السلطان محمد بن آزر قال الراوي السلطان سعد الدين له من الاولاد ابو بكر وبدلاي له ودان احدهما محمد بن بدلاي جد السلطان عثمان بن سليمان ولابي بكر ولدان احدهما علي وهو جد السلطان بركات وحبيب وعلى اولاد عمر دين بن محمد بن اظهر الدين بن علي ابن ابي بكر بن سعد الدين والولد الثاني اسمه آزر بن ابي بكر وهو جد السلطان محمد بن ابي بكر بن محمد بن آزر بن ابي بكر بن سعد الدين والولد الثاني الذي لبداي بن سعد الدين اسمه شمس الدين وقد انقرضت ذريته تولى البلاد السلطان محمد بن آزر بن ابي بكر بن سعد الدين ثلثين سنة من القرن التاسع وبعد ان السلطان محمد خرج الى الجهاد في بلاد الحبشة والتقى المسلمين والكفرة فكانت الدائرة الكفرة على المسلمين وقتلوا سن المسلمين ناسا كثيرا ورجع الى بلاده وقتل السلطان محمد قتله صهره محمد بن ابي بكر بن محفوظ [على البلاد وملك البلاد بعده سنة وقتل محمد بن ابي بكر بن محفوظ] قتله ابراهيم بن احمد صاحب بلاد هوبت من قبائل بلي وملك البلاد بعده ثلاثة اشهر وقتل ابراهيم بن احمد قتله وسني مملوك الجراد محفوظ على البلاد وملك البلاد ثلاثة اشهر واسر بعد ذلك اسره منصور بن محمد وقيدته وارسل به الى زيلع وقتله عبد من عبيد يانع في زيلع وملك البلاد بعده الامير محفوظ بن محمد بن الجراد آدش واحرب الجاد منصور الجراد ابون خمسة اشهر وبعد ذلك وصل اليه الجراد ابون وملك الجراد ابون سبع سنين واقام الحق وحكم وامر بالمعروف ونهى من المنكر وقتل قطاع الطريق وابطل الخمر واللعب والرقص بالطبول وممرت البلاد واحب الاشراف والفقهاء والفقراء والمشايخ واستولى على ملكه واصلاح الرعية وكان سيدنا إمام المسلمين احمد بن ابراهيم الغازي يومئذ فارسا من تحت الجراد ابون وكان ذا عقل ورأي وشور في صغره وكبره إلهاما من الله تعالى للأمر الذي أراد الله على يده وكان الجراد ابون تحبه حبا شديدا لما رأى من شجاعته وبراعته وبعد ذلك ان الجراد ابون وصل اليه السلطان ابو بكر بن السلطان محمد بن آزر من ذرية سعد الدين وجمع عليه الجموع من الصومال من المفسدين وقطاع الطريق واحربوا الجراد ابون واقتتلوا قتالا شديدا وقتل الجراد ابون بن آوش في وطنه على بلاده وعياله قتل شهيدا رحمه الله تعالى وتولى السلطان ابو بكر البلاد بعد الجراد ابوي واخرب البلاد وظهر قطاع الطريق وظهرت الخمر وكان في زمانه تتعلق اهل دولته على المسافرين يوذونهم وظهر المنكر ولا ينصف احد في زمانه من المظالم وانكروا عليه الاشراف والفقهاء والمشايخ في افعاله وبعد لما علم الاملم محمد ان السلطان وعسكره خارجين عن الكتاب والسنة بقدمهم على المحرمات وتركهم النهي عن المنكرات خرج هاربا هو ومن معه اهل البلاد من عساكر الجراد ابون واجتمعوا في بلاد يسمى هوبت

Traduction

L'auteur a dit (qu'Allah très haut ait pitié de lui) : Des narrateurs de confiance et des témoins oculaires, tels que l'émir Ḥussāin b. Abū Bakr al-Ġātūrī et Aḥmad Dīn b. Khālād

¹ D'après l'édition de René Basset (Basset, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٥-٧). La traduction française est de notre fait.

b. Harġāyah Muḥammad m'ont dit que le roi du *Bar Sa'ad ad-dīn* parmi les *muġahidīn* qui gouvernèrent les pays fut le sultan Muḥammad b. Azar.

Le narrateur dit que le sultan Sa'ad ad-dīn eut, entre autres enfants, Abū Bakr et Badlāy ; et Badlāy eut deux enfants, l'un d'eux Muḥammad b. Badlāy, ancêtre du sultan 'Uṭhmān b. Salaymān, et Abū Bakr eut deux enfants : 'Alī. Il était l'ancêtre du sultan Barakāt, et Habīb et 'Alī sont les enfants d'Umar dīn b. Muḥammad b. Azhar ad-dīn b. 'Alī de la famille de Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn ; et le deuxième enfant s'appelait Azar b. Abū Bakr : il était l'ancêtre du sultan Muḥammad b. Abū Bakr b. Muḥammad b. Azar b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn. Le deuxième fils de Badlāy b. Sa'ad ad-dīn s'appelait Šams ad-dīn ; il disparut sans descendance. Puis le sultan Muḥammad b. Azar b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn gouverna les pays pendant trente ans au neuvième siècle. Ensuite le sultan Muḥammad partit faire le *ġihād* dans les pays des *Ḥabaša*. Une rencontre eut lieu entre les musulmans et les infidèles ; le groupe des infidèles massacra beaucoup de musulmans ; et il retourna dans ses pays et le sultan Muḥammad fut assassiné par son gendre Muḥammad b. Abū Bakr b. Maḥfuḏ [dans les pays et il régna ensuite sur les pays une année. Et Muḥammad b. Abū Bakr b. Maḥfuḏ] fut tué par Ibrahīm b. Aḥmad, chef du pays de Hūbat qui est de la tribu de Balaw. Il régna ensuite sur les pays trois mois. Ibrahīm b. Aḥmad fut assassiné par Wasanī, l'esclave du *ġarād* Maḥfuḏ dans les pays et il régna sur les pays trois mois. Ensuite, il fut fait prisonnier par Maṣṣūr b. Muḥammad et il fut enchaîné et envoyé à Zayla'. Ensuite il fut assassiné par des esclaves de Yaf'a de Zayla'. Puis régna sur les pays l'émir Maṣṣūr b. Maḥfuḏ b. Muḥammad b. *ġarād* Adaš et le *ġarād* Maṣṣūr combattit le *ġarād* Abūn pendant cinq mois. Ensuite, le *ġarād* Abūn le vainquit et le *ġarād* Abūn régna sept années. Il établit la vérité, il administra avec justice et il ordonna les biens faits et interdit de commettre des actes répréhensibles ; il massacra les voleurs de grand chemin et interdit les boissons alcoolisées, le jeu et la danse avec des tambours. Il restaura les pays. Il affectionnait les *sharīf*, les *faqīh*, les *faqīr* et les cheikhs. Il gouvernait le royaume et améliorait les sujets.

Notre Seigneur, l'imām des musulmans, Aḥmad b. Ibrahīm al-Ġazī était alors cavalier au service du *ġarād* Abūn. Il avait de l'intelligence, du jugement et était de bons conseils envers les petits et les grands grâce à l'inspiration de Allah très puissant afin de faire ce que Allah souhaitait accomplir par lui. Le *ġarād* Abūn l'aimait beaucoup pour son courage et son habileté. Après quoi, arriva contre le *ġarād* Abūn, le sultan Abū Bakr, fils du sultan Muḥammad b. Azar descendant de Sa'ad ad-dīn. Il avait rassemblé près de lui un groupe de Somali [parmi] ceux qui commettent des désordres, des violences et détruisent l'ordre et les coupeurs de route. Ils firent la guerre au *ġarād* Abūn. Ils combattirent dans une lutte violente

et tuèrent le *ġarād* Abūn b. Adaš dans sa patrie, auprès de son pays et de sa famille. Il fut tué en martyr – que Allah très puissant ait pitié de lui.

Le sultan Abū Bakr gouverna les pays après le *ġarād* Abūn. Il ruina les pays : les voleurs de grands chemins apparurent ; les boissons alcoolisées firent leur apparition ; de son temps, il autorisa les membres de sa famille à s'attaquer aux voyageurs [pour les dépouiller] ; l'abomination apparut ; de son temps, personne ne recevait justice ; les *sharīf*, les *faqīh* et les cheikhs le désavouaient.

Après que l'imām Aḥmad [se soit aperçu] que le sultan et ses troupes s'écartaient du Livre et de la Tradition, en autorisant les choses interdites et en négligeant d'interdire de commettre des actes répréhensibles, il entra en dissidence avec des gens du pays parmi les troupes du *ġarād* Abūn. Ils se rassemblèrent dans un pays appelé Hūbat.

Annexe 4

La « guerre des Somali », extrait du *Futūḥ al-Ḥabaša*

Texte arabe et nouvelle traduction française²

Texte arabe

واما ما كان من قتال الصومال فانهم لما بلغهم خروج الامام الى جهة الحبشة وصل شخص يسمى حرابوا مقدم قبيلة من قبائل الصومال تسمى مريخان الى نصف طريق بلاد هرر وتحقق خروج الامام الى ارض الحبشة فانتفى راجعا الى بلده وكان في الصومال قبيلة اخرى يسمى هبر مقدي كان طلب منهم الامام الزكاة فمنعوها منه وقطعوا الطريق وافسدوا البلاد فسار الامام الى مكان يسمى رعبود بين بلاد المسلمين وبلاد الكفرة كانه يريد بلاد الحبشة ثم انتفى راجعا الى بلاد الصومل المفسدين فانهزموا الصومال وتبعهم الامام احمد الى قريب البحر مسيرة يوم ونهب بلادهم نهباً ذريعاً واخربها وانتفى راجعا وكان الصومال الذين دخلوا على الامام احمد والسلطان المتقدم اورعي ابون مع الامام كما ذكرنا اولاً نهبوا بلادهم قبيلة هبر مقدي الذين هزهم الامام فاشتكوا قبيلة جري عند الامام وقالوا له انهم ما نهبوا بلادنا الا لكون انا دخلنا عليك واصطلحنا معك فتعباً الامام احمد ورتب عساكره وسار الى بلاد الصومال الى هبر مقدي الذين كانوا يقطعون الطريق وينهبون اموال المسلمين مرة بعد اخرى فظفر بهم الامام فنهب اموالهم مرة اخرى واخرب بلادهم وخلصها رماداً وانتفى راجعا الى بلاده فتعب الصومال من نهب اموالهم واخاب بلادهم فوصلوا الى عند الامام ومقدمهم حرابوا وجميع الصومال وصلوا معه واصطلحوا مع الامام صلحاً تاماً مليحاً

Traduction

Quant à la guerre des Somali, lorsqu'ils apprirent le départ de l'imām vers l'Abyssinie, un individu nommé Ḥarābū, chef de l'une des tribus somali nommée Marīkhān, arriva à mi-chemin du pays de Harar, il vérifia que l'imām était bien parti pour la terre d'Abyssinie et retourna dans son pays. Il y avait parmi les tribus somali une qui se nommait Ḥabr Maqadī. L'imām leur avait demandé la *zakāt* ; ils lui refusèrent et coupèrent les routes et dévastèrent le pays. L'imām se rendit dans un endroit nommé Ra'abūd entre le pays des musulmans et le pays des infidèles comme pour se rendre dans le pays des *Ḥabaša*. Puis, il fit demi-tour vers le pays des Somali séditionnaires. Les Somali furent mis en fuite et l'imām Aḥmad les poursuivit jusque non loin de la mer, à une journée de distance ; il pilla leur pays qu'il saccagea largement et s'en retourna. Les Somali, qui étaient entrés au service de l'imām Aḥmad et du sultan antérieur *awr'ayī Abūn*, étaient avec l'imām, comme nous l'avons mentionné, et la tribu Ḥabr Maqadī, que l'imām avait humilié, pilla leur pays [*i.e. des Somali au service de l'imām*]. La tribu Ġirī s'en plaint à l'imām et lui dit : « Ils ont pillé notre pays uniquement

² Pour le texte arabe : BASSET, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ۲۰-۲۱. La traduction est de notre fait.

parce que nous sommes entrés à ton service et que nous avons fait la paix avec toi. » L'imām Aḥmad en fut peiné. Il mit en ordre ses troupes et marcha contre le pays des Somali jusqu'aux Ḥabr Maqadī qui coupaient les routes, et pillaient les biens des musulmans encore et encore. L'imām les vainquit, il pillait de nouveau leurs richesses et ravagea leur pays et le réduisit en cendre. Puis il retourna dans son pays. Les Somali furent attristés du pillage de leurs richesses et de la destruction de leur pays. Ils se rendirent auprès de l'imām, avec Ḥarābū à leur tête et tous les Somali. Ils arrivèrent chez lui et firent la paix avec l'imām, de manière totalement pacifique et sincère.

Annexe 5

L'« affaire de la zakāt », extrait du *Futūḥ al-Ḥabaša*

Texte arabe et nouvelle traduction française³

Texte arabe

وفرق الخمس والزكوة على الثمانية الاصناف الذين ذكرهم الله في كتابه العزيز وجلسوا سهرًا ثم ان الامام قال للامراء والسultan الذي سلطنه مكان اخيه ابي بكر كما ذكرناه عمر دين في امر الزكوة لان السultan والامراء واربابهم ومن تولى بر سعد الدين ياخذون الزكوة من المسلمين ياكلونها ويصرفونها في مصالحهم ولا يهبطون للفقراء والمساكين ومن يستحقها منها شيء فقال لهم الامام احمد رحمه الله الحمد لله ان الله اكرمنا بالاسلام واعزنا واحل لنا الغنائم من اموال المشركين وغنمنا غنائم ما غنموها أبأونا ولا اجدادنا ولا من كان قبلنا فهي تكفيها ناكلها ونشتري منها آلة الحرب للقتال واما الزكوة ففرقوها على الثمانية الاصناف فقال الامراء والسultan في حال الموقف من خيفة الامام احمد رحمه الله تعالى مرحبا بالذى تامرنا فيه ولا نخالفك فيه فحينئذ ارسل الامام احمد عماله على اهل البلاد واهل المواشي والزراعيين واخذ منهم الزكوة

[...]

فارسا فحينئذ اشتور السultan عمر دين وامراء البلاد في امر الزكوة منهم الوزير نور والجراد احموشه وقطين ابو بكر واورعي ابون بن عثمان وجاسا عمر والجراد علي حوسه اخو السultan عمر دين والجراد احمد بن لاد عثمان ووافقهم على فعالهم وفسادهم من الفقهاء الفقيه ابو بكر قاضي هوبت والفقيه احمد بن علي اخو الفقيه نور قاضي المسلمين بارض الحبشة كل هؤلاء اشتوروا مع السultan في امر الزكوة وكانوا يومئذ يسعون في الارض فسادا وقالوا فيما بينهم هذا شا يمنعا من الزكوة وهذه عادة ابائنا واجدادنا من زمان سعد الدين هذا يريد يبطلها ونحن ما نبطلها وهو الآن راح الى زربة ولا معه قوة وهذه خيله كلها هنا ناخذها واذا جاءنا قاتلناه والا يترك لنا البلد ويخرج عنا هو وزوجته دلونبره بنت الامير محفوظ الى حيث ما اراد ان اراد بر العرب وان اراد الى مكة ولا يحى الينا ولا نريده في بلدنا

[...]

فلما سمع السultan بوصول الامام احمد وجنوده ارسل السultan للاشراف والمشائخ والفقهاء وتمجن عليهم في الصلح بينه وبين الامام احمد فاصلحوا بينهم ولم يخالفهم الامام فيما ارادوا ودخل الامام الى بلده هرا محبورا منصورا

Traduction

Il divisa le cinquième [du butin] et la zakāt en huit catégories, comme Allāh l'a mentionné dans son Livre Saint⁴. Il demeura là un mois.

Puis, l'imām dit aux émirs et au sultan qu'il avait installé à la place de son frère Abī Bakr, qui comme nous l'avons mentionné était 'Umar Dīn, des ordres à propos de la zakāt ;

³ D'après l'édition de René Basset, *Conquête*, 1897-1909, vol. 1 : p. ٧٧-٧٩. La traduction est de notre fait.

⁴ Coran IX, 60 : « Les Sadaqats ne sont destinés que pour les pauvres, les indigents, ceux qui y travaillent, ceux dont les cœurs sont à gagner (à l'Islam), l'affranchissement des jougs, ceux qui sont lourdement endettés, dans le sentier d'Allah, et pour le voyageur (en détresse). C'est un décret d'Allah ! Et Allah est Omniscient et Sage ».

parce que le sultan, les émirs et leurs alliés et ceux parmi les grands du *Bar Sa'ad ad-dīn* percevaient la zakāt des musulmans, en tiraient profit et la détournèrent pour leurs besoins, sans la répartir aux pauvres, aux nécessiteux et ceux parmi ceux qui en avaient besoin qui étaient dans la difficulté. L'imām Aḥmad leur dit : « Grâce à Allāh, louanges à Allāh qui nous a bénis de l'islām et nous a rendu puissants, nous a permis du butin sur les richesses des idolâtres et nous a fait gagner du butin tel que ni nos pères et ni nos ancêtres avant nous n'en avaient pris de pareil. Il nous est suffisant pour manger et pour acheter des armes de guerre pour les combats. Quant à la zakāt, divisez-la en huit parts. » Les émirs et le sultan dirent, changeant de position par crainte de l'imām Aḥmad : « Louange à Allāh Très-Haut, nous acceptons tes ordres à ce sujet et nous ne serons pas en désaccord à ce sujet avec toi. » Alors, l'imām Aḥmad envoya des percepteurs d'impôts chez les gens du pays, les gens du bétail et les agriculteurs. Ils y perçurent la zakāt.

[...] Alors, le sultan 'Umar Dīn et les émirs du pays se consultèrent au sujet de la zakāt. Parmi eux il y avait le vizir Nūr, le *ḡarād* Aḥmūšuh, Qaṭīn Abū Bakr, *awr'ay* Abūn b. 'Uṭhmān, Ġāsā 'Umar, le *ḡarād* 'Alī Ḥawasah, frère du sultān 'Umar Dīn, le *ḡarād* Aḥmad b. Lād 'Uṭhmān. Et parmi les *faqīh* qui furent d'accord avec leur affaire et qui furent corrompus, il y avait le *faqīh* Abū Bakr, *qāḍī* du Hūbat, le *faqīh* Aḥmad b. 'Alī, frère du *faqīh* Nūr, *qāḍī* des musulmans en Abyssinie. Tous ceux-là discutèrent avec le sultan au sujet de la zakāt. C'était une période où la sédition courrait dans les pays. Et ils dirent entre eux : « Il veut nous empêcher de prendre la zakāt. C'était la coutume de nos pères et de nos aïeux depuis le temps de Sa'ad ad-dīn. Il veut l'abroger, nous ne l'abrogerons pas. Il est maintenant à Zarba et il n'a pas de puissance avec lui. Ses chevaux sont tous ici, prenons-les. Et s'il arrive vers nous, nous le combattons ou il nous laissera le pays et s'en ira, lui et sa femme Dalwanbarah, la fille de l'émir Maḥfūz, à l'endroit où il voudra, soit dans le pays des Arabes, soit à la Mekke. Et il ne nous donnera plus d'ordres ; nous ne voulons plus de lui dans notre pays. »

[...] Lorsque le sultan apprit l'arrivée de l'imām Aḥmad et de son armée, il envoya un messenger aux shérifs, aux cheikhs et aux *faqīh* afin qu'ils rétablissent la paix entre lui et l'imām Aḥmad. Ils firent la paix entre eux et l'imām ne s'opposa pas à ce qu'ils désiraient. L'imām rentra dans son pays de Harar, joyeux et victorieux.

Annexe 6

Histoire des Walasma⁵

Texte arabe et nouvelle traduction française⁵

Texte arabe publié par E. Cerulli

بسم الله الرحمن الرحيم هذه حكاية في قصة التاريخ عمر ولسمع وابنائهم ومدة ولايته اول ابتدائه عمر بن دنياحوز بن احمد بن محمد بن حامد بن محمود بن الشيخ يوسف يعني بركتله بن محمد بن عبد الله بن سعيد بن علي بن محمد بن اسمعيل بن يحيى القرشى الهاشمي من ذرية الحسن بن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وجده رسول الله صلعم محمد بن عبد الله بن المطلب واجداده الى ادم خمسون جدا وبعده نتكلم الان في مدة عمر ولسمع وفي مدة ولايته ومن تولى بعده من اولاده وكان عمره في الدنيا مائة وعشرين سنة ومن قبل ولايته كان عمره اربعين سنة وتولى ثمانين سنة وجملة هذا الزمان مائة وعشرين سنة واما عمر ولسمع فكان له من الاولاد ثلثمائة وستين بنات وكان اختار منهم اربعين واختار من الاربعين اربعة وحكايته ولكنها اختصرناها وبعده تولى بزيو عشر سنين ثم تولى بعده اخوه حق الدين بن عمر سبع سنين ثم تولى بعده حسين خمس سنين ثم تولى بعده نصر الدين سبع سنين ثم تولى بعده منصور بن بزيو خمس سنين ثم تولى بعده جمال الدين بن بزيو سبع سنين وكان عالما ورعا صالحا وكان له خادما من الجن كل يوم يخدمونه بواحد كان يجب له ورقة من ابوابين في ساعة واحدة ويأتي له من الماء من اواش يفعلون له كل يوم كذلك ثم تولى بعده أبت سنيتين ثم تولى بعده زبير سنيتين ثم تولى بعده مات ليل اخت زبير سنيتين ثم تولى بعدها صبر الدين خمس سنين ثم تولى بعده قاط على اربعين سنة ثم تولى بعده ابنه حَرْبُ ارْعَد سنيتين ثم تولى بعده ابنه حق الدين وهو الذي اسس طريق الجهاد في سبيل الله عشر سنين تولى سنة ٧٧٨ ثمان وسبعين وسبعمائة من الهجرة النبوية وقتل شهيدا سنة ٧٨٨ ثمان وثمانين وسبعمائة ثم تولى بعده السلطان سعد الدين بن احمد في شهر صفر سنة ثمان وثمانين وسبعمائة من الهجرة وقتل شهيدا في اليوم السادس في شهر ذي الحجة سنة سبعة عشر وثمان مائة من الهجرة ومدة ولايته ثلاثين سنة وشهرين الا خمس ايام ثم تولى بعده ولده صبر الدين سنة ثمانية عشر وثمان مائة من الهجرة وكان بين ولايته وولايته ابيه سنة فترة وهو كانوا في بلاد العرب ثم نزلوا من بندر السيارة ثم تولى على المسلمين بعد الفترة وتوفي في خمسة وعشرين وثمان مائة من الهجرة ومدة ولايته تسع سنين ثم تولى اخوه منصور بن سعد الدين عشر سنين وتسعة اشهر ومن الناص من قال سبع سنين والله اعلم ثم تولى اخوه مولانا السلطان جمال الدين بن سعد الدين سنة ثمان وعشرين وثمانمائة من الهجرة ومدة ولايته سبع سنين وقتل شهيدا يوم اربعة عشر من شهر جماد الاول سنة ستة وثلاثين وثمانمائة ثم تولى بعده مولانا السلطان بدلاي بن سعد الدين يوم الرابع من شهر جماد الاول سنة ستة وثلاثين وثمانمائة من الهجرة ومدة ولايته ثلاثة عشر سنة الا اربعة وعشرين يوما وقتل شهيدا في اخر العصر يوم السادس والعشرين من شهر رمضان وكان الزحل في النثرة سنة تسعة واربعين وثمانمائة من الهجرة وفيه من الناص من قال مدة ولايته اربعة عشر سنة الا ثلاثة اشهر والله اعلم ثم تولى بعده ابنه السلطان محمد بن بدلاي يوم السبت ستة وعشرين خلون من شهر ورمضان سنة تسع واربعين وثمانمائة من الهجرة ومدة ولايته ستة وعشرين سنة وتوفي ليلة الاربعاء ثالث من شهر وجب ستة وسبعين وثمانمائة من الهجرة ثم تولى بعده ولده السلطان ابراهيم بن محمد ليلة الاربعاء قبل دفن ابيه ستة وسبعين وثمانمائة من الهجرة ومدة ولايته سنة وخمس اشهر وتوفي يوم الاثنين في اليوم الثاني من شهر ذي الحجة سنة ستة وسبعين وثمانمائة من الهجرة ثم تولى بعده اخوه السلطان شمس الدين بن محمد يوم الاثنين الثاني من شهر ذي الحجة سنة ستة وسبعين وثمانمائة من الهجرة ومدة ولايته خمسة عشر سنة واربع اشهر وقتل السلطان شمس الدين يوم الخميس من شهر جماد الاول سنة اثنين وتسعين وثمانمائة من الهجرة ثم تولى بعده ابراهيم بن قاط نصر الدين

⁵ CERULLI, « Documenti arabi per la storia dell'Etiopia », p. 40-42. La traduction est de notre fait.

سنة اثنين وتسعين وثمنا مائة من الهجرة ومدة ولايته عشر اشهر وقتل يوم العشرين من شهر ربيع الاول سنة ثلاثة وتسعين وثمانمائة من الهجرة ثم تولى بعده السلطان محمد اظهر الدين بن على بن ابي بكر بن سعد الدين سنة ثلاثة وتسعين وثمانمائة من الهجرة ومدة ولايته احدى وثلاثين سنة ومن الناص من قال انه تولى اثني وثلاثين سنة وكان ولايته اكثر ولاية ممن تولى من اهل ولسمع وبعدة تولى السلطان على بن محمد بن اظهر الدين والله اعلم ومدة ولايته سنتين وبعدة تولى السلطان فخر الدين سنة او نصف سنة وبعد ذلك تولى مولانا السلطان ابو بكر بن مولانا محمد بن اظهر الدين والله اعلم وهو الذي نقل الناص يهنى العسكر من بلد دكر الى عرر للاقامة فيها في شهر شعبان سنة ستة وعشرين وتسعمائة وباقي لوفاء الف اربع وسبعين سنة من الهجرة النبوية عليه افضل الصلوة وازكى السلام.

Traduction française

Au nom de Allah, le clément, le miséricordieux.

Ceci est la relation du récit de l'histoire de 'Umar Walasma' et de ses fils et de la durée de son règne. Son premier ascendant est 'Umar b. Danyāhūz b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥāmad b. Maḥmūd b. le cheikh Yūsuf c'est-à-dire Barkaralah b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Sa'īd b. 'Alī b. Muḥammad b. Isma'īl b. Yaḥī al-Quraṣī, al-Hāṣamī de la descendance de al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib, que Allah honore son honneur et son opulence, dont l'ancêtre était le Prophète d'Allah (PSL) Muḥammad b. Abd Allāh b. Muṭalib. Et ses ancêtres jusqu'à Adam étaient au nombre de cinquante.

Et après cela, nous parlons de l'époque de 'Umar Walasma', de l'époque de son règne et de ses enfants qui régnèrent après lui. Sa vie dans ce monde fut de cent vingt ans. Avant son règne, il vécut quarante années. Il régna quatre vingt ans. Le total de ce temps est de cent vingt ans. 'Umar Walasma' eut trois cents fils et soixante filles. Et il a choisi parmi eux quarante et en a choisi quatre parmi les quarante. Son histoire est difficile et nous l'abrégeons.

Après lui régna Bazayū pendant dix ans. Puis régna après lui son frère Haqq ad-dīn b. 'Umar pendant sept années. Puis régna après lui Husaīn pendant cinq ans. Puis régna après lui Naṣr ad-dīn pendant sept ans. Puis régna après lui Maṣṣūr b. Baziyū pendant cinq ans. Puis régna après lui Ġamāl ad-dīn b. Baziyū pendant cinq ans ; il était savant, pieux et bon et il avait un serviteur parmi les *ġin*, qui était tous les jours à son service ; un autre s'occupait de ses deux parents en même temps. Il lui apportait de l'eau du fleuve Awāš tous les jours. Puis il s'en est détourné.

Puis régna après lui Abut deux ans. Puis régna après lui Zabīr deux ans. Puis régna après lui Ma'ti Līl, sœur de Zabīr, pendant deux ans. Puis régna après elle Ṣabr ad-dīn pendant cinq ans. Puis régna après lui Qāt 'Alī pendant quarante ans. Puis régna après lui son fils Ḥarb Ar'ad pendant deux ans.

Puis régna après lui son fils Ḥaqq ad-dīn. Il a commencé à mener le chemin du *ḡihād* dans la voie d'Allāh pendant dix années. Il monta sur le trône en 778 l'année sept cent soixante dix-huit de l'Hégire du Prophète⁶. Il mourut martyr l'année 788 sept cent quatre vingt huit⁷. Puis régna après lui le sultan Sa'ad ad-dīn b. Aḥmad au cours du mois de *ṣafar* de l'an sept cent quatre vingt-huit de l'Hégire⁸ et il mourut martyr le sixième jour du mois de *ḏū al-ḥaḡah* de l'année huit cent dix sept de l'Hégire⁹. Son règne fut de trente ans et deux mois moins cinq jours. Puis régna après lui son fils Ṣabr ad-dīn l'année huit cent dix huit de l'Hégire¹⁰ : il y eut entre son règne et celui de son père une année d'intervalle. Il était dans le pays d'Arabie. Puis, il sortit du port de as-Sayārah. Puis il régna sur les musulmans après cette période. Il mourut en huit cent vingt-cinq de l'Hégire¹¹. Son règne dura neuf années. Puis régna son frère Maṣṣūr b. Sa'ad ad-dīn pendant dix ans et neuf mois ; certains disent que ce fut pendant sept ans et Allah le sait. Puis régna son frère notre seigneur le sultan Ġamāl ad-dīn b. Sa'ad ad-dīn l'année huit cent vingt-huit de l'Hégire¹². La durée de son règne fut de sept ans. Il mourut martyr le quatrième jour du mois de *ḡumād al-awwal* de l'année huit cent trente-six¹³. Puis régna après lui notre seigneur le sultan Badlāy b. Sa'ad ad-dīn le quatrième jour du mois de *ḡumād al-awwal* de l'année huit cent trente six de l'Hégire¹⁴. La durée de son règne fut de treize ans moins vingt quatre jours. Il mourut martyr à la fin de *'aṣr* le vingt-sixième jour du mois de *ramaḏān* ; Saturne était en *al-naṭarah*, l'année huit cent quarante-neuf de l'Hégire¹⁵ ; et certaines personnes disent que la durée de son règne fut de quatorze ans moins trois mois, et Allah le sait. Puis régna après lui son fils le sultan Muḥammad b. Badlāy le jour de samedi, 26^{ème} jour du mois de *ramaḏān* de l'année huit cent quarante-neuf de l'Hégire. La durée de son règne fut de vingt six années. Il mourut dans la nuit de mercredi, 3^{ème} du mois de *raḡab* de l'année huit cent soixante seize de l'Hégire¹⁶. Puis régna son fils le sultan Ibrahīm b. Muḥammad, le mercredi soir, avant l'enterrement de son père, de l'année huit cent soixante seize de l'Hégire. La durée de son règne fut d'un an et cinq mois. Il mourut le jour de lundi de la seconde journée du mois de *ḏū al-ḥaḡa* de l'année huit cent soixante

⁶ L'an 778 de l'Hégire = 1376-1377 de notre ère.

⁷ L'an 788 de l'Hégire = 1386-1387 de notre ère.

⁸ Le mois de *ṣafar* de l'an 788 de l'Hégire = 4 mars / 1 avril 1386 de notre ère.

⁹ Le 6 de *ḏū al-ḥaḡah* de l'an 817 de l'Hégire = 16 février 1415 de notre ère.

¹⁰ L'an 818 de l'Hégire = 1415-1416 de notre ère.

¹¹ L'an 825 de l'Hégire = 1421-1422 de notre ère.

¹² L'an 826 de l'Hégire = 1424-1425 de notre ère.

¹³ Le mois de *ḡumād al-awwal* de l'an 836 de l'Hégire = 24 décembre 1432 – 22 janvier 1433 de notre ère.

¹⁴ Le 4 de *ḡumād al-awwal* de l'an 836 de l'Hégire = 27 décembre 1432 de notre ère.

¹⁵ Le 26 de *ramaḏān* de l'an 849 de l'Hégire = 26 décembre 1445 de notre ère.

¹⁶ Le mois de *raḡab* de l'an 876 de l'Hégire = 14 décembre 1471 – 12 janvier 1472 de notre ère.

seize de l'Hégire¹⁷. Puis régna après lui son frère le sultan Šams ad-dīn b. Muḥammad le second lundi du mois de *ḡā al-ḥaġa* de l'année huit cent soixante seize de l'Hégire. La durée de son règne fut de quinze ans et quatre mois. Le sultan Šams ad-dīn fut tué le jour de jeudi du mois de *ġalād al-awwal* de l'année huit cent quatre-vingt-deux de l'Hégire¹⁸. Puis régna après lui Ibrahīm b. *qāṭ* Naṣr ad-dīn l'année huit cent quatre-vingt-deux de l'Hégire. La durée de son règne fut de dix mois. Il fut tué le vingtième jour du mois de *rabī' al-awwal* de l'année huit cent quatre vingt trois de l'Hégire¹⁹. Puis régna après lui le sultan Muḥammad Aḏhar ad-dīn b. 'Alī b. Abū Bakr b. Sa'ad ad-dīn l'année huit cent quatre vingt trois de l'Hégire. La durée de son règne fut de trente et un ans ; certains disent qu'elle fut de trente deux ans ; la durée de son règne fut la plus longue parmi ceux de la lignée des Walasma'. Et après lui régna le sultan 'Alī b. Muḥammad b. Aḏhar ad-dīn et Allah le sait. La durée de son règne fut de deux ans. Et après lui régna le sultan Fakhr ad-dīn une année et la moitié d'une année. Et après cela, régna notre seigneur Abū Bakr b. notre seigneur Muḥammad b. Aḏhar ad-dīn et Allah le sait. C'est lui qui transféra les gens et l'armée du pays de Dakar à Harar pour s'y installer dans le mois de *ša'bān* de l'année neuf cent vingt-six²⁰ et il restait soixante quatorze ans avant l'an mille de l'Hégire du Prophète, que sur lui soit la meilleure des prières et la paix la plus pure.

¹⁷ Le 2 de *ḡā al-ḥaġa* de l'an 876 de l'Hégire = 11 mai 1472 de notre ère.

¹⁸ Le mois de *ġalād al-awwal* de l'an 882 de l'Hégire = 11 août – 9 septembre 1477 de notre ère.

¹⁹ Le 20 de *rabī' al-awwal* de l'an 883 de l'Hégire = 21 juin 1478 de notre ère.

²⁰ Le mois de *ša'bān* de l'an 926 de l'Hégire = 17 juillet – 14 août 1520 de notre ère.

BIBLIOGRAPHIE

Instruments de travail

MASSON, Denise (trad.), *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967.

Dictionnaires linguistiques

BAETEMAN, Joseph, *Dictionnaire amarigna-français suivi d'un vocabulaire français-amarigna*, Dire-Daoua, Imprimerie Saint Lazare des RR. PP. Capucins, 1929.

DASTA TAKLA-WALD, *Addis Yamareññā mazgaba qalat*, Addis-Abeba, 1970.

GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

GANKIN, Emmanuel, *Amcharsko-Russkij Slovar' Okolo 25 000 slov*, Moscou, Izdat. Sovetskaja Enciklopedija, 1969.

GUIDI, Ignazio, *Vocabolario Amarico-Italiano*, Rome, Casa Editrice italiana, 1901.

KANE, T.L., *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1990.

KANE, T.L., *Tigrinya-English Dictionary*, Springfield, Dunwoody Press, 2000.

KAZIMIRSKI, A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe - français*, Beyrouth, Dar Albouraq, 2004 (2^{ème} éd.), 2 vol.

LESLAU, Wolf, *Etymological Dictionary of Harari*, Berkeley, Los Angeles, 1963.

LESLAU, Wolf, *Etymological Dictionary of Gurage*, vol. 3 *Etymological Section*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1979.

LESLAU, Wolf, *Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez-English / English-Ge'ez with an index of the Semitic roots*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1991.

LESLAU, Wolf, *Concise Amharic-English English-Amharic Dictionary*, Addis-Abeba, Shama Books, 2005.

Dictionnaires thématiques

SOURDEL, Dominique & SOURDEL, Janine, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996. [DhI]

SCOTT MAISAMI, Julie & STARKEY, Paul (éd.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 1 et 2, Londres, New York, Routledge, 1998 [EAL].

Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leiden : E. J. Brill ; Paris : Maisonneuve et Larose, 11 vol., 1960-2005 [EI²].

UHLIG, Siegbert (dir.), *Encyclopédia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, vol. 1 (2003), vol. 2 (2005), vol. 3 (2008), vol. 4 (2010) [EA].

MCAULIFFE, Jane Dammen (éd.sc.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Boston, Brill, 2001-2006 [EQ].

Sources non publiées

Bibliothèque nationale de France.

- BnF Éthiopien d'Abbadie 104 : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (copie du XVIII^e siècle ; don A. d'Abbadie).
- BnF Arabe 6118 : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (daté de 1779).
- BnF Arabe Mondon Vidailhet 6628 : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (daté de 1892 ; don C. Mondon Vidailhet).

British Library.

- Or. 2409 : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (copie du XIX^e siècle ; don C.G. Gordon).

Bibliothèque nationale d'Algérie.

- Ms. 1628 (ancien 1732) : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (copie du XVII^e siècle ; don Alfred Bardey).
- Ms. 1629 (ancien 1732 a) : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (copie de 1883 du ms. 1628 par la bibliothèque nationale d'Alger).

Beinecke Rare Books and Manuscripts Library (Yale University).

- Landberg 546 : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (copie du XIX^e siècle ; don Morris Ketchum Jesup, collection Carlo Landberg).

Bibliothèque nationale Al-Assad de Syrie (Damas).

- Microfilm 556/م ف 556 : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (copie du Landberg 546 de Yale).

Bibliothèque Dâr al-kutub du Caire.

- Ms. 5/129 : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (daté de 1812/1813).

Bibliothèque de l'Institut of Ethiopian Studies (Hailé Selassié University, Addis-Abeba).

- IES Ms. 2069 : *Tuhfat az-zamān - Futūḥ al-Ḥabaša* (date inconnue ; photocopie d'un manuscrit inconnu).

Mosquée de Gozé (Ifāt, Éthiopie).

- Histoire abrégée du Šawā du XVI^e au XX^e siècle (document manuscrit de 2 pages).

Sources publiées

- ABBADIE, Antoine (d') & PAULITSCHKE, Philipp, *Futūḥ el Hábacha – des conquêtes faites en Abyssinie au XVI^e siècle par l'imam Muhammad Ahmad dit Grâgne*, Paris, E. Bouillon, 1898.
- ABBADIE, Antoine (d'), *Géographie de l'Éthiopie : ce que j'ai entendu faisant suite à ce que j'ai vu*, Paris, G. Mesnil, 1890.
- ABBADIE, Arnauld (d'), *Douze ans de séjour dans la Haute Ethiopie (Abyssinie)*, Studi i Testi, Citta del Vaticano, t. II, 1980.
- 'ABD AL-KARIM AHMAD YUSUF, *Warêg zamān Futūḥ al-Habash*, 'Arabfaqīh-bê, zītāwaqa Sahābeddīn Abdūlqādirbê zītekataba, Harar, Addis-Abeba, Commercial Printing Press, 1995.
- 'ABD ALLAH MUHAMMAD 'ALI, *Abashān Yamāqnāt Zamachā*, Addis-Abeba, Harari National League, 2001.
- AL-ḤAZRAGI, 'Alī b. al-Ḥasan, *Kitāb al-'uqūd al-lu'lu'iyyat fī tāriḥ al-dawlat al-rasūliyyat* (éd. M. B. 'ASAL), Leyden, Londres, Brill, Luzac & Co, vol. 1, 1913.
- AL-ḤAZRAĠĪ, 'Alī b. al-Ḥasan, *The Pearl Strings. A History of the Resūliyy Dynasty of Yemen*, trad. J. W. REDHOUSE, Londres, Luzac & Co, 1906, 2 vol.
- AL-MAQRIZI, *The book of the true knowledge of the History of the Muslim kings in Abyssinia, translated from the Latin version of F.T. Rinck (1790)* (trad. G.W.B. Huntingford), document multigraphié, 1955.
- AL-MĀWARDĪ, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*, Enger, Bonn, 1853.
- AL-ŠARĠĪ, Aḥmad b. Aḥmad al-Zabīdī, *Ṭabaqāt al-ḥawāṣṣ ahl al-ṣidq wa-l-iḥlās*, éd. 'Abd Allāh al-Ḥibšī, Beyrouth, 1986 (2^{de} éd. : Ṣan'ā', al-Dār al-yamaniyya li-l-naṣr wa-l-tawzī', 1992).
- AL-SHARJĪ, Abī l-'Abbās Aḥmad b. Aḥmad b. 'Abd al-Laṭīf al-Zabidī, *Ṭabaqāt al-Khawāṣṣ : Ahl al-ṣidqa wal-ikhilās*, Beirut, al-Dār al-Yamanuyya, 1987.
- AL-'UMARĪ, Ibn Fadl Allah, *Masālik el Absār fī mamālik el amsār, I., L'Afrique, moins l'Egypte* (trad. Gaudefroy-Demombynes), Paris, Paul Geuthner, 1927.
- AL-'UMARĪ, Ibn Fadl Allah, *Routes Towards Insight in the Capital Empires*, Frankfurt am main, Institute for the history of Arabic-Islamic Science, 1989.
- ASFA-WOSSEN ASSERATE, *Die Geschichte von Šawā (Äthiopien) 1700-1865*, Wiesbaden, Steiner, 1980.
- AZAÏS, R.P. & CHAMBARD, Roger, *Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie*, Paris, Paul Geuthner, 1931.
- BAIRU TAFLA, *Ethiopian Records of the Menilek Era – Selected Amharic Documents from the NachlaB of Alfred Ilg 1884-1900*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 2000.
- BASSET, René, « Études sur l'histoire d'Éthiopie », *Journal asiatique*, 7^e série, 1881, vol. 7, p. 315-434 ; vol. 8, p. 93-183, p. 285-389 (ou tiré à part de 1882).
- BASSET, René, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie par Chihab Eddin 'Ahmed ben 'Abd el Qāder*, vol. I : texte arabe, vol. II : traduction française et notes, Paris, Ernest Leroux, Publication de l'École des Lettres d'Alger, 1897-1909.

- BECCARI, C., *Rerum Aethiopicarum scriptores occidentals inediti in saeculo XVI ad XIX*, Roma, 15 vol., 1904-1917.
- BECKINGHAM, Charles Fraser, & HUNTINGFORD, George Wynn Brereton, *Some Records of Ethiopia 1593-1646. Being Extracts from the History of High Ethiopia or Abassia by Manoel de Almeida together with Bahrey's History of the Galla*, Londres, Hakluyt Society, 1954.
- BECKINGHAM, Charles Fraser, & HUNTINGFORD, George Wynn Brereton, *The Prester John of the Indies: A True Relation of the Lands of the Prester John Being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 Written by Father Francisco Alvares*, Cambridge, University Press, 1961.
- BEGUINOT, Francesco, *La cronaca abbreviata d'Abissinia*, Roma, Nuova edizione dall'etiopico e commento, 1901.
- BERMUDES, João, *Ma géniale imposture – Patriarche du Prêtre Jean* (trad. S. Rodrigues de Oliveira), Toulouse, Anacharsis, 2010.
- BRUCE, James, *Travels to discover the Source of the Nile in the years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773*, vol. II, Dublin, Sleater, 1790.
- BUDGE, E. A. Wallis, *The life of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and the Miracles of Takla Hâymânôt in the version of Dabra Lîbanôs, and the Book of the riches of kings*, Londres, Lady Meux, 2 vol., 1906.
- BURTON, Richard Francis, *First footsteps in East Africa; or, An exploration of Harar*, Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1856.
- CAHEN, Claude, *Les Chroniques arabes concernant la Syrie, l'Egypte et la Mésopotamie, de la conquête arabe à la conquête ottomane dans les bibliothèques d'Istanbul*, Paris, Paul Geuthner, 1936.
- CAQUOT, André, « Histoire amharique de Grañ et des Gallas », *Annales d'Éthiopie*, vol. 2, 1957, p. 123-143.
- CASTANHOSO, Miguel de, *Die Heldentaten des Dom Christoph da Gama in Abessinien, nach dem portugiesischen Berichte des Miguel de Castanhoso* (éd. et trad. E. LITTMANN), Berlin, K. Curtius, 1907.
- CASTANHOSO, Miguel de, *Dos Feitos de D. Cristovao da Gama em Etiopia: Tratado composto por Miguel de Castanhoso* (éd. F. M. E. PEREIRA), Lisbonne, 1983.
- CERULLI, Enrico, « Una raccolta amarica di canti funebri », *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 10, 1923, p. 265-280.
- CERULLI, Enrico, « Canti amarici dei musulmani di Abissinia », *Rendiconti Sc. Mor.*, série VI, vol. II, 1926, p. 434-447.
- CERULLI, Enrico, « Documenti arabi per la storia dell'Etiopia », *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VI, vol. IV, 1931, p. 39-96.
- CERULLI, Enrico, « I Sidamo e lo Stato musulmano del Bali », in E. CERULLI, *Studi Etiopici*, vol. II, Rome, Istituto per l'Oriente, 1938, p. 1-37.
- CERULLI, Enrico, « Il sultanato dello scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico », *Rassegna di studi etiopici*, vol. I, 1941, p. 5-42.
- CERULLI, Enrico, « L'Etiopia medievale in alcuni brani di scrittori arabi », *Rassegna di studi etiopici*, vol. III, 1943, p. 272-294.

- CERULLI, Enrico, « La fine dell'emirato di Harar in nuovi documenti storici », *Annali Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S., XIV, vol. A, 1964, p. 75-82.
- CERULLI, Enrico, *L'islam di ieri e di oggi*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1971.
- CHARLES-DOMINIQUE, Paule [traduction, présentation et notes], *Voyageurs arabes. Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Paris, Gallimard (coll. Pléiade), 1995.
- COLIN, Gérard, *Le livre éthiopien des miracles de Marie*, Paris, Cerf, 2004.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Storia di Lebna Dengel re d'Etiopia », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, série 5, vol. 3, 1894, p. 617-640.
- CONTI ROSSINI, Carlo, *Vitae sanctorum indigenarum : Gadla Marqorewos seu acta Sancti Mercuri*, Paris, 1904.
- CONTI ROSSINI, Carlo, *Historia regis Sarsa Dengel (Malak Sagad)*, *Scriptores Aethiopici*, Tome 3, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1907.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Il libro delle leggende e tradizione abissine dell'Ecciahié Filpos », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, série 5, vol. 16, 1918, p. 699-718.
- CONTI ROSSINI, Carlo, *Proverbi tradizioni e canzoni tigrine*, Verbania, Collezione scientifica e documentaria dell'Africa Italiana, 1942.
- CONTI ROSSINI, Carlo, *Liber Axumae*, *Corpus scriptorum Christianorum orientalium*, vol. 54. *Scriptores Aethiopici*, Tome 24, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1962.
- CONZELMAN, William, *Chronique de Galāwdéwos, roi d'Éthiopie*, Paris, E. Bouillon, 1895.
- CORREIA, Gaspar, *Lendas da India*, Porto, Lello e Irmão, 1975, 4 vol.
- CRAWFORD, Osbert Guy Stanhope (éd.), *Ethiopian Itineraries circa 1400-1524, Including Those Collected by Alessandro Zorzi at Venice in the Years 1519-24*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- DARI, Abû 'Alî, *Tafsîr al-ahlâm*, Beyrouth, Manshûrât Dâr maktabat al-hayât, 1995.
- DEFREMERY, C., SANGUINETTI, B.R., *Voyages d'Ibn Batoutah* (texte arabe accompagné d'une traduction), t. 2, Paris, Imprimerie nationale, 1949 (1^{ère} édition 1853-8).
- ENBAQOM, *Anqāṣā amin : La porte de la foi : apologie éthiopienne du christianisme contre l'Islam à partir du Coran* (éd. sc. E.J. VAN DONZEL), Leiden, Brill, 1969.
- GIBB, Hamilton, *The Travels of Ibn Battuta*, Londres, Hakluyt society (second series, n°CX), t. 1 (1958), t. 2 (1962).
- GOEJE, Michael Johan de, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, Leyde, Brill, 1900 (2^e éd).
- GUIDI, Ignazio, « La canzoni geez-amariña in onore di Re Abissinia », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, vol. V, 1889, p. 53-66.
- GUIDI, Ignazio, « Leggende storiche di Abissinia », *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 1, 1907, p. 5-30.
- GUO, Li, *Early Mamluk Syrian Historiography: Al-Yūnīnī's Dhayl Mir'āt Al-zamān*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998, vol. 1.
- HUNTINGFORD, George Wynn Brereton, « Arabic Inscriptions in Southern Ethiopia », *Antiquity. A Quartely Review of Archaeology*, vol. XXIX, 1955, p. 230-233.

- HUNTINGFORD, G.B.W., *The Land Charters of the Northern Ethiopia*, Addis-Abeba, Institute of Ethiopian Studies and the Faculty of Law, Oxford University Press, 1965.
- HUNTINGFORD, G.B.W., *The Glorious Victories of 'Amda Seyon, King of Ethiopia*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- IBN 'ABD AL-HAKAM, *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne (Futūh 'Ifriqiya wa'l-Andalus)* (texte arabe et traduction française avec une introduction, des notes et trois index de A. GATEAU), Alger, Ed. Carbonel, 1948.
- IBN 'ABD AL-HAKAM, *The History of the conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futūh Miṣr, édité à partir des manuscrits de London, Paris et Leyden, par Charles C. Torrey*, New Haven, Yale University Press, 1922.
- IBN AL-AHDAL, al-Ḥasan ibn 'Abd al-Raḥīm, *Tuhfat al-zaman fī tārikh al-Yaman*, [s.l.], Manshūrāt al-Madīnah, 1986.
- IBN AL-DAYBA', 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī, *Tuhfat al-zaman fī fadail ahl al-Yaman*, Byrut, Lubnan, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- IBN BATTUTA, *Voyages. II. De la Mecque aux steppes russes à l'Inde* (trad. C. DEFREMERY & B.R. SANGUINETTI (1858), intro. et notes S. YERASIMOS), Paris, La Découverte, 1997.
- IBN FADLALLAH AL-'UMARI SHIHAB AL-DIN AHMAD IBN YAHUA, *Routes toward insight in the capital empires* (éd. F. SEZGIN), Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1988.
- IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, Beyrūt, Dār al-Ṭaqqāfat, 1988.
- IBN KHALDUN, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie et Muqaddima* (trad. et notes A. CHEDDADI), Paris, Pleiade Gallimard, 2002.
- JOHNSTON, Charles, *Travels in Southern Abyssinia through the country of Adel to the kingdom of Shoa*, Londres, J. Madden, 1844.
- KHŪRI HITTİ, Philip, *The Origins of the Islamic State being a translation from the arabic accompanied with annotations geographic and historic notes of the Kitāb Futūh al-Buldān of al-Imām abu-l 'Abbās Aḥmad ibn-Jābir al-Balādhuri*, Beirut, Khayats, 1966.
- KROPP, Manfred, *Die Geschichte des Lebna Dengel, Claudius und Minās*, Louvain, SCO, 1988.
- KROPP, Manfred, *Die siegreiche Feldzug des Königs 'Amda Seyon gegen die Muslime in Adal im Jahre 1332 n. Chr.*, Louvain, SCO, 1994.
- KUR, Stanislas, *Actes de Marḥa Krestos*, Louvain, SCO, 1972.
- LOKHANDWALA, M.F., *Zafar ul wālih bi muzaffar wa ālihi: an Arabic history of Gujarat (English translation), by Ulughkhāni Hājji ad-Dabir*, Baroda, Oriental Institute, vol. 1 : 1970 et vol. 2 : 1974.
- LUDOLF, Job, *Histoire de l'Éthiopie, brève description du royaume des Abyssins vulgairement appelé à tort du prêtre Jean... Livre I : Des dispositions naturelles du pays et de ses habitants* (trad. F. DASPEL, N. METHY, M. CAMBRONNE et F. ENGUEHARD, sous la direction de J. TUBIANA), Apt, Archange Minotaure, 2008.
- MARRASSINI, Paolo, *Lo scettro e la croce, La campagna di 'Amda Seyon I contro l'Ifat (1332)*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi e di ricerche s'ull Africa e Paesi Arabi, 1993.

- MAUNY, R., MONTEIL, V., DJENIDI, A., ROBERT, S. et DEVISSE, J., *Textes et documents relatifs à l'histoire de l'Afrique. Extraits tirés des Voyages d'Ibn Baṭṭūṭa*, Dakar, Université de Dakar, 1966.
- MAWARDI, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyya* (éd. M. Enger), Bonn, 1853.
- NABULSI, 'Abd al-Ghanī, *Ta'tīr al-anām fī ta'bīr al-manām*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1991.
- NERAZZINI, Cesare, *La conquista dell'Etiopia nell' secolo XVI*, Roma, 1891.
- PAEZ, Pedro, *Historia da Etiopia* (éd. I. BOAVIDA, H. PENNEC & M. JOÃO RAMOS), Lisbonne, Assírio & Alvim, 2008.
- PAEZ, Pedro, *Pedro Paez's History of Ethiopia, 1622* (éd. I. BOAVIDA, H. PENNEC & M. JOÃO RAMOS, trad. C. TRIBE), Farnham, Ashgate, 2011.
- PANKHURST, Richard, *The Ethiopian Royal Chronicles*, Addis-Abeba, Oxford University Press, 1967.
- PAULITSCHKE, Philipp, *Harar. Forschungreise nach den Somäl – Und Galla – Ländern Ost Afrikas*, Leipzig Brockhaus, 1888.
- PEREIRA, Francisco Maria, *Historia de Minás ,Además Sagad, rei de Ethiopia*, Lisbonne, 1888.
- PEREIRA, Francisco Maria, *Chronica de Susneyos Rei de Ethiópia*, vol. 1 (texte éthiopien) et vol. 2 (traduction portugaise), Lisbonne, 1892 et 1900.
- PERRUCHON, Jules, « Histoire des guerres d'Amda Seyon, roi d'Ethiopie », *Journal asiatique*, vol.14, 1889, p. 9-115 (texte éthiopien) ; p. 116-195 (traduction française).
- PERRUCHON, Jules, *Vie de Lalibela, roi d'Éthiopie*, Paris, Ernest Leroux, 1892.
- PERRUCHON, Jules, « Notes pour l'histoire de l'Éthiopie : le règne de Lebna Dengel », *Revue Sémitique I*, 1893, p. 274-286.
- PERRUCHON, Jules, *Les chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'ed Mâryâm, rois d'Ethiopie de 1434 à 1478*, Paris, Emile Bouillon, 1893.
- PERRUCHON, Jules, « Notes pour l'histoire de l'Éthiopie : Le règne de Galawdewos », *Revue Sémitique II*, 1894, p. 155-166 et 263-270.
- PERRUCHON, Jules, « Histoire d'Eskender, d'Amda Şeyon II et de Nâ'od, rois d'Éthiopie », *Journal Asiatique*, série 9, III, 1894, p. 319-366.
- PERRUCHON, Jules, « Légendes relatives à Dawit II (Lebna Dengel), roi d'Éthiopie », *Revue sémitique* 6, 1898, p. 157-171.
- POTIRON, Gilles, 'Alī ibn Mūsā Ibn Sa'īd : *Géographie des Sept Climats*, thèse de doctorat sous la direction de C. Pellat, vol. 1 (texte arabe) ; vol. 2 (traduction annotée), Paris, [s.d.].
- QALQASANDI, Aḥmad ibn 'Alī al-, *Kitāb Ṣubḥā al-a'sā fī ṣinā' at al-inšā'* (éd. Muḥammad 'Abd al-Rasūl), Égypte, Al-maktabat al-amīriyyat, 1331-1338 [= 1913-1919].
- REINAUD, M., *Géographie d'Aboulféda*, Paris, Imprimerie Nationale, 1848.
- RICCI, Lanfranco, « La vite di Enbaqom e di Yohannes, Abbati di Dabra Libanos di Scioa », *Ressagna di Studi Etiopici*, t. 13 (1954) p. 91-120; t. 14 (1959) p. 69-107.

- RICCI, Lanfranco, « Resti di antico edificio in Ginbi (Scioa) », *Annales d'Éthiopie*, vol. 10, 1976, p. 177-210.
- ROSS, Denison, *Zafar al-wālih bi-Muẓaffar wa Ālih : an Arabic history of Gujarat*, 'Abdallāh Muhammad bin 'Omar al-Makki Al-Asafi Ulughkhani, Londres, John Murray, 1910.
- ROSS, Denison, *Zafar al-wālih bi-Muẓaffar wa-ālih, An index to the Arabic history of Gujarat*, by 'Abdallāh Muhammad bin 'Omar al-Makk'i, al-'Aṣaf'i, Ulughkh'n'I, Londres, John Murray, 1910.
- SHALTŪT, Fahīm Muhammad, *Tuhfat al-zamān aw Futūḥ al Habasha*, Le Caire, 1974.
- SERGEW HABLE-SELASSIE, « The ge'ez-letters of Queen Eleni and Libne Dingil to John, King of Portugal », *IV Congresso internazionale di studi etiopici*, vol. 1, Rome, 1974, p. 547-566.
- SEZGIN, Fuat, *Kamāladdīn Muḥammad ibn Mūsā ad-Damīrī (d. 808/1405) and his Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān : texts and studies*, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2001.
- SHIHAABUD-DIIN AXMAD CABDULQAADIR SAALIM CISMAAN AL-JIISAANI (Fiqi Carab), *Futuux Al-Xabasha, "Mahadho-Reebka Sooyaalka(Qarnigii 16 aad)"* (trad. somali Aadan Xasan Aadan et Maxamad Cabdillaahi Riiraash), Djibouti, 2008.
- STENHOUSE, Paul Lester & PANKHURST, Richard (trad.), *Futūḥ al-Habaša, The Conquest of Abyssinia [16th century]*, Hollywood, TSEHAI, 2003.
- STRONG, Arthur (éd.), *Futūḥ al-Ḥabashah, or, the conquest of Abyssinia by 'Arab Faqīh, 'Abd al-Qādir ibn Sālim Šihāb al-Dīn. Part I*, Londres, Williams and Morgate, 1894.
- TASFA GABRA SELLASIE DE BOULGA, *Taamra Māryām*, Addis-Abeba, 1996.
- WHITEWAY, R.S., *The Portuguese expedition to Abyssinia in 1541-1543, as narrated by Castanhoso, with some contemporary letters, the short account of Bermudez, and certain extracts from Correa*, Londres, Hakluyt Society, 1902.
- WINTER, Johns, *The travels of Ludovico di Varthema, 1503-1508*, Londres, Hakluyt Society, 1863.
- WITTEK, Paul, « Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum », *Byzantion. Revue internationale des études byzantines*, XI, 1936, p. 285-319.

Études citées

- ABBADIE, Antoine (d') & PAULITSCHKE, Philip, *Futūḥ el Hábacha – des conquêtes faites en Abyssinie au XVI^e siècle par l'imam Muhammad Ahmad dit Grâgne*, Paris, E. Bouillon, 1898.
- ABBADIE, Antoine (d'), *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie et de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris, Imprimerie impériale, 1859.
- ABEL, Armand, « La djizya : tribut ou rançon ? », *Studia Islamica*, n.°32, 1970, p. 5-19.
- ABIR, Mordechai, *Ethiopia and the Red Sea. The rise and decline of the Solomonic dynasty and Muslim-European rivalry in the region*, Londres, Frank Cass, 1980.

- ABIR, Mordechai, « The ethiopian slave trade and its relation to the islamic world », in J. R. WILLIS (éd.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2: *The Servile Estate*, Londres, Frank Cass, 1985, p. 123-136.
- AHMED HASSAN OMAR, « L'islam en Éthiopie », in G. PRUNIER (dir.), *L'Éthiopie contemporaine*, Paris, Addis-Ababa, Karthala – CFEE, 2007, p. 205-222.
- AHMED HASSEN OMER, *Islam, commerce et politique dans l'Ifat (Éthiopie centrale) au XIX^e siècle : l'émergence d'une ville carrefour, Aleyyu Amba*, thèse de doctorat sous la direction de B. Hirsch, Paris, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2007, 2 vol.
- AHMED, Ali Jimale (éd.), *The invention of Somalia*, Lawrenceville, Red Sea Press, 1995.
- AKLILU ASFAW, « A Short History of the Argobba », *Annales d'Éthiopie*, vol. 16, 2000, p. 173-83.
- AL-AZMEH, Aziz, « Histoire et narration dans l'historiographie arabe », *Annales. Histoire et Science sociale*, vol. 41, n° 2, 1986, p. 411-431.
- AL-AZMEH, Aziz, *Arabic thought and Islamic societies*, London, Sydney, Croom Helm, 1986.
- AL-AZMEH, Aziz, *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest, New York, Central European University Press, 2007.
- ALKHABBASH, Said, *Les sources de la fiscalité en Islam des origines à la chute des Omeyyades*, thèse de doctorat sous la direction de F. Micheau, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2011.
- ALLEN, Roger & RICHARDS, Donald, *Arabic literature in the post-classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- ANAWATI, G.C., « Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1974-1975 », *Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales*, vol. 13, 1977, p. 67-116.
- ARENDONK, Cornelius (van), *Les débuts de l'imamat zaydite au Yémen* (trad. J. RYCKMANS), Leyde, Brill, 1960.
- ARNOLD, Thomas Walker, *The preaching of Islam: a history of the propagation of the Muslim faith*, Lahore, Sh. Muhamad Ashraf, 1965 (2^{ème} éd.).
- AUBIN, Jean, « L'ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel », in J. AUBIN (éd.), *Mare Luso Indicum. Tome 3 : Études et documents sur l'histoire de l'Océan Indien et des pays riverains à l'époque de la domination portugaise*, Paris, Société d'Histoire de l'Orient, 1976, p. 1-56.
- AYALON, David, *Gunpowder and firearms in the Mamlūk kingdom: a challenge to a medieval society*, Londre, Totowa, 1978 (2^{ème} éd.).
- AYALON, David, *The Mamlūk military society*, Londres, Variorum Reprints, 1979.
- BACQUE-GRAMMONT, Jean-Louis & ROUX, Jean-Paul, *Mustafa Kemal Atatürk et la Turquie nouvelle*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1982.
- BARRE DE MINAC, Christine, BRISSAUD, Catherine & RISPAIL, Marielle (éds), *La littéracie. Conceptions théoriques et pratiques d'enseignement de la lecture-écriture*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- BASSET, René, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie par Chihab Eddin 'Ahmed ben 'Abd el Qâder*, vol. I (texte arabe), vol. II (traduction française et notes), Paris, Ernest Leroux Editeur, Publication de l'Ecole des Lettres d'Alger, 1897-1909.

- BASSET, René, « Les inscriptions de l'île de Dahlak », *Journal Asiatique*, série 9, t. 1, 1893, p. 79-111.
- BAUDEN, Frédéric, « Inscriptions arabes d'Éthiopie », *Annales Islamologiques*, n°45, 2011, p. 285-306.
- BECKINGHAM, C.F., « A note on the topography of Ahmad Gran's Campaigns in 1542 », *Journal of Semitic Studies*, vol. 4, 1959, p. 363-373.
- BENNASSAR, Bartolomé, « Conversion ou reniement ? Modalité d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVI^e-XVII^e siècles) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 43^e année, n.°6, 1988, p. 1349-1366.
- BENNASSAR, Bartolomé & BENNASSAR, Lucile, *Les chrétiens d'Allah : l'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 2006 (éd. rev. et aug., 1^{ère} éd. 1989).
- BERHANOU ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie, d'Axoum à la révolution*, Paris, Maisonneuve et Larose ; Addis-Abeba, Centre français des études éthiopiennes, 1998.
- BERTHIER, Annie, *Manuscrits, xylographes, estampages, les collections orientales du département des manuscrits, Guide*, Paris, BnF, 2000.
- BERTHIER, Valérian, *Les Argobba d'Ifat et de la région de Harar vus par les voyageurs européens (XIX^e-XX^e siècle)*, mémoire de master 2 sous la direction de B. Hirsch, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2009.
- BERTOSA, Brian, « Le traitement des prisonniers de guerre et des non-combattants selon le Coran », *Revue militaire canadienne*, Printemps 2007, p. 19-26.
- BLACKBURN, J. Richard, « The Collapse of Ottoman Authority in Yemen, 968/1560-976/1568 », *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 19, issue 1/4, 1979, p. 119-176.
- BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1964 [1^{ère} éd. 1949].
- BLOCHET, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris, Ernest Leroux, 1925.
- BOCCARA, Michel, CATALA, Pascale & ZAFIROPOULOS, Markos (dir.), *Le mythe : pratiques, récits, théories*, vol. 2, Paris, Économica, Anthropos, 2004.
- BOHAS, Georges, « Comment grandissent les romans populaires ? », *Studia Islamica*, n°83, 1996, p. 89-99.
- BOLAY, Anne, *'Iyasus Mo'ā et le monastère de Dabra Estifānos d'Hayq : l'alliance privilégiée d'un mouvement monastique au pouvoir royal en Éthiopie (XIII^e-XV^e siècles)*, mémoire de maîtrise sous la direction de B. Hirsch, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 1994.
- BOLOTOV, V.V., « Zametki k kratkoj efiopskoj crhonike », *Vizantiskij Vremennik*, vol. 17, 1910 (1911), p. 247-270.
- BONNER, Michaël, *Le jihad, origine, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre (coll. « L'islam en débat »), 2004.
- BOSC-TIESSE, Claire & WION, Anaïs, « Les manuscrits éthiopiens d'Antoine d'Abbadie à la Bibliothèque nationale de France. Collecte, copie et étude », in J. DERCOURT, *Antoine d'Abbadie de l'Abyssinie au pays Basque, voyage d'une vie*, Atlantica, Biarritz, 2010, p. 77-116.

- BOUANGA, Ayda, *Cultes lovaux et chrétienté en Éthiopie (titre provisoire)*, thèse de doctorat sous la direction de B. Hirsch, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne (en cours).
- BOUVIER, Pascal, *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme : permanence d'un imaginaire politique*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- BRAUKÄMPER, Ulrich, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, Berlin, Münster Lit, 2003.
- BRAUKÄMPER, Ulrich, *A History of the Hadiyya in Southern Ethiopia*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2010.
- BROCKELMANN, Karl, *Geschichte der arabischen Literatur*, vol. II, Leiden, Brill, 1949.
- BUDOR, Dominique & GEERTS, Walter (dir.), *Le texte hybride*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.
- BULLIET, Richard, « Conversion Stories in Early Islam », in M. GERVERS et R.J. BIKHAZI (éd.), *Conversion and continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries*, Papers in Mediaeval Studies 9, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 123-133.
- BULLIET, Richard, « Process and Status in Conversion and Continuity », in M. GERVERS et R.J. BIKHAZI (éd.), *Conversion and continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries*, Papers in Mediaeval Studies 9, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 1-12.
- BULLIET, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- BURGER, Maya (éd.), *Rêves : visions révélatrices : réception et interprétation des songes en contexte religieux*, Bern, Berlin, Bruxelles, P. Lang, 2003.
- BURTON, John, *The sources of Islamic law : Islamic theories of abrogation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990.
- CAETANI, Leone & Gabrieli, GIUSEPPE, *Onomasticon Arabicum*, Rome, Casa Editrice Italiana, 1915.
- CAHEN, Claude, « L'évolution de l'iqtâ du IX^e au XIII^e siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 8^{ème} année, n.º1, 1953, p. 25-52.
- CAHEN, Claude, *L'islam des origines au début de l'empire ottoman*, Paris, Hachette, 1995 (3^e éd.).
- CALASSO, Giovanni, « Récits de conversion, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographies des « gens de Baṣra » du Kitāb al Tabaqat d'Ibn Sa'd. Réflexion autour de la notion de conversion selon l'islam », in M. GARCIA-ARENAL (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 19-47.
- CANARD, Marius, « La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien », *Revue africaine*, 1936, p. 605-623.
- CANARD, Marius, « Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe Dat al Himma », *Arabica*, t. VIII, 1961, p. 158-173.
- CAQUOT, André, « "Les Chroniques abrégées" d'Éthiopie », *Annales d'Éthiopie*, vol. 2, 1957, p. 187-192.

- CAQUOT, André, « Histoire Amharique de Grāñ et des Galla », *Annales d'Éthiopie*, vol. 2, 1957, p. 123-143.
- CASSARINO, Mirella, « Système, genre et mode dans la littérature arabe classique », *Synergies Monde arabe*, n°6, 2009, p. 55-71.
- CERULLI, Enrico, « Le popolazioni della Somalia nella tradizione storica locale », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, 1926, p. 150-172.
- CERULLI, Enrico, « La Somalia nelle Cronache Etiopiche », *Africa Italiana*, vol. II, 1929, p. 262-265 [rééd. *Somalia I. Storia della Somalia*, 1957, p. 111-114].
- CERULLI, Enrico, « Harar, centro musulmano in Etiopia », *Studi Etiopici I, La lingua e la storia di Harar*, Rome, Istituto per l'oriente, 1936, p. 1-55.
- CERULLI, Enrico, *Studi Etiopici I: La lingua e la storia di Harar*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, 1936.
- CERULLI, Enrico, *Studi Etiopici II: La lingua e la storia dei Sidamo*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, 1938.
- CERULLI, Enrico, *Storia della letteratura etiopica*, Milan, Nuova academia editrice, 1956.
- CERULLI, Enrico, *Somalia. I, Storia della Somalia. L'Islām in Somalia. Il Libro degli Zengi: scritti vari editi ed inediti*, Rome, Ammanistrazione fiduciaria italiana della Somalia, 1957.
- CERULLI, Enrico, « Islam in East Africa », in A.J. ARBERRY (éd.), *Religion in the Middle East: Three religions in Concord and Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, vol. II, p. 203-219.
- CERULLI, Enrico, *L'islam di ieri e di oggi*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1971.
- CERULLI, Enrico, « Ethiopia's relations with the Muslim world », *General History of Africa III: Africa from the seventh to the Eleventh Century*, UNESCO, 1988, p. 575-585.
- CHAGNIOT, Jean, *Guerre et société à l'époque moderne*, Paris, PUF, 2001.
- CHAINED, Marius, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon Vidailhet*, Paris, Ernest Leroux, 1913.
- CHARNAY, J.-P., *L'islam et la guerre. De la guerre sainte à la guerre juste*, Paris, Fayard, 1986.
- CHEBEL, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystiques et civilisation*, Paris, Albin Michel, 2001.
- CHEDDADI, Abdessalam, *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au IIe/VIIIe siècle*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2004.
- CHEIKH-MOUSSA, Abdallah, « L'histoire et la littérature arabe médiévale », *Arabica*, t. 43, fasc. 1, 1996, p. 152-188.
- CHEKROUN, Amélie, « Manuscrits, éditions et traductions du *Futūḥ al-Ḥabaša*. État des lieux », *Annales Islamologiques*, vol. 46, 2013.
- CHEKROUN, Amélie, *À la recherche des Harla, une population de l'Éthiopie musulmane : entre archéologie, mythologie et histoire*, mémoire de master 1 sous la direction de B. Hirsch, université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2007.

- CHEKROUN, Amélie, FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, HIRSCH, Bertrand, DERESSE AYENACHEW, HAILU ZELEKE, ONEZIME, Olivier, ADDISU SHEWANGIZAW, « Les Harla : archéologie et mémoire des géants d'Éthiopie. Proposition de séquence historique pour les sites du Čärčär », in *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique au Moyen Âge. Études d'archéologie et d'histoire*, De Boccard / CFEE, 2011, p. 75-98.
- CHITTICK, Neville, « An archaeological reconnaissance in the Horn : The British Somali Expedition (1975) », *Azania: Archaeological Research in Africa*, vol. 11, issue 1, 1976, p. 177-133.
- CHRAÏBI, Aboubakr (dir), *Classer les récits : Théories et pratiques*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- CHRAÏBI, Aboubakr, « L'émergence du genre "muqaddima" dans la littérature arabe », in J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL (dir.), *Entrer en matière. Les Prologues*, Paris, éd. Du Cerf, 1998, p. 89-101.
- COH'N, Norman, « Réflexions sur le Millénarisme », *Archives de sociologie des religions*, 3^e année, n.º5, Janv.-Juin 1958, p. 103-107.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Di un nuovo codice della cronaca etiopica pubblicata da R. Basset », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, 1893, p. 668-683 et 804-814.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Storia di Lebna Dengel re d'Etiopia », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, série 5, n.º 3, 1894, p. 617-640.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Note etiopiche, II Leggende tigray », *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. X, 1897, p. 143-153.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Note per la storia letteraria abissinia », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, vol. VIII, 1899, p. 197-285.
- CONTI ROSSINI, Carlo, *Storia d'Etiopia: parte prima dalle origini all'avvento della dinastia salamonide*, Bergamo, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1928.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Necropoli musulmane ed antica chiesa cristiana presso Uogri Haraba nell'Enderta », *Rivista degli Studi Orientali*, XVII, 1938, p. 339-408.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Pergamene di Debre Damo », *Rivista degli Studi Orientali*, n. 19, 1940, p. 48-49.
- CONTI ROSSINI, Carlo, « Postille al « Futūḥ al-Ḥabašah » », *Le Muséon*, LIX, 1-4, 1946, p. 173-182.
- COOK, David, *Martyrdom in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- COOPERSON, Michael, *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- CRAWFORD, Osbert Guy Stanhope, *The Fung Kingdom of Sennar. With a Geographical Accounts of the Middle Nile Region*, New York, AMS Press, 1978 (2^{ème} éd.).
- CRUMMEY, Donald, *Land and society in the Christian Kingdom of Ethiopia: from the thirteenth to the twentieth century*, Urbana, Chicago, University of Illinois Press, 2000.
- CUOQ, Joseph, *Les musulmans en Afrique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.
- CUOQ, Joseph, *Islam en Éthiopie, des origines au xv^e siècle*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1981.

- CURLE, A.T., « The Ruined Towns of Somaliland », *Antiquity*, vol. 11, n.° 43, 1937, p. 315-327.
- DAKHLIA, Jocelyne, « "Turcs de profession" ? Réinscriptions lignagères et redéfinitions sexuelles des convertis dans les cours maghrébines (XVI^e-XIX^e siècles) », in M. GARCIA-ARENAL (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 151-171.
- DASHTI, 'Alī, *Twenty-three years : a study of the prophetic career of Mohammad* (trad. F.R.C. Bagley), Londres, Boston, G. Allen & Unwin, 1985.
- DE LA PUENTE, Christina, « El yihād en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišām II », *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, Palencia, Fundacion Santa Maria la Real, 1999, p. 25-38.
- DECLAIS, Jean-Louis, « La kunya du Prophète et le partage du butin : un midrash sur Josué ? », *Arabica*, XLVI, fasc. 2, 1999, p. 176-192.
- DEMOZ, Abraham, « Moslems and Islam in Ethiopic Literature », *Journal of Ethiopian Studies*, vol. 10, fasc. 1, 1972, p. 1-12.
- DERAT, Marie-Laure, « Élaboration et diffusion du récit d'une victoire militaire : la bataille de Gomit, décembre 1445 », *Orien Christianus*, n.° 86, 2002, p. 87-102.
- DERAT, Marie-Laure, *Le domaine des rois éthiopiens 1270-1527*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.
- DERAT, Marie-Laure, « A royal correspondence in the XVth and XVIth centuries in the documents of the Gospel of Däbrä Kärbé (Zana) », *Aethiopica*, vol. 9, 2006, p. 64-77.
- DERAT, Marie-Laure, « Censure et réécriture de l'histoire du roi Zar'a Ya'eqob (1434-1468) : analyse des deux versions de la "chronique" d'un souverain éthiopien », in F.-X. FAUVELLE et B. HIRSCH (dir.), *Les ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*, Paris, Karthala, 2013, p. 121-136.
- DERAT, Marie-Laure, « Chrétiens et musulmans d'Éthiopie face à la traite et à l'esclavage aux XV^e et XVI^e siècles », in H. MEDARD, M.-L. DERAT, T. VERNET et M.-P. BALLARIN (dir.), *Traites et esclavages en Afrique orientale et dans l'Océan indien*, Paris, Karthala (Eslavages), CIRESC, 2013, p. 121-148.
- DERESE AYENATCHEW, *Le kätäma : la cour et le camp royale en Éthiopie (XIV^e-XVI^e siècle). Espace et pouvoir*, thèse de doctorat sous la direction de B. Hirsch, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2009.
- DILLMANN, August, *Verzeichnis der abessinischen Handschriften*, Berlin, 1878.
- DOMBROWSKI, F.A., « Tanasee 106, Eine Chronik der Herrscher Athiopiens », *Athiopistische Forschungen*, 12, 1983.
- DORESSE, Jean, *Histoire de l'Éthiopie*, Paris, PUF, 1970.
- DORESSE, Jean, *Histoire sommaire de la Corne Orientale de l'Afrique*, Paris, Aethiops. 1, 1971.
- DREWES, Abraham Johannes, « The library of Muḥammad b. 'Alī b. 'Abd al-Shakūr, Sultan of Harar, 1272-92/1856-75 », *Arabian and Islamic Studies*, 1983, p. 68-79.
- DUBOIS, Jean Daniel, & ROUSSEL, Bernard, *Entrer en matière. Les Prologues*, Paris, Le Cerf, 1998.

- EL OUAAMARI, Samir, « Inscription du site archéologique de Nora dans son contexte paysager et agricole, hier et aujourd'hui », in B. HIRSCH & F.X. FAUVELLE-AYMAR (dir.), *Monographie sur l'archéologie du site médiéval de Nora, Ifāt, Éthiopie* [titre provisoire], à paraître, 24 p.
- FADL HASSAN, Yusuf, *The Arabs and the Sudan : from the Seventh to the Early Sixteenth Century*, Edinburgh, 1967.
- FAGNAN, Edmond, *Catalogue général des manuscrits de la Bibliothèque nationale d'Algérie (Première tranche : du n°1 au n°1987)*, Alger, 1995 (2^{ème} éd).
- FAGNAN, Edmond, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France : départements. Tome XVIII, Alger*, Paris, Plon, 1893.
- FAHD, Toufic, « L'abeille en Islam », in *Traite de biologie de l'abeille*, Paris, Masson, 1968, vol. V, p. 61-83.
- FATTAL, Antoine, *Le statut légal des non musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1995 (2^{ème} éd.).
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier & HIRSCH, Bertrand, « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Rihla* de Ibn Battûta », *Afrique et histoire*, n°1, 2003, p. 75-122.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier & HIRSCH, Bertrand, « Établissements et formations politiques musulmans d'Éthiopie et de la Corne de l'Afrique au Moyen Âge. Vers une reconstruction », *Annales Islamologiques*, 42, 2008 (2009), p. 339-376.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier & HIRSCH, Bertrand, « Glissement des voies commerciales et adaptation territoriale des États chrétiens et musulmans d'Éthiopie (VI^e – XVI^e siècles) », *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims*, 107-108, 2001, p. 95-110.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, HIRSCH, Bertrand, BERNARD, Régis & CHAMPAGNE, François, « Le port de Zeyla et son arrière-pays au Moyen Âge. Investigations archéologiques et retour aux sources écrites », in *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique au Moyen Âge*, de Boccard / CFEE, 2011, p. 27-74.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, HIRSCH, Bertrand, BRUXELLES, Laurent, MENSAN, Romain, CHEKROUN, Amélie, ONEZIME, Olivier, DERESE AYENATCHEW, ASNAKE WUBETE, HAILU ZELEKE & AHMED MOHAMED, « A Topographic Survey and Some Soundings at Nora, an Ancient Muslim Town of Ethiopia », *Journal of Ethiopian Studies*, vol. XXXIX, n.° 1-2, 2006, p. 1-11.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, HIRSCH, Bertrand, BRUXELLES, Laurent, CHALACHEW MESFIN, CHEKROUN, Amélie & DERESSE AYENATCHEW, « Reconnaissances de trois villes musulmanes de l'époque médiévale dans l'Ifat », *Annales d'Éthiopie*, vol. XXII, 2006 (2008), p. 133-178.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, HIRSCH, Bertrand, MENARD, Clément, MENSAN, Romain & PRADINES, Stéphane, « Archéologie et histoire de l'Islam dans la Corne de l'Afrique : État des recherches », *Civiltà del Mediterraneo*, 16-17, 2009-2010, p. 29-58.
- FERRY, Robert, « Quelques hypothèses sur les origines des conquêtes musulmanes en Abyssinie au XVI^e siècle », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 2 (5), 1961, p. 24-36.

- FIACCADORI, Gianfranco, « Sul ms. Parigi, B.n.F., d'Abb. 78 (C.R.38) e i metropoliti Yesḥaq, Yā'qob e Mārḳos d'Etioṗia (sec. XV-XVI) », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, série 9^a, 15, 2004, p. 679-690.
- FICQUET, Éloi, *Du barbare au mystique : anthropologie historique des recompositions identitaires et religieuses dans le Wällo (Ethiopie centrale)*, thèse de doctorat sous la direction de J.-L. Amselle, Paris, EHESS, 2002.
- FISHER, Humphrey J., « Conversion Reconsidered : Some historical aspects of religious conversion in black Africa », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 43, n.° 1, 1973, p. 27-40.
- FISHER, Humphrey J., « The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 55, n.° 2, 1985, p. 153-173.
- FISHER, Humphrey J., « Many Deep Baptisms: Reflections on Religious, Chiefly Muslim, Conversion in Black Africa », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 57, n° 1, 1994, p. 68-81.
- FLORI, Jean, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001.
- FLORI, Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, 2002.
- FLORI, Jean, « Jihad et guerre sainte », *Cités*, n°14 (2), 2003, p. 57-60.
- FOTI, Concetta, « La cronaca abbreviata dei re d'Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhan di Gondar », *Rassegna di Studi Etiopici*, 1, 1941, p. 87-123.
- GARCIA-ARENAL, Mercedes (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
- GARCIA-ARENAL, Mercedes, « Imam et Mahdi : Ibn Abî Mahallî », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n.°91-94, 2000, p. 157-179.
- GARCIA-ARENAL, Mercedes, « Introduction du dossier thématique *Mahdisme et millénarisme en Islam* », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n.°91-94, 2000, p. 7-16.
- GARCIA-ARENAL, Mercedes, « Introduction », in M. GARCIA-ARENAL (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 7-18.
- GARCIN, Jean-Claude, « Sīra/s et Histoire », *Arabica*, t. 51, fasc. 1/2 et 3, 2004, p. 33-54 et p. 223-257.
- GASCON, Alain, « Braukämper, Ulrich. – *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia. Collected Essays* », *Cahiers d'études africaines*, vol. 181, 2006, p. 203-205.
- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1981.
- GENETTE, Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1987.
- GETATCHEW HAILE, « A history of the tabot of Atroneṣä Maryam in Amhara (Ethiopia) », *Paideuma*, n.° 34, 1988, p. 13-22.
- GETATCHEW HAILE & WAGNER, Ewald, « Die Geschichte Nūr b. Muḡahids von Harar oder The History of Aze Zar'a Ya'qob », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 139, 1989, pp. 43-92.

- GORI, Alessandro, « L'Étiopia nei testi ottomani », in U. MARAZZI (éd.), *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, Napoli, 2003, p. 623-635.
- GORI, Alessandro, *Studi sulla letteratura agiografica islamica somala in lingua araba*, Florence, Università di Firenze, Dipartimento di linguistica, 2003.
- GORI, Alessandro, « Some arabic manuscripts from Shaykh Ḥusayn (Bale, Ethiopia): (a Short Description Based on the MAE RAS Photographs) », *Manuscripta Orientalia*, vol. 14, n.° 2, 2008, p. 28-35.
- GUENEE, Bernard, « Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Age », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, n. 4, 1973, p. 997-1016.
- GUENEE, Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.
- GUERINOT, A. « L'islam et l'Abyssinie », *Revue du Monde Musulman*, vol. 34, 1917-1918, p. 1-65.
- GUIDI, Ignazio, « Di due frammenti relativi alla storia d'Abissinia », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. 5, vol. 2, 1893, p. 579-605.
- GUIDI, Ignazio, « Due nuove manoscritti della "Cronaca abbreviata" di Abissinia », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. 6, vol. 2., 1926, p. 357-421.
- GUIDI, Ignazio, « Uno scarico di storia ecclesiastica di Abissinia », *Bessarione*, 5^{ème} année, vol. 8, 1900, p. 10-25.
- GUIDI, Ignazio, *Storia della letteratura etiopica*, Rome, 1932.
- GUINDEUIL, Thomas, « "Pour l'âne, le miel n'a pas de goût". Miel et société dans l'histoire du royaume d'Éthiopie », *Journal des Africanistes*, vol. 80 1/2, 2010, p. 283-306.
- GUINDEUIL, Thomas, *Alimentation, cuisine et ordre social dans le royaume d'Éthiopie*, thèse de doctorat sous la direction de B. , Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2012.
- GUINDEUIL, Thomas, *Apiculture, miel et société en Éthiopie chrétienne*, mémoire de master 2 sous la direction de B. Hirsch, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2008.
- GUO, Li, *Early Mamlyk Syrian historiography : al-Yūnūnī's Dhayl Mir'āt al-zamān*, Leiden, Boston, Brill, 1998.
- HAIJ MIKHITAR, Mohamed, « Arabic Sources on Somalia », *History in Africa*, vol. 14, 1987, p. 141-172.
- HALEVI, Leor, *Muhammad's grave. Death rites and the making of islamic society*, New York, Columbia University Press, 2007.
- HAMORI, Andras, *La littérature arabe médiévale*, Actes Sud - Sindbad, Paris, 2002.
- HERMAN, Margaux, *Les reines d'Éthiopie du XV^e au XVII^e siècle*, thèse de doctorat sous la direction de B. Hirsch, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2012.
- HIRSCH, Bertrand & FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, « Aksum après Aksum : Royauté, archéologie, herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865-1913) à Zär'a Ya'qob (1434-1468) », *Annales d'Éthiopie*, vol. XVIII, 2001, p. 91-97.
- HIRSCH, Bertrand & FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, « Cités oubliées », *Journal des africanistes* [En ligne], 74-1/2 | 2004, mis en ligne le 10 avril 2007, consulté le 21 mars 2011. URL : <http://africanistes.revues.org/225>.
- HIRSCH, Bertrand, « En quête de Gendebelo », (à paraître).

- HIRSCHLER, Konrad, *Medieval Arabic Historiography. Authors as actors*, New York, Tourledge, 2006.
- HOEHNE, Markys & LULING, Virginia (éds), *Milk and Peace. Drought and War: Somali culture, society and politics. Essays in Honour of I.M. Lewis*, New York, Columbia University Press, 2010.
- HUNTINGFORD, George Wynn Brereton, « Arabic Inscriptions in Southern Ethiopia », *Antiquity. A Quartely Review of Archaeology*, vol. XXIX, 1955, p. 230-233.
- HUNTINGFORD, George Wynn Brereton, *The Galla of Ethiopia : The kingdoms of Kafa and Janjero*, Londres, Lowe and Brydon, 1969.
- HUNTINGFORD, George Wynn Brereton, *The historical geography of Ethiopia: from the first century AD to 1704*, Oxford, Londres, Oxford University Press, 1989.
- HORTON, Robin, « African Conversion », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 41, n.° 2, 1971, p. 85-108.
- HORTON, Robin, « On the rationality of conversion Part 1 & 2 », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 45, n.° 3 et 4, 1975, p. 219-235 et p. 373-399.
- HUSSEIN AHMED & WAGNER, Ewald, « The Islamic and Related Writings of Ethiopia », in O'FAHEY, *Arabic Literature of Africa. Volume 3 – Fascicle A*, Leiden & Boston, Brill, 2003, p. 18-69 et 126-136.
- HUSSEIN AHMED, « The Historiography of Islam in Ethiopia », *Journal of Islamic Studies*, vol. 3, fasc. 1, 1992, p. 15-46.
- HUSSEIN AHMED, *Islam in nineteenth-century Wallo, Ethiopia: revival, reform, and reaction*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2001.
- HUSSEIN AHMED, « Scholarly Research and Publications on Islam in Ethiopia (1952-2002) : An Assessment », in W. RAUNIG & S. WENIG (dir.), *Afrikas Horn, Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, p. 411-426.
- HUSSEIN AHMED, « A 19th Century Amharic Translation of the *Futūḥ al-Ḥabaša* », *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg, July 20-25, 2003*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, p. 598-603.
- IBRĀHĪM MAHMUD HUSSIN, *Al-Muslimūn fī al-Ḥabaša (al-Imām Aḥmad b. Ibrāḥīm al-Ṣūmālī wa Futūḥ al-Ḥabaša) al-Qarn al-‘Ağirā / al-Sādas ‘Aṣar al-Milādā*, Le Caire, Ein For Human and Social Studies, 2009.
- JOMIER, Jacques, « Note sur quelques manuscrits arabes se trouvant en Ethiopie », *Mélanges de l’institut dominicain d’études orientales du Caire*, vol. 9, 1967, p. 287-293.
- KANE, Thomas, « Muslim writers in Amharic », *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, vol. 1, 1974, p. 717-726.
- KAPLAN, Steven, « Themes and Methods in the Study of Conversion in Ethiopia: A Review Essay », *Journal of Religion in Africa*, vol. 34, fasc. 3, 2004, p. 373-392.
- KEBEDDE GELETA, « A Survey on Argobba Sites on Northern Shoa », *Annales d’Éthiopie*, vol. 16, 2000, p. 185-194.
- KELSAY, J. & JOHNSON, J. T., *Just War and Jihad: Historical and Theorical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Westport, Greenwood Press, 1991.

- KHADDURI, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1955 [réed. Clark, Lawbook Exchange, 2006].
- KHALIDI, Tarif, *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (1^{ère} éd. 1994).
- KHÛRI HITTİ, Philip, *The Origins of the Islamic State being a translation from the arabec accompanied with annotations geographic and historic notes of the Kitâb Futûḥ al-Buldân of al-Imâm abu-l 'Abbâs Aḥmad ibn-Jâbir al-Balâdhuri*, Beirut, Khayats, 1966.
- KISTER, M. J., « The Sīrah literature », in *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 352-367.
- KOULOUGHLI, Djamel E., « Moyen arabe et questions connexes », http://cle.ens-lyon.fr/1195829205054/0/fiche_article/&RH=CDL_ARA120000, mise en ligne 23/11/07, consultation le 10/12/11.
- KROPP, Manfred, « An hypothesis concerning an author or compiler of the "Short Chronicles" of the Ethiopian kings », *Ethiopian Studies. Proceedings of the sixth International Conference, Tel Aviv, 14-17 April, 1980*, Rotterdam, Boston, 1986, p. 359-372.
- KROPP, Manfred, « La réédition des chroniques éthiopiennes : perspectives et premiers résultats », *Abbay*, n°12, 1983-1984, p. 49-72.
- KROPP, Manfred, « Mäläsay : Selbstbezeichnung eines harariner offizierskorps und ihr gebrauch in äthiopischen und arabischen chroniken », *Paideuma*, 36, 1990, p. 105-113.
- KROPP, Manfred, *Der siegreiche Feldzug des Königs Amda Seyon gegen die Muslime in Adal im Jahre 1332 N. Chr.*, Louvain, 1994.
- LACOSTE, Yves, *Géopolitique, la longue histoire d'aujourd'hui*, Paris, Larousse, 2008.
- LAMBTON, Ann Katherine Swynford, *State and government in medieval Islam : an introduction to the study of Islamic political theory : the jurists*, Oxford, New York, Toronto, Oxford University Press, 1981.
- LAMCHICHI, Abderrahim, *Jihâd : un concept polysémique et autres essais*, Paris, Budapest, Turin, L'Harmattan, 2006.
- LAOUST, Henri, *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya, traduction annotée de la Siyāsa šar'īya*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1948.
- LARCHER, Pierre, « Moyen arabe et arabe moyen », *Arabica*, t. 48, fasc. 4, 2001, p. 578-609.
- LAVENSI, Lucette, « Comptes-rendus : Nehemia Levtzion (éd.), *Conversion to Islam* ; Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the medieval period, an essay in quantitative history* », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 35, n.° 3, 1980, p. 525 - 527
- LEJEUNE, Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
- LENTIN, Jérôme & GRAND'HENRY, Jacques (éd.), *Moyen arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'histoire, Actes du Premier Colloque International (Louvain-la-Neuve, 10-14 mai 2004)*, Louvain la Neuve, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain (58), 2008.

- LESURE, Michel, « Les Ottomans et l’Ethiopie », *Mare Luso Indicum. L’océan Indien, les pays riverains et les relations internationales XVIe-XVIIIe siècles*, 3, 1976, p. 199-204.
- LESURE, Michel, « Un document ottoman de 1525 sur l’Inde portugaise et les pays de la Mer Salih Rouge », *Mare Luso Indicum. L’océan Indien, les pays riverains et les relations internationales XVIe-XVIIIe siècles*, 3, 1976, p. 137-160.
- LEV TZION, Nehemia (éd.), *Conversion to islam*, New York, Londres, Holmes & Meier, 1979.
- LEWIS, Bernard, *Le langage politique de l’islam*, (trad. Odette Guitard), Paris, Gallimard, 1988.
- LEWIS, Ioan, « The Somali conquest of the Horn of Africa », *Journal of African History*, vol. 1, n° 2, 1960, p. 213-229.
- LEWIS, Ioan, *Peoples of the Horn of Africa, Somali, Afar and Saho*, Londres, International African Institute, 1955 (1^{ère} éd.).
- LITTAMN, Enno, « Arabische Inschriften aus Abessinien », *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete III*, 1924-1925, p. 236-246.
- LOISEAU, Julien, « Abyssinia at al-Azhar: Ethiopian students in 15th Century Cairo », *Northeast African Studies*, à paraître.
- LØKKEGAARD, Frede, *Islamic taxation in the classic period, with special reference to circumstances in Iraq*, Philadelphia, Porcupine Press, 1978.
- LORY, Pierre, « L’apparition du Prophète Muḥammad dans les rêves des musulmans », in M. BURGER (éd.), *Rêves : visions révélatrices : réception et interprétation des songes en contexte religieux*, Bern, Berlin, Bruxelles, P. Lang, 2003, p. 241-264.
- LORY, Pierre, « L’interprétation des rêves dans la culture musulmane », in M. BOCCARA, P. CATALA, M. ZAFIROPOULOS (dir.) *Le mythe : pratiques, récits, théories*, Paris, Économica, Anthropos, 2004, p. 95-105.
- LORY, Pierre, *Les rêves et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003.
- LOZANO, Carole, *L’Ifât, un royaume musulman en Éthiopie (XIII^e-XV^e siècle). Approche critique des sources et problèmes historiographiques*, mémoire de maîtrise sous la direction de B. Hirsch, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2005.
- LUFFIN, Xavier (dir.), *Études Littéraires Africaines (n. 33) : Littératures d’Érythrée*, Paris, Association Pour l’Etude des Littératures Africaines, 2012.
- MARGUERAT, Daniel & BOURQUIN, Yvan, *Pour lire les récits bibliques*, Paris, Genève, Éd. du Cerf, Labor et Fides, 2009.
- MARRASSINI, Paolo, « ‘I possenti di Rom’ : I Turchi Ottomani nella letteratura etiopica » in M. UGO (éd.), *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, Napoli, 2003, p. 593-622.
- MARRASSINI, Paolo, *Lo scettro e la croce, la campagna di Amda Seyon I contro l’Ifat (1332)*, Naples, Studi Africanisti, serie etiopica 4, 1993.
- MARTIN, B.G., « Mahdism, Muslim Clerics, and Holy Wars in Ethiopia, 1300-1600 », in E. HAROLD, G. MARCUS (éd.), *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies, 1973*, African Studies Center, Michigan State University, 1975, p. 91-100.

- MARTINEZ-GROS, Gabriel, « Ibn Ḥaldūn et la rationalité de l'histoire », in F. SANAGUSTIN (dir.), *L'Orient au cœur : en l'honneur d'André Miquel*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, p. 263-272.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel, « La seconde islamisation du monde », in P. BOUCHERON (dir.), *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2009, p. 636-650.
- MELIS, Nicola, « Some remarks on the Turkish historiography on the making of Ottoman Africa », (à paraître).
- MERID WOLDE AREGAY, « Political geography of Ethiopia at the beginning of the sixteenth century », in *IV Congresso internazionale di studi etiopici (Rome 10 – 15 avril 1972)*, vol. 1, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 613-631.
- MERID WOLDE AREGAY, « Population Movements as a Possible Factor in the Christian-Muslim Conflict of Medieval Ethiopia », *Symposium Leo Frobenius : Perspectives des études africaines contemporaines : Rapport final d'un symposium organisé par les Commissions Allemande et Camerounaise pour l'UNESCO du 3 au 7 déc. 1973 à Yaoundé*, Paris, INALCO, 1974, p. 266-281.
- MERID WOLDE AREGAY, « A reappraisal of the impact of Firearms in History of Warfar in Ethiopia (c. 1500-1800) », *Journal of Ethiopian Studies*, vol. 14, 1980, p. 98-121.
- MERID WOLDE AREGAY, « Military Elites in Medieval Ethiopia », *Journal of Ethiopian Studies*, vol. 30 (1), 1997, p. 31-74.
- MERID WOLDE AREGAY, « The Legacy of Jesuit Missionary Activities in Ethiopia from 1555 to 1632 », in GETATCHEW HAILE, A. LANDE & S. RUBENSON (éds.), *The Missionary Factor in Ethiopia: Papers from a Symposium on the Impact of European Missions on Ethiopian Society, Lund University, August 1996*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, p. 53-55.
- MIQUEL, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle. Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe (des origines à 1050)*, Paris, Mouton & C^o, 1967.
- MIRAN, Jonathan, *Red Sea citizens : cosmopolitan society and cultural change in Massawa*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.
- MOHAMMED HASSEN, *The Oromo of Ethiopia : A History 1570-1860*, Addis-Abeba, Red Sea Press, 1990.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *Les origines de la biographie en Grèce ancienne* (trad. de l'anglais E. OUDOT), Strasbourg, Circé, 1991.
- MORABIA, Alfred, *Le ġihad dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel, 1993.
- MORIN, Didier, *Dictionnaire historique afar (1288-1982)*, Paris, Karthala, 2004.
- MORIN, Didier, *Le Ginnili, devin, poète et guerrier afar (Ethiopie et République de Djibouti)*, Paris, Peeters Selaf n° 327, coll. Langues et cultures africaines 16, 1991.
- MORIN, Didier, *Poésie Traditionnelle des Afar*, Paris, Peeters Selaf, Coll. Langues et cultures africaines 21, 1997.
- MUKHTAR, Mohamed Haji, « Arabic Sources on Somalia », *History in Africa*, vol. 14, 1987, p. 141-172.
- MUTH, Franz-Christoph, « Allahs Netze : 'Arabfaqihs Futuh al-Habaša als Quelle für Netzwerkanalysen », *Annales d'Éthiopie*, 2001, vol. XVII, p. 113-125.

- NOCK, Arthur Darby, *Conversion, the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Baltimore, London, Johns Hopkins University Press, 1998 (1^{ère} éd. 1933).
- NOTH, Albrecht, « *Futūḥ*-History and *Futūḥ*-Historiography : the Muslim Conquest of Damascus », *Al-Qantara*, vol. X (2), 1989, p. 453-462.
- NOTH, Albrecht, « Les '*ulama*' en qualité de guerriers », in M. MARIN & M. GARCIA-ARENAL, *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, p. 175-195.
- NOTH, Albrecht, *The early Arabic historical tradition: a source-critical study* (en coll. avec Lawrence I. Conrad, trad. Michael Bonner), Princeton, The Darwin Press, 1994.
- O'FAHEY, R.S., *Arabic Literature of Africa. Volume 3 – Fascicle A*, Leiden, Brill, 2003.
- OLSON, Robert W., « Comptes rendus : Cengiz Orhonlu, Osmanli Imparatorluğu'nun Güney Siyaseti. Habeş Eyaleti », *Turcica, revue d'études turques*, t. IX/2 – X, 1978, p. 281-288.
- OMAN, Giovanni, *La necropoli islamica di Dahlak Kebir*, Naples, Istituto Universitario Orientale, vol. 1 (1976) ; vol. 2 (1976) ; vol. 3 (1987).
- ORHONLU, Cengiz, « Turkish Archival Sources on Ethiopia », *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, t. 1 (sezione storica), Rome 1974, p. 455-462.
- ORHONLU, Cengiz, « XVI Asrin İlk yarısında Kizildeniz Sahillerinde Osmanlilar (The Ottomans along the coasts of the Red Sea in the First Half of the Sixteenth Century) », *Tarih Dergisi*, XII/16, 1962, pp. 1-24.
- ORHONLU, Cengiz, *Osmanli Imparatorluğu'nun Güney Siyaseti. Habeş Eyaleti* [The Southern Policy of the Ottoman Empire in Ethiopia], Edebiyat Fakültesi Marbaasi, Istanbul, 1974.
- ÖZBARAN, Salih, « The Ottoman's Role in the Diffusion of Fire-Arms and Military Technology in Asia and Africa in the Sixteenth Century », in S. ÖZBARAN, *The Ottoman response to European Expansion : studies on Ottoman-Portuguese relations in the Indian Ocean and Ottoman administration in the Arab lands during the sixteenth century*, Istanbul, Isis Press, 1994, p. 61-66.
- ÖZBARAN, Salih, « The Ottomans in East Africa: A Tribute to Cengiz Orhonlu », in S. ÖZBARAN, *The Ottoman response to European Expansion : studies on Ottoman-Portuguese relations in the Indian Ocean and Ottoman administration in the Arab lands during the sixteenth century*, Istanbul, Isis Press, 1994, p. 189-197.
- ÖZBARAN, Salih, *Ottoman Expansion Towards the Indian Ocean in the 16th Century*, Istanbul, Bilgi University Press, 2009.
- PANKHURST, Richard, « Peace negotiations in the Land of Dāwaro in 1531 : A Page From the History of Ahmād Grañ », *Sociology Ethnology Bulletin*, vol. 1, n°2, mars 1992, p. 61-64.
- PANKHURST, Richard, « The History of Fire Arms in Ethiopia prior to the Nineteenth Century », *Ethiopien Observer*, vol. 11, 1967, p. 202-225.
- PANKHURST, Richard, *The History of Famine and Epidemics in Ethiopia prior to the twentieth century*, Addis Abeba, Relief and Rehabilitation Commission, 1986.

- PANSERA, Costantino, « Quattro stele musulmane presso Uogher Hariba nell'Enderta », in C. CONTI ROSSINI (éd.), *Studi etiopici*, Rome, Istituto l'Oriente, 1945, p. 3-6.
- PARET, Rudi, « Die legendäre Futuh-Literatur, ein arabisches volksepos ? », *Atti del Convegno internazionale sul tema : La poesia epica e la sua formazione (Roma, 28 marzo – 3 aprile 1969)*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1970, p. 735-749.
- PAULITSCHKE, Philipp, *Die geographische Erforschung der Adâl-Länder und Harâr's in Ost-Africa*, Leipzig, P. Froberg, 1884.
- PAULITSCHKE, Philipp, *Harar. Forschungsreise nach den Somâl – Und Galla – Ländern Ost Afrikas*, Leipzig, Brokhaus, 1888.
- PAULITSCHKE, Philipp, *Ethnographie Nordost-Afrikas. I. Die materielle Kultur der Danâkil, Galla und Somâl*, Berlin, Dietrich Reimer, 1893.
- PENNEC, Hervé, « La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien », *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. 36, 1992, p. 77-115.
- PENNEC, Hervé, *Des Jésuites au royaume du Prêtre Jean (Éthiopie) : Stratégies, rencontres et tentatives d'implantations (1495-1633)*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian ; Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- PERRUCHON, Jules, « Le règne de Galāwdéwos », *Revue Sémitique II*, 1894.
- PETERS, Rudolph, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: the chapter on Jihad from Averroes' legal Handbook 'Bid ayat al-mudjt ahid' and the Treatise "Koran and Fighting" by the late shaykh Al Azhar, Maḥmūd Shaltūt*, Leiden, Brill, 1977.
- POISSONNIER, Bertrand, DERESSE AYENATCHEW, BERNARD, Régis & HIRSCH, Bertrand, « Les mosquées médiévales de Gozé et Fäqi Däbbis (Ifāt) », *Espaces musulmans de la Corne de l'Afrique au Moyen Âge*, De Boccars / CFEE, 2011, p. 103-139.
- POTIRON, Gilles, « Un polygraphe andalou du XIII^e siècle », *Arabica*, T. XIII, fasc.2, 1966, p. 142-167.
- PREMARE, A.L., *Les fondations de l'islam: entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002.
- PROST, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Point histoire, Seuil, 1996.
- PRUNIER, Gérard (dir.), *L'Éthiopie contemporaine*, Paris, Addis-Ababa, Karthala – CFEE, 2007.
- RAVAISSE, Paul, « Stèles et inscriptions arabes du Harar » in AZAÏS & CHAMBARD, *Cinq années de recherches archéologiques en Ethiopie*, Paris, Paul Geuthner, 1931, p. 283-309.
- RIEU, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum*, British Museum, London, 1894.
- ROBINSON, Chase, *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- ROMO, Eduardo Javier Alonso, « Andrés de Oviedo, patriarche de Etiopia », *Peninsula Revista de Estudios Ibéricos*, vol. 3, 2006, p. 215-231.
- ROSENTHAL, Franz, *A history of Muslim historiography*, Leiden, Brill, 1968.
- ROSSIGNOL, Elsa, *L'Aqqābé sa'āt et l'eččagé : deux hauts-dignitaires éthiopiens entre l'église et l'état (16^{ème} – 18^{ème} siècle)*, mémoire de maîtrise sous la direction de B. Hirsch, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2004.

- ROUAUD, Alain, *Casimir Mondon-Vidaillhet. Pionnier de l'amitié franco-éthiopienne (1847-1910)*, Maison des études éthiopiennes (Bulletin n.º10), Inalco, Addis-Abeba, Paris, 1997.
- SALVIAC, Martial (de), *Les Gallas (dits d'origine Gauloise) grande nation africaine. Un peuple antique au pays de Ménélik*, Paris, H. Oudin, 1901.
- SCHEINER, Jens, « Writing the History of the *futūḥ*. The *futūḥ*-works by al-Azdī, Ibn Aʿtham, and al-Wāqidī », in P. COBB (dir.), *The Lineaments of Islam. Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 151-176.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Noms de personne en islam* (trad. de l'anglais par L. ANVAR-CHENDERROF), Paris, PUF, 1998.
- SCHLEICHER, A. W., *Geschichte der Galla: Bericht eines abessinischen Mönches über die invasion der Gall aim sechzehnten Jahrhundert – Zānāhu la Gallā*, Berlin, 1893.
- SCHNEIDER, Madeleine, « Stèles funéraires arabes de Quiha », *Annales d'Éthiopie*, vol. 7, 1967, p. 107-117.
- SCHNEIDER, Madeleine, « Stèles funéraires musulmanes de la province du Choa », *Annales d'Éthiopie*, vol. 8, 1970, p. 73-78.
- SCHNEIDER, Madeleine, *Stèles funéraires musulmanes des îles Dahlak (Mer Rouge)*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1983, 2 vols.
- SCHNEIDER, Roger, « Notes éthiopiennes II. R. Basset. Etudes sur l'histoire d'Ethiopie », *Annales d'Éthiopie*, vol. 15, 1990, p. 113-140.
- SERDON-PROVOST, Valérie, « Pratiques et représentations dans le fait militaire au Moyen-Âge : l'exemple de l'archerie en terre d'islam », *La guerre dans le monde arabo-musulman médiéval*, in *Annales Islamologiques*, vol. 43, 2009, p. 273-302.
- SERJEANT, Robert B., « The Zaydīs », *Religion in the Middle East : vol. 2 Islam*, Cambridge, 1969, p. 285-301.
- SHOSHAN, Boaz, « High Culture and Popular Culture in Medieval Islam », *Studia Islamica*, nº73, 1991, p. 67-107.
- SHOSHAN, Boaz, « On Popular Literature in Medieval Cairo », *Poetics Today*, vol. 14, nº2, 1993, p. 349-365.
- SMIDT, Wolbert G.C., « Eine Arabische Inschrift aus Kwiha, Tigray », in V. BÖLL *et al.* (dir.), *Studia Aethiopica. In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of His 65th Birthday*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2004, p. 259-268.
- SOUDAN, Frédérique, *Le Yémen ottoman d'après la chronique d'al-Mawzaʿī : al-Iḥsān fī duḥūl Mamlakat al-Yaman taḥt ẓill ʿadālat āl ʿUṭmān*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1999.
- STITZ, Volker, « The Western Argobba of Yifat, Central Ethiopia », in H. MARCUS (éd.), *Proceedings of the First United States Conference of Ethiopian Studies*, East Lansing, African Studies Center, Michigan State University, 1975, p. 185-192.
- SUBLET, Jacqueline, *Le voile du nom ; essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991.
- SUBRAHMANYMA, Sanjay, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle : une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique », *Annales. Histoire, Science Sociale*, vol. 56, nº1, 2001, p. 51-84.

- TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia : 1270-1527*, Oxford, Clarendon press, 1972.
- TESFAYE HAILU, « History and Culture of the Argobba: Recent Investigation », *Annales d'Éthiopie*, vol. 16, 2000, p. 195-206.
- TESTART, Alain, « L'esclavage comme institution », *L'Homme*, t. 38, n°145, 1998, p. 31-69.
- THOMAS, Troy S., « Prisoners of war in islam : a legal inquiry », *The Muslim World*, vol. 87, 1997, p. 44-53.
- TOUATI, Houari, « La dédicace des livres dans l'islam médiéval », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55^e année, n° 2, 2000, p. 325-353.
- TOUATI, Houari, *Islam et voyage au Moyen-Âge : histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, 2000.
- TOUBKIS, Dimitri, « *Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie* ». *Royauté et écriture de l'histoire dans l'Éthiopie chrétienne (xv^e-xviii^e siècles)*, thèse de doctorat sous la direction de J. Boulègue, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2004.
- TRIMINGHAM, John Spencer, *Islam in Ethiopia*, Londres, E. Cass, 1965.
- TRIPET, Arnaud, *Montaigne et l'art du prologue au xv^e siècle*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1992.
- TUCHSCHERER, Michel, « Chronologie du Yémen (1506-1635) », *Chroniques Yéménites*, vol. 8, 2000, p. 14-29.
- VALENSI, Lucette, « Comptes-rendus - Un autre orientalisme : Nehemia Levtzion (éd.), *Conversion to Islam* ; Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the medieval period, an essay in quantitative history* », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 35, n. 3, 1980, p. 525-527.
- VALLET, Éric, « L'historiographie rasūlide (Yémen, VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècle) », *Studia Islamica*, n.° 102/103, 2006, p. 35-69.
- VALLET, Éric, *L'Arabie marchande. État et commerce sous les sultans Rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.
- VAN DONZEL, Emeri, « Quelques remarques sur la correspondance en arabe de la cour éthiopienne (1642-1706) », in C. ROBIN (éd.), *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, Paris, Geuthner, 1985, p. 401-409.
- VO VAN, David, « A propos du Ġihād dans le *Futuh al-Habasha* : de la lecture d'Alfred Morabia à la relecture d'Arab-Faqih », *Annales d'Éthiopie*, vol. 17, 2001, p. 125-137.
- VO VAN, David, « Grañ à Hayq : un épisode de la Conquête de l'Amhara dans la mémoire du Wällo », *Annales d'Éthiopie*, vol. 18, 2002, p. 245-251.
- VOISENET, Jacques, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du 5^{ème} au 12^{ème} siècle*, Paris, Brepols, 2000.
- WAGNER, Ewald, « Harari Texts – a Literary Analysis », *Collectanea aethiopica*, 1988, p. 203-215.
- WAGNER, Ewald, « The genealogy of the later Walashma' sultans of Adal and Harar », *Proceedings of the eleventh international conference of Ethiopian Studies*, Addis-Abeba, 1994, p. 135-146.

- WAGNER, Ewald, « Three Arabic documents on the history of Harar », *Journal of Ethiopian Studies*, 12/1, 1974, p. 213-224.
- WAGNER, Ewald, *Harar: annotierte Bibliographie zum Schrifttum über die Stadt und den Islam in Südostäthiopien*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003.
- WALDRON, Sidney, « Argobba », in R.V. WEEKES (éd.), *Muslim Peoples. A World Ethnographic Survey*, London, 1984, vol. 1, p. 49-54.
- WILLIS, John Ralph (éd.), *Slaves and slavery in muslim Africa, vol. 1: Islam and the ideology of enslavement*, Londres, Totowa, Cass, 1985.
- WION, Anaïs, « Aux frontières de la codicologie et de la diplomatique. Structure et transmission des recueils documentaires éthiopiens », *Gazette du Livre Médiéval*, n.°48, printemps 2006, p. 14-25.
- WION, Anaïs, « Le *Liber Aksumae* selon le manuscrit Bodleian Bruce 93 : le plus ancien témoin d'un projet historiographique sans cesse réactivé », *Oriens Christianus*, n.° 93, 2009, p. 135-171.
- WION, Anaïs, *Paradis pour une reine. Le monastère de Qoma Fasilädäs, Éthiopie, XVII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.
- WITTEK, Paul, « Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum », *Byzantion*, t. XI, 1936, p. 285-319.
- ZABORSKI, Andrzej, « Notes on the Medieval History of the Beja Tribes », *Folia Orientalia*, vol. 7, 1976, p. 289-307.
- ZOUACHE, Abbès, *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174: analyse compare des chroniques médiévales latines et arabes*, Damas, IFPO, 2008.
- ZOUACHE, Abbès, « Introduction au dossier thématique "La guerre dans le monde arabo-musulman médiéval" », *Annales Islamologiques*, vol. 43, 2009, p. 1-30.
- ZWEMER, S.W., « Islam in Ethiopia and Eritrea », *The Moslim World*, vol. 26, fasc. 1, 1936, p. 1-15.

INDEX GENERAL DE LA THESE

A

Abū Bakr b. Muḥammad (sultan, r. années 1520) 39, 42, 68, 113, 134, 135, 138, 142, 143, 153, 160, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 188, 193, 203, 213, 214, 267, 276, 298, 357, 363, 386, 403

Abūna.....224, 225, 226, 232

'Adalī (vizir).....78, 79, 88, 89, 111, 115, 116, 182, 193, 209, 236, 249, 314, 318, 336, 348, 349, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 367, 371, 387, 388

Afar 3, 70, 108, 162, 180, 190, 195, 196, 199, 210, 291, 295

Aksum 78, 79, 82, 210, 227, 262, 263, 264, 322, 323, 324, 336, 338, 347, 348

Álvares (Francisco).....18, 142, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 190, 196, 222, 223, 225, 226, 232, 244, 252, 253, 254, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 267

Ambā Gešan 78, 160, 193, 221, 222, 234, 327, 328, 345, 372, 378

Amda Šeyon (roi chrétien, r. 1314-1344) 72, 73, 146, 148, 149, 150, 153, 183, 189, 190, 197, 247, 251, 278, 279, 282, 289

Amḥarā 40, 78, 115, 116, 120, 197, 198, 221, 222, 223, 243, 251, 254, 261, 264, 265, 278, 281, 312, 313, 314, 317, 335, 341, 345, 346, 377, 384, 393, 400

Angot 79, 199, 230, 237, 262, 336, 351, 371

'Aqābé sa'ūt 225, 226, 232, 236, 239

Armement 21, 51, 57, 175, 213, 288, 298, 332, 353, 355, 356, 357, 358, 365, 374, 376, 377, 378, 380, 381, 387, 389, 390, 392, 394, 398, 400

armes à feu..... 356, 376, 377, 378, 398

armes de jet.....94, 95, 114, 126, 178, 194, 256, 353, 355, 356, 383, 398

armure..... 353, 356, 393, 398

épées.....55, 94, 95, 101, 217, 288, 296, 328, 356, 357, 377, 383, 388, 392, 393, 398

Awāš 129, 221, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 254, 317, 319, 320, 369

Awṛ'ay 182, 210, 211, 343, 344, 349

Awsā 68, 106, 129, 189, 191, 196, 199, 402, 405

Azmāč 40, 41, 229, 230, 234, 236, 237, 238, 240

B

Ba'edā Māryām (roi chrétien, r. 1468-1478) ... 72, 141, 142, 145, 189, 190, 230, 246, 254, 257, 260, 278, 281, 366, 368

Bagémdér 7, 77, 79, 80, 81, 118, 120, 198, 234, 253, 263, 318, 322, 325, 336, 347, 348, 400

Baḥr nagaš 262, 351

Balaw 164, 181, 182, 210, 211, 262, 264, 291

Bālī 21, 37, 78, 104, 111, 115, 162, 163, 182, 192, 206, 208, 230, 234, 235, 237, 242, 243, 246, 247, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 278, 281, 287, 312, 314, 316, 317, 318, 335, 336, 348, 366, 371, 388, 397, 400, 403, 405

Baṭṛīq 62, 114, 162, 211, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 240, 254, 255, 256, 258, 313, 314, 320, 343, 345, 349, 353, 363, 370, 388, 395, 397

Beḥt wadad 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240

Beja 210, 262, 291

Bermudes (João) 76, 88, 190, 293, 326, 331, 332, 373, 374

Butin 21, 54, 86, 100, 114, 115, 116, 125, 127, 187, 202, 203, 213, 251, 275, 276, 279, 280, 284, 287, 288, 301, 319, 320, 324, 347, 355, 356, 358, 366, 367, 370, 376, 380, 381, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399

C

Campement 280, 364, 367, 369, 396

Capitation 111, 121, 212, 252, 256, 258, 334, 335, 336, 341, 342, 346, 347, 349, 350, 352, 400, 403

Čarčar 3, 64, 69, 70, 108, 152, 178, 195, 199, 206, 245, 294

Castanhoso (Miguel de).....88, 190, 293, 325, 326, 327, 332, 374, 375

Cavalier 36, 38, 39, 40, 41, 55, 57, 90, 91, 122, 125, 153, 160, 167, 173, 180, 181, 182, 186, 193, 211, 230, 313, 314, 317, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 367, 371, 373, 375, 390, 395, 399

Cheikh 7, 29, 30, 31, 32, 40, 43, 44,
69, 126, 148, 203, 205, 206, 251, 282, 283,
303, 305
Chevaux 100, 101, 119, 126, 127, 131,
172, 218, 233, 234, 280, 288, 296, 314, 324,
347, 356, 369, 371, 375, 382, 384, 386, 387,
388, 390, 391, 392, 395, 396, 398, 399
Conversion 33, 40, 83, 116, 125, 181,
200, 227, 256, 258, 282, 283, 287, 330, 334,
335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344,
345, 346, 350, 352, 358, 359, 403

D

Dabra Berhān 78, 116, 145, 243, 245,
314, 317, 318, 321, 322, 324, 361
Dabra Libānos 78, 131, 221, 224,
286, 292, 318, 336, 396
Dakar;20, 68, 132, 146, 147, 152,
163, 164, 165, 166, 189, 196, 200, 206, 209,
211, 214, 215, 223, 267, 280, 357, 365, 401
Dākhilāk 63, 64, 351, 352
Dakhono 230, 237, 262, 281, 335,
336, 350, 351, 363
Dalwanbarah b. Maḥfūz (épouse de l'imām)
..... 160, 211, 366, 367, 397, 399
Dambyā;77, 78, 79, 100, 118, 119,
120, 121, 127, 263, 264, 317, 323, 325, 336,
347, 348, 400
Dāmōt 78, 115, 197, 238, 255, 278,
280, 314, 317, 336, 346, 347, 348, 400
Dawāro 18, 21, 40, 41, 78, 80, 88,
101, 102, 104, 114, 115, 153, 159, 162, 163,
220, 231, 237, 238, 242, 243, 245, 246, 247,
251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 278, 281,
284, 286, 287, 312, 314, 315, 316, 317, 319,
320, 322, 335, 336, 349, 359, 362, 366, 370,
371, 386, 388, 400, 403, 405
Ayfars 78, 286, 289, 322, 349, 367
Zarī 78, 100, 160, 225, 234, 238, 387, 395, 396

E

Égypte 17, 31, 48, 81, 203, 204, 206, 224,
225, 373, 374, 405
Alexandrie 226
Le Caire8, 12, 15, 16, 27, 45, 83, 84, 99, 123, 126,
127, 128, 148, 206, 251, 265, 278, 373, 374
Empire ottoman 48, 302, 307, 308,
372, 374, 375, 378
Enbaqom.....33, 183, 218, 292, 396
Esclave 83, 100, 132, 164, 212, 265,
277, 279, 280, 281, 287, 367, 369, 373, 374,
386, 390, 392, 395, 396, 397, 399, 404

F

Fantassin 55, 173, 193, 218, 264, 353,
354, 356, 357, 362, 399
Faqīh (excepté 'Arab Faqīh).....28,
170, 181, 189, 203, 205, 381
Faraṣaḥam 90, 91, 92, 100, 104, 208,
209, 317, 336, 344, 345
Faṭagār 21, 92, 101, 104, 158, 159,
163, 194, 220, 221, 242, 243, 244, 245, 247,
253, 254, 255, 257, 258, 264, 281, 287, 312,
314, 316, 319, 322, 335, 336, 348, 359, 361,
371, 387, 389, 400, 403, 405
Bādaqī.....36, 78, 90, 115, 125, 159, 193, 221,
222, 234, 238, 244, 254, 257, 287, 315, 360,
387
Barāra 221, 320
Māya.....78, 194, 255, 317, 336, 361
Ṣambra Kūrā 13, 55, 78, 115, 126, 127, 160,
193, 244, 284, 286, 287, 351, 360, 382, 387
Zeq'ālā.....243, 244, 245, 256, 317
Femmes, épouses et concubines 35,
62, 101, 105, 122, 160, 161, 193, 211, 221,
237, 249, 252, 260, 351, 365, 366, 367, 388,
394, 397, 399
Fiqh 28, 32, 169, 202, 206, 207, 213,
316, 346, 354, 355, 381, 382, 391

G

Galāwdéwos (roi chrétien, r. 1540-1559)
.....7, 74, 75, 76, 87, 88, 92, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 143, 150, 151, 160,
166, 183, 184, 185, 189, 190, 191, 258, 264,
292, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 335, 342, 364, 373, 392, 400
Ganz 78, 88, 243, 249, 257, 312,
314, 317, 334, 336
Goḡḡām 79, 121, 127, 198, 230,
253, 318, 396

Ğ

Ğarād 41, 68, 88, 113, 155, 156,
157, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 172, 192, 209, 290, 292, 296, 299,
320
ğarād Abūn 68, 113, 155, 157, 161,
164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 290
Ğihād 20, 21, 33, 34, 43, 44, 49,
52, 54, 55, 58, 59, 68, 72, 89, 92, 95, 97, 99,
100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 125, 126,
127, 129, 170, 173, 181, 193, 203, 212, 214,
232, 268, 269, 273, 276, 283, 285, 300, 316,
334, 344, 345, 346, 347, 355, 356, 363, 370,
371, 376, 377, 380, 381, 383, 384, 385, 386,
389, 390, 391, 392, 394, 395, 398, 401, 403

H

Hadya 21, 78, 102, 186, 243, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 260, 264, 267, 312, 314, 316, 317, 319, 335, 336, 350, 351, 388, 397, 400, 403, 405
Ḥaqq ad-dīn II (sultan, r. 1376/77-1386/87) 139, 140, 142, 144, 145, 252
Harar 3, 4, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 20, 28, 32, 35, 38, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 78, 81, 84, 87, 90, 91, 92, 101, 103, 104, 106, 107, 114, 115, 116, 129, 131, 132, 133, 136, 138, 139, 143, 144, 145, 147, 152, 153, 156, 161, 165, 166, 178, 179, 184, 188, 189, 191, 192, 195, 196, 199, 200, 206, 208, 209, 212, 213, 214, 223, 245, 246, 262, 267, 284, 287, 288, 289, 290, 294, 296, 304, 305, 312, 316, 317, 321, 339, 357, 358, 364, 365, 367, 376, 386, 387, 397, 401, 402, 404, 405
Harari 15, 16, 67, 92, 147, 179, 190, 195
Ḥarla 152, 155, 177, 178, 180, 181, 187, 195, 196, 197, 198, 199, 209, 211, 360
Ḥayq 18, 78, 120, 163, 224, 226, 227, 314, 344, 376, 391
Histoire des Walasma' 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 151, 155, 159, 161, 165, 166, 168, 252, 357, 394
Hūbat 152, 153, 155, 164, 167, 168, 172, 198, 211, 366

I

Ifāt 3, 21, 64, 69, 78, 114, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 155, 177, 178, 179, 201, 210, 220, 242, 243, 245, 246, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 267, 287, 294, 312, 316, 317, 319, 322, 336, 341, 343, 348, 349, 359, 366, 386, 388, 400, 401, 403, 405
Anṭakya 78, 217, 233, 237, 289
Gendebelo 70, 245, 246, 252, 254, 256
Tobyā 245, 246
Inde 15, 61, 82, 83, 84, 108, 265, 307, 374, 375
Gujarat 15, 16, 20, 82, 83, 108, 162, 332, 333

L

Lālibalā 131, 298
Le Nil 127, 156, 323
Lebna Dengel (roi chrétien, r. 1508-1540) 8, 18, 73, 74, 75, 76, 77, 87, 119, 131, 146, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 166, 183, 187, 220, 221, 225, 226, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 244, 252, 254, 255, 260, 261, 283, 284, 286, 287, 296, 312, 315,

316, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 333, 351, 373, 375, 397

M

Mahfūz 133, 134, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 167, 211, 367, 397
Malasāy 107, 108, 121, 122, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 229, 356, 357, 359, 360, 399
al-Maqrīzī 139, 140, 141, 145, 146, 155, 201, 202, 252
Martyre 33, 38, 55, 100, 139, 172, 285, 287, 303, 312, 319, 345, 354, 376, 380, 382, 383, 384, 385, 392, 394
Mashāfa Seddat 61, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 88, 118, 131, 160, 166, 183, 184, 185, 222, 225, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 255, 260, 261, 263, 283, 284, 286, 291, 293, 321, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 351, 373
Massawa 80, 231, 262, 281, 312, 327, 351, 400
Mazagā 263, 264, 335, 336, 350, 351, 397
Mecque 82, 203, 212, 374
Menilek II (roi chrétien, r. 1889-1913)...14, 27, 74, 82, 282
Métropolit 224, 226, 239
Millénarisme 96, 303, 306, 307, 308
Minās (roi chrétien, r. 1559-1563).....8, 88, 160, 161, 185, 204, 325, 326, 327, 373, 374
Muḥammad b. Azār (sultan, r. 1488-1518?) 39, 133, 135, 136, 137, 138, 142, 146, 155, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 207, 209, 211, 255, 258, 267, 280, 344
Muḥammad (sultan ḥarla) 198, 360
Muḥammad b. Naṣir (sultan, r. 1572/3-1575/6).....106, 107, 108, 129, 144, 186, 199

N

Nā'od (roi chrétien, r. 1494-1508) 158, 162, 163, 221, 258, 259
Nūr b. Ibrāhīm (vizir) 88, 89, 193, 360, 363, 364, 365
Nūr b. Muḡahid (émir de Harar, 1552-1567).....68, 90, 91, 92, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 129, 143, 155, 156, 159, 160, 161, 166, 167, 178, 184, 185, 364, 392

O

Oromo 92, 105, 107, 151, 185, 196, 199, 200, 248, 259, 280, 296, 297, 338, 339, 392, 402

P

Paez (Pedro) 77, 155, 156, 158, 183, 184, 264
Portugais 18, 76, 77, 83, 87, 100, 150, 155, 157, 159, 162, 183, 184, 185, 190, 222, 226, 252, 254, 291, 292, 293, 311, 325, 326, 327, 329, 330, 332, 372, 373, 374, 375, 378, 400, 405
Prisonniers de guerre 70, 83, 139, 161, 162, 163, 164, 204, 227, 234, 258, 284, 287, 334, 344, 345, 366, 367, 370, 371, 373, 374, 387, 388, 392, 395, 396, 397, 399

R

Razzia 107, 125, 134, 148, 153, 236, 258, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 300, 302, 319, 361, 366, 386, 395

S

Šabr ad-dīn b. Sa'ad ad-dīn (sultan, r. 1415/16-1421/22) 140, 145, 278, 401
Šarḍa Dengel (roi chrétien, r. 1563-1597) 76, 77, 107, 108, 155, 158, 163, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 236, 237, 238, 239, 240, 280, 284, 286, 287, 293, 296, 325, 326, 327, 374
Šarīf 203, 336
Šawā 68, 69, 70, 78, 81, 82, 100, 145, 147, 151, 221, 243, 253, 254, 280, 281, 294, 320, 329, 336, 346, 361
Semén ...79, 119, 120, 263, 325, 336, 347, 348
Somali 13, 15, 16, 20, 42, 51, 71, 100, 114, 147, 152, 155, 165, 171, 174, 177, 178, 180, 181, 182, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 211, 214, 291, 294, 297, 301, 319, 358, 360, 361, 363, 386, 402, 403, 404

T

Tārīkh al-mulūk 68, 92, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 138, 143, 144, 147, 151, 159, 160, 165, 166, 191, 286, 289, 292, 332, 392, 394
Taxes et impôts 50, 51, 168, 189, 208, 212, 213, 252, 256, 265, 266, 268, 300, 301, 342, 344, 349
kharāğ 125, 213

tribut 21, 100, 131, 132, 190, 205, 212, 251, 252, 253, 256, 257, 260, 264, 265, 268, 278, 287, 346, 350, 351
zakāt 78, 160, 174, 189, 212, 213, 214, 301, 389, 390

Tigré 78, 79, 100, 116, 131, 185, 198, 210, 211, 221, 225, 230, 231, 237, 262, 263, 264, 265, 312, 317, 318, 322, 324, 325, 327, 329, 344, 346, 348, 351, 371, 378, 397, 400

U

'Ulamā' 29, 30, 203, 347, 380
'Umar Dīn b. Muḥammad (sultan, r. 152?-1550) 135, 143, 166, 173, 174, 211, 213, 367
al-'Umar 148, 151, 201, 202, 246, 247, 251, 253, 254, 278

V

Vizir 87, 88, 89, 90, 92, 101, 104, 106, 111, 116, 119, 125, 129, 144, 156, 158, 160, 182, 193, 209, 231, 233, 258, 297, 335, 344, 348, 350, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 387, 388, 393

W

Wağ 78, 244, 334, 348, 359

Y

Yémen 28, 29, 30, 31, 38, 46, 83, 185, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 305, 332, 372, 373, 374, 375, 396, 405
'Aden 204, 305, 373, 375, 395, 401
Ġizān 31
Mahra 375, 376, 399
Zabid 160, 204, 205, 373, 374, 375, 378, 395

Z

Zar'a Yā'eqob (roi chrétien, r. 1434-1468) 72, 142, 145, 183, 189, 190, 224, 246, 254, 256, 257, 281
Zayla' 139, 140, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 162, 164, 189, 195, 198, 199, 201, 232, 245, 254, 259, 278, 356, 358, 373, 377, 389, 396, 400, 401
Zorzi (Alessandro) 150, 221
Z'ay 78, 249

TABLE DES MATIERES

Introduction -----	11
Diffusion et accessibilité du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	13
Une source pour l'histoire de l'Éthiopie du XVI ^e siècle -----	17
 Première partie	
Le projet de 'Arab Faqīḥ : étude de la paratextualité du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i>-----	23
 Chapitre 1 : 'Arab Faqīḥ et la littérature du XVI^e siècle-----	25
A. L'auteur et ses sources -----	27
1. 'Arab Faqīḥ : ce savant inconnu -----	27
a. Yéménite ou Éthiopien ? -----	27
b. Un cheikh à la culture solide-----	32
2. Ses sources -----	34
a. 'Arab Faqīḥ a-t-il assisté aux combats ?-----	34
b. Distinction « narrateur » / « auteur » -----	35
c. Les témoins oculaires -----	37
3. 'Arab Faqīḥ comme auteur -----	41
a. Faire de l'histoire et être historien-----	41
b. Un historiographe ? Le problème de la dédicace et du commanditaire-----	43
B. Les influences de la littérature arabe-----	46
1. Futūḥ et histoire -----	47
a. Ouvrir à l'islam -----	47
b. Particularité des futūḥ-----	50
2. Un ouvrage d'histoire aux diverses influences-----	52
a. L'écriture de l'histoire -----	52
b. Littérature de ḡihād -----	54
c. Biographie -----	56
d. Un hapax -----	58
 Chapitre 2 : Un hapax littéraire en Éthiopie -----	61
A. Culture de l'écrit des musulmans de la Corne de l'Afrique à l'époque médiévale -62	
1. L'épigraphie-----	63
2. Documents manuscrits-----	65
3. Pour une meilleure connaissance des écrits des musulmans d'Éthiopie -----	69
B. Le Futūḥ al-Ḥabaša et la littérature éthiopienne chrétienne-----	72
1. La littérature chrétienne, cette voisine inconnue -----	72
2. La question du Maṣḥāfa Seddat et de ses liens avec le Futūḥ al-Ḥabaša -----	73
3. La diffusion du Futūḥ al-Ḥabaša -----	81

Chapitre 3 : La rédaction du *Futūḥ al-Ḥabaša* : contexte, mise en récit et public visé ----- 85

A. Date de rédaction et public visé -----	86
1. <i>Selon des critères internes</i> -----	87
a. Une négation de la défaite -----	87
b. L'imām Aḥmad, « que Dieu l'ait dans sa miséricorde » -----	90
c. L'avènement de Nūr (1552) ? -----	91
2. <i>Préface et projet de l'auteur</i> -----	93
a. De l'importance d'une muqaddima -----	93
b. Analyse de la muqaddima du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	95
3. <i>Les destinataires du Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	99
a. Avant ou après la mort de l'imām Aḥmad -----	100
b. Un ouvrage adressé aux dirigeants musulmans qui succèdent à Aḥmad -----	103
c. Après la mort de Nūr -----	106
B. Le processus de rédaction du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	109
1. <i>La composition</i> -----	109
a. Rubrication des copies manuscrites -----	109
b. Une construction -----	112
2. <i>Une fin précipitée ?</i> -----	118
a. Une fin interrompue -----	118
b. Un ajout tardif et non auctorial : la bataille du lac Ṭana -----	120
c. Le colophon et la question du second tome -----	122
3. <i>Langue, syntaxe et poésie</i> -----	124
a. L'arabe -----	124
b. La poésie -----	126

Conclusion de la première partie ----- 129

Seconde partie

Histoire et société du *Bar Sa'ad ad-dīn* (XV^e – milieu du XVI^e siècle) ----- 131

Chapitre 4 : Les sultans de Harar : histoire et lutte de pouvoir ----- 133

A. Une nouvelle dynastie pour un nouveau territoire -----	135
1. <i>De Walasma' à Sa'ad ad-dīn</i> -----	135
a. Jeux de généalogie -----	135
b. Sa'ad ad-dīn, ou le renouveau de la dynastie des Walasma' -----	139
c. La fin d'une dynastie -----	143
2. <i>De l'Ifāt au Bar Sa'ad ad-dīn</i> -----	145
a. De l'Ifāt à l'Adal -----	145
b. L'Adal médiéval -----	147
c. De l'Adal au <i>Bar Sa'ad ad-dīn</i> -----	150
De l'usage abusif de l'Adal chez les chrétiens d'Éthiopie du XV ^e au XIX ^e siècle -----	150
Disparition de l'« Adal » chez les musulmans d'Éthiopie -----	151
B. Vers un rejet de Sa'ad ad-dīn (début XVI^e siècle) -----	155
1. <i>Mahfūz et Muḥammad : déconstruction de la doxa</i> -----	155

a. La figure de Maḥfūz-----	155
Maḥfūz dans les sources éthiopiennes chrétiennes et portugaises-----	157
La figure de Maḥfūz dans le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	159
b. Le sultan Muḥammad-----	162
2. <i>Une période troublée, une stabilisation de la situation</i> -----	164
a. Période de troubles et émergence d'un nouveau pouvoir (1510-1526)-----	164
b. De Dakar à Harar, nouveau déplacement pour un nouveau contexte (1520)-----	165
c. Un parti ou des partis d'opposition ?-----	167
3. <i>Légitimer la dissidence face au sultan : le ḡihād interne</i> -----	169
a. Oppositions entre « bons » et « mauvais » gouverneurs-----	169
b. ḡihād interne : doctrine et concept-----	170
c. Pouvoir inique, dissidence légitime-----	171
Chapitre 5 : Populations et organisation du <i>Bar Sa'ad ad-dīn</i> -----	177
A. Les populations du <i>Bar Sa'ad ad-dīn</i> : nomades et sédentaires -----	178
1. <i>Les Malasāy</i> -----	180
a. On ne naît pas Malasāy, on le devient : les Malasāy chez 'Arab Faqīh-----	180
b. « Malasāy », « 'eślām », « tanbaqāt » : les musulmans chez les chrétiens-----	182
2. <i>Les Somali</i> -----	187
a. Le bilād al-Šūmal-----	188
b. Les Somali à l'époque médiévale-----	189
c. Les Somali dans le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	191
3. <i>Les Ḥarla</i> -----	195
a. Les Ḥarla étaient-ils des Afar ?-----	195
b. Une population médiévale musulmane de l'Est éthiopien-----	196
B. Une société musulmane -----	200
1. <i>L'islam éthiopien</i> -----	200
a. L'islam médiéval dans le Sud-Est des hauts-plateaux éthiopiens-----	201
b. Influences internationales : les hommes, les biens, les livres-----	204
2. <i>Une société régie par le fiqh</i> -----	206
a. Des territoires autonomes au sein d'une hiérarchie complexe-----	207
b. Tributaires de Harar en échange de protection-----	212
Chapitre 6 : Le royaume chrétien d'Éthiopie selon 'Arab Faqīh -----	217
A. Connaître l'ennemi pour mieux le combattre -----	220
1. <i>Les chrétiens : leur roi, leurs églises et leurs chefs</i> -----	220
a. Un roi et des lieux qui symbolisent son pouvoir-----	220
b. Des « adorateurs du veau d'or » ?-----	224
c. Des <i>baṭrīq</i> civils, religieux et militaires-----	228
2. <i>L'armée chrétienne</i> -----	232
a. Les <i>beḥt wadad</i> : chefs des armées chrétiennes ?-----	232
b. Les chefs de l'armée chrétienne-----	235
B. Les musulmans du royaume chrétien -----	242
1. <i>Les musulmans de l'escarpement sud des hauts plateaux chrétiens</i> -----	242
a. Entre le royaume chrétien et le <i>Bar Sa'ad ad-dīn</i> -----	243
Le Faṭagār-----	244
L'Ifāt-----	245
Le Dawāro et le Bāli-----	246

Le Hadya-----	248
b. Les « royaumes musulmans d'Abyssinie » -----	251
c. Un statut particulier -----	254
Des chefs chrétiens -----	254
Vestiges du passé musulman-----	256
2. <i>Présence de musulmans dans le reste du royaume chrétien</i> -----	259
a. Présence ponctuelle : les relations diplomatiques-----	259
b. Une présence durable de musulmans dans le Nord et le Centre du royaume -----	261
Conclusion de la seconde partie -----	267

Troisième partie

La guerre en Éthiopie musulmane médiévale à travers le cas particulier de la « conquête de l'Abyssinie »----- 269

Chapitre 7 : À guerre exceptionnelle, leader exceptionnel----- 271

A. La culture de guerre en Éthiopie musulmane (XIV^e - milieu XVI^e siècle) -----	273
1. <i>Ġihād : un terme polysémique</i> -----	273
2. <i>Une culture locale de la razzia</i> -----	277
a. Razzia et guerres « exceptionnelles » (XIV ^e - XV ^e siècle) -----	278
b. Des conquêtes chrétiennes -----	281
3. <i>Vers une redéfinition de la « conquête de l'Abyssinie »</i> -----	283
a. 1527 : le début du <i>ġihād</i> de conquête ?-----	283
b. 1531 : le début de la « conquête de l'Abyssinie » -----	286
B. L'imām Aḥmad al-ġāzī : construction d'une figure idéale -----	290
1. <i>Pour en finir avec « Grāñ »</i> -----	291
a. Au XVI ^e siècle : « imām Aḥmad »-----	291
b. Apparition du terme Grāñ dans la littérature -----	293
c. Quand un point de vue devient vérité historique -----	296
2. <i>L'imām Aḥmad al-ġāzī</i> -----	297
a. Un imam... -----	297
Des abeilles-----	298
Des droits et des devoirs-----	299
b. ... surnommé al-Ġāzī -----	302
3. <i>Millénarisme et messianisme éthiopien</i> -----	303
a. «Imam des musulmans », « Imam de la fin des temps » : des rêves millénaristes	303
b. L'instrumentalisation politique de la peur de l'an mille -----	306
c. L'impact du millénarisme dans la construction de la figure de l'imām-----	308

Chapitre 8 : La « conquête de l'Abyssinie » (1531-1543)----- 311

A. Les dynamiques de la « conquête de l'Abyssinie » -----	312
1. <i>La première phase : la conquête du « Sud »</i> -----	312
a. À la poursuite du roi-----	312
b. La protection de l'unité du <i>Dār al-Islām</i> -----	316
c. Obstacles climatiques et humains et résistance chrétienne -----	318
2. <i>La deuxième phase : les conquêtes dans le Nord</i> -----	322
a. Dans le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	322

b. Les sources pour écrire l'histoire de la « conquête » après 1535-1537 -----	325
c. Les dernières années de la « conquête de l'Abyssinie » -----	328
3. <i>La mort de l'imām et la fin de la « conquête de l'Abyssinie »</i> -----	330
B. Islamiser et contrôler : les modalités d'une conquête -----	334
1. <i>La conversion collective et individuelle</i> -----	338
a. Conversion collective -----	339
b. Conversion individuelle -----	343
2. <i>La capitation</i> -----	346
3. <i>L'administration de la nouvelle Abyssinie musulmane</i> -----	348
a. La nomination des gouverneurs -----	348
b. Les territoires déjà sous domination musulmane -----	350
 Chapitre 9 : L'armée de l'imām : organisation, idéologie et économie ----	353
A. Une armée en guerre -----	355
1. <i>Mobilisation et organisation des troupes</i> -----	355
a. Appel au combat et composition de l'armée-----	355
b. L'évolution de la répartition de l'armée et de la mise en ordre de bataille-----	359
c. Émir, vizir et autorité-----	361
2. <i>Une armée en campagne</i> -----	365
a. Les femmes -----	365
b. Le campement et son approvisionnement-----	367
c. Les procédés guerriers : « La guerre est une ruse »-----	370
3. <i>Les étrangers et leur impact sur l'armée de l'imām</i> -----	372
a. Ottomans ou Yéménites, qui étaient les « Turcs » des sources ? -----	372
b. Arabes, Mahra et autres-----	376
c. La question des armes à feu -----	377
B. Le paradis ou la fortune : une économie de la guerre -----	380
1. <i>Combattre pour la gloire (d'Allah)</i> -----	380
a. Exhortation au combat... -----	380
b. ... en vue du martyr -----	383
2. <i>Le butin comme élément central d'un ġihād : une économie de prédation</i> -----	385
a. La répartition : financer la conquête et payer les soldats -----	386
b. Des richesses à ne plus savoir qu'en faire -----	392
De l'utilisation littéraire du butin -----	392
La composition du butin : une économie essentielle -----	394
 Conclusion de la troisième partie -----	399
 Conclusion -----	401
<i>Le sultanat du Bar Sa'ad ad-dīn (1415 – 1583)</i> -----	401
<i>Repenser la « conquête de l'Abyssinie »</i> -----	402
<i>Pour une histoire de l'islam médiéval en Éthiopie</i> -----	404
 ANNEXES -----	407
Annexe 1 : Déroulement du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	409
Annexe 2 : Index du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	415
Index géographique -----	416

Index des personnages du camp musulman-----	422
Index des personnages du camp chrétien-----	429
Annexe 3 : « Histoire des souverains du Bar Sa'ad ad-dīn » extrait du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	433
Annexe 4 : La « guerre des Somali », extrait du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> -----	436
Annexe 5 : L'« affaire de la zakāt », extrait du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i>-----	438
Annexe 6 : Histoire des Walasma' -----	440
 BIBLIOGRAPHIE-----	 445
<i>Instruments de travail</i> -----	445
<i>Sources non publiées</i> -----	446
<i>Sources publiées</i> -----	447
<i>Études citées</i> -----	452
 INDEX GENERAL DE LA THESE -----	 471

Table des illustrations

Figure 1 : Tableau des manuscrits connus et catalogués du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i>	12
Figure 2 : Tableau des éditions et traductions du <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> depuis les années 1970... 15	15
Figure 3 : Carte générale des territoires bordant le Sud de la mer Rouge..... 22	22
Figure 4 : Ms. Dār al-kutub 5/129 du Caire f. 2r : page de titre..... 45	45
Figure 5 : Manuscrits de la mosquée d'Ola Kuné (sud du Čarčar) 70	70
Figure 6 : Table de concordance entre le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> et le <i>Maṣḥāfa Seddat</i> 78	78
Figure 7 : Ms. BnF Eth. Abb. 104, folio 11v 110	110
Figure 8 : Carte des déplacements des armées musulmanes selon F. Muth..... 117	117
Figure 9 : Ms. Caire Dār al-Kutub 5/129, f. 121r..... 128	128
Figure 10 : Généalogie des descendants du sultan Sa'ad ad-dīn selon le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> .. 136	136
Figure 11 : Généalogie des sultans descendants de Sa'ad ad-dīn selon les documents publiés par E. Cerulli 137	137
Figure 12 : Tableau du « bon » et du « mauvais » gouverneur chez 'Arab Faqīh 170	170
Figure 13 : Carte du royaume chrétien selon le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> 219	219
Figure 14 : Tableau des charges de la cour de Lebna Dengel d'après des actes de donations foncières 235	235
Figure 15 : Tableau des titres des quatre généraux de l'armée chrétienne selon les textes ... 240	240
Figure 16 : Carte de localisation de Bādaqī et Šambra Kūrā 244	244
Figure 17 : Carte de localisation du Bālī 248	248
Figure 18 : Carte des territoires du Sud-Est du royaume chrétien au début du XVI ^e siècle.... 250	250
Figure 19 : Tableau des titres des gouverneurs chrétiens des territoires du Sud-Est, selon les chroniques de Zar'a Yā'eqob (r. 1434-1468) et Ba'edā Māryām (r. 1468-1478).... 257	257
Figure 20 : Carte des quatre premières expéditions de l'imām..... 288	288
Figure 21 : Statue équestre et bas relief représentant l'imām Aḥmad à Mogadiscio 295	295
Figure 22 : L'imām Aḥmad et les obligations d'un imam sunnite..... 301	301
Figure 23 : Carte des déplacements de l'imām à la poursuite du roi dans le Sud..... 314	314
Figure 24: Carte des déplacements du roi Lebna Dengel (1531-1537)..... 315	315
Figure 25 : Carte des conquêtes entre 1531 et 1533 321	321
Figure 26 : Carte : L'imām à la poursuite du roi dans le Nord au départ d'Aksum..... 323	323
Figure 27 : Carte de la conquête du Nord selon le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> (1533-1535/1537)..... 324	324
Figure 28 : Tableau de concordance entre le <i>Maṣḥāfa Seddat</i> , la chronique de Galāwdéwos et le récit de Manuel de Castanhoso..... 327	327
Figure 29 : Tableau des modalités de la conquête des territoires et nomination des gouverneurs musulmans selon le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> 336	336
Figure 30 : Carte des modalités des traités de paix 337	337
Figure 31 : Carte des déplacements du camp principal selon le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> 368	368
Figure 32 : Deux cas opposés d'explosion du prix des denrées..... 394	394
Figure 33 : Les épouses et concubines de l'imām Aḥmad selon le <i>Futūḥ al-Ḥabaša</i> 397	397

Le *Futūḥ al-Ḥabaša* : Écriture de l'histoire, guerre et société dans le *Bar Sa'ad ad-dīn* (Éthiopie, XVI^e siècle)

Le *Futūḥ al-Ḥabaša*, récit en arabe de différentes guerres menées par l'imām Aḥmad depuis le sultanat du *Bar Sa'ad ad-dīn* contre le royaume chrétien d'Éthiopie entre les années 1520 et 1535/1537, relate notamment comment l'essentiel des territoires chrétiens est passé provisoirement sous domination musulmane au cours de la « conquête de l'Abyssinie » (1531-1543). En analysant cette source endogène unique en son genre, cette thèse vise à proposer un changement de perspective dans la manière dont est abordée l'histoire de l'Éthiopie, en accordant sa pleine place à l'islam éthiopien, au carrefour entre les études éthiopiennes et celles sur l'islam médiéval.

L'analyse littéraire du *Futūḥ al-Ḥabaša* révèle que son auteur, 'Arab Faqīh, rédigea cet ouvrage après l'échec de la « conquête de l'Abyssinie », probablement en vue de convaincre les élites du *Bar Sa'ad ad-dīn* de repartir à la conquête du royaume chrétien. En faisant appel à la littérature des premiers siècles de l'islam mais aussi à des références plus contemporaines, 'Arab Faqīh réalise ainsi une apologie du *ḡihād* en présentant l'imām Aḥmad comme le modèle du parfait *muḡahīd*.

D'autre part l'étude de l'histoire du *Bar Sa'ad ad-dīn* (1415-1583), des rapports de pouvoir au sein du sultanat et des relations que ce dernier entretenait avec le royaume chrétien voisin, révèle les facteurs internes à cette société qui ont conduit l'imām Aḥmad à entreprendre une telle guerre. Le *Futūḥ al-Ḥabaša* montre enfin que cette conquête vit l'émergence de nouvelles pratiques de guerre et de nouvelles manières de la penser, et détaille le projet d'une « grande Éthiopie musulmane » qui ne survécut pas à la mort de l'imām en 1543.

Mots-clefs : Éthiopie ; islam médiéval ; *ḡihād* ; guerre ; XVI^e siècle ; littérature arabe ; *Bar Sa'ad ad-dīn* ; imām Aḥmad

The *Futūḥ al-Ḥabaša* : the writing of history, war and society in the *Bar Sa'ad ad-dīn* (Ethiopia, 16th century)

The *Futūḥ al-Ḥabaša* is an Arabic language account of a number of wars initiated by the imām Aḥmad from the *Bar Sa'ad ad-dīn* sultanate against the Christian kingdom of Ethiopia between the years 1520 and 1535/1537; of particular interest is its narrative of the temporary Muslim domination of the majority of the Christian territories during the conquest of Abyssinia (1531-1543). Through analysis of this unique endogenous source this PhD aims to propose a new way to approach the history of Ethiopia by considering the Ethiopian Islam as a full-fledged topic, at the crossroads between the studies on Ethiopia and those on Medieval Islam.

The literary analysis of the *Futūḥ al-Ḥabaša* reveals that its author, 'Arab Faqīh, wrote this account after the failure of the "conquest of Abyssinia", probably with a view to convince the elites of the *Bar Sa'ad ad-dīn* to march on the Christian kingdom once again. Drawing on literature from the first centuries of Islam as well as on more contemporary references, 'Arab Faqīh thus writes an apology of *ḡihād*, presenting the imām Aḥmad as being an example of the perfect *muḡahīd*.

On the other hand, studying the history of the *Bar Sa'ad ad-dīn* (1415-1583), the power relationships inside the sultanate and its links with the neighbouring Christian kingdom, reveals the factors internal to this society that pushed the imām Aḥmad to undertake such a war. The *Futūḥ al-Ḥabaša* shows finally that during this conquest, new practices of war and new ways of conceiving it emerged; it also details the project of a "great Muslim Ethiopia" that didn't survive the death of the imām in 1543.