



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

Ansl 43 (2009), p. 195-244

Abbès Zouache

Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations, Ve-VIe/XIe-XIIe siècle.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

- | | | |
|---|--|--|
| 9782724711523 | <i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne</i> 34 | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724711707 | ?????? ?????????? ??????? ??? ?? ???????? | Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif |
| ?????? ?? ??????? ??????? ?? ??????? ?????????? ?????????? ???????????? | | |
| ????????? ??????? ??????? ?? ??????? ?? ?? ???? ??????? ????: | | |
| 9782724711400 | <i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i> | Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.) |
| 9782724710922 | <i>Athribis X</i> | Sandra Lippert |
| 9782724710939 | <i>Bagawat</i> | Gérard Roquet, Victor Ghica |
| 9782724710960 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |
| 9782724710915 | <i>Tebtynis VII</i> | Nikos Litinas |
| 9782724711257 | <i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i> | Jean-Charles Ducène |

Têtes en guerre au Proche-Orient mutilations et décapitations

V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles

DANS un article novateur publié en 1936 consacré à « Mutanabbī et la guerre arabo-byzantine », Marius Canard démontrait tout ce que les historiens médiévistes pouvaient tirer d'un usage raisonné de la poésie arabe classique. Il y relevait, en particulier, que les poèmes du laudateur de Sayf al-Dawla b. Ḥamdān (m. 564/967) reflétaient les aspects « les plus farouches, les plus sauvages et les plus sanguinaires de la guerre ». Al-Mutanabbī ne se contentait pas de chanter la gloire des combattants du jihad. Il célébrait également, avec une « surprenante préférence assurément partagée par ses auditeurs quand il célébrait ses pièces, la razzia dévastatrice et incendiaire, en pays chrétien ». Il se réjouissait, surtout, du « carnage, des lamentations des captives, de l'humiliation et du malheur des vaincus ». Dans certains vers, il exprimait même une véritable « joie sauvage face aux carnages¹ ».

Incontestablement, la poésie arabe classique peut aider l'historien à « retrouver la guerre² ». À approcher au mieux « ce que la guerre était réellement³ », pour peu que cette expression ait du sens et qu'il garde à l'esprit que comme ses prédécesseurs et successeurs immédiats, littérateurs passionnés ou historiographes chevronnés, le poète exprimait sa subjectivité et exposait sa conception du monde, valorisait donc le ou les héros qu'il s'était choisis (parfois malgré lui),

1. Canard, « Mutanabbi et la guerre byzantino-arabe », p. 108-109.

2. Becker et Audouin-Rouzeau, 14-18. *Retrouver la guerre*, Paris, 2000.

3. Cf. Lynn, *Battle: A History of Combat and Culture*, notamment l'introduction et la conclusion ; *id.*, « Problems and Complexities of a Cultural Approach to Military History », *passim* ; Fussell, *Wartime*, chap. 18 : « The Real War Will Never Get in The Books », p. 267-297 ; Roynette, « Pour une histoire culturelle de la guerre au XIX^e siècle », notamment p. 4-5.

décrivait les batailles à l'aune de celles auxquelles il avait pu assister et/ou participer ou qu'on lui avait racontées, se devait de respecter les canons du genre dans lequel son écrit s'inscrivait et tentait de reproduire en le dépassant le brio des auteurs dont il s'inspirait.

Cette tentation de l'imitation explique-t-elle l'impression souvent éprouvée par l'analyste des sources narratives médiévales, et plus encore celui qui se penche régulièrement sur les scènes de combat ? Même les pièces les plus originales lui paraissent *a priori* stéréotypées et peu dignes d'intérêt. À première vue, ces textes dénotent des techniques de combat sinon frustes, du moins répétitives. Les combattants réitérent inlassablement les mêmes gestes, s'attachent aux mêmes cibles et atteignent les corps aux mêmes endroits. À première vue donc : les études manquent pour déterminer quelles violences les combattants proche-orientaux subissaient prioritairement, au Moyen Âge, et pourquoi ils les subissaient⁴.

Pourtant, ces violences constituent un champ de recherche à labourer d'autant plus que la « physicalité du fait guerrier⁵ » s'y inscrit en priorité⁶. Tour à tour observé et scruté car marqué de beauté, de laideur ou de puissance, redouté alors, bousculé, blessé, violenté et mutilé parfois, dépouillé de ses attributs décoratifs et/ou de protection, enterré avec soin ou profané, souillé même et exposé pour à jamais marquer les esprits, le corps est assurément l'un des lieux où l'historien peut espérer « retrouver la guerre » telle que les hommes et les femmes l'avaient vécue⁷.

La tâche est ardue, et d'abord parce que les sources, nombreuses, textuelles – narratives essentiellement, mais aussi archéologiques et iconographiques – ont peu été abordées dans une telle perspective. Je ne m'intéresserai dès lors pas ici à l'ensemble du corps humain, mais à l'une de ses parties le plus souvent désignée comme cible, dans ces sources : sa partie supérieure, aujourd'hui le plus communément distinguée par « sa forme arrondie » et par le fait « qu'elle tient au tronc par le cou⁸ ». La tête a depuis longtemps suscité l'intérêt

4. Voir surtout, essentiellement pour la chrétienté médiévale occidentale : Sigal, « Les coups et les blessures reçus par le combattant à cheval en Occident aux XII^e et XIII^e siècles », p. 171-183 ; Mounier-Kuhn, « Les blessures de guerre et l'armement au Moyen Âge dans l'Occident latin », p. 112-136 ; *id.*, *Chirurgie de guerre. Le cas du Moyen Âge*, Paris, 2006. Pour l'Orient des Croisades, les fouilles de Vadum Jacob (Hisn Bayt al-Aḥzān) ont donné lieu à quelques analyses : Mitchell, *Medicine in the Crusades*, surtout les chap. 3 et 5 ; Mitchell, Nagar et Ellenblum, « Weapon Injuries in the 12th Century Crusader Garrison of Vadum Iacob Castle, Galilee », p. 145-155. Plus général, Mitchell, « Warfare Injuries », p. 1254-1255.

5. L'expression est de Stéphane Audouin-Rouzeau. Voir son récent *Combattre*, p. 239-315.

6. Voir les jalons posés dans les *Annales*, janv.-fév. 2000, « Le corps dans la Première Guerre mondiale » ; *Quasimodo* n° 8 et 9 : *Corps en guerre*, 2 vols, 2005 ; *War and Culture Studies* 1/2, 2008 ; La Esmeralda, « Emplettes bibliographiques », p. 214-235 ; Fierro et Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado*, Madrid, 2006 ; Ribemont (dir.), *Le corps et ses énigmes* ; Capdvila et Voldman, *Nos morts*, Paris, 2002.

7. Becker et Audouin-Rouzeau, 14-18. *Retrouver la guerre*, Paris, 2000. Cf. aussi Gisel, « Ouverture », dans *Le corps, lieu de ce qui nous arrive*, p. 11 (le corps « condense du réel ») et *passim*.

8. *Nouveau Petit Robert de la langue française*, s. v. « tête ». Cette « partie supérieure » n'était pas forcément appréhendée comme un tout au Moyen Âge (en Orient et en Occident), comme aujourd'hui d'ailleurs. En Orient, certaines parties de la tête, comme le visage (*waḡh*), les yeux (*'uyūn*), la chevelure (*ṣa'ṛ*) ou le nez (*anf*), avaient une grande importance. Trop souvent peu exploitées, les sources juridiques débordent de détails précieux. Cf. par exemple al-Saraḥsī, *al-Mabsūṭ*, I, *Bāb al-wuḍū' wa l-ḡusl*, p. 181 et 182. Lange (*Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 229) souligne que la plupart des juristes considéraient que

– parfois passionné – des savants⁹. En particulier, historiens, historiens de l'art, anthropologues et spécialistes de la littérature se sont penchés sur les nombreuses déclinaisons du motif de la tête coupée, dans différentes sociétés. Henri Stahl lui a même consacré une monographie remarquée, qui porte essentiellement, pour l'Orient, sur l'époque ottomane ; les *Cahiers d'anthropologie sociale* ont réuni des études portant sur « la guerre en tête » dans diverses civilisations, et notamment dans les civilisations amérindiennes ; récemment, elle a fait l'objet d'un regain d'intérêt de la part de spécialistes d'al-Andalus¹⁰.

Mon propos s'inscrit dans les voies ouvertes par l'ensemble de ces chercheurs. Il est centré sur un espace, l'Égypte et le Bilād al-Šām, qui fut marqué, aux v^e-vi^e/xi^e-xii^e siècles, par des combats nombreux et de différente nature¹¹, impliquant des armées composites, émanations d'États puissants (fatimide, byzantin, seldjouqide) ou non (mirdasside, bouride, munqidite...). Elles sont parfois encore vues à travers le prisme d'une violence inorganisée et désincarnée, reflet de sociétés mêlant communément atrocités et bestialité¹². Or les croyances, les attitudes et les pratiques des hommes qui appartenaient à ces armées ont peu été interrogées. Pour ce qui est de la tête, comment expliquer les nombreuses mentions dont elle fait l'objet dans les sources, en contexte guerrier ? Ces mentions dénotent-elles la survivance d'une conception

le visage, la tête et les organes sexuels étaient les seules parties du corps « *exempt from beating in the divinely ordained punishments* » (parties du corps appelées *maqātil*; la question mérite à elle seule une étude).

9. La bibliographie est immense et passionnante. Voir spécialement Panzaru, « *Caput mystice*. Fonctions symboliques de la tête chez les exégètes de la seconde moitié du xii^e siècle », p. 439-453; Sterckx, *La tête et les seins* (1981) et *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens* (2005); Poucet, « Sur la “chasse aux têtes” dans l'ethnographie et dans la Rome antique », p. 1-22; Macé, « Le visage de l'infamie : mutilation et sévices infligés aux prisonniers au cours de la croisade contre les Albigeois (début du xiii^e siècle) », p. 95-105; Riquer, « *El juego de la decapitacion* », p. 117-139; et *infra*, « Sources et références bibliographiques », les références aux travaux de Reinach (1913); Lambrechts (1954); Gastaut (1972); Ménard (1987); Dimitrokallis (2002); Visscher (2003-2004); Dominguez-Leiva (2004); Albert et Midant-Reynes (2005). Le motif du « crâne qui parle » a aussi passionné les savants. Cf. notamment Galderisi, « Le crâne qui parle : du motif aux récits », p. 213-231; *id.*, « Le motif du “crâne qui parle” entre mythologie et théologie », p. 324-342; Krappe, « Un parallèle oriental de la légende de l'empereur Trajan et du pape Grégoire le Grand », p. 85-92; Pennacchietti, *Susanna nel deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, p. 30-71; Pradelles de Latour, *Le Crâne qui parle* (1997).

10. Stahl, *Histoire de la décapitation*, 1986 (comparer, pour la période ottomane, à Cazacu, « La mort infâme. Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (xv^e-xix^e siècles) », p. 245-290; *id.*, « Le Livre des Rois. La décapitation », p. 100-106; *Cahiers d'anthropologie sociale* 2 (« La guerre en tête », 2006). Pour les civilisations amérindiennes, *infra*, « Sources et bibliographie », les travaux de Barabayr (1987), Benson et Cook (2001). Espagne médiévale : Fierro, « Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula », p. 137-164; Garcia, José Manuel Rodríguez, « Cabezas cortadas en Castilla-León, 1100-1350 », p. 349-395; Monteira Arias, « Une iconographie de propagande de la lutte contre l'islam : les têtes tranchées dans la sculpture romane française et espagnole », p. 165-181; *id.*, « Los musulmanes como verdugos de los personajes sagrados en el Románico. Una interpretación actualizada de las Escrituras para combatir el islam en la Edad Media » p. 66-89; De la Puente, « Cabezas cortadas », p. 319-348. Îles britanniques : Sterckx, *loc. cit.* et Suppe, « The Culture Significance of Decapitation in High Medieval Wales and the Marches », p. 147-160.

11. Cf. Corvisier et Coutau-Bégarie, *La guerre. Essais historiques*, p. 238-247; Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 160-161; Zouache, *Armées et combats*, introduction.

12. Rappelons, certes banale, la formule de Clausewitz : « *Der Krieg ist ein Cameleon* », commentée par Aron, *Sur Clausewitz*, p. 131.

symbolique de la tête¹³ par ailleurs attestée, à d'autres époques, dans d'autres aires culturelles ? Cette survivance suffirait-elle à expliquer les décapitations et les autres mutilations qui visaient la tête, souvent rapidement évoquées par les historiens, mais sans que jamais ils ne s'y soient réellement attardés ? Peut-on, enfin, y faire référence lorsqu'on analyse les coups portés par les combattants, au cœur de l'affrontement ?

Je me propose de répondre à ces questions en deux temps. Je me pencherai ici sur la conception dominante de la tête, dans les traditions chrétiennes, ainsi que sur les mutilations qu'elle subissait. Un deuxième article sera ensuite consacré aux attitudes des combattants, sur les champs de bataille, afin de déterminer quelles blessures les touchaient prioritairement, et pourquoi.

Situer : la tête, le cœur et l'âme

Chrétienté occidentale

Au Moyen Âge, musulmans et chrétiens paraissent avoir partagé une conception complexe et ambivalente de la tête comme, plus largement, du corps. Sans doute est-il impropre de dire, en chrétienté, « que le corps humain est centré sur la tête ou qu'il est enraciné dans la tête, du moins au sens littéral¹⁴ ». Avant même le XIII^e siècle, et en gardant à l'esprit que la dualité corps/âme doit être vue comme une « dualité non dualiste¹⁵ », le cœur, dont on faisait souvent le siège de l'âme, occupait une place importante dans l'imaginaire commun¹⁶. La *Chanson de Jérusalem* en témoigne : elle se clôt sur la reconnaissance des qualités de Cornumaran, héros musulman dont la bravoure avait tant marqué les esprits des croisés, dans la chanson, que son intégration au panthéon de la chevalerie est souhaitée par les plus grands barons. Soucieux de comprendre d'où vient la force de Cornumaran et persuadé de ce que l'exceptionnalité ne pouvait qu'être inscrite dans le corps, le roi Baudouin demande même qu'on lui ouvre la poitrine. Ses qualités sont confirmées : « jamais on n'avait pu voir un cœur aussi gros », est-il affirmé¹⁷.

Graindor de Douai, probable auteur/remanieur de la chanson, à la fin du XII^e siècle, met ici en scène le motif du cœur arraché, que l'on retrouve sous différentes formes, dans la littérature médiévale. Parfois, la dualité cœur/tête y est mise en avant. Les pseudo-biographies (*vidas et razos*) de Guillem de Cabestany, troubadour roussillonnais probablement né entre 1165 et 1170, font ainsi état de son assassinat par Raymond de Roussillon, qui se venge de son cocufiage en lui faisant arracher le cœur et, selon certaines versions, couper la tête

13. Sur laquelle on lira Sterckx, *Celtes préchrétiens*, introduction, et Poucet, « Sur la "chasse aux têtes" », p. 1-2 et *passim*.

14. Panzaru, « *Caput mystice* », p. 8.

15. Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », p. 5-30.

16. Cf. Senefiance 30, 1991 : Le « cœur » au Moyen Âge ; *Micrologus XI*, 2003 : *Il cuore*.

17. La *Chanson de Jérusalem*, p. 257-258 ; Zouache, *Armées et combats*, p. 178.

(« et fetz li traire le cor del cors et fetz li taillar la testa »). Quant à l'épouse de Raymond, après avoir mangé le cœur de son amant à son insu, et une fois passée l'émotion qui lui avait fait perdre la vue et l'ouïe, elle déclare qu'elle venait de manger un si bon mets que « *jamais non manjarai d'autre* » : la mort seule l'attend¹⁸. Rien d'étonnant, dès lors, qu'on se plût, au XII^e siècle, et singulièrement Alain de Lille (m. 1202), à faire du cœur « le soleil du corps¹⁹ ». Ou que la science médicale, qui fut longtemps marquée par les conceptions aristotéliciennes et hippocratiques, continuât, jusqu'au XVIII^e siècle au moins, à penser que le cœur était bien le centre des sensations²⁰.

Au XII^e siècle, la tête semble s'être progressivement muée en substitut de l'âme. Le cœur triomphait certes, mais sans l'effacer²¹. D'ailleurs, les métaphores corporelles antiques mettant en avant tête (*caput*), entrailles (*venter*) et membres (*membra*) perduraient. Le corps fournissait toujours un modèle commode d'interprétation de l'organisation religieuse et politique. En particulier, l'Église continuait à se penser comme un corps ; ses adversaires l'imitaient bien volontiers. L'auteur de l'*Orthodoxa defensio imperialis* (début du XII^e siècle), attribuée au moine Grégoire de Catane, affirmait ainsi avec force la prééminence impériale sur la papauté : « La Sainte-Église possédait une tête, le *regnum*, et un cœur, le *sacerdotium* » (« *Habet autem sancta ecclesia caput quod est regnum, habet cor quod est sacerdotium* »)²². Quelques années plus tard, Jean de Salisbury (m. 1180) utilisait les mêmes métaphores organicistes antiques en assimilant la société politique à un corps dont le roi figurait la tête²³. Césaire d'Heisterbach (m. 1240) partageait des conceptions analogues, dans le récit où il rapporte l'expérience extraordinaire

^{18.} Biographies des troubadours, p. 532, dans Di Maio, *Le cœur mangé*, p. 25. Intéressant parallèle, par Françoise Denis, entre le « cœur mangé » et le « cœur arraché » dans la littérature médiévale : « Cœur arraché / Cœur mangé : modulations », p. 95-108. Rappelons que les Aztèques arrachaient le cœur des captifs avant de les offrir à leurs idoles : Ballette, « Stratégies de la cruauté. Figures de la mort qui rôde », p. 8-9, citant Hanson, *Carnage et culture*, p. 237 et 241.

^{19.} Cf. Ricklin, « Le cœur, soleil du corps : une redécouverte symbolique du XII^e siècle », p. 123-144.

^{20.} Procacci et Maresca, « Histoire des concepts de la douleur », p. 135-138.

^{21.} Schmitt, « Corps et âme », p. 236. Cf. plus largement *id.*, « Le corps en chrétienté », p. 339-355.

^{22.} Le sacerdoce est compris comme étant tout à la fois le cœur et l'estomac, car l'ensemble des gens est gouverné par eux, en matière spirituelle : « *Cor autem et stomachus intelligitur sacerdotium, quia in rebus spiritualibus per eos totus populus gubernatur* » : *Orthodoxa defensio imperialis* 3, 2, 536 dans Robinson, « Church and Papacy », p. 254. Au contraire, pour les tenants de la papauté, Rome était « *caput nationum* », « *caput orbis* », « *civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem* » : lettre du pape Jean VIII (IX^e siècle), dans « Church and Papacy », p. 281.

^{23.} Il prétend d'ailleurs (faussement) reproduire un texte de Plutarque (voir Rameix, « Corps humain et corps politique en France », p. 43 ; Taylor, « John of Salisbury, the *Policraticus* and Political Thought », p. 145-6 ; Le Goff, *Une histoire du corps*, p. 183, qui souligne l'inadaptation de la métaphore utilisée par Jean de Salisbury aux réalités médiévales). Selon lui, au sommet de la pyramide politique, le roi concentre pouvoir, puissance et clairvoyance ; de sa prévoyance dépend la bonne marche du royaume. Cf. *Policraticus*, L. IV ; V, 6. Voir aussi le texte dans Fouchelat, *Le Policratique de Jean de Salisbury*, 1372, Livre V, p. 71 et n° 216, p. 76, p. 109, p. 457, p. 510 (VI. 6. « *Capitulum : De principe, qui caput est rei publice, et electione ejus, et privilegiis, et premio virtutis et culpe ; et quod beatum Job debeant imitari ; et de virtutibus beati Job* »). Voir encore De Araujo, « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury », p. 63-74 ; Le Goff, *Une histoire du corps*, p. 182.

du moine Gosbert qui, malade, vit son âme le quitter et visiter temporairement le paradis avant que de ressusciter (« *qui mortuus fuerat et revixit* »). Dans l'extrait qui suit, la tête est un lieu, le lieu où la vie se concentre²⁴ :

« Récemment, j'étais malade dans des douleurs extrêmes, lorsque quelque chose d'indéfinissable vint au-dessus de mon lit. Elle toucha d'abord mes pieds, remonta petit à petit, toucha mon ventre puis ma poitrine (*pectus*²⁵), et pourtant ces attouchements ne me faisaient pas mal. Mais lorsque ma tête fut touchée, j'expirais aussitôt et fut transporté dans un lieu très agréable, un lieu merveilleux où je vis différents types d'arbres et des fleurs de multiples couleurs. J'y rencontrais aussi un jeune homme d'une grande beauté qui me salua courtoisement et me conduisit avec beaucoup d'entrain auprès de Notre Maîtresse, la Reine des Cieux. On mit un siège à ses pieds, à mon intention, mais comme je m'y asseyais avec le cœur (*cor*) le plus joyeux qui soit, on m'ordonna de retourner à mon corps (*corpus*). »

Terre d'islam

En terre d'islam, où les influences arabe, grecque et iranienne se mêlaient dans les discours littéraires ou scientifiques, l'on pouvait également recourir aux métaphores corporelles pour décrire et analyser les structures politiques. L'assimilation de l'État à un corps vivant par Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406) ou, plus tardivement, par Katib Çelebi (m. 1067/1657) est bien connue²⁶. Bien auparavant, Niẓām al-Mulk (m. 485/1092) avait fait dire à Alp Takin (m. c. 352/963), à propos de son maître samanide²⁷ :

« J'ai veillé sur la sécurité du royaume pendant le règne du père et de l'aïeul de l'émir actuel. Pour me récompenser, il songe maintenant à me mettre à mort. Il ignore que son gouvernement est un corps dont je suis la tête. Enlevez la tête, que deviendra le corps ? »

À la même époque, al-Ġazālī (m. 505/1111) faisait de la personne humaine, corps et âme, un modèle pour penser l'organisation sociale, en mettant notamment en avant la nécessité, pour ses membres, de respecter les hiérarchies déterminées²⁸. Dans un autre registre, le prince ziyāride Qays Qā’ūs b. Iskandar s'appuyait sur la même analogie pour décrire les relations

24. Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum* (rédigé entre 1219 et 1223), *Distinctio 11, Capitulum 12 : Item de morte Gozberti conversi qui reviviscens visa recitavit*, t. II, p. 279-280, et <http://betula.annexus.ehess.fr/sdx/cesaire/chapitre.xsp?d=11&p=12> (GAHOM). Sur l'auteur : Berlioz, « *Exemplum et histoire* », p. 50-51 et n° 4, p. 50.

25. Rappelons que *pectus*, *oris* : la poitrine, le cœur, l'intelligence : « *alicui ad pectus advolare* » (Cicéron, ap. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, p. 1130).

26. Ibn Ḥaldūn : cf. par exemple, récent, Jaoua, « Histoire et répétition chez Ibn Khaldoun », p. 140. Concernant Katib Çelebi, voir Lewis, *Le langage politique de l'islam*, p. 704.

27. Niẓām al-mulk, *Siyāsat Namah*, p. 147.

28. Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme en islam : Ghazālī et les Seljûqides*, p. 134-135.

entre le prince et ses sujets, dans le *Qābūs nāma*, rédigé en persan en 475/1082-1083²⁹. Deux siècles plus tard, al-Qazwīnī (m. c. 682/1283) s'étendait même, dans les *'Aġā'ib al-mahlūqāt wa ḡarā'ib al-mawgūdāt*, sur l'idée d'un corps humain « merveille » du monde³⁰.

Cette « merveille » avait le cœur (*qalb*) pour centre. L'idée que « le cœur est le roi du corps, celui qui le dirige » (*malik al-badan wa l-qā'im bi-tadbīrihi*³¹) dominait³². Au IV^e/X^e, siècle le philosophe al-Fārābī (m. 339/950) avait déjà comparé la société politique et le corps en soulignant que tous deux étaient animés par un « chef » (*ra'is*) et que le cœur était l'organe dominant le plus parfait³³. La place centrale du cœur et, plus largement, de la cage thoracique trouvait son équivalent dans la métaphore corporelle – courante – dénoncée par un géographe tel al-Yā'qūbī (m. 292/905) et rapportée par Ibn Hawqal (m. après 362/973), selon laquelle la terre avait la forme d'un oiseau aux ailes déployées, la tête se trouvant à l'est (en Chine), la queue à l'ouest, la poitrine correspondant au cœur de l'Empire islamique, soit La Mecque, le Hedjaz, la Syrie, l'Iraq et l'Égypte³⁴.

Centralité donc du cœur, dans l'imaginaire musulman, qui renvoie également à son importance dans le Coran, où il est l'organe le plus sollicité³⁵. Centre des affections, des pensées, des souvenirs et même des opérations intellectuelles, le cœur y est aussi lié au *ṣadr* (cage thoracique), vocable qui dénote par ailleurs l'éminence et la supériorité, et qui sert à désigner le *primus inter pares* – dans le monde persan, c'était même un titre couramment attribué aux hauts dignitaires religieux³⁶. La tradition mystique musulmane glosait d'ailleurs presque infiniment sur le cœur, cette *ka'ba* ou cette cible dont l'observation secrète et assidue (*al-ru'ya bi-l-qalb*) permettait de mettre au jour l'imam sous sa forme de lumière³⁷. Al-Ġazālī lui consacre de longs développements, dans l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, sous la forme d'un *Kitāb šarḥ 'aġā'ib al-qalb*

29. Marlow, « Advice and Advice Literature », *EI*³, citant Crone, *Pre-Industrial Societies. New Perspectives on the Past*, Oxford, 1989, p. 99-100.

30. « Anatomy », *EI*³, I (par E. Savage-Smith).

31. Ibn Sirīn, *Tafsīr al-āhlām*, L. XXII, I, p. 41.

32. Voir par exemple al-Sarāḥsī (juriste hanafite mort en 483/1090-1091 ou c. 500/1106 – dates discutées par N. Calder, « al-Sarakhsī » dans *EI*^{2a}, VIII, p. 35-36), *Kitāb al-mabsūṭ*, II, p. 443.

33. Al-Fārābī, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, p. 77, 79, 81. Voir également Black, *The History of Islamic Political Thought*, p. 70.

34. Cf. Ibn Hawqal, *Kitāb šūrat al-arḍ*, p. 203 (selon lequel « c'est un racontar dont je n'ai jamais eu la confirmation ») et n° 979 - la dénonciation serait due au fait que la représentation de la terre sous la forme d'un oiseau est un héritage des cosmogonies préislamiques (babylonniennes, iraniennes, chrétiennes, arabes...).

35. C'est sur le cœur du Prophète que descendit la Révélation: Coran, xxvi, 194 ; Gril, « Le corps du prophète », p. 38, 39.

36. Hagil, *Le vocabulaire de la mort chez les Arabes jusqu'au septième siècle apr. J.-C.*, p. 264-265 ; « Қalb », *EI*², VIII, p. 486 (L. Gardet et J.-C. Vadet, citant notamment Massignon, *La passion d'al-Hallāq*, p. 489 : « En somme, le Coran fait du cœur la source de la connaissance et de la conscience »); « Ṣadr », *EI*², VIII, p. 748 (C. E. Bosworth, J. Calmard et C. P. Turner).

37. Massignon, *La passion d'al-Hallāq*, index, s. v. *qalb* – *qulūb* et *ka'ba*, *ka'bāt*, cité par Amir-Moezzi, *La religion discrète*, p. 292-293 (cf. aussi p. 310, 335 et n° 89, index, p. 408).

(« Commentaire des merveilles du cœur »). Au IX^e/XIV^e siècle, le soufi al-Qaṣānī (m. 730/1329) en fait sans ambage, dans son commentaire ésotérique du Coran, « le lieu de connaissance (*ma'rifa*) et le Trône du Tout-Miséricordieux³⁸ ».

Mais les savants musulmans qui s'étendaient sur la toute-puissance divine³⁹ et s'attachaient à définir l'homme ou à réfléchir sur sa nature n'oublaient pas la tête (*ra's*), ce « sommet de toute chose⁴⁰ », d'où le cerveau gouvernait les facultés psychiques⁴¹, et dont le visage constituait un révélateur presque exclusif d'identité, de beauté/de laideur et de caractère⁴². Comme leurs pairs chrétiens occidentaux, ces savants ne se contentaient pas toujours du dualisme âme (*nafs*)/corps (*ğasad*)⁴³. Ils prenaient aussi en compte le *rūḥ* (vocable traduit généralement par « esprit », mais aussi parfois par « âme » et dès lors synonyme de « *nafs* »)⁴⁴ et/ou le ‘*aql* (« raison »). Dans l'*Iḥyā ‘ulūm al-dīn*, al-Ğazālī faisait du *qalb* le « lieu privilégié » du *rūḥ*⁴⁵, se distinguant dès lors des conceptions aristotéliciennes des Ḥawān al-Şafā (IV^e/X^e siècle), selon lesquels le cerveau était bien l'organe corporel majeur, car siège de la perfection et de la pensée⁴⁶. Auparavant, al-Kindī (m. c. 252/866) n'avait pas non plus hésité à faire de la tête le siège de l'âme, dans un commentaire sur le ‘*ūd*⁴⁷.

Par-delà cette littérature savante, les croyances les plus diverses paraissent s'être perpétuées, dans toutes les couches sociales, bien au-delà du Moyen Âge. Catherine Mayeur-Jaouen a récemment rappelé qu'aujourd'hui encore, les paysans chiites d'Afrzād situent ‘*aql* et *nafs* respectivement dans la tête et dans la poitrine, l'âme (*rūḥ*) étant « infuse au corps⁴⁸ ». Faut-il d'ailleurs rappeler qu'en arabe, en persan ou en turc, *ra's*, *sar* ou *bas* dénotèrent toujours – et continuent à le faire – l'autorité, la prise de décision et la responsabilité⁴⁹? Ou s'étonner que

38. Al-Qaṣānī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, dans Lory, *Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qaṣānī*, p. 85 : « Le cœur, qui est le lieu de la connaissance (*ma'rifa*) et le Trône du Tout-Miséricordieux, ne peut se réaliser que par le mélange de la lumière de l'esprit et des ténèbres de l'âme, le cœur étant pour ainsi dire une entité composée de ces deux éléments engendrée de leur union. »

39. *Al-Musnad al-ğāmi'*, VI, p. 837.

40. Cf. par exemple Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab* (dans Ğāmi' *ma'āġim al-luġa al-'arabiyya*), s. v., « R ' S » : رأس : والرأس أعلى كل شيء، أعلى الله ; al-Fayrūzābādī, *Tāq al-'arūs* (dans Ğāmi' *ma'āġim al-luġa al-'arabiyya*), s. v. « R ' S » : « R ' S » : *Tahdīb al-luġa*, dans Ğāmi' *ma'āġim al-luġa al-'arabiyya* s. v. « R ' S ») à al-Layt b. al-Muzaffar (m. 190/805).

41. Ullmann, *Islamic Medicine*, p. 61.

42. Au moins pour les physiognomonistes : « Firāsa », EI²a, II, p. 916-917 (T. Fahd) ; Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 228 : « The human face in medieval Islamic culture was the symbol of honor, happiness, and beauty. »

43. Sur ces termes : Gril, « Le corps du Prophète », p. 40.

44. Résumé des réflexions des penseurs musulmans par Tahmi, *L'encyclopédisme musulman à l'âge classique*, p. 190-194.

45. Voir aussi Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, p. 167-170, où il revient sur la localisation de la *nafs* (« certains renseignements tirés du Coran lui donneraient pour siège le cœur, *qalb* », p. 167) et le rôle du cœur (qui « semble le siège d'un principe spirituel qui se sépare du corps à l'instant de la mort », p. 170).

46. Haque, « Psychology from Islamic Perspective », p. 364.

47. Cf. Zakariyyā' Mu'allafat al-Kindī' *al-mūsiqīyya*, p. 96 – ap. Adamson, *al-Kindī*, p. 142.

48. Mayeur-Jaouen, « Introduction », p. 16. Mais comparer à Gril, « Le corps du prophète », p. 39-40.

49. Cf. Lewis, *op. cit.*, p. 692.

certaines têtes aient, au Moyen Âge, fait l'objet d'une intense dévotion populaire⁵⁰? Ainsi Zimām, le serviteur de Muḥammad b. Abī Bakr, éleva-t-il dès 39/659-660 une mosquée funéraire en l'honneur de son maître, afin d'abriter sa tête, dès lors objet de pèlerinage⁵¹. Ainsi les chiites (mais pas seulement) vénéraient-ils avec ferveur al-Ḥusayn b. ‘Alī⁵², dont le corps, après son assassinat, en *muḥarram* 61/octobre 680, avait été inhumé alors que sa tête lui avait été ôtée avant d'être transportée de lieu en lieu et conservée à Damas, selon une tradition rapportée, notamment, par Ibn ‘Asākir (d'autres la situent ailleurs)⁵³. Une petite mosquée, près de la grande mosquée de la ville, y était d'ailleurs appelée Mašhad al-ra's, « Mausolée de la tête ». Le savant damascain précise qu'elle possédait « un imam et un waqf⁵⁴ ». Pour peu qu'elle se fût effectivement trouvée à Damas, la tête avait dû être déplacée à Ascalon, peut-être lorsque les Fatimides avaient dû abandonner Damas, en 470/1076. Cette hypothèse permettrait d'expliquer l'inscription du minbar de ce mašhad, aujourd'hui conservé à Hébron, qui attribue à un Badr al-Ǧamālī sans doute en quête de légitimité la « découverte » de la tête d'al-Ḥusayn à Ascalon, en 484/1091⁵⁵. En tout état de cause, et même si sa présence au Caire a toujours été contestée, la tête y aurait été apportée, lors de la prise d'Ascalon par les Francs, en 1153⁵⁶. Al-Maqrīzī (m. 846/1442) rapporte, dans les *Hiṭāṭ*⁵⁷:

50. Comparer aux « têtes fabuleuses » dont parle Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 154-162 (la tête de Saint-Jean Baptiste; celle d'Adam, sur laquelle s'étend notamment le pèlerin russe Daniel, qui visita Jérusalem en 1106-1107; celle de « géants » du type de celle qu'évoque Bertrandon de la Broquière, *Voyage d'Outremer – voyage en 1432*, p. 72-73, à Baalbek).

51. Rāġib, « Les premiers monuments funéraires de l'islam », p. 23-24 (et n° 1 et 2 p. 24).

52. Sur ce culte, à expliquer plutôt par un « rapprochement entre la passion d'al-Ḥusayn et celle du Christ » que comme une « islamisation du culte babylonien de Tammūz-Adonis », voir désormais Veccia Vaglieri, *EI²*, III, p. 607 « (al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib») et De Smet, « La translation du *ra's al-Ḥusayn* au Caire fatimide », p. 29-30 et n° 2, p. 29, n° 3, p. 30.

53. Ibn Hawqal, *Kitāb šūrat al-ard*, p. 172, signale que la tête d'al-Ḥusayn aurait été suspendue au dessus de Bāb Ḡayrūn, « à la place même où l'on avait suspendu le chef de Jean, fils de Zacharie ».

54. Ibn ‘Asākir, *Ta’rīb Dīmašq*, II, p. 304; al-Harawī, *Isārat/Guide*, p. 14 et index, s. v. « Ḥusayn b. ‘Alī ». Veccia Vaglieri, *loc. cit.*, énumère les différents lieux où la tête aurait été conservée; Mouton, *Damas*, p. 345; Sindawi, « The Head of Ḥusayn ibn ‘Alī: from Decapitation to Burial, its Various Places of Burial, and the Miracles that it Performed », p. 245-258; De Smet, « La translation du *Ra's al-Ḥusayn* au Caire fatimide », p. 29-44; Meri, *The Cult of Saints*, p. 191-195.

55. Cf. Maqrīzī, II, p. 42 et suivantes et éd. Sayyid, II, p. 405-408, qui retrace l'histoire du mašhad; Sindawi, *loc. cit.*; Williams, « The Cult of 'Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo I », p. 41; De Smet, « La translation du *Ra's al-Ḥusayn* », p. 36 (le mašhad fut probablement apporté à Hébron lors de la destruction d'Ascalon par Saladin en 1191).

56. Maqrīzī, *Hiṭāṭ*, II, p. 42 et éd. Sayyid, p. 405-406 (voir la bibliographie en note); Ibn Muyassar, *Aḥbār Miṣr*, p. 65-66, à propos de la reconquête de Jérusalem par al-Afdal, en 491, au détriment des Artuqidès, complété par Maqrīzī, *Hiṭāṭ*, *loc. cit.*, considérant qu'al-Afdal termina la construction entamée à Ascalon par son père Badr al-Ǧamālī (voir aussi le commentaire de De Smet, *op. cit.*, p. 37). Concernant une improbable translation de la tête d'Ascalon à Damas en 549/1154, alors que la ville était déjà sous domination franque, voir De Smet, *op. cit.*, p. 38.

57. Maqrīzī, *loc. cit.*

« On raconte que lorsque cette tête illustre (*haqāqīqat al-ṣārif*) fut sortie du mašhad, à Ascalon, on constata que son sang ne séchait pas. Il sentait une odeur semblable au musc⁵⁸. »

Au vi^e/xi^e siècle, Ibn Ḥubayr (m. 614/1217) décrit avec un certain émerveillement (mais non sans la désapprobation qu'un sunnite se devait d'afficher) le lieu où elle était conservée, au Caire, ainsi que les dévotions qui s'y déroulaient⁵⁹. Vénérée, la tête d'al-Ḥusayn était censée accomplir merveilles et miracles ; elle participait de sa sacralisation et rendait effective sa présence spirituelle, parmi les fidèles⁶⁰. Son seul passage suffisait à sacrifier un lieu : autour d'Ascalon, des mašhad-s al-ra's paraissent avoir essaimé, à la suite de sa transportation, peut-être afin de commémorer les miracles que son transport n'avait pas manqué d'occasionner⁶¹.

D'autres têtes de la famille alide étaient objet de vénération. Celle du petit-fils d'al-Ḥusayn, Zayn b. 'Alī dit al-Ābidīn, bénéficiait également, selon al-Maqrīzī, d'un mausolée que la ferveur populaire avait nommé Mašhad Zayn al-Ābidīn. Situé « entre la mosquée des Toulounides et la ville de Miṣr⁶² », ce mašhad est longuement décrit dans les *Hiṭāt*, où l'on apprend, en particulier, que les habitants – des sunnites donc – se l'étaient très tôt approprié⁶³ :

« Al-Quḍā'ī (m. 454/1062) a dit : la mosquée de Muḥarras al-Ḥaṣī (*sic*, sans doute pour al-Ḥiṣn⁶⁴) a été bâtie sur la tête de Zayd b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭalib – que la paix soit sur Lui- lorsque Hiṣām b. 'Abd al-Malik l'envoya à Miṣr [où elle arriva le 10 ġūmādā II/12 mai 740]. Elle fut exposée sur le minbar de la mosquée [de 'Amr] ; les habitants de Miṣr la volèrent et l'enterrèrent dans cet endroit. »

Chiites ou sunnites, la ferveur des fidèles semble avoir été sans limite – en témoignent les écrits d'Ibn Ḥubayr ou de Maqrīzī, pour l'Égypte, celui d'al-Harawī (m. 611/1215) concernant la Syrie⁶⁵. Homme de guerre puis homme d'État, contempteur des séditionnaires et autres diviseurs ayant fait trembler le califat fatimide, restaurateur d'ordre régulièrement loué par les auteurs arabes pour son activité multiforme, Badr al-Ǧamālī sut user avec habileté des

58. Référence à ce que Muḥammad aurait déclaré, à propos des martyrs musulmans tombés à Uhud : « Je suis témoin qu'Allah redonnera vie à chaque blessé au nom de Dieu, le Jour de la Résurrection. Un sang couleur safran s'écoulera de leur blessure, une odeur de musc s'en exhalera » (Ibn Hiṣām, *Sīra*, III, p. 61). Voir les commentaires de Morabia, *Le ḡihād dans l'islam médiéval*, p. 150.

59. Ibn Ḥubayr, *Riḥla*, I, p. 46-48.

60. Sindawi, *loc. cit.*

61. De Smet, *op. cit.*, p. 38 et n° 41 sur la possibilité, douteuse, que le sanctuaire d'Ascalon conservait le souvenir d'un culte païen ou d'un martyr chrétien.

62. Maqrīzī, *Hiṭāt*, IV, p. 316-324. Autres références : cf. Rāğib, *op. cit.*, n° 1 et 2 p. 28.

63. Maqrīzī, *Hiṭāt*, IV, p. 316. Noter la correspondance avec le texte (du même al-Quḍā'ī) rapporté par al-Maqrīzī, *ibid.*, à propos d'un autre mašhad contenant une tête :

مسجد بنٌ [...] قال القضايعي مسجد تبر بنى على رأس إبراهيم بن عبد الله بن حسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنفذه المنصور فسرقه أهل مصر ودفنه هناك وذلك في سنة خمس وأربعين ومائة ويُعرف بمسجد البتر والجميز.

64. Rāğib, *op. cit.*, n° 1, p. 28, d'après Ibn Zāhīra (*Faḍā'il bāhīra*) et Ibn Abī Surūr (*Qatf al-Azhār* et *Kawākib sā'iṛa*), propose de corriger en al-Ḥiṣn.

65. Maqrīzī et Ibn Ḥubayr : *loc. cit.*; al-Harawī, *Iṣāra/Guide*, p. 75; De Smet, « La translation du Ra's al-Ḥusayn », p. 39 (cite également Qazwīnī, 'Aġā'ib al-maḥlūqāt, Ibn Baṭṭūṭa et Muġīr al-dīn).

qualités prêtées à la tête d'al-Husayn. Son fils al-Afḍal suivit ses traces, comme d'ailleurs leurs successeurs au vizirat, tel Ṭalā'i b. Ruzzayk (m. 556/1161), qui aurait conçu le projet de bâtir une mosquée pour l'abriter – al-Mā'mūn al-Baṭā'iḥī (m. 519/1125) aurait eu la même intention en édifiant la mosquée d'al-Aqmār⁶⁶. Sans doute ces vizirs cherchaient-ils à se gagner des masses sunnites avides d'un culte des têtes et, plus largement, des saints (alides mais pas seulement), culte qui se développa dans l'ensemble du Proche-Orient, au VI^e/XII^e siècle. Peut-être, également, faut-il y voir une manifestation de la faiblesse de la doctrine ismaïlienne en période de « *sunnī* revival », voire d'une « dé-ismaélisation de l'Empire fatimide, menée par des vizirs étrangers⁶⁷ ». Toujours est-il qu'en Égypte comme en Syrie – sans qu'il faille forcément faire le lien avec une célébration ancestrale et païenne des têtes coupées, le culte des têtes connut un succès jamais démenti, aux V^e/XI^e-VI^e/XII^e siècles⁶⁸.

Symbolismes

Ainsi donc, malgré une hésitation permanente, dans les traditions chrétienne et musulmane, entre cœur et tête⁶⁹, cette dernière fut toujours pensée comme un organe fondamental du corps, incarnant sinon l'essence de l'homme, du moins sa puissance et sa vitalité, permettant de représenter son identité et/ou sa personnalité et pouvant donner lieu à vénération. En cela, ces traditions ne tranchaient guère avec des traditions qui les avaient précédées ou avec lesquelles elles cohabitaient, iranienne et « steppique » (turco-mongole) en Asie, celte en Europe. Même s'il est difficile de rien affirmer en la matière, Michel Sterckx met ainsi en évidence la persistance, dans le monde celte, d'une croyance en une force vitale contenue et véhiculée par la tête, source de régénérescence dont il fallait dès lors absolument s'emparer⁷⁰. Récemment, des fouilles menées sur les sites ibériques catalans d'Ullastret et de Puig Castellar ont montré que dès le V^e siècle av. J.-C., l'on exposait publiquement des crânes et/ou des têtes coupées, dans les zones catalanes les plus exposées à l'influence celte⁷¹.

^{66.} Cf. Williams, « The Cult of 'Alid Saints. Part I », p. 49, et le scepticisme de De Smet, « La translation du Ra's al-Husayn », n° 56 p. 40.

^{67.} Makdisi, « The *Sunnī* Revival », p. 155-168 ; Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria* (2007) ; De Smet, *op. cit.*, p. 43 (« dé-islamisation »).

^{68.} Il faut faire le parallèle avec l'explosion du culte des reliques, en chrétienté occidentale, à la même époque. Voir la synthèse commode de Vauchez, « Du culte des reliques à celui du Précieux Sang », p. 81-85 et *passim*. Culte païen : De Smet, *loc. cit.*

^{69.} Jacquot, « Cœur ou cerveau ? Les hésitations médiévales sur l'origine de la sensation et le choix de Turisanus », p. 73-96. Cf. aussi Gallian, « A Historia do Coração Humano : Uma Proposta », p. 1-9 ; Pigeaud, « Cœur organique. Cœur métaphorique », p. 9-36 ; Vidal, « Le sujet cérébral : une esquisse historique et conceptuelle », p. 37-48 (délaisse malheureusement le Moyen Âge).

^{70.} Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 86. Pour les traditions iraniennes ou steppiques, voir par exemple Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 168-170, 231-235 et *passim*.

^{71.} Moret, *Les fortifications ibériques*, p. 289-291. Cf. aussi Sterckx, *op. cit.*, p. 30 (à propos d'Entremont et des crânes encloués).

Qu'elles concernent ou non des Celtes, de telles pratiques ont donné lieu à bien des interprétations. Les corps mutilés et les décapitations *post-mortem* révélées par des fouilles de tombes britanniques d'époque romaine ont même relancé l'idée d'une origine préhistorique de procédés renvoyant à un culte des têtes, à l'époque romaine⁷². L'usage de parties du corps – et singulièrement de la tête – à des fins de sorcellerie a également été avancé. En tout état de cause, de telles découvertes confirment qu'à toute époque et sous toute latitude, la tête a fait l'objet de pratiques diverses, à la portée symbolique et/ou magique.

En Orient, des anecdotes à l'évidente tonalité symbolique circulaient, mettant parfois en scène des têtes décollées et vivantes analogues aux légendes qui, en Occident, décrivaient Saint-Denis la tête décollée mais ne s'en exprimant pas moins avec clarté et choisissant le lieu de sa sépulture⁷³. Ibn 'Asākir et Sibṭ b. al-Ǧawzī racontent ainsi une anecdote à propos du vénérable juriste syrien al-Awzā'ī (m. 157/774)⁷⁴. Alors qu'il cheminait de Damas à Jérusalem, al-Awzā'ī eut la surprise de voir la tête de son compagnon de voyage juif, qui venait d'être séparée de son corps d'un coup d'épée, retrouver d'elle-même son tronc. Parfois, des pratiques de sorcellerie centrées sur la tête sont évoquées, dès lors dénoncées avec force⁷⁵.

Mutiler

La mutilation, théorie et pratique : les musulmans

En étant reconstitué, le corps du compagnon d'al-Awzā'ī retrouvait sa beauté et son harmonie : au Moyen Âge comme à d'autres époques⁷⁶, l'on était attaché à l'intégrité du corps, vivant ou mort, même s'il faut évidemment distinguer selon les périodes et les zones géographiques. Leurs rites funéraires en témoignent : comme les Anciens Arabes⁷⁷, les musulmans s'attachaient à soustraire les cadavres à la corruption – seuls les martyrs faisaient l'objet d'un traitement particulier⁷⁸. Préserver le corps, c'était d'une part lui éviter toute souffrance (car il était réputé continuer à

72. Taylor, *Burial Practice in Early England* (2001) ; *id.*, « Burial with the Romans », p. 14-19.

73. Cf. la *legenda aurea* de Jacques de Voragine, utilisée par Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 163. Intéressantes réflexions de Reau, *Iconographie de l'art chrétien*, III, p. 286, à propos des saints céphalophores, représentés par les artistes leur tête tranchée dans les mains, pour signifier qu'ils avaient été décapités, à compléter par Stahl, *op. cit.*, p. 163-164.

74. Ibn 'Asākir, *Ta'rīb Dimašq*, XIV, p. 355, notice n° 1637 ; Sibṭ b. al-Ǧawzī ap. Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 376.

75. Cf. Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār 'alā l-darr al-muhtār*, p. 43 et n° 1.

76. Les rites funéraires des Anciens Égyptiens (Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, rééd. 1997 et Albert et Midant-Reynes (dir.), *Le sacrifice humain*, 2005) qui visaient à la préservation de l'intégrité du corps ont fait l'objet de nombreux travaux, qu'on peut comparer, pour l'époque contemporaine, à Gérard-Rosay, « Inscription corporelle ou oblitération rituelle. Le corps en état intermédiaire », p. 31-45.

77. Par exemple Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du II^e/IX^e siècle*, p. 88, 89.

78. Le corps du *shahīd* (martyr) est inhumé sans être lavé.

ressentir les joies comme les douleurs⁷⁹), d'autre part rendre possible l'accession à la salvation⁸⁰. On comprend mieux les réticences que la « mutilation » (*muṭla*⁸¹) ou toute forme de profanation à l'encontre des corps des ennemis (vivants ou morts) pouvaient susciter. La tradition musulmane met en avant l'interdiction de la *muṭla* par le prophète Muḥammad⁸², faisant suite aux mutilations subies par son oncle paternel, Ḥamza b. ‘Abd al-Muṭallib⁸³. Dans la *Sīra* d’Ibn Hišām (m. 213 ou 218/823 ou 833), Ibn Ishāq (m. c. 150/767) oppose sa magnanimité aux pratiques barbares des païens, qui amputaient les organes de sens qui symbolisaient le contact avec le monde extérieur (le nez, « siège de l'honneur et de la fierté⁸⁴ », et les oreilles⁸⁵), ainsi que l'organe reproducteur masculin, si l'on en croit des lexicographes comme Ibn Manzūr (m. 711/1311-1312)⁸⁶:

♦ Définition de la *muṭla* par Ibn Manzūr (m. 711/1311-1312), *Lisān al-‘Arab*⁸⁷

« *Maṭala bi l-rağul, yamṭal maṭalān wa muṭla* – le dernier [terme] venant d’Ibn al-Ārābī – *wa mattala* : les deux termes [signifient] l'amputer (*nakkala bibi*). [La mutilation], c'est *al-maṭala* et *al-muṭla*. [...] Al-Ǧawharī : *al-maṭala*, avec une *fathā* sur le *mīm* et une *damma* sur le *tā'* : le châtiment/

79. Fortier, « La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite) », p. 240-242 (« Le corps tout ouïe ») et p. 242-243 (« Le corps souffrant »).

80. Smith et Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, p. 17 et suivantes, cité par De La Puente, « Cabezas cortadas : símbolos de poder y terror », n° 24 p. 326.

81. Ibn Sīdah (m. 458/1066), *Muḥaṣṣaṣ, Bāb al-‘adab*:

أبو زيد: مَنْتَ بِالرَّجُلِ أَمْثَلَ مُمْلَأً وَمَنْتَ - نَكْلَتْ بِهِ وَهِيَ الْمُمْلَأَ وَالْمُمْلَةَ.

Utile : Boudot-Lamotte, « Notes sur des emplois métaphoriques des noms de quelques parties du corps humain », p. 154, citant Ṭa‘ālibī, *Fiqh al-luġa wa sīr al-‘arabiyya*, Le Caire, 1959, p. 334 (mutilation complète : *al-ğad'*; mutilation partielle : *al-harm*). Le *taswīd al-waqḥ* était parfois considérés comme une *muṭla*, notamment par des Hanafites (cf. Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 230-231).

82. Coran XVI, 126-127, révélé, selon la tradition, après la bataille d’Uḥud : devant le spectacle du corps de son oncle Ḥamza, Muḥammad s'oppose à de telles pratiques :

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِوُشْلٍ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ
وَاصْبِرْ وَمَا صَبِرْكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَخْرُنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تُكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ

L'interdiction : voir par exemple Ibn Ishāq (m. c. 150/767), ap. Ibn Hišām (m. 213 ou 218/823 ou 833), *al-Sīra al-nabawiyā*, III, p. 59 (cf. aussi n° 3) :

فَعْفَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَرَرْ وَنَهَى عَنِ الْمُمْلَةِ قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ وَحَدَّثَنِي حَمِيدُ الطَّوْيلِ عَنِ الْحَسْنِ عَنْ سَمْرَةَ بْنِ جُنْدَبِ قَالَ مَا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَقَامِ قَطْ فَنَارَقَهُ حَتَّى يَأْمُرَنَا بِالصَّدَقَةِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُمْلَةِ.

Cf. également Abū Dāwūd ap. al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ* et Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, ainsi qu'Ibn Maḡāh, *Sunan*, dans Ibn Qudāma, *Muġni*, XIII, p. 199 et n° 14.

83. Cf. *EI²a*, III, p. 152, par G. M. Meredith-Owens, où l'on peut notamment lire : « [...] but in the following year he was slain fighting heroically at Uḥud by the Abyssinian slave Washī who thereby gained his manumission. After he fell, his body was barbarously mutilated by Hind bint ‘Utba who chewed his liver. This was evidently a survival of prehistoric animism. »

84. Boudot-Lamotte, *op. cit.*, p. 154.

85. Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 52, considère que l'amputation du nez et celle des oreilles constituent des « mutilations mineures » en ce qu'elles « n'entraînent pas la mort ».

86. Ce type de mutilations est parfois dit « disqualifiante » : Baillette, « Stratégies de la crauté. Figures de la mort qui rôde », p. 16. Elle peut aussi être vue comme une atteinte à la filiation, et donc une marque de déshumanisation de l'ennemi. Cf. les travaux de S. Audouin-Rouzeau mentionnés en bibliographie.

87. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, s. v. *M T L*.

supplice (*al-'uqūba*). Au pluriel: *al-matalāt*. Dans le *Tahdīb*: [...] et les Arabes appellent la '*uqūba matala* et *muṭla*. Si on dit *matala*, le pluriel est *matalāt*; si on dit *muṭla*, le pluriel est *muṭulāt*, *muṭalāt* et *muṭlāt*, avec un *sukun* sur le *tā'*. [...]

Et, dans le hadith: "le Prophète – que la Prière et la Paix d'Allah soit sur Lui – interdit que l'on mutilé les bêtes et qu'on mange celle qui l'ont été [...]" Et, dans le hadith: "Il abrogea la mutilation (*al-muṭla*)". On dit: j'ai mutilé un animal, je le mutilé, mutilation (*maṭl*): si je coupe l'une de ses extrémités (*aṭrāf*⁸⁸) ou le défigure. Je mutilé le mort (*al-qatīl*): si je l'ampute du nez, de l'oreille ou des testicules, ou [encore] de quelque chose de ses extrémités; le nom, c'est *al-muṭla*. Quant à *matṭala*, avec la *šadda*, c'est pour l'exagération⁸⁹. *Matala* un mort: l'amputer du nez, de l'oreille, de la lèvre. *Amṭalahu*: le rendre mutilé.

Dans le hadith: "Celui qui arrachera les poils ne sera pas auprès du Dieu Créateur, le Jour de la Résurrection". Mutilation (*muṭla*) des poils: les raser sur les joues. On dit [aussi]: les épiler ou les teindre en noir.»

+ Découverte par Muhammad du cadavre profané de Ḥamza

Ibn Ishāq, ap. Ibn Hiṣām, *al-Sīra al-nabawiyya*

« Ibn Ishāq a dit: selon ce qu'on m'a rapporté, le prophète – que la Prière d'Allah et la Paix soient sur Lui – partit à la recherche de Ḥamza b. 'Abd al-Mutallib. Il le trouva au creux du *wādī*, le ventre éventré [et dépouillé de] son foie (*kabid*), et mutilé: on lui avait coupé le nez et les oreilles.»

+ Description de la mutilation (*tamṭil*) du corps sans vie de Ḥamza

par Hind bint 'Utba⁹⁰

Ibn Ishāq a dit: Hind bint 'Utba arriva – comme me l'a raconté Ṣāliḥ b. Kaysān; les femmes qui l'accompagnaient mutilaient les cadavres des compagnons du Prophète – que la Prière de Dieu et la Paix soient sur lui. Elles leur coupaient les oreilles et le nez, Hind en faisant ensuite des bracelets de cheville (*hadam*) et des colliers (*qalā'id*). Puis, telle une bête sauvage, elle donna ses bracelets, ses colliers et ses boucles d'oreilles (*qiraṭa*) à un *gulām*, Ġubayr b. Muṭ'im, arracha le foie de Ḥamza et se mit à le ronger. Mais comme elle ne put le faire descendre dans son gosier, elle le recracha. Puis elle monta sur une pierre qui dominait, et cria, de sa voix la plus forte [...]⁹¹.»

Abrogée car symbole d'inhumanité, la mutilation et la profanation des corps ne disparut pas – les exemples sont nombreux d'un traitement dégradant et violent que des vainqueurs firent subir à leurs ennemis: les Abbassides aux Omeyyades, les Fatimides à Ṣāliḥ b. Mirdās

88. Pluriel de *ṭarf* ou *ṭaraf*, qui peut désigner les extrémités du corps, mains et pieds, ainsi que la tête selon certains auteurs.

89. Même passage dans Ibn al-Atīr, *Nihāya fī ḡarīb al-hadīt wa l-aṭar*, s. v. *M T L*.

90. Femme d'Abū Sufyān b. Ḥarb et mère de Mu'awiyah à la violence légendaire. Voir « Hind bint 'Utba b. Rabī'a », *EI²a*, III, p. 455 (Fr. Buhl); Jacobi, « Portrait einer unsympathetischen Frau », p. 85-107.

91. Ibn Hiṣām, *Sīra*, III, p. 53-54.

(420/1029) etc.⁹². L'interdiction, qui reposait essentiellement sur des hadiths⁹³, suscita d'ailleurs bien des commentaires. Certains savants s'attachèrent à démontrer, tels le malékite andalou al-Qurṭubī (m. 671/1272) ou le hanbalite Ibn Taymiyya (m. 728/1328) qu'elle tombait évidemment lorsqu'il s'agissait de se venger de sévices similaires⁹⁴.

Malgré les prescriptions des jurisconsultes⁹⁵, les prisonniers et les cadavres des soldats ennemis pouvaient être maltraités⁹⁶ – avant tout leur tête et plus spécialement leur visage, ce marqueur fort d'identité et dès lors d'intégrité, dans la tradition musulmane⁹⁷. Les périodes de forte tension pendant lesquelles les haines étaient exacerbées, *a fortiori* les croisades, se prêtaient plus particulièrement à de telles maltraitances, même s'il n'est pas toujours possible de distinguer, dans les récits des chroniqueurs, le factuel (des actes) du discursif (la volonté de diaboliser l'ennemi). Comment ne pas douter des accusations d'Anne Comnène à l'encontre des compagnons de Pierre l'Ermite, pauvres hères en route vers Jérusalem plutôt que soldats aguerris, dont elle s'attache à faire des barbares de la pire espèce, qui n'hésitent pas à faire subir les pires vilenies aux « enfants à la mamelle », expression consacrée, qu'ils « mutilaient » ou « empalaient sur des pieux et les faisaient rôtir au feu », les hommes les plus avancés se voyant infliger « toutes sortes de tortures⁹⁸ » ? En revanche, l'on notera la correspondance entre les récits d'Albert d'Aix et d'Ibn al-Ǧawzī, à propos des récriminations d'hommes humiliés et mutilés par des soldats : Albert rapporte les supplications des habitants chrétiens de Tarse mutilés selon lui par les Turcs et venant présenter leurs nez et leurs oreilles à Baudouin, nouveau maître de la ville, en 1097⁹⁹ ; Ibn al-Ǧawzī affirme que l'émir turc 'Alī Kūğak ordonna qu'on coupât les mêmes organes à des pauvres (*du'afā'*) de Bagdad, lors du siège de la ville, en 552/1157

92. Moscati, « Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques », p. 88-115. Pour Sāliḥ, voir *infra*, l'extrait du *Dayl ta'rib Dimašq* d'Ibn al-Qalānisi.

93. Commode : Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, VI, p. 433-434 (*al-muṭla fi l-qatl*).

94. Al-Qurṭubī, *Tafsīr*, II, p. 359 (أَنَّا النَّهِيَ عَنِ الْمُثْلَةِ فَنَقُولُ أَيْضًا بِمَوْجِبِهَا إِذَا لَمْ يَمْثُلْ فَإِذَا مَثَلَ مِثْلَنَا بِهِ) ; Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-ṣāri'iyya*, p. 105 (فَإِنَّا التَّمثيلَ فِي الْقَتْلِ فَلَا يَجِدُ إِلَّا عَلَى وِجْهِ الْقَصَاصِ [...][...] حَتَّى الْكُفَّارُ إِذَا قَتَلُنَا هُنَّا لَا نَمْثُلُ بَيْنَهُمْ بَعْدَ الْقَتْلِ وَلَا نَجْدُ أَنفُهُمْ : وَالترُكُ أَفْضَلُ [:] وَآذَانُهُمْ وَلَا نَقْرَبُ بِطَوْنِهِمْ إِلَّا أَنْ يَكُونَا فَعْلَوْا ذَلِكَ بِنَفْعِنَا بَعْدَ مَا فَعَلُوا

ou 805) *Kitāb al-siyār*, p. 96-102, moins prolix. Voir aussi Kelsay, *Islam and War: a Study in Comparative Ethics*, p. 59-60.

95. Cf. Vidal Castro, « Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes », p. 491. Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 72, à propos des amputations à l'époque seldjouqide : « In general, however, there appears to have been strong condemnation of such practices, which may have been resented as a Turkish innovation that went against traditional Islamic notions », mais sans arguments probants.

96. Rappelons que selon Sindawi, « Prison and Prisoners in Islam », p. 31-32, les prisonniers de guerre étaient bien mieux traités que les autres prisonniers, à l'époque abbasside.

97. Voir Lange, *op. cit.*, p. 72 et n° 105, 163-165, 228-232 et *passim*.

98. Elle est par exemple également employée par Aristakès de Lasdivert, *Histoire d'Arménie*, I, 4 (événements de 1021-1022).

99. Albert d'Aix, *Historia*, L. III, 13 : « Accusabant enim eosdem Turcos plurimae illustres feminae civitatis, ostendentes eis aures et nares quas sibi detruncaverant, eo quod stupri sui eas consentaneas invenire nequivierunt. Hac infamia et horrenda accusatione magis populus Jesu Christi in odium Turcorum exarserat, eorumque stragem eo amplius multiplicabat » ; Mitchell, *Medicine in the Crusades*, p. 128.

— c'est vers le calife abbasside qu'eux se tournèrent¹⁰⁰. Quant aux pages des *Bella Antiochena* où Gautier le Chancelier évoque les mauvais traitements infligés par leurs geôliers musulmans aux combattants chrétiens capturés lors de la bataille de l'*Ager sanguinis* (513/1119) en Syrie du Nord, elles paraissent également empreintes de vraisemblance. Il-Ğazī et ses hommes les torturèrent. Coups, humiliations, amputations, décapitations : aucune violence ne leur fut épargnée¹⁰¹.

La mutilation, pratique et théorie : chrétienté d'Occident, Latins d'Orient

En cela, comme le souligne Gautier lui-même, les musulmans n'agissaient pas différemment de leurs ennemis francs, qui mutilèrent sans barguigner, tout au long de leur présence en Orient. Ils semblaient même avoir eu une préférence pour la mutilation de la face, spécialement l'amputation du nez et des oreilles, dans la lignée des Byzantins comme des chrétiens d'Occident¹⁰², pour lesquels la défiguration était synonyme de disgrâce absolue¹⁰³. Alors qu'il avait été fait prisonnier pendant un combat sous Šayzar, le courageux Ḥasanūn fut torturé par les hommes de Tancrède. Comme ils « désiraient lui crever l'œil gauche », il leur ordonna alors de s'attaquer plutôt à l'œil droit, car « lorsqu'il portera le bouclier (*turs*), son œil gauche étant caché, il ne verra plus rien !¹⁰⁴ ». Des années plus tôt, en 1097, à Édesse, Baudouin de Boulogne s'était imposé dans la terreur. Les récalcitrants, des chrétiens orientaux, payèrent le prix cher. Il fit « couper les pieds aux uns, aux autres les mains, à d'autres le nez et les oreilles, à quelques-uns la langue et les lèvres », tous étant émasculés¹⁰⁵. Quant à Godefroy de Bouillon, on peut certes douter qu'il mit à exécution la menace qu'il proféra à l'encontre de ses propres

100. Ibn al-Ğawzī, *Muntazam*, XVIII, p. 116 :

فِلَمّا كَانَ يَوْمُ السِّبْتِ سَابِعَ رَبِيعِ الْآخِرِ عَبْرَ الْضَّعَافِ الَّذِينَ كَانُوا يَجْلِبُونَ الْحَطَبَ وَالْعَلْفَ عَلَى عَادِتِهِمْ فَجَسَّرُوهُمْ كَوْجَكَ وَجَمَعُ مِنْهُمْ جَمَاعَةً وَتَقَدَّمَ بَقْطَعُ آذَانِهِمْ وَخَرْمَ آنَفِهِمْ فَفَعَلُ بِهِمْ ذَلِكَ فَعَادُوا وَدَمَاؤُهُمْ تَسِيلٌ فَجَأَوْا يَسْتَغْيِثُونَ تَحْتَ النَّاجِ فَنَقَلَمُ الْخَلِيفَةُ بِمَدَاوَاتِهِمْ وَقَسَسُ فِيهِمْ مَالًا.

101. *Infra*, n° 195, concernant les *Bella Antiochena*. Autres exemples d'amputations (de nez, mais aussi d'autres membres) : Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 72 (mais pour des périodes plus tardives ; rappelle, en s'appuyant sur Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge, 2005, p. 101 que « from the Ottoman period, there are firmāns prescribing the slitting of noses and the cutting of ears as punishment for army deserters »).

102. Et dans l'esprit des yeux crevés, des oreilles arrachées et des nez et lèvres supérieures amputées dont l'hérétique Giraud de Pépieux se serait emparé, au cours de la croisade contre les Albigeois : Macé, « Le visage de l'infamie : mutilations et sévices infligés aux prisonniers au cours de la croisade contre les Albigeois (début du XIII^e siècle) », p. 97 et p. 100, *ap.* Baillette, « Stratégies de la crauté. Figures de la mort qui rôde », p. 15 et n° 29. Les Byzantins pratiquaient volontiers l'aveuglement et l'amputation du nez. Sur les mutilations dans les États latins d'Orient, voir Mitchell, *Medicine in the Crusades*, p. 128 (selon lui, « punishment by mutilation, especially of the face, was a standard penalty once the Frankish states were established »), 129-135.

103. Cf. Groebner, *Defaced: The Visula Culture of Violence in the Late Middle Ages* (2002), « [a] fascinating study », selon l'expression de Lange (*op. cit.*, n° 105, p. 73).

104. Usāma b. Munqid̄, *Kitāb al-i'tibār*, p. 66.

105. Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos*, p. 110.

soldats, alors qu'il se trouvait près de Ramla, en Palestine, où d'immenses troupeaux semblaient les narguer. Il ne l'en proféra pas moins : de pillage, ils devaient absolument s'abstenir, « sous peine d'avoir le nez et les oreilles coupées¹⁰⁶ ».

Est-ce à dire que'en chrétienté latine, on n'était pas aussi attaché qu'en islam à l'intégrité du corps ? Certes non. Boniface VIII ne rappelait-il pas que « le visage est figuré à la similitude de la beauté céleste [et] ne peut être ni tâché ni défiguré » ? Mais la décrétale où il rappelait cette évidence avait été publiée, en 1299, car le démembrement volontaire du corps suscitait un véritable engouement, dans les milieux aristocratiques, depuis deux siècles. Sans succès d'ailleurs : la pratique se perpétua¹⁰⁷.

Quant aux amputations d'hommes vivants, elles étaient communes, dans le domaine judiciaire. Soulignons simplement que la décapitation était réservée aux plus grands, dans la continuité de la situation qui prévalait dans l'Empire romain, où l'on décapitait pour punir les crimes politiques majeurs¹⁰⁸. À certains égards, la décapitation était synonyme de grandeur et d'élévation. On retrouve d'ailleurs une conception équivalente chez les hagiographes chrétiens, qui n'hésitaient pas à inventer certaines des décapitations des héros dont ils contaient les aventures. Perdre la tête, au sens propre du terme, constituait dans ce cas le dernier acte de leur Passion ; elle les élevait. On ne s'étonnera donc pas que dans les enluminures occidentales des XIII^e-XIV^e siècle, ce type de mort est réservé aux plus grands – l'on peut même parler d'une « mort aristocratique¹⁰⁹ ». La situation pourrait être équivalente en terre d'islam, où les vizirs et autres grands personnages périssaient généralement par l'épée – mais la question mériterait plus ample étude¹¹⁰.

^{106.} Godefroy : Albert d'Aix, *Historia*, VI, 42 (« *Hac praemonitione gentilis principis dux et universi rectores Christiani exercitus rem praecaventes, edictum in omni catholica legione statuunt, ut, quicunque de peregrinis praedam ante praelium contigerit, auribus et naribus truncatus puniatur. Juxta verbum et edictum istud omnes a vetito manus continuerunt, solum quod victui hac nocte sufficeret contraxerunt* ») ; Richard Cœur de Lion : Mitchell, *op. cit.*, p. 134. Contexte judiciaire (en particulier canons du concile de Naplouse, vers 1120) : cf. Mitchell, *loc. cit.*

^{107.} Décrétale *Detestande feritatis* (27 sept. 1299), éd. Friedberg, II, col. 1273, d'où est tiré le passage cité ; Baglani, « Démembrement et intégrité du corps au XIII^e siècle », p. 4 et *passim* ; Brown, « Death and the Human Body in the Later Middle Ages », p. 221-270. Particulièrement révélatrice, la préparation du corps de Frédéric Barberousse, qui meurt en route pour la troisième croisade : *Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi*, L. I, 24, « *Corpus imperatoris Fretherici in duas partes dividitur, duobus locis sepeliendum* », p. 56 : « *Expletis exequiis, locum quam citius pestiferum deserunt; et corpus Caesaris Antiochiam deferendum magnificentia regali exornant. Ibi autem post multam excotionem ossibus a carne sejunctis, caro quidem in apostolicae sedis ecclesia conquiescit: ossa vero Tyrum per mare ducuntur transferenda Jerosolimam. Dignum quidem, et ordinante Domino mirifice procuratum, ut qui pro Christo decertavit insignius, praecipuas Christianae religionis ecclesias, utriusque miles, utrique divisus, incoleret, et eam quam Domini sepultura praeminentius extulit, et illam quam principis apostolorum cathedra insignivit.* »

^{108.} Sur le sujet : Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité*, 2000.

^{109.} Raynaud, *La violence au Moyen Âge, XIII^e-XV^e siècle*, p. 44.

^{110.} Les opinions divergent, comme le montrent, par exemple, les hésitations de Lange, *Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 61-62. Des exécutions par décapitation d'hommes du commun sont mentionnées dans les sources, mais souvent sans précision.

Décapiter

Vaines régulations

Toute forme de violence n'en était pas moins strictement réglementée, en terre d'islam. L'amputation d'un membre était prévue dans le Coran, dans le cadre du talion¹¹¹. Les jurisconsultes musulmans glosaient assez longuement sur les modalités d'application d'un tel châtiment ; leurs commentaires paraissent constituer de véritables stratégies d'évitement¹¹². « Oeil pour œil, nez pour nez » certes, selon l'adage ; mais Ibn Qudāma (m. 620/1233), à qui cette formule est empruntée, s'étend longuement sur « les conditions d'équivalence » à respecter pour l'appliquer, et revient sur les nombreux cas où le talion ne pouvait être appliqué, notamment « pour une blessure faite à la tête ou au visage, à moins que ce ne soit une blessure dite *mūdīha*, bien qu'elle ait elle-même subi une blessure plus grave¹¹³ ». Même la décapitation pour apostasie (Muhammad aurait incité, selon un hadith, à tuer « tous ceux qui changent de religion » et même à « leur couper la tête ») était contestée par de nombreux savants¹¹⁴.

En Égypte et dans l'ensemble de l'Empire fatimide, seul le calife avait le droit de décider d'exécuter (et donc de décapiter) un homme libre. Pourtant détenteurs d'une délégation d'autorité, ses représentants, en Syrie, devaient en référer au Caire lorsqu'une telle décision s'imposait. Ainsi procéda, par exemple, l'émir Abū l-Muṭa' Dū l-Qarnayn b. Ḥamdān, en 401-402/1011, lorsqu'il fit exécuter Lu'lū' al-Bišārī, qui l'avait remplacé en tant que gouverneur de Damas. L'exécution eut lieu, selon Ibn 'Asākir, après que « l'édit ordonnant la décapitation était parvenu [du Caire] à l'émir Ibn Ḥamdān » (*wa ḏalika annahu waṣala al-sağall ilā l-amīr Ibn Ḥamdān bi-abd ra'sihī*)¹¹⁵.

A priori, rien de tel, sur les champs de bataille. Pourtant, comme pour les amputations de membres, l'on tenta d'empêcher qu'une tête fût ramenée au chef et promenée, soit pour rompre avec les traditions antérieures, soit par pragmatisme, pour éviter que les musulmans ne fussent eux-mêmes victimes de telles violences. Pour al-Šāfi'i (m. 204/818-819), même des rebelles contre lesquels une guerre sans merci avait été menée avaient droit à des égards – ils ne devaient pas être pendus/exposés ni leur tête tranchée et ramenée au souverain ; peut-être cette opinion

111. Cf. Coran, v. 33 ; v. 38 ; VII, 124 ; XX, 71 ; XXVI, 49.

112. Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 147-154, notamment p. 153 (« le talion pour les dommages corporels est limité aux cas où on peut s'assurer d'une exacte égalité, par exemple la perte d'une main, d'un pied, d'une dent etc. ») et index, *s. v. hadd*.

113. Ibn Qudāma/Laoust, *Précis de droit*, p. 248. *Mūdīha* : « qui s'arrête à l'os » (*ibid.*).

114. Morabia, *Le ḡihad dans l'islam medieval*, p. 247-249 ; Griffel, *loc. cit.* ; Rudolph et De Vries, « Apostasy in Islam », p. 1-25 ; Friedmann, *Tolerance and Coercition in Islam : Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, chap. 4 : « Apostasy », p. 121-164.

115. Ibn 'Asākir, *Ta'rīḥ madīnat Dimašq*, I, p. 336, notice n° 5859. L'ensemble de cette notice (p. 334-336) est traduite par Th. Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 331-333. Commentaires : *id.*, *ibid.*, p. 334.

constituait-elle une critique des pratiques usuelles des califes abbassides¹¹⁶. Plus tardivement, le hanbalite Ibn Qudāma continue, dans le *Muġnī*, à transmettre une tradition selon laquelle le prophète et ses successeurs immédiats auraient réprouvé de ramener la tête d'un ennemi au souverain/chef de guerre et de faire de sa tête un trophée exposé de lieu en lieu¹¹⁷.

Acharnements

Dans tous les cas, la guerre était faite de bruit, de sangs et de larmes, de membres sectionnés et de viscères arrachés. Les enluminures médiévales comme celles qui illustrent l'*unicum* de *Varqe et Golšāh* (début VII^e/XIII^e siècle¹¹⁸) ou la *Bible* dite de Maciejowski (1240-1250¹¹⁹) le confirment, même s'il faut évidemment tout autant lire comme des discours stéréotypés que les récits des chroniqueurs médiévaux, qui accumulent eux aussi « blessures », « entrailles arrachées », « têtes coupées » et « corps réduits à un tronc¹²⁰ ». Après les combats, les corps étaient ramassés et enterrés ; la tête jouait alors son rôle d'outil d'identification des individus, même s'il est probable que l'on ne parvenait pas toujours à inhumer les corps *in totum*. Les corps des personnages de premier plan faisaient l'objet d'une sollicitation particulière, même si tous les corps étaient ramassés, lorsque cela était possible.

Les chroniques des croisades apportent bien des informations, sur ce point. L'*Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi* rapporte ainsi le soin avec lequel l'on récupéra le corps du preux Jean d'Avesnes, après la bataille d'Arsuf, en septembre 1191. Il était méconnaissable : le sang avait coagulé sur son visage. Nettoyé et « décentement » enveloppé dans un linceul, il fut transporté à Arsuf où il fut inhumé en grandes pompes. Un siècle plus tôt, l'auteur anonyme des *Gesta francorum* livre un témoignage particulièrement intéressant sur la récupération des corps par les musulmans, et sur les profanations de cadavres auxquels les croisés se livrèrent (ils ciblèrent la tête). Un combat avait eu lieu, devant Antioche (mars 1098) ; les Turcs venaient d'être battus. Ils « sortirent de la ville, rassemblèrent les cadavres fétides qu'ils purent trouver sur la rive du fleuve puis les ensevelirent à La Mahomerie ». Voyant cela, les croisés effectuèrent

¹¹⁶. Cf. Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, p. 153-154. Les conceptions d'al-Šāfi'i sont notamment développées dans le *Kitāb al-umm*, v, p. 361-478 (« *Kitāb al-ğihād* ») et p. 513-549 (« *Kitāb qitāl ahl al-baġī wa ahl al-ridda* ») et *passim*.

¹¹⁷. Ibn Qudāma, *al-Muġnī*, XIII, p. 199-200 :

يُكَرِّه نقل رؤوس المشركين من بلد إلى بلد والمُلْكَة بقتلاهم وتمذيبهم [...] وعن عبد الله بن عامر أنه قدم على أبي بكر الصديق برأس البطريق فأنكر ذلك فقال يا خليفة رسول الله فإنهم يفعلون ذلك بما قال فاسقطان بفارس والروم لا يحمل إلى رأس فإنما يكفي الكتاب والخبر وقال الزهري لم يحمل إلى النبي صلى عليه وسلم رأس قط وحمل إلى أبي بكر رأس فأنكر وأول من حملت إليه الرؤوس عبد الله بن الزبير ويكره رميها في المنتجنيق.

¹¹⁸. *Varqe e Golšāh*, éd. Melikian-Chirvani, pl. h.-t.

¹¹⁹. Enluminée à Paris, sans doute à l'intention de saint Louis. Voir plus particulièrement les fol. 21r^o, 23v^o, 24r^o, 30r^o, 34v^o.

¹²⁰. Orderic Vital, *Historia ecclesiasticae*, V, p. 80-81, décrivant des combats devant Antioche, en 1098 ; voir les commentaires de Mitchell, *Medicine in the Crusades*, p. 139. Sur le caractère stéréotypé des récits de combat, voir Zouache, *Armées et combats*, notamment les chap. I, II, V.

une sortie en toute hâte, brisèrent les tombes, exhumèrent les cadavres et les traînèrent dans une fosse, où ils leur ôtèrent le chef et les apportèrent au camp. Les Turcs en furent saisis d'une « tristesse mortelle » et ne cessèrent, chaque jour, de se lamenter¹²¹.

De tels actes n'étaient pas l'apanage des seuls croisés – Khaled Abou al-Fadl a réuni de nombreux exemples des violences les plus diverses que les souverains pouvaient infliger aux rebelles, à l'époque abbasside ; Christian Lange a fait de même, concernant les Seldjouqides¹²². Les croisades donnèrent néanmoins lieu à des massacres particulièrement violents, où les têtes tombèrent en masse – celui de Jérusalem, en 1099, a fait couler tant d'encre qu'il est inutile de s'y attarder¹²³. Il faut dire que la prise d'une ville qui avait résisté paraît avoir constitué un moment particulièrement propice à de telles exécutions, parfois même malgré une promesse de ne pas faire couler le sang, comme à Tripoli, en 1109¹²⁴. De telles scènes se répètent, au VI^e/XII^e siècle – sans qu'elles ne soient exclusives de ce siècle. Il faut dire que dans les sources narratives, elles constituent aussi un outil rhétorique commode permettant de dénoter la cruauté de conquérants et le martyr des habitants, combattants et civils. Nersès Šnorhali rapporte ainsi qu'après avoir pris Édesse, en 539/1144, les musulmans, « que l'on appelle *gāzī* / prenaient le sang des cadavres / et s'en frottaient le corps / leur fendant le ventre / ils en arrachaient le foie qu'ils déchiraient à belles dents / ils écorchaient les têtes / pour les emporter dans le *Hurāsān* / afin de recevoir un salaire / proportionné au nombre de ceux qu'ils avaient tué¹²⁵ ».

Prouver, s'enrichir et compter

Même s'il faut se garder, à mon sens, de la tentation d'en faire systématiquement des signes d'une violence mimétique et incontrôlable car motivée par une foi aveuglante, la profanation des tombes et la mutilation des cadavres – singulièrement le fait de leur arracher la tête – pouvaient participer d'une véritable catharsis. Les croisés déversaient leur haine d'ennemis qu'ils découvraient probablement avec curiosité et effroi, surpris parfois de constater qu'ils ne correspondaient pas forcément aux images d'êtres diaboliques que les plus cultivés d'entre eux, pétris d'images bibliques, leur décrivaient quotidiennement¹²⁶.

121. *Itinerarium perergrinorum et gesta Regis Ricardi*, L. IV, 20, p. 275-277 ; *Gesta Francorum*, p. 94-97.

122. Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, n° 92, p. 53-54 ; Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 61-98 et *passim*.

123. Voir désormais Kedar, « The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades », p. 15-75.

124. Les Génois ne respectèrent pas la promesse du roi Baudouin, escaladèrent les murailles « par surprise » et coururent sus à tous les musulmans qu'ils rencontraient, les décapitant : Fouquer de Chartres, *Historia*, II, L. XLI. Cf. également Ibn al-Qalānišī, *Dayl ta'rīb Dimašq*, p. 262.

125. Nersès Šnorhali, *Élégie sur la prise d'Édesse*, v. 1245-1257 (RHC) ; p. 82 (Van Lint).

126. Les travaux de Loutchitskaja (« *Barbarae nationes* : les peuples musulmans dans les chroniques de la première croisade », p. 99-107 et « L'image des musulmans dans les chroniques des croisades », p. 717-735), de Tolan (Saladin) ou de Zouache (*Armées et combats*, p. 172-178 et p. 24, n° 9) montrent que les clercs étaient si pétris d'images bibliques qu'ils ne s'intéressaient pas toujours à ce qu'ils voyaient eux-mêmes.

Pour autant, l'on décapitait également, aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles, par habitude et pragmatisme. Dans la tradition proche-orientale, trancher (et exhiber) le chef du souverain ou du séditieux battu était même presque systématique – tout particulièrement dans l'Empire fatimide – sauf lorsque décision avait été prise de l'épargner (par exemple car on espérait en obtenir une forte rançon). Cela permettait de mettre fin au combat, de provoquer la fuite de ses hommes et de convaincre ses derniers partisans de l'inutilité de poursuivre la lutte. C'était donc un acte destiné à rétablir l'ordre, un outil de gestion d'un territoire. La tête était d'ailleurs parfois restituée à la famille de l'homme éliminé, comme dans le cas de Riḍwān b. Walahšī, en 542/1147, que le calife al-Ḥāfiẓ retourna à son épouse après son exécution, à la suite d'un affrontement sanglant, au Caire. « Lorsque la tête fut posée dans son giron », rapporte Ibn Muyassar, « elle dit : "Ainsi sont les hommes" ¹²⁷ ».

L'auteur de la décapitation pouvait espérer, comme les ḡāzī-s de Nersēs Šnorhali, en tirer une récompense substantielle. C'était un acte prometteur d'élévation et d'enrichissement. Les sources médiévales racontent si souvent la fuite, à l'issue d'un combat, d'un émir ou d'un puissant ensuite capturé par un anonyme que l'on est tenté (à tort ?) d'en faire un modèle récurrent. Va dans ce sens, par exemple, la proximité entre les récits de la capture et de la mise à mort, par décapitation, du kurde Bād, en 380/990-991, devant Mossoul, et celle de Yāğī Siyān, en 497/1098, près d'Antioche. Le premier, Banū 'Uqayl aux trousses, perdit la vie lors d'une chute de cheval survenue alors qu'il tentait de changer de monture, en plein galop. Sa clavicule, cassée, l'empêcha d'enfourcher un autre animal. Un Bédouin le retrouva, le décapita et porta sa tête aux Hamdanides, dont les Banū 'Uqayl étaient alors les alliés. Il fut grassement payé. Le second s'enfuit alors qu'Antioche venait de tomber entre les mains des croisés, début juin 1098. Il ne put aller bien loin : il tomba de cheval, des « *Surani et Herminii* » le reconquirent, s'en saisirent et lui « tranchèrent la tête », qu'ils portèrent aussitôt à Bohémond, nouveau maître de la ville, pour obtenir « la liberté » certes, pour en tirer profit également. D'ailleurs, « le ceinturon et le fourreau de son cimeterre furent vendus soixante besants ¹²⁸ ».

D'autres auteurs sont plus précis encore, tel Ibn al-Qalānisī contant la fuite de Șāliḥ b. Mirdās, après sa défaite à al-Uqhuwānz, en *rabi'* II 420/mai 102 ; en particulier, il livre les sommes formidables que la tête de Șāliḥ pouvait rapporter ¹²⁹ :

« Șāliḥ b. Mirdās fit halte, monté sur son célèbre cheval, épuisé par la défaite. Un homme, un Bédouin de la tribu Fazāra connu sous le nom de Tārif, le rencontra et lui donna un coup d'épée sur la tête – qui était nue. Il poussa alors un cri, et s'écroula. Ne le connaissant pas, le Bédouin se contenta de s'emparer de son cheval. Ensuite un [autre] Bédouin passa près de lui. Il le reconnut et lui coupa la tête (*qaṭa'a ra'sabu*). Puis il rentra avec la tête en dansant. L'émir 'Izz al-dawla Rāfi'

¹²⁷. Ibn Muyassar, *Aḥbār Miṣr*, p. 138. Cf. aussi Ibn Zāfir, *Aḥbār al-dawla al-munqaṭī'a*, p. 99.

¹²⁸. *Gesta Francorum*, p. 108-109 et Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta'rīb Dimašq*, p. 220. Cf. aussi Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 184 (seuls des Arméniens le décapitent).

¹²⁹. Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta'rīb Dimašq*, p. 73-74 (Amedroz) ; trad. inédite de Th. Bianquis. Sur les événements ici contés, voir Zakkār, *The Emirate of Aleppo, 1004-1094*, p. 51-105 ; Bianquis, « Banū Mirdās », *EI²a*, VII, p. 115.

le rencontra et lui prit la tête, avec laquelle il se rendit auprès de l'émir al-Mużaffar. Lorsque celui-ci la vit, il descendit de son cheval et se prosterna et remercia Allah de la victoire qu'il lui avait accordée. Puis il enfourcha son cheval, se saisit de la tête et la posa sur ses genoux. Il versa au Zubaydite qui l'avait apportée mille dinars et cinq mille dinars à 'Izz al-dawla Rāfi'; à Ṭarīf, celui qui avait donné le coup d'épée, il donna le cheval et le ḡawṣan [de Şāliḥ], ainsi que mille dinars. Il prit les *gilmān* turcs à son service, et les traita très bien.

Il ordonna de rassembler les têtes et fit expédier le cadavre de Şāliḥ à Sayda, afin qu'il fût pendu sur la porte de la cité. Il envoya la tête [de ce dernier] à Sa Majesté. Ceux qui arrivèrent avec la tête au Caire y reçurent des vêtements d'honneur et furent renvoyés avec [d'autres] vêtements d'honneur. L'émir al-Muntağab reçut des *laqab-s* supplémentaires – on fit lire publiquement l'édit les lui conférant. Désormais, on devait lui écrire et s'adresser oralement à lui comme al-Amīr al-Mużaffar Sayf al-Imām wa 'Uddat al-Hilāfa Muṣṭafā al-Malik Muntağab al-Dawla.»

Şāliḥ b. Mirdās n'avait pas été reconnu sur le champ. Sur les champs de bataille, après les combats, l'identification des personnages de haut rang n'était pas toujours chose aisée. Les corps étaient soigneusement examinés ; la tête seule permettait une identification incontestable. Dès lors, telle celle de Raymond II de Tripoli, après la bataille d'Inab, en *ṣafar* 544/juin 1149, face à Nūr al-Dīn, elle était tranchée et ramenée au vainqueur. Nūr al-Dīn, quant à lui, récompensa grassement celui qui la lui rapporta¹³⁰. La tête absente, l'identification était malaisée – al-Ḥasan, le fils du calife al-Ḥāfiẓ (m. 544/1149) le savait bien, lui qui prenait soin de pendre le corps sans tête des émirs qu'il avait fait tuer¹³¹. D'autres marqueurs d'identité pouvaient alors la suppléer, montures, armes, vêtements et bientôt blasons. L'on parvint ainsi à identifier le corps du preux chevalier franc réclamé par les chrétiens, devant Acre, pendant la troisième croisade ; il fut restitué, sans la tête, que l'on n'avait pu retrouver¹³².

Les têtes des anonymes avaient également leur intérêt – financier évidemment, puisque après les combats, on revenait avec les têtes des ennemis « pour demander en échange [sa récompense]¹³³ ». L'on pouvait aussi se servir de la tête comme d'un outil comptable¹³⁴. Ainsi les pertes de l'ennemi étaient-elles évaluées, sans compter la possibilité, sur laquelle nous

^{130.} Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta'rīb Dimašq*, p. 474-475.

^{131.} Sāwīrus b. al-Muqaffa', *Ta'rīb al-baṭārika*, Part VIII, p. 45 : al-Ḥasan avait pris « l'habitude de se faire amener, de nuit, [les émirs qui avaient servi son père], de les décapiter et de donner leurs maisons et propriétés aux Ṣibyān al-Zarad. Il tua une multitude de gens par l'épée – des hommes de tout peuple [et de toute condition], émirs etc. Chaque jour, au matin, on en trouvait un certain nombre, tués, Entre-les-deux-Palais (*bayn al-qaṣrayn*) : des corps sans tête, de façon à ce qu'ils ne pussent être reconnus ».

^{132.} Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya*, p. 84. Le combattant franc, homme d'importance, était sans doute identifiable du fait qu'il montait un cheval caparaçonné, vêtu d'habits « comme on n'en avait jamais vu ».

^{133.} Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta'rīb Dimašq*, p. 465, à propos de la résistance acharnée des combattants non professionnels, *ahdāt-s* et paysans, contre les Francs, en 543/1148, motivée donc par l'appât du gain (au moins en partie). En conséquence, selon le chroniqueur, « il y eut beaucoup de têtes coupées ». De tels exemples sont nombreux, dans les sources médiévales arabes.

^{134.} Yannis Gourdon évoque des pratiques similaires, en Égypte ancienne (conversation privée).

reviendrons, de rassembler les têtes et de les apporter au souverain, afin de lui prouver l'ampleur de la victoire, ainsi qu'à ses administrés, que l'on ne manquait pas d'informer. Cela fut régulièrement le cas au V^e/XI^e siècle, sous les Fatimides, dont les armées opéraient loin du Caire, en Syrie notamment ; Bourides, Zangides (notamment Nûr al-Dîn, après chacune de ses grandes victoires) et Ayyoubides n'en usèrent pas différemment, au siècle suivant. On ne s'étonnera donc pas que ce soit en nombre de têtes coupées (10 000) qu'Ibn al-Qalânisî évalue les pertes byzantines, lors de la terrible déroute que les Fatimides leur infligèrent, le 21 *rajab* 388/19 juillet 998, à Marq Afih, près du lac d'Apamée et de l'Oronte¹³⁵. Ni que ces têtes fussent rassemblées et envoyées en Égypte, avec 2 000 prisonniers.

Il faut relever, également, que lorsque les croisés profanèrent les corps des musulmans, à La Mahomerie, en mars 1098, et apportèrent au camp les têtes arrachées aux cadavres, ils le firent aussi, aux dires de l'auteur des *Gesta francorum*, « afin qu'on pût en savoir le nombre ». Le comptage (de l'ensemble des morts ennemis) fut rendu difficile – mais le passage est quelque peu obscur – par le fait « qu'ils avaient chargé de têtes quatre chevaux des ambassadeurs de l'amiral de Babylone et les avaient [déjà] envoyés vers la mer¹³⁶ ».

Semer la terreur, communier : les captifs

Ces décapitations étaient pratiquées *post mortem*, même si l'on ne peut exclure que l'on tranchait la tête de mourants. Après les combats, les captifs risquaient le même sort. Parmi ces derniers, l'on distinguait ceux pris pendant les affrontements et tous les autres, notamment les civils. Même si des massacres sont signalés, à toute époque, les civils étaient généralement préservés. Concernant les combattants, leur exécution suscitait des débats parmi les juristes musulmans. Certains l'acceptaient seulement sous condition, tels al-Šâfi'i ou al-Mâwardî, pour qui seul l'imam pouvait en décider¹³⁷. Mais ces réticences restaient théoriques, au moins parce qu'exécuter par décapitation des combattants capturés pendant la bataille, c'était participer d'une stratégie de la terreur dont aucun chef de guerre ne pouvait se passer.

Une arme politique

En effet, dans le domaine musulman, les exécutions par décapitation d'un ennemi qui avait donné du fil à retordre au souverain sont si nombreuses qu'elles semblent avoir constitué un passage obligé. Les califes et les vizirs fatimides, dont on sait qu'ils étaient en permanence en quête de légitimité, en usaient presque systématiquement, parfois en grande pompe, comme

¹³⁵. Ibn al-Qalânisî, *Dayl ta'rib Dimašq*, p. 84-86 ; Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 241-242, qui renvoie, sur la bataille, à Canard, « Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins des X^e et XI^e siècles », p. 297-300.

¹³⁶. *Gesta francorum*, p. 95-97 (et les notes, qui renvoient à d'autres sources, et d'autres nombres).

¹³⁷. Morabia, *Le Gîhad dans l'islam médiéval*, p. 370.

dans le cas de la mise à mort du révolté Abū Rakwa, en 397/1007 : le calife al-Hākim (m. 411/1021) ordonna, après qu'il eût été battu, de l'amener devant la ville du Caire, de l'y décapiter et d'exposer son corps¹³⁸. Mais la pratique n'était pas exclusive des Fatimides. Tous les souverains musulmans usèrent de cette arme pour définitivement éliminer un rival ou simplement asseoir leur pouvoir.

Les chroniqueurs arabes content souvent ces décapitations sous un mode épique, rendant ainsi hommage à l'homme exécuté, dont les exploits, fussent-ils dérisoires ou même marqués du sceau de l'infamie, méritaient forcément d'être salués – seules les têtes d'hommes de renom méritaient qu'on s'y attardât. Āq Sunqur, le père de Zangī, apparaît même sous son meilleur jour, dans un des récits de sa mort (en 487/1094) reproduit par Ibn al-Adīm dans la *Bugyat al-ṭalab fi ta'rīḥ Halab*¹³⁹. Un dialogue fictif destiné à rendre le récit vivant le met en valeur. La tête lui est certes ôtée, mais seulement après qu'il eût fait face à son exécuteur avec noblesse :

« Au moment de la bataille, Āq Sunqur, qui ne faisait pas confiance aux Bédouins arabes (*al-‘Arab*) qui étaient avec lui, les fit passer de l'aile droite (*al-maymana*) à l'aile gauche (*al-maysara*). Puis il les fit passer au centre. Mais ils ne donnèrent satisfaction en rien. L'armée de Tutuš chargea celle d'Āq Sunqur, qui ne tint pas bon. Les Bédouins arabes s'enfuirent, ainsi que les troupes de Kārbūqā et de Būzān – qui firent de même – vers Alep. La mort s'abattit sur eux. [Quant à] Qasīm al-Dawla, il fit face, et fut fait prisonnier, ainsi que la plupart de ses hommes (*aṣḥāb*), et amené auprès de Tāḡ al-Dawla Tutuš. Lorsqu'il fut présenté devant lui, il ordonna qu'on le décapitât, ainsi que certains de ses *hawāṣṣ* (*amara bi-ḍarb ‘unqah wa a‘nāq ba‘d hawāṣṣihī*). Puis Tutuš entra à Alep, et s'en rendit maître, comme nous le raconterons dans sa notice, si Dieu le veut.

On m'a raconté que Taḡ al-Dawla Tutuš dit à Qasīm al-Dawla Āq Sunqur, lorsqu'il lui fut présenté : "Si tu m'avais vaincu, qu'aurais-tu fait ?" Il dit : "Je t'aurais exécuté." Alors Tutuš lui déclara : "Je te ferai donc ce que tu m'aurais fait." Et il lui coupa la tête¹⁴⁰. »

La décapitation d'Āq Sunqur avait une évidente tonalité symbolique. Elle permettait d'éliminer définitivement un homme qui avait refusé de se ranger sous la bannière de Tutuš, dont on verra que lui-même subit le même sort, peu après. C'était une proclamation lourde de menace pour tous ses opposants, et un appel à la soumission à destination de tous les Syriens – d'ailleurs, la tête d'Āq Sunqur fut ensuite promenée à travers toute la Syrie. Sans surprise, Tutuš « mit [immédiatement] la main sur l'ensemble des territoires qui appartenaient à Qasīm al-Dawla¹⁴¹ ».

138. Ibn Zāfir, *Aḥbār al-dawla al-munqati‘a*, p. 48.

139. Même version dans Ibn al-Atīr, *Kāmil*, VIII, p. 495.

140. Ibn al-‘Adīm, *Bugyat*, IV, p. 1957.

141. ‘Alī b. Munqid, *Ta'rīḥ*, cité par le même Ibn al-‘Adīm, *loc. cit.*

Cérémonials de mort et sacrifices

Les chroniqueurs font aussi état d'exécutions collectives réalisées dans le cadre de véritables cérémonials de mort, qui mettaient en scène une ou des victimes présentées puis égorgées au vu de tous, leur tête pouvant (ou non) être brandies et faisant alors l'objet, au moins symboliquement, d'une offrande rituelle. Selon les sources (orales, écrites) sur lesquelles ils s'appuient et leurs objectifs (informatifs, argumentatifs, esthétiques...) prioritaires, les chroniqueurs arabes décrivent ou non de telles scènes. Ainsi Ibn al-Atīr se contente de rapporter que la prise d'Édesse par les Banū Numayr, en 427/1037, se conclut par l'envoi à Āmid par le vainqueur, Ibn Waṭṭāb, de 160 bêtes de somme chargées de têtes¹⁴².

Chaque campagne d'envergure pouvait donner lieu à de telles scènes – notamment lorsqu'une cité avait longuement résisté. Mais elles marquèrent surtout les affrontements entre croisés et musulmans, au VI^e/XII^e siècle, alors que les combats étaient exacerbés par les appels à la guerre sainte et au jihad.

Dès lors, les chroniqueurs font parfois des exécutions individuelles ou collectives de prisonniers des célébrations grandioses pendant lesquelles la crainte et l'horreur se mêlent à la piété, à la gravité et à la joie. Comme dans les cas déjà évoqués – Āq Sunqur, Abū Rakwa... – les décapitations étaient tout à la fois signe de dissuasion et de glorification du vainqueur, dont l'implacabilité allait pouvoir être rapportée de ville en ville, de mosquée en mosquée, de marché en marché. Elles étaient aussi offrandes : au Dieu tout-puissant qui seul accordait la victoire ; aux hommes qui y assistaient, plongés dans une atmosphère d'exaltation proche de celle générée par la fête, avec ses bruits, ses larmes et sa jubilation¹⁴³. Sous la plume de ‘Imād al-Dīn al-Īsfahānī, prosateur d'exception qui conte avec emphase l'exécution des Templiers et des Hospitaliers ordonnée par Saladin, après la bataille de Ḥaṭṭīn (*rabi'* II 583/juillet 1187), la terre semble avoir faim, l'air prendre « un petit goût empyreumatique¹⁴⁴ » et le souverain ayyoubide se muer, un instant, en un chantre du jihad presque illuminé, entouré d'hommes de religion émus et exaltés, usant du sabre et – pour certains – faisant couler le sang sans barguigner. L'image souvent distillée dans les sources médiévales d'un homme magnanime

^{142.} Ibn al-Atīr, *Kāmil*, V, p. 220, et Bianquis, *Damas et la Syrie*, II, p. 508.

^{143.} La proximité entre la guerre et la fête a été souvent commentée. Superbes pages de Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950.

^{144.} Apollinaire, « Merveille de la guerre », « Poèmes de la paix et de la guerre (1913-1916) », « Obus Couleur de Lune », *Calligrammes*, Paris, 1918.

s'astreignant à la moindre violence par nécessité est alors oubliée¹⁴⁵. Le spectacle, auquel l'ensemble de l'armée assiste « en ordre », paraît grandiose. Il procure à Saladin un plaisir non dissimulé¹⁴⁶:

« Le lundi 27 du mois de *rabi'* II [583/6 juillet 1187], deux jours après la victoire [de Hātīn], il fit amener les Templiers et les Hospitaliers captifs et déclara : “Je purifierai la terre de ces deux ordres immondes.” Il assigna cinquante [dinars] à quiconque présenterait un Templier ou un Hospitalier captif. Aussitôt, les soldats en présentèrent des centaines. Il ordonna de les décapiter, préférant les tuer plutôt que les réduire en esclavage. Il y avait, auprès de lui, un groupe de docteurs et de mystiques, un certain nombre de gens voués à la chasteté et au renoncement. Chacun d'eux demanda la faveur d'exécuter un prisonnier, dégaina son sabre et découvrit son avant-bras. Le sultan était assis ; son visage était riant, tandis que ceux des mécréants étaient sombres ; les troupes s'étaient mises en ordre, les émirs se tenant sur deux rangs. De ces religieux, les uns taillèrent et tranchèrent bien, ils furent remerciés. Le sabre des autres hésita et rebondit ; il les excusa. D'autres encore furent moqués et remplacés. Et là, je regardais le sultan souriant au massacre. Je voyais en lui l'homme de parole et d'action. »

Sourire, plaisir et exaltation. Encore n'est-il pas question ici de recueillement ou de prière collective, du type de celle au moyen de laquelle les Almoravides célébrèrent leur victoire d'al-Zallāqa, en Espagne, en 479/1086. Le Damascain Ibn al-Qalānisī tient à s'étendre sur l'événement. Il dénombre 20 000 morts dont :

« les têtes furent rassemblées. L'on en fit quatre monticules extrêmement hauts pour l'appel à la prière. Les Almoravides retournèrent chez eux sains et saufs, victorieux, joyeux et récompensés¹⁴⁷. »

^{145.} L'exécution de Renaud de Châtillon est ainsi présentée comme une absolue nécessité par certains auteurs arabes : il fallait châtier un homme non seulement impie, mais également parjure, qui ne savait ni tenir son rang, ni faire preuve des qualités exigibles d'un prince de sang. Saladin s'était juré de l'éliminer ; il le fait de ses propres mains. Mais s'il frappe Renaud, il laisse à d'autres le soin de l'achever (voire de le décapiter), selon plusieurs auteurs arabes. Outre les chroniques considérées comme les plus riches (les *Nawādir* d'Ibn Šaddād, le *Barq* d'al-Ifshāhānī et le *Kāmil* d'Ibn al-Atīr, *sub anno*), voir tout particulièrement al-Ifshāhānī, *Fatḥ* (Massé), p. 28 (Saladin frappe Renaud, mais lui fait trancher la tête) ; Ibn al-'Adīm, *Zubda*, I, p. 145 (identique au précédent) ; Abū l-Fidā', *Bašar*, I, p. 359 (même remarque) ; Maqrīzī, *Sulūk*, I, p. 18 (originalité : Saladin décapite Renaud de ses propres mains, et fait tuer tous les Templiers et Hospitaliers qu'il détient prisonniers) ; Ibn Taġrībirdī, *Nuğūm*, II, p. 126-127 (*id.*) ; al-Dahabī, *Ta'rīh al-islām*, IX, p. 96 (s'attache, en particulier, à justifier l'exécution de Renaud des mains mêmes de Saladin) ; Ibn Haldūn, V, p. 308 (résume les précédents) ; Ibn Katīr, *Bidāya*, XII, p. 392-393 (*id.* ; tonalité très religieuse). Cf. également Ibn Hallikān, *Wafayāt al-a'yān*, VII, p. 176 et 193 (notice de Saladin) ; al-Dahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, XXI, p. 285 (notice de Saladin). Sur Renaud, récent : Hillenbrand, « The Imprisonment of Reynald of Châtillon », p. 79-102.

^{146.} 'Imād al-dīn al-Ifshāhānī, *Fatḥ* (Massé), p. 30-31 (la ponctuation a été changée).

^{147.} Ibn al-Qalānisī, *Dawl ta'rīh Dimašq*, p. 14. Al-Dahabī *Ta'rīh al-islām*, p. 3291, précise que les têtes furent ensuite brûlées. Sur la bataille, Huici Miranda, *La grandes batallas de la Reconquista*, p. 19-82 ; *EI²a*, XI, p. 426 (« al-Zallāqa », par Amin Tibi).

Saladin fit procéder à d'autres exécutions du même type – ainsi avant Mongtisard (*ğumādā* I 573/novembre 1177) ou à Ḥiṣn Bayt al-Āḥzān (Vadum Jacob, 575/1179)¹⁴⁸. L'une d'elles, surtout, mérite que l'on s'y attarde ; elle se déroula quelques années avant Ḥaṭṭīn, à la suite de l'échec de l'expédition contre La Mecque organisée et dirigée par Renaud de Châtillon, en juillet 1183. Sans doute parce que les Lieux saints de l'islam avaient été menacés, dans le *Kāmil*, Ibn al-Āṭīr fait de l'exécution une immolation et un sacrifice. La racine *N H R*, qui désigne la décapitation, constitue une référence explicite à l'immolation du mouton¹⁴⁹. C'est d'ailleurs à Minā, siège du jour du grand sacrifice (*yawm al-āḍībā* ou *yawm al-naḥr*) que les prisonniers destinés à être sacrifiés « comme les victimes immolées à La Mecque » (*Maqrīzī*¹⁵⁰) furent envoyés¹⁵¹ :

« Al-Malik al-Ādil Abū Bakr b. Ayyūb se trouvait au Caire, où il représentait son frère Ṣalāḥ al-Dīn. Il équipa une flotte et l'envoya, avec une forte troupe de musulmans commandée par Ḥusām al-Dīn Lu'lū' al-Ḥāḡib – c'était le commandant de la flotte en Égypte (*mutawallī al-ustūl bi-Diyār Miṣr*), un homme bon et courageux, victorieux [dans cette fonction]. Lu'lū' partit sur leurs traces en toute hâte. Il commença par ceux qui se trouvaient devant Ayla. Il fondit sur eux tel l'aigle sur sa proie, en tua une partie et fit le reste prisonnier. Puis – aussitôt la victoire acquise – il se mit en marche, courant sus à ceux qui attaquaient 'Aydāb, mais il ne les trouva pas : ils avaient pillé tout ce qu'ils y avaient trouvé, tué tous ceux qu'ils y avaient rencontré et étaient partis pour d'autres lieux afin d'y faire la même chose. Ils avaient l'intention de pénétrer dans le Hedjaz, à La Mecque et à Médine – que Dieu Très Haut les garde –, de s'emparer du pèlerinage et de lui interdire l'accès à *al-Bayt al-Ḥaram*, et ensuite d'entrer au Yémen. Mais lorsque Lu'lū' parvint à 'Aydāb sans les voir, il se mit sur leurs traces. Il alla vers Bālīg, le rivage d'al-Ǧawzā' et d'autres lieux encore ; il les atteignit sur le rivage d'al-Ǧawzā'¹⁵², et leur tomba dessus. Lorsqu'ils virent la mort misérable et le trépas (*al-halāk*) [s'approcher], ils partirent dans le désert, où ils se réfugièrent dans une crevasse. Mais Lu'lū', [qui s'était à nouveau embarqué avec ses hommes, accosta], débarqua et les combattit violemment. Il prit des chevaux à des Arabes qui se trouvaient ici, [les

148. Abū Šāma, *Kitāb al-rāwdatayn*, II/1, p. 31, p. 35-37 ; Imād al-dīn al-Isfahānī, *al-Barq al-Šāmī*, III, p. 180 ; al-Bundarī, *Sanā al-Barq al-Šāmī*, p. 333 ; Zouache, *Armées et combats*, p. 246-247.

149. L'expression qui revient le plus souvent, dans les sources narratives arabes, pour désigner la décapitation, est قطع عنقه : le coup porté à la nuque n'est pas distingué du tranchement de la tête, geste difficile qui nécessitait habileté et entraînement. L'on trouve également (liste non exhaustive) : قطع رأسه ; أحد رأسه ; أعناقهم ; قطع رأسه ; أحد رأسه (les deux temps de la décapitation, égorgement et tranchement, sont différenciés) ; ينحر (Muḥīt, s. v. *N H L* : مثل الذبح في الحلق) ; ذبحه واحتَّ رأسه.

150. *Sulūk*, I, p. 79.

151. Ibn al-Āṭīr, *Kāmil*, X, p. 117-118 ; l'éd. Tornberg, XI, p. 323, est légèrement différente. Ibn al-Āṭīr est repris à l'identique dans le *Muhtaṣar fi aḥbār al-baṣar d'Abū l-Fidā, sub anno*. Son récit peut être complété par celui d'Ibn Čubayr, I, p. 65-66, qui croisa les prisonniers faits à l'occasion, à Alexandrie : « Les prisonniers sont à dos de chameaux, le visage tourné vers la queue et accompagnés de gens avec tambours et trompettes. [...] Ils furent répartis entre les villes pour y être mis à mort ; on en dirigea sur La Mecque et Médine. » Cf. aussi Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste*, I, p. 175 (s'appuie sur Grousset, *Histoire des croisades*, II, p. 735-736), qui considère que les Francs « furent traités comme des animaux destinés au sacrifice ».

152. Abū l-Fidā : Sāḥil al-Ḥawrā.

fit monter], et il les combattit avec ses cavaliers et ses fantassins¹⁵³. Il les vainquit, tua la plupart d'entre eux et fit le reste prisonnier. Il en envoya certains à Minā afin qu'ils y fussent égorgés (*li-yunḥirū bi-hā*) – châtiment [réservé] à ceux qui souhaitent semer la peur sur le sanctuaire de Dieu Très Haut (*ḥaram Allāh Ta'ālā*) et de son Prophète. Il revint avec les autres en Égypte, où l'ensemble fut exécuté.»

Plus prégnantes en période de fortes tensions entre les chrétiens et les musulmans, de telles décapitations collectives paraissent avoir constitué un outil de propagande pour Saladin. Il ne faut pas pour autant y voir un signe d'un durcissement durable et sans retour des rapports islamo-chrétiens, pendant l'ensemble de son règne¹⁵⁴. Avant Saladin, d'autres puissants musulmans avaient procédé de façon analogue, afin de se gagner plus aisément les masses ou simplement se venger de violences préalables, tel Tuğtakīn en 499/1105, le même souverain et İl-Ğāzī en 513/1119, Ibn al-Māmūn al-Baṭā'ihī, en 517/1123-1124 ou Nūr al-Dīn en 552/1157¹⁵⁵. Pour autant, les prisonniers de guerre constituèrent toujours, au Proche-Orient, une monnaie d'échange et/ou une force de travail non négligeable.

Rien de bien différent, finalement, de la situation qui prévalait dans l'Occident chrétien, où l'on ne décapitait également en nombre que lorsque l'affrontement avait été chargé d'enjeux émotionnels et idéologiques forts – comme après la bataille de Bagniburn, en 1170, où les Anglo-normands coupèrent la tête de tous leurs prisonniers puis la jetèrent à la mer¹⁵⁶. Auteurs certes d'exactions nombreuses et cibles d'une intense propagande visant à les persuader qu'ils étaient les bras armés d'une lutte sans merci des *christiani* contre des *pagani* dont l'élimination seule allait permettre au Bien de remporter son combat eschatologique contre le Mal, les croisés/Francs adoptèrent rarement ce type d'attitude, en Orient. L'exécution et la décapitation de 2 700 prisonniers sur ordre de Richard Cœur de Lion, en août 1191, ne semble d'ailleurs pas avoir fait l'unanimité parmi les croisés ni les chroniqueurs¹⁵⁷. L'auteur

¹⁵³. Le passage est peu clair. Il l'était sans doute déjà pour Abū l-Fidā', qui a choisi de le supprimer. L'édition Tornberg diffère mais n'est guère plus claire.

¹⁵⁴. D'autres textes témoignent de sa mansuétude. Ibn Šaddād, *Nawādir*, p. 105-106, le décrit, à une occasion, ordonnant de décapiter un homme en prenant soin d'interdire qu'il fût mutilé.

¹⁵⁵. Tuğtakīn en 499/1105 (il fait décapiter tous les défenseurs du château d'al-‘Āl, près de Tibériade) : al-‘Aẓīmī, *Ta’rīħ Halab*, p. 363 ; Ibn al-Atīr, *Kāmil*, IX, p. 88-89 ; Sibṭ b. al-Ğawzī, *Mir’at al-zamān* (al-Ğāmidī), II, p. 409 ; Albert d'Aix, *Historia, RHC, Occ.*, IV, L. X, 8, p. 635-636. Le même Tuğtakīn et İl-Ğāzī : *infra*, à propos des crânes transformés en coupes à boire. Ibn al-Māmūn (donne l'ordre d'exécuter des prisonniers francs, en représailles, refusant même une offre de rançon de 30 000 dinars) : cf. Lev, « *Prisoners of War* », p. 15 et Strickland, « *Rules of War or War without Rules?* », p. 137. Nūr al-Dīn (ordonne de décapiter des Templiers et des Hospitaliers faits prisonniers) : Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta’rīħ Dimašq*, p. 519-520.

¹⁵⁶. Ils venaient de l'emporter sur les combattants de Waterford.

¹⁵⁷. Les lire en relation avec les précautions rhétoriques de l'auteur anonyme des *Gesta Francorum* à propos des décapitations *post mortem* d'Antioche (1098) évoquées plus haut ou de celles réalisées par les croisés devant Hārim (*castrum cui nomen Aregh*), en 1097 (des ennemis faits prisonniers « furent conduits devant la porte de la ville » et décapités, « pour augmenter la douleur de ceux qui se trouvaient dans la ville », *Gesta*, p. 70-71). Évidemment, ni l'historien anonyme ni les autres chroniqueurs latins ne prennent systématiquement de telles précautions (cf. par exemple à propos des Génois, Foucher de Chartres, *Historia*, II, 41).

de l'*Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi* décrit la cérémonie, qui eut lieu hors de la ville d'Acre. Soucieux de préserver Richard, il rend Saladin responsable du massacre de plus ordonné seulement, selon lui, après qu'un « conseil des grands » eût statué. Le vendredi qui suivit l'Assomption, l'ordre fut donné par le roi. Comme 'Imād al-dīn al-Īsfahānī à propos des décapitations réalisées après Ḥaṭṭīn, le chroniqueur crée une atmosphère mêlant sentiment de vengeance, foi et joie. Enfin, affirme-t-il, « la grâce divine » s'était imposée aux croisés¹⁵⁸.

Exposer et préparer

Bien souvent, peu est dit, dans les sources narratives, du devenir des têtes tranchées. Les décapitations constituant la situation finale d'une narration sans surprise, leur mention clôture le récit de la même manière que la mort avait mis fin à l'affrontement.

Exhibitions

Pour autant, il est parfois fait état de l'utilisation de ces têtes. Certaines étaient exposées, pendant des durées variables, l'important étant de les exhiber dans un endroit fréquenté ou tout au moins visible de loin, par tous – il en allait de la tête des ennemis vaincus comme du corps de tous les suppliciés¹⁵⁹. À peine les combats terminés, comme lors de l'affrontement qui coûta sa vie à Roger de Barneville, devant Antioche, en 1097, la tête du chef tué pouvait être plantée sur une pique ou une lance et ramenée au camp, trophée dont la vue galvanisait les troupes tout autant qu'elle décourageait l'adversaire¹⁶⁰.

Après les combats, les Assyriens avaient pour coutume d'empiler les têtes de leurs ennemis en tas, aux portes des places dont ils venaient de s'emparer ; celles des personnages les plus importants, rois ou chefs de guerre de renom, étaient même conservées et pendues aux arbres du jardin royal¹⁶¹. Parfois, les Romains n'agissaient pas différemment, ainsi que les Celtes, dont, au 1^{er} siècle av.J.-C., Posidonius décrit avec effroi des coutumes (enclouer les têtes de leurs ennemis sur les portes de leurs maisons) que l'archéologie la plus récente paraît confirmer, au moins dans une zone littorale allant de la Catalogne à la Provence¹⁶². Au Moyen Âge, le Maghreb et al-Andalus

^{158.} *Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi*, IV, 2-4, p. 240-243. Cf. Ambroise, *L'Estoire de la guerre sainte*, p. 144-148 (selon lui, les musulmans demandent à Saladin de les venger).

^{159.} Par exemple Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-ṣar'iyya*, p. 105, à propos d'*al-ṣalb* – qui consiste à exposer un corps en un lieu élevé, de manière à ce qu'il soit visible de tous :

وَأَمَا الصلب المذكور فهو رفعهم على مكان عالٍ يراهم الناس ويشتهر أمرُهُم وهو بعد القتل عند جمهور العلماء ومنهم مَن قال يُصلبون ثم يُقتلون وهم مصلوبون. وقد جوز بعض الفقهاء قيلهم بغير السيف حتى قال بعضهم يُتركون على المكان العالي حتى يموتون حتفاً أنوفهم بلا قتل.

Pour l'époque seldjoukide, voir les exemples donnés par Lange, *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, p. 64-66.

^{160.} Albert d'Aix, *Historia*, IV, 27-28 ; Robert le Moine, *Historia ierosolymitana*, VI, 8 ; *Chanson d'Antioche*, vers 6682-6724 ; Raymond d'Aguilers, *Liber*, p. 66-67.

^{161.} Sterckx, *op. cit.*, p. 88.

^{162.} Posidonius ap. Diodore de Sicile, V, 29 et Strabon, IV, 4, 5 – cf. Benoît, « The Celtic Oppidum of Entremont, Provence », p. 246 ; id., « Les “têtes sans bouche” d'Entremont », p. 38-69 ; Moret, *Les fortifications*

connurent aussi de tels enclouages, comme châtiment exemplaire infligé à un homme puissant révolté¹⁶³. En Syrie et en Égypte, l'on accrochait également aux portes des murailles des têtes de combattants. Lorsqu'il pénétra à Damas, en *dū l-hiġġa* 359/octobre 970, le Kutamide Ġa'far b. Falah, qui servait les Fatimides, fit décapiter les hommes d'armes qui, auparavant, les avaient combattu. Leurs corps furent accrochés sur des gibets, leurs têtes suspendues aux portes de la ville¹⁶⁴. Source d'effroi, une telle exposition, vers l'extérieur, faisait des remparts – qui délimitaient un espace de vie – un repoussoir pour tout homme tenté par la lutte armée contre le nouveau pouvoir. Elle faisait également des têtes des objets apotropaïques, l'énergie et l'antagonisme de l'ennemi se muant au moins temporairement en force propitiatoire.

Traces fugaces certes que ces têtes dont la présence constituait un signe destiné à marquer à jamais les esprits des hommes et des femmes qui les voyaient ou à qui on les décrivait. Elles participaient de l'intense propagande menée par les souverains musulmans, à destination de leurs administrés ou du calife. À lire les chroniques, des têtes se promenaient régulièrement à travers l'ensemble du Proche-Orient, après une victoire, fichées sur des lances – sur des sommets donc, qui ont « partout un caractère sacré¹⁶⁵ ». À l'époque fatimide, les têtes des ennemis des califes étaient envoyées au Caire – 700, par exemple, en 318/992, qui escortaient Munīr al-Saqlabī, dont Ibn al-Qalānīsī et al-Maqrīzī content l'humiliation, une fois sa défaite consommée¹⁶⁶. Elles pouvaient également en partir, lorsque le calife tenait à donner « une dimension impériale¹⁶⁷ » à une victoire dont il tenait à informer tous ses sujets – jusqu'à 30 000 têtes, transportées dans des corbeilles, à dos de chameaux, en 396/1006, après la défaite d'Abū Rakwa, et promenées à travers la Syrie, jusqu'à Rahba, où elles furent jetées dans l'Euphrate, aux frontières d'un Empire sur lequel elles allaient pouvoir désormais veiller¹⁶⁸. Après la chute des Fatimides, en Syrie, des expositions itinérantes aussi massives étaient impensables. Des souverains en quête de légitimité – politique, religieuse – n'en firent pas moins promener les

ibériques, p. 289-291 ; Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 30, 99 (têtes des légions de Quinctilius Varus retrouvées clouées aux arbres sacrés, notamment d'après Tacite, *Annales*, I, 61) ; Poulle, « La nouvelle Énéide d'Ovide dans les *Fastes* (I, 461-586) », p. 67-68 ;

¹⁶³. Exemple des Almoravides à Fès, sur la porte Bāb al-Silsila : Largadère, *Les Almoravides : le djihad andalou* (1106-1143), p. 307. Cf. aussi Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, p. 30 (enclouage d'Ahmad b. Mu'awiyya sur une porte de Zamora, d'après Ibn Hayyān).

¹⁶⁴. Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 46. Voir aussi les têtes des Francs accrochées aux portes du Caire en 642/1244 : Sibṭ b. al-Ġawzī, *Mir'at al-zamān*, p. 745-747, cité par Eddé, *Alep*, n° 774 p. 302.

¹⁶⁵. Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 119.

¹⁶⁶. Munīr al-Ḥādim, ainsi qu'al-Maqrīzī l'appelle, arriva au Caire le 10 *dū l-hiġġa* 318/17 février 992, puis fut pardonné : Ibn al-Qalānīsī, *Dayl ta'rīḥ Dīmašq*, p. 69 ; Maqrīzī, *Itti'āz al-bunāfā*, I, p. 273. L'ensemble des événements : Bianquis, *op. cit.*, p. 190. Sur le *tašhīr* (parade humiliante) cf. Lange, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, p. 79 sqq. et index, s. v.

¹⁶⁷. L'expression est de Thierry Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 284.

¹⁶⁸. Cf. Ibn al-Qalānīsī, *Dayl ta'rīḥ Dīmašq*, p. 104 ; Ibn Zāfir, *Aḥbār al-dawla al-munqaṭī'a*, p. 48 ; Al-Musabīḥī ap. Maqrīzī, *Itti'āz al-bunāfā*, II, p. 67 (p. 60-67 l'ensemble de l'aventure d'Abū Rakwa) ; Sibṭ b. al-Ġawzī, *Mir'at al-zamān* (éd. Rassi), p. 17-25 ; Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, XXVIII, p. 181-184 (parle de 70 000 têtes, signe évident de *tasbī'* – cf. Conrad, « Seven and the *Tasbī'* : on the Implication of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History », p. 42-73 ; Zouache, *Armées et combats*, p. 593-594).

têtes de leurs ennemis – celle d'Āq Sunqur, par exemple, déjà évoquée, lorsque Tutuš l'emporta en Syrie du Nord, en 487/1094¹⁶⁹. Une fois les croisés installés en Syrie, on entend régulièrement parler de retour d'armées triomphantes avec les têtes des chrétiens, ou de l'envoi de têtes au sultan seldjouqide, à Ispahan par exemple, en 507/1113, par Tuğtakīn et Mawdūd – mais l'on ne sait pas forcément si ces têtes étaient exposées avant leur départ¹⁷⁰.

À tout le moins, ces têtes constituaient des étendards permettant soit d'affirmer avec force une domination sur un territoire, soit de réclamer légitimité au calife de Bagdad. Pour peu qu'il ait survécu, l'ennemi, vaincu, n'assistait pas à l'exposition. En revanche, l'on ne sait pas vraiment à qui Zangī s'adressait lorsqu'il fit exposer des têtes tranchées, en 531-532/1137 sans doute, à la suite d'une bataille contre les Francs pendant laquelle Ibn Bišr, l'envoyé du calife abbasside, mourut. Usāma b. Munqid se contente de rapporter que de nombreux Francs furent tués et que Zangī, furieux, ordonna « qu'on réunit leurs têtes dans un champ cultivé qui faisait face au château (*al-ḥiṣn*) ». Ces têtes furent probablement empilées. Sinon, Usāma aurait sans doute précisé qu'elles avaient été plantées sur des lances. On les compta. Il y en avait 3 000¹⁷¹.

Préparations ?

Salage, embaumement

Sans doute les têtes faisaient-elles l'objet d'un traitement permettant de retarder leur putréfaction et donc d'être transportées et, on le verra, conservées sans trop de difficultés. Selon Posidonius, les Celtes embaumaient les têtes des ennemis de marque dans l'huile de cèdre, avant de les faire admirer à leurs visiteurs¹⁷². L'on apprend, au détour d'une chronique, qu'en Espagne, au VI^e/XII^e siècle, des têtes de musulmans furent restituées par les chrétiens à leurs veuves, à Cordoue, après avoir été embaumées par des médecins juifs et musulmans, « enveloppées dans des linges précieux, enfermées dans des coffrets d'or et d'argent¹⁷³ ». À l'époque ottomane, la préparation se décomposait en deux étapes : les têtes étaient d'abord écorchées, avant d'être remplies de paille ou de coton¹⁷⁴. Il semble bien qu'alors, certaines têtes ne voyageaient pas complètement : le crâne pouvait être conservé sur place alors que la peau prenait la route¹⁷⁵.

169. Ibn al-‘Adim, *Bugya*, IV, p. 1957, 1959.

170. Ibn al-Qalānisi, *Dayl ta’rīḥ Dimašq*, p. 296. Furent envoyés des prisonniers, des têtes (*ru’ūs*), des chevaux et différentes armes.

171. Usāma b. Munqid, *Kitāb al-i’tibār*, p. 1-2.

172. Ap. Strabon, IV, 4, 5 et Diodore de Sicile, V, 29, 5, reproduits dans Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 19-20.

173. Ap. Gaultier-Dalché, « Islam et chrétienté en Espagne au XII^e siècle », p. 214. Sur les techniques de l'embaulement : Mayer, *Embalming: History, Theory and Practice*, 2006.

174. Stahl, *Histoire de la décapitation*, p. 37-39, où il est aussi question de têtes remplies d'herbes et de coton, de têtes écorchées et empailées, de têtes saupoudrées de sel, de têtes de personnages importants remplies de coton et d'essences parfumées, d'une tête trempée dans le miel.

175. Id., *ibid.*, p. 39.

Les sources narratives sur lesquelles je m'appuie ne sont guère plus prolixes. Tout au plus y apprend-on parfois que « les têtes furent nettoyées » avant d'être envoyées¹⁷⁶. Tout au plus est-il mentionné, au détour d'un récit de la bataille d'Inab (1144/1149), qu'avant d'envoyer la tête de Raymond II de Tripoli au calife, à Bagdad, Nûr al-Dîn l'aurait faite soigneusement « enchaîner dans l'argent¹⁷⁷ » – la proximité avec les pratiques des Issédons, décrites par Hérodote, est évidente : selon l'historien grec, ces derniers se livraient à un culte des crânes, la tête des morts destinés à être vénérés étant « soigneusement rasée, vidée et recouverte de feuilles d'or¹⁷⁸ ». Les croisés eux-mêmes pratiquèrent l'embaumement (ou des formes d'embaumement)¹⁷⁹. En 1118, aux dires d'Albert d'Aix (Foucher de Chartres, qui rapporte le fait, est moins précis), Baudouin I^{er} de Jérusalem demanda à son cuisinier de lui ouvrir le corps, d'extraire ses organes et de les enterrer, avant de les saler à l'intérieur et à l'extérieur, et de l'embaumer avec des épices et des aromates. Ainsi put-il être transporté sans danger à Jérusalem, attaché à son cheval, sans crainte que l'ennemi, à qui l'on donnait ainsi le change, ne crût que le roi était mort, et n'y trouvât donc matière à attaquer la troupe en marche¹⁸⁰.

Quelle technique les musulmans utilisaient, les sources narratives ne le disent pas¹⁸¹, même si un chroniqueur latin affirme qu'en 1219, pendant le siège de Damiette, le sultan ayyoubide fit vider et embaumer de nombreuses têtes de chrétiens qu'on promena ensuite à travers tout le pays, sans doute pour rassurer la population¹⁸² ; l'on sait, d'ailleurs, que le natron était toujours utilisé, en Égypte, au Moyen Âge¹⁸³. Michel le Syrien raconte, à propos de la mort de Bohémond II d'Antioche, en 1130, en Cilicie, lors d'une embuscade tendue par l'émir danois mendite Gâzî, que ce dernier « fit préparer la tête de Bohémond », puis l'envoya « avec divers présents, armures et chevaux, au calife de Bagdad¹⁸⁴ ». Ailleurs, il affirme que les têtes étaient salées avant d'être transportées. Il est question, ici, des déboires des troupes de Manuel Comnène (m. 1180) face au Seldjouqide de Rûm Qiliğ Arslân¹⁸⁵ :

^{176.} *Infra*, à propos du « magasin des armes », *bizānat al-ru'ūs*, l'extrait du *Kāmil* traduit, VII, p. 85.

^{177.} Références aux sources dans Cahen, *Syrie du Nord*, p. 383-384 et n° 11 et Élisséeff, *Nûr ad-Dîn*, I, p. 432 ; Guillaume de Tyr, *Historia*, RHC, Occ., I, L. XVII, 9, p. 153.

^{178.} Hérodote, *Histoire*, IV, 26. Cf. les interprétations de Lebedynsky, *Les Saces*, p. 186.

^{179.} Voir Patrice, « L'exérèse du cœur dans l'embaumement médiéval occidental », p. 279-286 ; Erlande-Brandenburg, *Le Roi est mort*, 1975.

^{180.} Foucher de Chartres, *Historia*, p. 611-612, qui ne parle que des intestins, au contraire d'Albert d'Aix, *Historia*, RHC Occ. IV, L. XII, 28, p. 708, à corriger selon l'éd. Edgington, p. 868 : « Quapropter, dissimulata illius morte et omni tristitia, sicut obnixe rogauit, sectus est alius illius, uiscera exposita et sepulta, corpus uero salsum interius et exterius in oculis, ore, naribus et auribus, aromatibus quoque ac balsamo conditum, corio consutum ac tapetibus inuolutum, equis impositum ac firmiter alligatum est, ita ut nulla gentilium astutia percipere posset eum obisse, et sic in audaciam persequendi exercitum desolatum unidique ebullientes animarentur. »

^{181.} Quelques techniques sont décrites par A. S. Tritton dans l'article « Hināṭa » de l'*EI²a*, III, p. 403.

^{182.} *Memoriale potestatum Regiensium*, auctore anonymo Regiense, cité par Michaud, *Bibliothèque des croisades*, p. 603 (je n'ai pu avoir accès au texte latin).

^{183.} « Natrûn », *EI²a*, VII, page 1035 (A. Dietrich) ; « Bawraq (bûrak) », *ibid.*, *Suppl.* I, p. 130.

^{184.} Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 227. Comparer à Guillaume de Tyr, *Historia*, RHC. Occ, I, L. XIII, 27, p. 598-599.

^{185.} *Id.*, *ibid.*, p. 372.

« L'émir ordonna de recueillir leurs têtes et de les apporter à Mopsueste. On les sala pour les envoyer au roi. La plupart d'entre eux se trouvaient être des gens de Mopsueste ; les femmes reconnaissent les têtes de leurs maris, et ce fut une grande lamentation : leur joie fut changée en deuil. [...] »

Le sultan envoya à tous les émirs, au calife de Bagdad et au sultan du Ḥurāṣān des esclaves, des servantes, des armes et les têtes des Grecs et leurs chevelures au bout des lances, et il les promenaient par les rues sur la croupe de leurs chevaux, en se réjouissant. »

Scalps

Des têtes tranchées, salées et transportées, promenées par les cavaliers sur la « croupe des chevaux », à la manière des Celtes décrits par Strabon¹⁸⁶, des Sarrasins des chansons de geste¹⁸⁷ ou des cavaliers d'al-Muẓaffar de Ḥamā qui, après un violent affrontement nocturne, en 1191, pendant le siège d'Acre¹⁸⁸,

« suspendit, au petit matin, plusieurs têtes de Francs au cou des chevaux que les soldats leur avaient enlevées, et vint les montrer au sultan al-Malik al-Āṣraf ». »

Des têtes et des chevelures pendues au bout des lances ; une joie affichée. L'analogie avec les scalps dont les peuples steppiques auraient raffolé est évidente. Les sources historiques (Hérodote), archéologique et iconographique (les plaques d'Orlat) convergent : les Scythes scalpaient leurs ennemis, en pratiquant « une incision à l'entour [de la tête], vers les oreilles », puis, « la prenant par le haut, ils en arrachent la peau en la secouant », afin de la suspendre finalement « à la bride du cheval¹⁸⁹ ». Les Sarmates arrachaient également, en guise de trophées, « les scalps aux têtes coupées », et les accommodaient « en phalères pour leurs chevaux¹⁹⁰. » Les scalps que semble décrire Ibn al-Qalāniṣī, à l'occasion de la commémoration d'une victoire de Nūr al-Dīn sur les Francs, en ᬁgūmādā I 552/juin 1157, sont cette fois attachés aux étendards des vaincus¹⁹¹ :

186. Strabon, *loc. cit.* : « Je pense à leur usage, lorsqu'ils reviennent du combat, de suspendre à l'encolure de leur cheval les têtes de leurs ennemis et d'ainsi les rapporter pour les clouer devant leurs portes ».

187. Les têtes sont transportées accrochées à l'arçon de la selle : *Le jor avoit ocis jusqu'à x crestiens ; / Devant a son arçon en ai panduz les chiefs* : Floovant, 354, cité par Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste*, I, p. 178.

188. Abū l-Fida', *Muhtaṣar ta'rīb al-baṣar*, p. 478. L'ensemble du passage :

فلمَّا أصبح الصباح على الملك المظفر صاحب حمة عدّة من رؤوس الفرنج في رقاب خيلهم التي كسبها العسكر منهم وأحضر ذلك إلى السلطان الملك الأشرف.

189. Hérodote, *Histoire*, IV, 64. Une méthode appelée « périscythisme » (« scalper à la manière scythe ») est décrite par un ophtalmologue de l'époque d'Auguste : *ap. Aétios d'Amida, Aetii Amideni Libri medicinales*, éd. A. Olivier, Berlin, 1950, cité par Renaut, *Marquage corporel et signation religieuse dans l'Antiquité*, I, p. 268. Cf. aussi Lebedinsky, *Les Scythes*, p. 175.

190. Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XXXI, 2, 22, <http://www.thelatinlibrary.com/ammianus/31.shtml#2> (consulté le 20 novembre 2009).

191. Ibn al-Qalāniṣī, *Dayl ta'rīb Dimašq*, p. 523-524. Les scalps sont ainsi décrits : « *wa fi-hā min ḡulūd ru'ūsihim bi-ṣar'iḥā 'idda* ».

« Les prisonniers et les têtes des morts arrivèrent à Damas le dimanche suivant le jour de la conquête. Ils avaient mis, sur chaque chameau, deux chevaliers parmi les plus vaillants, avec l'un de leurs étendards déployés, auquel étaient attachés des scalps. »

À Myriokephalon, en septembre 1176, lors de leur victoire sur les Byzantins, les Turcs seldjouqides émasculèrent et scalpèrent les cadavres, si l'on en croit Niketas Choniates¹⁹².

Conserver

Coupes à boire

D'autres parallèles peuvent être faits entre les coutumes des peuples nomades de l'époque antique et celles des Turcs qui s'imposèrent au Proche-Orient, à partir de la fin du v^e/xi^e siècles. Les peuples scythiques auraient eu l'habitude de boire dans le crâne d'un ennemi transformé en coupe – Hérodote en parle à propos des Scythes, alors que des coutumes identiques, semble-t-il confirmées par l'archéologie, sont évoquées à propos des Xiongnu au iii^e siècle av. J.-C., d'Alboin, roi des Lombards de 568 à 572, des Bulgares au ix^e siècle, des Petchénègues au ix^e siècle, de l'Arménien Philarète Brachamios et de son allié de Mayyāfāriqīn, en 1075¹⁹³. Pour autant, doit-on prendre pour argent comptant le récit que Guibert de Nogent, latiniste à la culture classique éprouvée, consacre à la mort du seigneur de Tibériade, Gervais de Basoche, en 501/1107-1108 ? Défait et emprisonné par Tuğtakīn, l'atabeg de Damas, il refusa d'abjurer sa foi et fut exécuté : après avoir été attaché contre un arbre, il servit de cible aux archers, qui le percèrent de nombreuses flèches. Cela se déroulait, selon Guibert, dans une atmosphère particulière, alors qu'une fête « sacrilège » et étrange battait son plein. Une fête couronnée par l'exécution de Gervais et par la transformation de son crâne, découpé et modelé de façon à lui « donner la forme d'un vase, comme si elle allait servir de coupe » à Tuğtakīn, qui y trouvait là un moyen de répandre la terreur parmi les Francs¹⁹⁴.

192. Chonaties, *Annales*, p. 107 : « The slain had had their scalps torn from their heads, and the phalluses of many had been cut off. It was said that the Turks took these measures so that the circumcised could not be distinguished from the uncircumcised and the victory therefore disputed and contested since many had fallen on both sides. »

193. Hérodote, *Histoire*, IV, 13 (noter que les pratiques des pauvres, qui sertissent les crânes dans du cuir, sont distinguées de celles des riches, qui recouvrent « l'os du crâne avec de l'or ou de l'argent ») ; Lebedynsky, *Les Scythes*, p. 175. Archéologie : Lebedynsky, *ibid.* : « À Bil's'ke Horodychtché sur la Vorskla, dans la steppe boisée ukrainienne, ont été découverts plusieurs crânes montés en coupes, avec des anses. » Bulgares et Petchénègues : Lebedynsky, *Les nomades*, p. 34. Alboin : Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 102-103. Philarète : cf. Dadoyan, *Fatimid Armenians*, p. 77.

194. Guibert de Nogent, *Dei gesta per Francos*, L. VII, XLVII : « Miles sagittis confossus et capitis abscisione martyrii palmam promeruit ». Comparer à Ibn al-Qalānīsī, *Dayl ta'rīb Dimašq*, p. 258-259, bien informé mais beaucoup plus sobre : « [Tuğtakin] envoya certains d'entre eux comme cadeaux au sultan, et il tua Gervais et ceux de ses compagnons, *ashāb*, prisonniers à ses côtés, après avoir refusé le monceau d'argent qu'ils proposaient contre leur libération. » Cf. aussi Dahabī, *Ta'rīb al-islām*, sub anno 501, plus concis encore. Friedman, *Encounter between Enemies*, p. 121, suit Guibert de Nogent.

Régulièrement dépeint comme un homme sanguinaire par les chroniqueurs latins, Tuğtakīn récidiva, selon Gautier le Chancelier cette fois, en 513/1119, aux dépends de Robert de Zardanā¹⁹⁵. Des légendes circulaient-elles, à propos du maître de Damas ? Gautier connaissait-il les *Dei gesta per Francos* de Guibert, ou avait-il directement ou indirectement accès aux écrits d'Hérodote ou d'autres auteurs faisant état de pratiques équivalentes ? Cherche-t-il simplement à frapper les esprits de ses lecteurs en faisant de l'usage de boire dans le crâne du vaincu « une métaphore littéraire de la cruauté et du martyre¹⁹⁶ » ? Ou, simplement, Tuğtakīn, dont Usāma b. Munqid révèle par ailleurs que Robert était son ami (*sadīq*), était-il coutumier d'une telle pratique – destinée à s'approprier tout ou partie de la puissance vitale de sa victime, censée être contenue dans la tête¹⁹⁷ ? Séduisante, l'hypothèse semble infirmée par les incohérences du récit de Gautier (le crâne est immédiatement serti d'orfèvrerie) et sa volonté de noircir Tuğtakīn à l'excès, ainsi que par la version de l'exécution proposée par Usāma b. Munqid, pourtant peu amène envers le souverain damascain¹⁹⁸.

Qu'elles soient ou non avérées, les transformations de crânes prêtées à Tuğtakīn participaient d'une diabolisation de l'ennemi dont les auteurs latins sont coutumiers, à l'encontre des *pagani*. Au XIII^e siècle, alors que la croisade suscitait déjà moins d'enthousiasme, Humbert de Romans dénonçait « leur zèle pour leur religion », si prononcé que « là où ils détiennent le pouvoir, ils décapitent sans pitié tout homme qui prêche la religion¹⁹⁹ ».

Hizānat al-ru'ūs

L'attitude de Tuğtakīn dénote l'importance que les souverains musulmans accordaient au chef de leurs ennemis. Cette importance est confirmée par l'existence, à Bagdad et au Caire, de lieux spécialement dédiés à la préparation et/ou à la conservation de têtes – probablement

¹⁹⁵. Peu après la deuxième bataille de Dānīṭ. Les versions divergent, à propos des « aventures » de Robert. Outre Gautier le Chancelier, *Bella Antiochena* (Hagenmeyer), L. II, 14, p. 107-109 : « De Martyrio Roberti Falcoii » et Usāma b. Munqid, *Kitāb al-i'tibār*, p. 119-120, voir Ibn al-'Adīm, *Zubda*, II, p. 190-193 ; Deschamps, « Le château de Saône et ses premiers seigneurs », p. 81-82 ; Cahen, « Note sur les seigneurs de Saone et de Zerdana », p. 154-159 ; *id.*, *Syrie du Nord*, p. 289-290 et n° 14 p. 290 ; Asbridge et Edgington, *Walter the Chancellor's The Antiochene Wars*, p. 49, p. 103 n° 166.

¹⁹⁶. Friedman, *Encounter between Enemies*, p. 122.

¹⁹⁷. Cf. Sterckx, *loc. cit.*

¹⁹⁸. Gautier et Usāma b. Munqid, *loc. cit.* : « Ainsi donc, lorsque Robert fut fait prisonnier – l'atabeg Tuğtakīn avait assisté İl-Ğazī pendant la bataille – il offrit qu'on le rançonnât contre 10 000 dinars. İl-Ğazī dit alors : "Amenez-le à l'atabeg. Sans doute l'effrayera-t-il, nous faisant ainsi monter le montant de la rançon !" Ils s'y rendirent. L'atabeg buvait dans sa tente. Lorsqu'il le vit s'avancer, il se leva, mit les pans de sa robe dans son ceinturon, se saisit de son épée, sortit au devant de lui et lui coupa la tête. [Quant il le sut], İl-Ğazī lui envoya quelqu'un le blâmer. Il lui fit dire : "Le moindre dinar nous manque, pour [payer] les Turcomans, celui-ci s'estime à 10 000 dinars, je te l'envoie afin que tu lui fasses peur, au cas où il offre plus encore, et tu l'exécutes !" [Tuğtakīn] répondit : "Je ne connais pas de meilleur moyen pour faire peur !". » Cf. aussi Deschamps, « Le château de Saône et ses premiers seigneurs », p. 82.

¹⁹⁹. Ap. Daniel, *Islam et Occident*, 1973, p. 173. Voir aussi Munro, « The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades », p. 342-343.

celles des hommes les plus illustres. Il est explicitement question d'un « magasin des têtes », *hizānat al-ru'ūs*, à propos des difficultés du calife abbasside al-Qāhir, en 321/933. Souvent dépeint comme un homme particulièrement cruel, al-Qāhir fit exécuter l'émir Mu'nis al-Hādim et ses alliés Yalbaq et son fils 'Alī; leurs têtes, tranchées pendant une sorte de cérémonial itinérant évoquant parfois le supplice de Saint-Jean Baptiste, furent nettoyées puis déposées dans la *hizānat al-ru'ūs*²⁰⁰:

« Alors [le calife al-Qāhir] donna l'ordre de l'égorger, puis on lui trancha la tête. Ils la posèrent sur un plateau (*ṭaṣṭ*²⁰¹), puis al-Qāhir partit, précédé par le plateau qu'on portait devant lui, jusqu'à arriver à Balīq, devant lequel l'on posa le plateau – s'y trouvait, donc, la tête de son fils. Lorsqu'il le vit, il pleura et s'en saisit afin de l'embrasser et de le humer/le boire²⁰². Alors al-Qāhir donna l'ordre de l'égorger. Sa tête fut posée sur le plateau, et il fut donc porté devant al-Qāhir. Ce dernier s'en alla et entra chez Mu'nis, devant qui il déposa les deux têtes. Lorsque [Mu'nis] les vit, il prononça la *śahada*, les reprit et maudit celui qui les avait exécuté. C'est alors qu'al-Qāhir dit : "Traînez le chien maudit !" Alors ils le trainèrent, l'égorgèrent et mirent sa tête sur le plateau. Il donna ensuite l'ordre de promener les têtes des deux côtés de Bagdad, et de crier : "Voici les restes de celui qui a trahi l'imam et a œuvré pour corrompre son État (*dawla*). Puis elles furent ramenées, nettoyées et mises dans le magasin des têtes (*hizānat al-ru'ūs*), comme on en avait l'habitude (*kamā ḡarrat al-āda*). »

Ibn al-Atīr ne précise pas où se trouvait le magasin des têtes. Toujours est-il qu'il ne fut pas détruit ; on y déposa, par exemple, la tête de Tutuš b. Alp Arslān, mort en 488/1095 sur le champ de bataille (mais non sans l'avoir promenée à travers Bagdad²⁰³). Le passage du *Mir'at al-zamān* de Sibṭ b. al-Ǧawzī traduit ci-dessous laisse penser qu'il était situé dans le palais califal ou tout près²⁰⁴ ; il confirme également qu'on y plaçait les têtes des chefs de guerre les plus illustres²⁰⁵ :

200. Ibn al-Atīr, *Kāmil*, VII, p. 85 (cf. aussi p. 86, une autre version de l'événement). Même extrait dans le *Ta'rīb muhtaṣar al-duwal* d'Ibn al-'Ibrī, le *Ta'rīb Muhtaṣar fi abbār al-baṣar* d'Abū l-Fidā' et la *Nihāyat al-arab* d'al-Nuwayrī (*sub anno*).

201. On pourrait aussi traduire « dans une assiette » ou « dans une écuelle ».

202. وَيَنْشَفُهُ. Le sang du Prophète aurait été bu par 'Abd Allāh b. al-Zubayr (cf. Gril, « Le corps du Prophète », p. 50). Rappelons aussi Jean, VI, 53 : « En vérité je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes ». Sterckx, *Celtes préchrétiens*, p. 164, rapporte la « formule d'une glose du vieux Bréviaire d'York » : *Caput Iohannis in disco : signat corpus Christi*, qu'il propose de traduire/restituer : « La tête [coupée] de Jean [le Baptiste] sur le plat [présenté à Hérode par Salomé] symbolise le corps du Christ. » *EI²a*, XI, p. 248, « Yahyā b. Zakariyyā' », par A. Rippin, sur saint Jean-Baptiste dans la tradition musulmane.

203. Al-Ṣafadī, *Wāfi al-wafāyāt*, X, p. 234, concis.

204. Maqdisi, « The Topography of Eleventh Century Bağdād », I, p. 182 (plan ; le palais est situé en E, sur la rive droite du Tigre), p. 194 n° 1 : « The Quarter of the Caliphal Palaces (near E) ; also called : Ḥarīm, i. e. the Caliphal Sanctuary (surrounded by a wall), a term which, in its broad sense, designated the general area in the vicinity. The term Ḥarīm (or Dār al-Ḥalifa, or Dār al-Ḥilāfa) is also used to designate the area encircled by Mustaẓhir's Wall of 488. » Cf. aussi Le Strange, *Baghdad*, chap. xviii, p. 242-262 et index p. 362.

205. Selon M. al-Muqābala, « al-Wazīr 'Awn al-dīn b. Hubayra » (p. 316 et n° 20 p. 337, citant M. 'Awād, « *Hizānat al-ru'ūs* », p. 1066), « *hizānat al-ru'ūs* : elle se trouvait dans le palais des califes abbassides à Bagdad. On y déposait les têtes de ceux qui s'étaient opposés au califat, après avoir été nettoyées et mises dans des corbeilles de papyrus et d'osier ».

« Et pendant le mois de *ğumādā* II [601]/janvier-février 1205 après cette bataille, un incendie éclata dans le palais califal (*Dār al-hilāfa*) – il n'y en avait jamais eu de tel dans le monde. Les portes du palais furent ouvertes, de nuit, et le vizir Ibn Mahdī et les principaux personnages de l'État montèrent au magasin des armes (*hizānat al-silāḥ*). Ils y constatèrent que le feu y avait pris. Tous les porteurs d'eau et les valets de chambre qui se trouvaient à Bagdad se rassemblèrent, avec des récipients et des autres, ainsi que les artisans et les ouvriers. Ils œuvrèrent nuit et jour, jetant de l'eau sur le feu qui s'étendait. Tout ce qui se trouvait dans le magasin brûla – armes et provisions (*amti'a*), arcs, flèches, lances, armures maillées (*durū'*), épées, armures écaillées (*ğawāšin*), cottes de mailles, récipients de naphte, casques incrustés de pierres précieuses et de rubis. Aidé par le vent, le feu progressait. Il lécha les maisons, le *Tāğ* et le palais blanc (*al-dār al-bayḍā'*), dont le calife sortit pour aller vers le Tigre. Le magasin des têtes (*hizānat al-rū'ūs*) brûla. La tête d'al-Basāsīrī, celle d'Ibn Minkumā (*sic*), celle de Tuğril et d'autres encore [disparurent en fumée]. Quel exemple à méditer²⁰⁶ !²⁰⁷. »

Du passage où Ibn Zāfir décrit la déchéance d'Abū Rakwa, au début du V^e/XI^e siècle, il faut sans doute comprendre qu'un tel lieu – ou son équivalent – avait également été édifié, au Caire. Il y est question d'un « magasin des ennemis », *hizānat al-a'dā*, où les têtes des compagnons d'Abū Rakwa furent déposées. Après y avoir sans doute été préparées (embaumées ?), elles partirent pour l'exposition itinérante dont il a déjà été question, jusqu'aux confins de l'empire fatimide²⁰⁸ :

« Le Faḍl (i. e. vainqueur d'Abū Rakwa) déjà évoqué avait coupé la tête de ceux qu'il avait tués lors de la bataille, les avait réunies et leur avait joint la tête d'Abū Rakwa. Puis il avait mis l'ensemble dans un magasin (*hizāna*) connu sous le nom de « magasin des ennemis », *hizānat al-a'dā*, – on dit qu'il y en avait 30 000. Après cela, ces têtes furent chargées sur cent chameaux, et envoyées dans les provinces syriennes (*a'māl al-Šām*) avec des esclaves qui les brandissaient ; [l'exposition] se termina à al-Rahba, puis elles furent jetées dans l'Euphrate. »

206. *Stricto sensu* : « Cela est un exemple pour celui qui s'instruit par les exemples, un moyen de réfléchir pour celui qui s'adonne à la réflexion ».

207. Sibṭ b. al-Ğawzī, *Mir'at al-zamān*, p. 523. Le passage est mentionné par Eddé, *Principauté d'Alep*, p. 302. Al-Basāsīrī (m. 451/1060), chef militaire turc qui s'opposa aux Bouyides, s'imposa à Bagdad, en *dū l-qā'da* 450/décembre 1058 -janv. 1059, y faisant proclamer la *ḥuṭba* au nom du calife fatimide, avant d'être battu et tué par les Seldjouqides (résumé de ses aventures par M. Canard, « al-Basāsīrī », *EI²a*, I, p. 1073), l'année suivante. La troisième tête mentionnée est sans doute celle de son vainqueur (m. 455/1063), fondateur avec son frère Čaghṛ Beg Dāwūd du sultanat des Grands Seldjouqides en Perse et en Iraq : « Ṭoghrı̄l (1) Beg », *EI²a*, X, p. 553 (C. E. Bosworth).

208. Ibn Zāfir, *Abbār al-dawla al-munqati'a*, p. 48. Intéressante version d'Ibn Tağribirdī, *Nuğūm*, IV, p. 216 (noter l'exécution devant la mosquée) : « Et il entra au Caire dans cet appareil, les têtes de ses hommes devant lui, [plantées] sur des morceaux de bois et des roseaux. Al-Hākim tint séance dans la *manzara*, à Bāb al-Dahab. Les Turcs et les Daylamites, en armes, les *lutūt* à la main, montant des chevaux caparaçonnés, entouraient Abū Rakwa. C'était un grand jour. Al-Hākim ordonna qu'il fût amené à l'extérieur du Caire et qu'on lui tranchât la tête sur une colline, devant la mosquée de Raydān. Lorsqu'il fut transporté, on le fit descendre et on se rendit compte qu'il était mort. Alors on lui coupa la tête et on l'amena à al-Hākim, qui ordonna qu'on exposât son corps en croix. »

Ibn Muyassar est plus explicite encore, à la fin du récit qu'il consacre à l'assassinat du vizir fatimide al-'Ādil Ibn al-Salār, en 546/1153, récit qui permet de situer la *hizānat al-ru'ūs* dans le palais du calife, au siège du Trésor central, le *Bayt al-māl*. C'est là que le calife al-Zāfir (m. 549/1154) la fit déposer, après qu'elle eût été montrée à la population (*al-nās*)²⁰⁹. L'époque était troublée ; les têtes des vizirs et des hauts officiers tombaient les unes après les autres. Certaines (toutes ?) étaient conservées, mais les auteurs arabes ne s'étendent guère sur l'usage qui en était fait. Maqrīzī rapporte par exemple l'aventure vécue par un certain shaykh Mu'ammar, alors qu'il se trouvait dans la Ḥānqāh al-Rukniyya élevée par Baybars al-Ǧašankir al-Mansūrī en 706-707/1306-1307²¹⁰ : un mur s'effondre dans un *ribāṭ* voisin, reste de l'ancien mur du Dār al-Wazāra ; un coffret ('ulba) apparaît, contenant la tête d'un « homme important »²¹¹. Et Maqrīzī de proposer de l'identifier avec l'une des têtes des émirs al-Barqiyya que Dirgām avait tués, pendant son vizirat, sous al-'Ādīd, en 559/1163²¹².

Si ce n'est celles des compagnons d'Abū Rakwa, préparées d'ailleurs pour être transformées en « missionnaires » d'al-Ḥākim, ces têtes appartenaient à des hommes de haut rang, puissants et particulièrement redoutés²¹³, membres de l'élite civile et militaire des califats abbasside et fatimide.

^{209.} Ibn Muyassar, *Aḥbār Miṣr*, p. 147. Plus clair encore, al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'*, III, p. 205 : ولما حُمِّلَ رأسه إلى الظافر أشرف من باب الذهب ونصبَت الرأس ليراها الناس ثم حُوِّلت إلى خزانة الرؤوس من بيت المال وجعلت فيها مع الرؤوس.

^{210.} Maqrīzī, *Ḥiṭāṭ* (Sayyid), II, p. 442, raconte l'anecdote. Concernant le shaykh, il rapporte que : *yū'raf bi-Ibn al-Raṣṣāṣ wa yuqāl lab al-Šayh 'Alī al-Su'ūdī wulida fī sana sab' wa sab' mi'a*, et qu'ils étaient proches, car il savait beaucoup de choses. Sur la ḥānqāh, cf. Fernandes, « The Foundation of Baybars al-Jashankir : Its Waqf, History and Architecture », p. 22-24.

^{211.} « *Ra's insān kabīr* », la suite laissant penser qu'il s'agit d'un homme important plutôt que grand.

^{212.} Maqrīzī raconte ensuite les circonstances des exécutions : Dirgām aurait trompé les émirs, en les faisant venir les uns après les autres dans un « magasin se trouvant dans le palais [du vizirat] » (*ilā hizāna bi l-Dār [al-Wazāra]*) ; chacun croyait être honoré, mais dès qu'il entrait dans la *hizāna*, il était tué, puis sa tête lui était ôtée. Ailleurs, l'on apprend que soixante-dix émirs auraient alors trouvé la mort (mais voir *supra* sur le *tasbī'*) : *id.*, *Itti'āz al-ḥunafā'*, III, p. 256 et 264 ; Ibn Taġrībirdī, *Nuğūm*, V, p. 338 ; Sayyid, *La capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide*, p. 664.

^{213.} Conservation du même type (des têtes des ennemis les plus puissants) par Āl 'Ibād, dans al-Zirkili, *al-A'lām* (VIII, p. 15, voir les références aux sources en n° 1), notice de « *al-Mu'tallā al-Ḥamūdī* », m. 427/1035 :

وَحْرَ رأسه وأرسل إلى ابن عباد في إشبيلية وكان آل عباد يحفظون رؤوس العظاماء من قتل أعدائهم فلما ذهب دولتهم أخرجت تلك الرؤوس فوجد فيها رأس يحيى بن حمود غير متغير فأخذته بعض أحفاده ودفنه.

Conclusion

Même s'il faut se garder d'en proposer une explication unique, car forcément simpliste, l'on ne peut qu'être frappé de la permanence : partout pratiquées, et à toutes époques, les mutilations, et tout particulièrement celles qui visaient la tête, paraissent indissociables du « phénomène guerre ». Tous les soldats paraissent avoir été concernés, fût-ce après les combats ; les non-combattants l'étaient également, au moins lors des exécutions massives et des expositions dont il a été question.

Pour autant, centrer l'analyse sur ces formes de violence ne doit pas laisser penser qu'elles étaient si familières aux Syriens et aux Égyptiens qui vivaient aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles qu'elles ne les touchaient plus guère. Certes les tentatives d'interdiction (ou tout au moins de limitation) dont elles furent l'objet ne furent pas couronnées de succès. Certes les dénonciations qui les visèrent apparaissent, à rebours, comme des coups d'épées dans l'eau. Certes enfin, la violence constituait un langage qu'au Moyen Âge l'on ne regardait pas forcément d'un œil méfiant et horrifié ; elle participait de la mise (ou remise) en ordre du monde. Doit-on dès lors considérer que les visages mutilés, privés de leur nez ou de leurs oreilles, ainsi que les têtes coupées, amoncelées ou plantées sur des piques faisaient partie du quotidien de ces hommes ? Peut-être, mais cela ne signifie pas qu'elles ne les émouvaient pas. En outre, l'on ne sait pas vraiment qui les voyait, alors que les hommes de guerre n'étaient pas si nombreux, et qu'ils passaient probablement l'essentiel de leur temps loin des champs d'affrontements. Quant aux autres, habitants d'un village ou d'une ville, leur horizon perceptif était probablement limité, même s'ils étaient informés : l'information circulait, au moins oralement.

Dans tous les cas, quelques indices disséminés ici ou là illustrent les réactions qu'un tel spectacle pouvait provoquer. Michel le Syrien évoque par exemple les tremblements que la vue de la tête de leur émir déclencha chez des soldats turcs qui *a priori* en avaient vu d'autres – la conscience des changements entraînés par sa mort les effrayait sans doute²¹⁴. Sous al-Hākim, au Caire, un *qā'id al-quwwād* s'évanouit en réceptionnant une tête que le calife lui avait fait porter²¹⁵. Le jet de têtes au-dessus des remparts causait bien la panique qu'on en attendait, parmi les défenseurs/habitants de la cité assiégée²¹⁶. Même un combattant aussi aguerri que Hammām al-Hāgg, qui servait les Munqidites, au VI^e/XI^e siècle, eut le cœur retourné en voyant la moelle s'écouler du crâne de l'ennemi à qui il venait d'asséner un coup d'épée ; il en vomit de dégoût²¹⁷. Et c'est avec un sentiment d'horreur et de mépris à peine voilé qu'Ibn al-'Adīm décrit Tutuš massacrant « les Banū Ĝuhayl après avoir coupé les têtes de leurs enfants et les avoir pendues à leurs épaules », lorsqu'il s'empara de Mayyāfāriqīn, après sa victoire sur Āq Sunqur, en 487/1094²¹⁸.

²¹⁴. Michel le Syrien, *Chronique*, III, p. 364.

²¹⁵. Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta'rīb Dimashq*, p. 97. Sous 'Abd al-Rahmān II (m. 852), en Espagne, un chef d'armée, le *fatā* Maysara b. Abī Ayyūb serait mort d'horreur devant le nombre incalculable de têtes ramené par des combattants : Fierro, « Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula », p. 152.

²¹⁶. Anne Comnène, *Alexiade*, III, 151-152, à propos du siège de Tyr, au début du VI^e/XI^e siècle.

²¹⁷. Usāma b. Munqid, *Kitāb al-i'tibār*, p. 116-117.

²¹⁸. Ibn al-'Adīm, *Bugya*, loc. cit.

Est-ce à dire que la « joie sauvage » d'al-Mutannabī, dans les vers où il célébrait la « razzia dévastatrice et incendiaire, en pays chrétien », n'avait plus lieu d'être ? Assurément non. Mais il faut aussi la voir comme un outil rhétorique, caractéristique du genre dans lequel le poète s'exprimait. À son époque comme bien après sa mort, et notamment pendant les croisades, raconter des combats contre l'ennemi en religion, chrétiens pour les musulmans, musulmans pour les chrétiens, c'était forcément employer des métaphores guerrières, diaboliser l'ennemi et faire de sa défaite une fête, mêler donc la joie au sang, la foi à la vengeance.

Ainsi s'expliquent en partie les outrances dont les chroniqueurs, arabes, grecs, latins, arméniens, syriaques semblent être si friands, les multipliant tout spécialement dans les récits de commémoration de victoire, dressant alors un portrait d'hommes – des chefs de guerre, des souverains – impitoyables. Al-Hākim se fait apporter la tête d'Abū Rakwa et l'observe²¹⁹; Tuğtakīn se mue en digne héritier des nomades sanguinaires dont Hérodote avait jadis dénoncé les curiosités ; Saladin s'oublie et sourit comme enchanté devant le spectacle de ses ennemis décapités et Richard Cœur de Lion prend le visage d'un Nabuchodonosor croisé. En partie : car indéniablement, les décapitations et, plus généralement, les violences infligées aux corps dénotent une jouissance et constituent un langage que seules des études ciblées permettront de mettre plus clairement au jour et d'expliquer.

Sans doute de telles études confirmeront-elles que comme dans bien d'autres domaines, l'arrivée des croisés ne constitua aucunement une rupture, au Proche-Orient, en matière de violences corporelles réalisées en contexte guerrier. On mutilait et on décapitait avant leur installation ; on continua à le faire, avec toujours plus de régularité lorsque les enjeux idéologiques et politiques étaient décuplés. On continua aussi à conserver les têtes des hommes les plus illustres, à Bagdad et au Caire, dans les palais califaux, ce qui peut être vu comme la persistance d'un culte des crânes dont le développement de la vénération des têtes de saints alides, aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles, serait alors une autre trace²²⁰. Les croisés mutilaient et décapitaient également, bien que moins souvent. Ils paraissent avoir partagé avec les musulmans une conception ambivalente du corps faisant de la tête, au moins de façon diffuse, un centre de puissance et d'intelligence. En revanche, les Francs n'avaient pas l'habitude d'exposer les têtes de leurs ennemis vaincus.

Au Proche-Orient, la pratique était ancienne ; elle continuait donc à se perpétuer. Il faut aussi, me semble-t-il, penser aux cibles de ces expositions. Les mutilations, les décapitations et les expositions participaient du rituel guerrier. Au Moyen Âge comme aujourd'hui, la guerre était mise en danger d'une société. La ritualiser, avec ses gestes répétés et ses cérémonials,

²¹⁹ Ibn al-Qalānisī, *Dayl ta'rīb Dimašq*, p. 104. Il s'agit aussi d'une vérification.

²²⁰ Ainsi que la structure mise au jour par Roland-Pierre Gayraud et son équipe en 1987, à Fustāt, qui contenait un crâne et une lampe à huile, sous une voûte. De nombreux papiers retrouvés là, qui contiennent des formules religieuses et/ou magiques, laissent penser qu'il s'agissait du tombeau d'un saint, auquel un culte aurait donc été voué via son crâne. La découverte me semble très intéressante en ce que la construction est modeste ; le culte semble avoir eu peu de succès. La tête de personnages bien moins importants que les saints alides pouvait donc être l'objet de vénération. La découverte : Gayraud et alii, « İstabl 'Antar (Fostat), 1987-1989. Rapport de fouilles », p. 79-80 ; pl. XIV a et b.

c'était donner des repères communs aux administrés, entretenir et renforcer le lien social, voire le rétablir lorsqu'il avait été grandement menacé. La guerre était un moyen parmi d'autres, pour les puissants, de toucher l'ensemble de leurs sujets. L'enjeu ? Frapper les esprits, se faire craindre et/ou admirer, susciter l'adhésion de tous. CŒuvrer donc, ainsi, à la reconnaissance, tenter d'obtenir cette légitimité que les souverains musulmans, arabes mais chiites, sunnites mais kurdes ou turcs, réclamaient en permanence. La tête – mutilée, tranchée – constituait un moyen de se la procurer.

Références bibliographiques

Instruments de travail

- Brockelmann, Carl, *GAL, SI*, Brill, Leyde, 1937.
Catalogue of Illuminated Manuscripts, British Library, <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/welcome.htm> (consulté le 8 mars 2009).
- Corsair*, The Online Research Resource of the Pierpont Morgan Library (Images from Medieval and Renaissance Manuscripts), <http://utu.morganlibrary.org/medren/SearchImages.htm>.
- Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Paris, 1881, 2 volumes.
- Encyclopédie de l'islam*, 1^{re} (EI) puis 2^e (EI²) éd., Leyde, 1960-2005 ; éd. anglaise (EI^{2a}), CD-ROM V.I.O., Leyde, 1999.
- Enluminures*, <http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/index3.html> (base de la Direction du livre et de la lecture et de l'Irht).
- Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 1934.
- Ǧāmi‘ ma’āġim al-luġa al-‘arabiyya, éd. CD-ROM, s. l. n. d.
- Les Gaulois en Provence. L'oppidum d'Entremont*, <http://www.culture.gouv.fr/fr/arcnat/entremont/fr/index2.html>.
- Greimas, A. J., *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris, rééd. 2001.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, éd. Beyrouth, s. d. ; éd. Ǧāmi‘ ma’āġim al-luġa al-‘arabiyya, s. l. n. d.
- Ibn Sīdah (m. 458/1066), *Kitāb al-muhaṣṣas*, éd. Beyrouth, s. d.
- Kazimirski, A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Librairie du Liban, Beyrouth, s. d. (1^{re} éd. Paris, 1860).
- Liber Floridus*, Les manuscrits médiévaux enluminés des bibliothèques de l'enseignement supérieur, <http://liberfloridus.cines.fr/textes/cines.html>.
- Al-Maktaba al-ṣāmila*, Damas, version 2, 3.7 et 3.8, DVD-ROM et <http://www.shamela.ws/>.
- Mandragore*, base des manuscrits enluminés de la B. n. f., <http://mandragore.bnf.fr/html/accueil.html>.
- Al-Musnad al-ǧāmi‘ (ǧāmi‘ al-ahādīt wa ṭuruqūhā al-wārida fi 21 kutub)*, éd. ‘Awād, Bašār et alii, al-Maktabat al-ṣāmila, DVD-ROM, s. d., 20 volumes.
- Nouveau Petit Robert de la langue française*, Paris, 2009.
- Al-Suwaydī, M. A. (dir.), *al-Mawsū‘a al-ṣīriyya*, CD-ROM, s. l., 1997-2003.

Sources

- Abū Šāma, *Kitāb al-rāwdatayn fi abbār al-dawlatayn al-nūriyya wa-l-ṣalāhiyya*, éd. M. H. Aḥmad, I et II, Le Caire, 1998 ; éd. I. al-Zaybaq, Beyrouth, 1997, 4 volumes.
- Albert d'Aix, *Historia Iherosolimitana*, éd. RHC, Occ., t. IV ; éd. et trad. Susan Edgington, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Ambroise, *L'estoire de la guerre sainte*, éd. Gaston Paris, Paris, 1897.
- Ammien Marcellin, *Res Gestae*, The Latin Library, <http://www.thelatinlibrary.com/ammianus/31.shtml>.
- Anne Commène, *Alexiade*, éd. et trad. B. Leib, Paris, 1937-1945, 3 volumes ; *Index*, par P. Gautier, Paris, 1967.
- Anonyme, « *Abbār al-dawla al-miṣriyya wa mā ḡarā bayn al-mulūk wa l-ḥulafā min al-futun wāl-ḥurūb min ayām al-Āmir ilā ayām Širkūh* », éd. et trad. Cl. Cahen, « Un récit inédit du vizirat de Dirghām », *AnIsl* 8, 1969, 27-46.
- Anonyme (attribué à 'Imād al-dīn al-Īṣfahānī), *al-Bustān al-ḡāmī'*, éd. Cl. Cahen, « Une chronique syrienne du VI^e/XII^e siècle », *BEO* 7-8, 1937-8, p. 113-158.
- Anonyme, *Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi*, éd. William Stubbs, Longman and Green, Londres, 1864.
- Anonyme, « The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle », trad. A. S. Tritton et H. A. R. Gibb, *JRAS* 92, 1933, 69-102, 273-306.
- Al-'Aẓīmī, *Ta'riḥ Halab*, éd. Ibrāhīm Za'rūr, Damas, 1984.
- Barhebraeus, *Ta'riḥ muḥtaṣar al-duwal*, éd. Beyrouth, 1992.
- Bernard de Clairvaux, *De laude novae militiae ad milites Templi liber*, éd. Migne, PL, repr. <http://www.binetti.ru/bernardus/15.shtml>.
- Bible dite de Maciejowsky : The Morgan Picture Bible, New York, ms. M. 638.
- Bonifatius VIII, « *Detestande feritatis abusum quem ex quodam more horribili...* », *Extravagantes communes*, III, titulus VI, c. I, éd. Friedberg, 1881, t. II, col. 1272-1273.
- Al-Bundarī, *Sanā al-Barq al-ṣāmī* éd. R. Šešen, Beyrouth, 1971.
- , *Ta'riḥ dawlat Āl Salġūq*, éd. Beyrouth, Dār al-afāq al-ḡadida, 1400/1980.
- Chanson d'Antioche*, éd. S. Duparc-Quioc, Paris, 1977-1978, 2 volumes.
- Chanson de Jérusalem*, éd. Nigel R. Thorp : *The Old French Crusade Cycle*, VI, *La Chanson de Jérusalem*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa et Londres, 1992.
- Chonaties, Niketas, *Annales*, trad. H. Magoulias, *City of Byzantium*, Détroit, 1984.
- Al-Dahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, éd. Š. al-Arnā'ūt et M. N. al-'Arqasūsī, Beyrouth, 1423 h., 23 volumes (9^e éd.) ; éd. alwaraq.net.
- , *Ta'riḥ al-islām wa wafayāt al-mašāhir wa l-a'lām*, éd. alwaraq.net ; éd. Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1410/1994, XXVII et XXVIII.
- , *Kitāb duwal al-islām*, trad. partielle (années 447/1055-6 à 656/1258) A. Nègre, Damas, PIFD, 1979.
- D'Hesterbach, Césaire : *Caesarii Heisterbacensis Monachi, Dialogus miraculorum*, éd. J. Strange, 2 volumes, Cologne, Bonn et Bruxelles, 1851, version électronique GAHOM, <http://betula.annexus.chess.fr/sdx/cesaire/sommaire.xsp> ?
- Al-Fārābī, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. R. P. Jaussen, Y. Karam et J. Chlala, Ifao, Le Caire, 1949.
- Fouchelat, Denis, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372)*, livre V, éd. Ch. Brucker, Droz, Genève, 2006.
- Foucher de Chartres, *Historia hierosolymitana*. *Gesta Francorum Hierusalem expugnantium ab an. Domini 1095 ad an. 1127*, éd. RHC, Occ., III, p. 311-485 ; éd. Heinrich Hagenmeyer, *Fulcheri Cartonensis Historia hierosolymitana (1095-1127)*, Heidelberg, 1913.
- Gautier le Chancelier, *De Bello Antiocheno*, éd. RHC, Occ., V, p. 81-132 ; éd. H. Hagenmayer, *Galterii Cancellarii, Bella Antiochena*, Innsbruck, 1896 ; trad. Th. Asbridge et S. Edgington, *The Antiochene Wars*, Ashgate, Aldershot, 1999.
- Guibert de Nogent, *Gesta dei per Francos*, éd. RHC, Occ., IV, p. 119-263.
- Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, éd. RHC, Occ., I et II, Paris, 1844 ; éd. R. B. C. Huygens, *Willem Tyrensi Archiepiscopi Chronicon*, Turnhout, 1996.
- Al-Harawī, *al-Īṣrāt ilā ma'rifat al-ziyārat/Guide des lieux de pèlerinage*, trad. J. Sourdeau-Thomine, Damas, 1957.
- Hérodote, *Histoire*, éd. A. D. Godley, Cambridge, 1920, et trad. Larcher, Paris, 1850, reproduites par Ph. Remacle, <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/index.htm>.

- Al-Husaynī, *Kitāb al-abbār al-dawla al-salḡūqiyya*, éd. M. Iqbāl, réimpr. Beyrouth, Dār al-afāq al-ġadīda, 1404/1984.
- Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muhtār ‘alā l-darr al-muhtār*, Dār al-kutub al-‘ilmīyya, 1412/1992, I.
- Ibn al-‘Adīm, *Bugyat al-ṭalab fi ta’rīh Ḥalab*, éd. S. Zakkār, Damas, 1988, II volumes.
- , *Zubdat al-ṭalab min ta’rīh Ḥalab* éd. S. Dahhān, Damas, 1954, 3 volumes ; éd. S. Zakkār, Dār al-kutub al-‘arabi, Damas, 1418/1997, 3 volumes.
- Ibn ‘Asākir, *Ta’rīh madīnat Dimašq*, éd. al-‘Amrawī, Beyrouth, 1995-2000, 80 volumes ; éd. al-Maktabat al-ṣāmīla.
- Ibn al-Āṭīr, *al-Kāmil fi l-ta’rīh*, éd. Beyrouth, 1998, II vols. ; rééd. 2003.
- Ibn al-Āṭīr, *al-Ta’rīh al-bāhir fi l-dawla al-ataḥākiyya*, éd. ‘Abd al-Qādir Ṭulaymāt, Le Caire, 1963.
- Ibn al-Āṭīr, *al-Nihāya fi ḡarib al-hadīt wa l-āṭār*, Mawqī’ Umm al-kitāb li l-abḥāt wa l-dirāsāt al-iliktrūniyya, s. d.
- Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1414/1994, 8 volumes.
- Ibn al-Azraq al-Fāriqī, *Ta’rīh*, éd. B. ‘Abd al-L. ‘Awād, *Edition of the Section on the Marwānid Dynasty*, Beyrouth, 1974 ; éd. C. Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusader Times. The Early Artuqid State*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1990.
- Ibn al-Furāt, *Ta’rīh al-duwal wa-l-mulūk*, ms. AF 117, I, II ; éd. partielle M. F. Elshayyal, *A Critical Edition of Volume II of Ta’rīh al-duwal wa-l-mulūk*, by Muḥammad b. ‘Abd al-Rahīm b. ‘Alī Ibn al-Furāt, PhD, Un. of Edinburgh, 1986, 2 volumes.
- Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam fi ta’rīh al-umam wa-l-mulūk*, éd. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā et Muṣṭafā ‘Abd. Al-Qādir ‘Aṭā, Beyrouth, 1412/1992, 19 volumes.
- Ibn Ĝubayr, *Riħla*, éd. Le Caire, s. d. ; trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1949-1965, 4 volumes.
- Ibn Ḥaldūn, *Ta’rīh*, 5^e éd., Beyrouth, 1984 ; éd. CD-ROM, s. l., 2000.
- Ibn Ḥallikān, *Waṣayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, éd. Y. ‘Alī Ṭawil et M. Qāsim Ṭawil, Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Beyrouth, 1419/1998.
- Ibn Hawqal, *Kitāb šūrat al-ard*, trad. J. H. Kramers et G. Wiet, Beyrouth-Paris, 1964.
- Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawīyya*, éd. ‘Umar al-Salām Tadmuri, Dār al-kitāb al-‘arabi, Beyrouth, 3^e éd., 1410/1990, 4 volumes.
- Ibn Katīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, éd. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī et alii, Le Caire, 21 volumes, 1417/1997.
- Ibn al-Māmūn al-Baṭā’īḥī, *Aḥbār Miṣr*, éd. Ayman F. Sayyid, *Passages de la chronique d’Égypte*, Ifao, Le Caire, 1982.
- Ibn Manzūr, *Muhtaṣar ta’rīh madīnat Dimašq*, éd. alwaraq.net.
- Ibn Munqid, Usāma, *Kitāb al-i’tibār*, éd. Ph. Hitti, Princeton, 1930 ; trad. H. Dérenbourg, *Autobiographie d’Ousāma*, Paris, 1895 ; trad. A. Miquel, *Des enseignements de la vie*, Paris, 1983.
- Ibn al-Muqaffā’, Sāwīrus et continuateurs, *Ta’rīh baṭārikat al-kanīsa al-miṣriyya*, éd. arabe et trad. anglaise, ‘Abd al-Masiḥ ‘Aṭīyya, Khs Burmester et A. Khater, II/3 (années 1046-1102), Le Caire, 1959 ; III/1 (années 1102-1167), Le Caire, 1968 ; III/2 (années 1167-1216), Le Caire, 1970.
- Ibn Muyassar, *Aḥbār Miṣr*, éd. Ayman F. Sayyid, Ifao, Le Caire, 1981.
- Ibn al-Qalānīsī, *Dayl ta’rīh Dimašq*, éd. H. F. Amedroz, Leyde, 1908 (réimpr. Le Caire, s. d.) ; éd. S. Zakkār, Damas, 1983.
- Ibn Qudāma, *al-Muġnī, Mawqī’ al-islām*, éd. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī et ‘Abd al-Fatāḥ M. Al-Ḥalū, Dār ‘ālam al-kutub, Riyadh, 3^e éd. 1417/1997 (1^{re} éd. 1406/1986), 15 volumes.
- , *‘Umdat al-fiqh*, trad. H. Laoust, *Précis de droit*, Damas, 1950.
- Ibn Šaddād, *al-Nawādir al-sulṭāniyya fi l-mahāsin al-yusūfiyya*, éd. MostafaPdf, s. d.
- Ibn Sirīn, *Tafsīr al-ahlām*, éd. http://awaraq.net, réimpr. al-Maktaba al-ṣāmīla, DVD-ROM, s. d.
- Ibn Taqrībī, *al-Nuqūm al-zāhira fi aḥbār Miṣr wa l-Qāhira*, Le Caire, 1929, IV, V et VI.
- Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-ṣarīyya fi iṣlāḥ al-rā'i wa l-ra'ayya*, éd. ‘Alī b. M. al-‘Umriān, Dār al-fawā'id, s. d.
- Ibn Zāfir, *Aḥbār al-dawla al-munqati'a*, éd. A. Ferré, Ifao, Le Caire, 1972.
- Itinerarium peregrinorum et gesta Regis Ricardi*, éd. W. Stubbs, Longmans, Londres, 1864.
- Salisbury, Jean de, *Policraticus*, éd. C. J. Nederman, Cambridge University Press, 1990.
- Al-Maqrizī, *Itti’āz al-ḥunafā'*, éd. M. H. M. Ahmād, Le Caire, 1973, 3 volumes.
- , *Kitāb al-mawā’iz wa l-i’tibār bi-dikr al-ḥiṭat wa l-āṭār, al-ma’rūf bi l-Ḥiṭat al-Maqriziyya*, éd. Ḥalil al-Manṣūr, 4 volumes, Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Beyrouth, 1418/1998 ; éd. Ayman F. Sayyid,

- al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Londres, 2002-2004, 5 volumes.
- , *Kitāb al-sulūk li-ma'rīfat duwal al-mulūk*, I, éd. M. Ziyāda, Le Caire, 1956.
- Mathieu d'Édesse, *Chronique (962-1136)*, trad. E. Dulaurier, A. Durand, dans *Bibliothèque historique arménienne ou choix des principaux historiens arméniens*, Paris, 1858 ; éd. et trad. partielle E. Dulaurier, *RHC, Documents Arméniens*, Paris, 1869, I, p. 1-50.
- Michaud, Joseph Fr., *Bibliothèque des croisades*. Deuxième partie, *Suite des Chroniques de France ; Chroniques d'Italie et d'Angleterre*, A. J. Ducollet, Paris, 1829.
- Michel le Syrien, *Chronique*, éd. et trad. J.-B., Bruxelles, 1905, III.
- Nizām al-mulk, *Siyāsat Namah*, trad. Ch. Schefer, *Traité de gouvernement*, réédition Paris, 1984 (1^{re} éd. 1893).
- Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, éd. Le Caire, 1990 ; éd. alwaraq.net.
- Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, éd. M. Chibnall, Oxford, 1969-1980, 6 volumes.
- Plin l'Ancien, *Histoires de la nature*, trad. D. Sonnier, Jérôme Millon, Paris, 1994.
- Al-Qurṭubī, *Tafsīr*, éd. Ḥiṣām Samīr al-Buhārī, Dār 'ālam al-kutub, Riyad, 1423/2003, 20 volumes.
- Raymond d'Aguilers, *Historia francorum qui ceperunt Iherusalem*, éd. RHC, Occ., III, p. 231-309 ; éd. J. H. et L. L. Hill, *Le "Liber" de Raymond d'Aguilers*, P. Geuthner, Paris, Paris, 1969.
- Recueil des historiens des croisades, *Historiens occidentaux*, Paris, 1844-1895, 5 volumes.
- Robert le Moine, *Hierosolymitana expeditio*, éd. RHC, Occ., III, p. 717-882 ; trad.
- C. Sweetenham, *Robert the Monk's History of the First Crusade : The Historia Iherosolimitana*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- Al-Ṣafadi, *al-Wāfi bi-l-wafāyāt*, éd. alwaraq.net ; éd. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag ; éd. alwaraq.net.
- Al-Šāfi'i, *Kitāb al-umm*, éd. R. F. 'Abd al-Muṭlib, Dār al-wafā, al-Manṣūra, 1422/2001, II volumes.
- Al-Sahli, *al-Rawḍ al-Anf fī šarḥ fī al-sira al-nabawiyya li-Ībn Hiṣām*, éd. 'Umar 'Abd al-Salām al-Sulāmī, Dār iḥyā al-turāt al-'arabi, Beyrouth, 1421/2000.
- Al-Sarahsī, Šams al-A'imma, *Kitāb al-mabsūt*, Beyrouth, s. d., réimpr. <http://www.al-islam.com>, et dans *al-Maktaba al-ṣāmila*, DVD-ROM, Damas, version 2, s. d.
- Al-Šaybāni, *Kitāb al-siyar al-kabīr*, trad. Majid Khaddūrī, *The Islamic Law of Nations. Shaybāni's Siyar*, The John Hopkins Press, 1966, rééd. 2002.
- Sibṭ b. al-Ǧawzī, *Mir'at al-zamān fī ta'riḥ al-a'yān*, éd. Hyderabad, 1951, vol. III, pt. 1 ; éd. M. S. al-Ǧāmidī, La Mecque, 1987, 2 volumes ; éd. J. Rassi, PIFD, Damas, 2005.
- Šnorhali, Nersēs, *Élégie sur la prise d'Édesse*, RHC, Arm., I p. 223-268 ; trad. Theo M. Wan Lint dans K. Ciggaar, H. Teule (éd.), *East and West in the Crusader States. Context. Contacts. Confrontations*, II, Peeters Press, Louvain, 1999, p. 49-105.
- Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, trad. G. Wiet, *Le livre des pays*, Le Caire, 1937 ; réimpr. Paris, 2001.
- Al-Zirkili, *al-A'lām*, éd. Dār al-īlm al-malāīn, Beyrouth, 1992, 8 volumes.

Études

- Abdesselem, M., *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du XI^e/XII^e siècle*, Tunis, 1977.
- Abou El Fadl, Khaled, *Rebellion and Violence in Islamic Law* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Adamson, Peter, *al-Kindī*, Oxford Un. Pr., 2006.
- Albert, Jean-Pierre et Midant-Reynes, Béatrix, *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Soleb, Paris, 2005.
- Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Vrin, Paris, 2006.
- Anati, Emmanuel et Ries, Julien, *Traité d'anthropologie du sacré : les origines et le problème de l'homo religiosus*, Desclée, Paris, 1992.

- Aron, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, 1984 (1^{re} éd., 1962).
- , *Sur Clausewitz, Complexes*, Paris, rééd. 2005.
- Audouin-Rouzeau, Stéphane, *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIX^e-XXI^e siècle)*, Gallimard, Paris, 2008.
- 'Awād, Mihā'il, « *Hizānat al-ru'ūs* », *Mağallat al-risāla* (Ǧāmi'a Bağdād) 489-491, 1942, p. 1066-1068 et 1106-1108.
- Bagliani, Agostino Paravicini, « Démembrement et intégrité du corps au XIII^e siècle », *Terrain* 18, « Le corps en morceaux », mars 1992, p. 26-32.
- Baillette, Frédéric, « Stratégies de la cruauté. Figures de la mort qui rôde », *Quasimodo* 9, « Corps

- en guerre (*Imaginaires, idéologies, destructions*), volume 2 », printemps 2006, p. 7-50.
- Barabayr, P., *Cabezas trofeos de la cultura nasca*, Lima, 1987.
- Bancourt, Paul, *Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi*, thèse université de Provence (Aix-en-Provence), 1982, 2 volumes.
- Barber, Malcom, « The Albigensian Crusades : Wars Like Any Other ? », dans M. Balard et alii (éd.), *Dei gesta per Francos : Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Ashgate, Aldershot, 2001, p. 45-55.
- Baschet, Jérôme, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions* 112, 2000, p. 5-30.
- Becker, Annette et Audouin-Rouzeau, Stéphane, 14-18. *Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000.
- Benson, Elizabeth P. et Cook, Anyta Gwynn (éd.), *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, The Un. Of Texas Press, 2001.
- Berlioz, Jacques, « Exemplum et histoire. Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240) et la croisade albigeoise », *Bibliothèque de l'École des chartes* 147, 1989, p. 49-86.
- Bianquis, Thierry, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*, Damas, 1989, 2 volumes.
- , « L'ânier de village, le chevalier de la steppe, le cavalier de la citadelle, trois personnages de la transition en Syrie », dans M. A. Al-Bakhit et R. Schick (éd.), *Bilād al-Shām during the Abbasid Period (132 A. H./750 A. D.-451 A. H./1059 A. D.). Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām, 1-11 ša'bān 1410 A. H./4-8 mars 1990*, Amman, p. 91-104.
- Black, Anthony, *The History of Islamic Political Thought : From the Prophet to the Present*, Routledge, New York, 2001.
- Boudot-Lamotte, A., « Notes sur des emplois métaphoriques des noms de quelques parties du corps humain », *Arabica* XVIII/2, 1971, p. 152-160.
- Cahen, Claude, « Note sur les seigneurs de Saône et de Zerdana », *Syria* XII/2, 1931, p. 154-159.
- , *La Syrie du Nord et la principauté franque d'Antioche à l'époque des croisades*, Paris, 1940.
- Canard, Marius, « Mutanabbi et la guerre byzantino-arabe : intérêt historique de ses poésies », dans *al-Mutanabbi. Recueil publié à l'occasion de son millénaire*, Beyrouth, 1936, p. 99-114.
- , « Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins des X^e et XI^e siècles », *Revue des études byzantines* XIX, 1961, p. 284-314.
- Cantarella, Eva, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité*, Albin Michel, Paris, 2000.
- Capdvila, Luc et Voldman, Danièle, *Nos morts. Les sociétés occidentales face aux tués de la guerre (XIX^e-XX^e siècles)*, Payot et Rivages, Paris, 2002.
- Cazacu, Matei, « La mort infâme. Décapitation et exposition des têtes à Istanbul (XV^e-XIX^e siècles) », dans G. Veinstein (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Brill, Leyde, 1996, p. 245-290.
- Chelhod, Joseph, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.
- Clausewitz, Karl von, *Vom Kriege*, trad. D. Naville, Minuit, Paris, 1955.
- Conrad, Lawrence, « Seven and the *Tasbī'* : on the Implication of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History », *JESHO* XXXI, 1988, p. 42-73.
- Corvisier, André et Coutau-Bégarie, Hervé, *La guerre. Essais historiques*, Perrin, Paris, 2005.
- Dadoyan, Seta B., *The Fatimid Armenians, Cultural And Political Interaction In The Near East*, Brill, Leyde, 1997.
- Daftary, Farhad, « Marius Canard (1888-1982) : A Bio-Biographical Notice », *Arabica* 33/2, 1986, p. 251-262.
- Daniell, Christopher, *Death and Burial in Medieval England, 1066-1550*, Routledge, 1998.
- De Araujo, Nicolas, « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus*, IV, 1) », *Moyen Âge* 112/1, 2006, p. 63-74.
- De La Puente, Cristina, « Cabezas cortadas : simbolos de poder y terror. Al-Andalus s. II/VIII-IV/X », dans M. Fierro et F. G. Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado : Cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido : Península Ibérica, ss. VIII-XIII*, CSIC, Madrid, 2008, p. 319-348.
- Denis, Françoise, « Coeur arraché / Coeur mangé : modulations », *Études littéraires* 31/1, 1998, p. 95-108.
- Deschamps, Paul, « Le château de Saône et ses premiers seigneurs », *Syria* XVI/1, 1935, p. 73-88.
- De Smet, Daniel, « La translation du Ra's al-Husayn au Caire fatimide », dans U. Vermeulen et D. De Smet (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Louvain, 1998, p. 29-44.

- Di Maio, Mariella, *Le Cœur mangé. Histoire d'un thème littéraire du Moyen Âge au xix^e siècle*, trad. A. Bouffard, Presses de l'un. Paris-Sorbonne, Paris, 2005.
- Dimitrokallis, Georges, « La tête coupée d'Orphée : ré-examination et ré-interprétation d'un mythe ancien », dans *Actes du xi^e Congrès international d'études classiques, Cavala (Grèce), 24-30 août 1999*, II, Athènes, 2002, p. 319-330.
- Dominguez-Leiva, Antonio, *Les motifs de la décapitation dans la littérature et l'art d'Occident : du legs médiéval à la postmodernité (une archéologie du supplice et du macabre)*, 1450-1996, thèse EPHE, 1998 ; éd. sous une forme remaniée : *Décapitations : du culte des crânes au cinéma gore*, PUF, Paris, 2004.
- D'Onofrio, Salvatore et Taylor, Anne-Christine (dir.), *La guerre en tête*, Éd. de L'Herne, « Cahiers d'anthropologie sociale 02 », Paris, 2006.
- Eddé, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Stuttgart, 1999.
- , *Saladin*, Flammarion, Paris, 2008.
- Edgerton, Samuel Y., « *Maniera and the Mannia : Decorum and Decapitation in the Sixteenth Century* », p. 67-103.
- Fernandes, Leonor, « The Foundation of Baybars al-Jashankir : Its Waqf, History and Architecture », *Muqarnas* 4, 1987, p. 21-42.
- Fierro, Maribel et Fitz, Francisco García (éd.), *El cuerpo derrotado : Cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido : Península Ibérica, ss. VIII-XIII*, CSIC, Madrid, 2008.
- Fierro, Maribel, « Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula : Narratives, Images, Contemporary Perceptions », *Comparative Literature Studies* 45/2, 2008, p. 137-164.
- Fortier, Corinne, « *La mort vivante ou le corps intercesseur (société maure-islam malékite)* », dans B. Heyberger et C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, REMM 113-114, 2006, p. 229-245.
- Friedman, Yohanan, *Encounter between Enemies : Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leyde, 2002.
- , *Tolerance and Coercition in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Fussel, Paul, *Wartime. Understanding and Behavior in the Second World War*, Oxford Un. Pr., Oxford, 1989 ; trad. P. Chemla, *À la guerre. Psychologie et comportements pendant la Seconde Guerre mondiale*, Seuil, Paris, 2003.
- Gallian, D. M. C., « *A Historia do Coração Humano : Uma proposta* », ANPUH, XXIV Simposio Nacional de Historia, 2007, 9 p., [en ligne], URL : <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Dante%20Marcello%20Claramonte%20Gallian.pdf>.
- Garcia, José Manuel Rodríguez, « *Cabezas cortadas en Castilla-León, 1100-1350* », dans M. Fierro (éd.), Fierro, F. G. Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado*, Madrid, 2008, p. 349-395.
- Gastaut, *Le crâne, objet de culte et d'art*, Marseille, 1972.
- Gaudé-Ferragu, Murielle, *D'or et de cendres : la mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au bas Moyen Âge*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 2003.
- Gaultier-Dalché, J., « *Islam et chrétienté en Espagne au xi^e siècle. Contribution à l'étude de la notion de frontière* », *Hespéris* XLVII, 1959, p. 183-217.
- Gayraud, Roland-Pierre et alii, « *İştablı 'Antar (Fostat), 1987-1989. Rapport de fouilles* », *AnIsl* 25, 1991, p. 57-87.
- Gérard-Rosay, H., « *Inscription corporelle ou oblitération rituelle. Le corps en état intermédiaire* », *Religiologiques* 12, 1995, p. 31-47.
- Gisel, Pierre (éd.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Labor et Fides, 2008.
- Georges Patrice, « *L'exérèse du cœur dans l'embaumement médiéval occidental* », *Micrologus* XI, 2003, p. 279-286.
- Goyon, J.-Cl., *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte : le rituel de l'embaumement, le rituel de l'ouverture de la bouche, les livres des respirations*, Éd. du Cerf, Paris, 1997 (1^{re} éd. 1972).
- Griffel, F., *Apostasie und Toleranz*, Leyde, 2000.
- Gril, Denis, « *Le corps du prophète* », dans B. Heyberger et C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, REMM 113-114, 2006, p. 37-57.
- Groebner, Valentin, *Defaced : The Visula Culture of Violence in the Late Middle Ages*, New York, 2002.
- Hagil, Abdelmoula, *Le vocabulaire de la mort chez les Arabes jusqu'au septième siècle apr. J.-C. Essai d'analyse morpho-sémantique*, thèse Un. Paris IV Sorbonne, 1996-1997.
- Halevi, Leor, *Rites for the Dead. Funeral and the Afterlife in Early Islam*, American Un. Pr., Le Caire, 2007.
- Hanson, Victor Davis, *Carnage and Culture : Landmark Battles in the Rise of Western Power*, Doubleday, 2001 ; trad. P.-E. Dauzat, Flammarion, Paris, 2002.

- Haque, A., « Psychology from Islamic Perspective : Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists », *Journal of Religion and Health* 43/4, p. 357-377.
- Heyberger, Bernard et Mayeur-Jaouen, Catherine (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, REMM 113-114, 2006.
- Hillenbrand, Carole, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh, 1999.
- , « 'Abominable Acts' : the Career of Zengi », dans J. Philips et M. Hoch (éd.), *The Second Crusade. Scope and Consequence*, Manchester et New York, 2001, p. 111-132.
- , « The Imprisonment of Reynald of Châtillon », dans *Texts, Documents and Artefacts*, Brille, Leyde, 2003, p. 79-102.
- Huici Miranda, A., *La grandes batallas de la Reconquista*, Madrid, 1956.
- Hogga, A., *Orthodoxie, subversion et réforme en islam : Ghazâlî et les Seljûqides*, Vrin, Paris, 1993.
- Jacobi, Renate, « Portrait einer unsympathetischen Frau : Hind bint 'Utba, die Fiendin Mohammeds », *WZKM* LXXXIX, 1999, p. 85-107.
- Jacquart, Danielle, « Cœur ou cerveau ? Les hésitations médiévales sur l'origine de la sensation et le choix de Turisanus », *Micrologus* XI, 2003, p. 73-96.
- Jaoua, Mohamed, « Histoire et répétition chez Ibn Khaldoun », dans S. Chaouachi et A. Montandon (dir.), *La répétition*, Presses univ. Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 1994, p. 135-143.
- Kedar, Benjamin Z., « The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades », *Crusades* 3, 2004, p. 15-75.
- Kelsay, John, *Islam and War: a Study in Comparative Ethics*, Louisville, 1993.
- Khuri, Fuad I., *The Body in Islamic Culture*, Saqi Books, Londres, 2001.
- Krappe, Alexander Haggerty, « Un parallèle oriental de la légende de l'empereur Trajan et du pape Grégoire le Grand », *Le Moyen Âge* 36, 1926, p. 85-92.
- Lambrechts, P., *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes*, De Tempel, Bruges, 1954.
- Lange, Christian, *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Lebedynsky, Iaroslav, *Les Scythes. La civilisation nomade des steppes VII^e-III^e siècles av. J.-C.*, Éd. Errances, Paris, 2001.
- , *Les Nomades. Les peuples nomades de la steppe des origines aux invasions mongoles (IX^e siècle av. J.-C. - XIII^e siècle apr. J.-C.)*, Éd. Errances, Paris, 2003.
- , *Les Saces. Les « Scythes » d'Asie, VIII^e siècle av. J.-C. - IV^e siècle apr. J.-C.*, Éd. Errances, Paris, 2006.
- Le Goff, Jacques et Truong, Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Liana Levi, Paris, 2003.
- Le Strange, Guy, *Baghdad during the Abbasid Caliphate, from Contemporary Arabic and Persian Sources*, Oxford, 1924.
- Lev, Yaakov, « Prisoners of War during the Fatimid-Ayyubid Wars with the Crusaders », dans M. Gervers et J. M. Powell (éd.), *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusaders*, Syracuse, 2001, p. 11-27.
- Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, The Un. Of Chicago Pr., 1988, trad. fr. O. Guitard, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, rééd. Quarto Gallimard, 2005.
- Little, Charles T. (éd.), *Set in Stone: The Face in Medieval Sculpture*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2006.
- Lory, Pierre, *Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzâqq al-Qâshâni*, Les Deux Océans, Paris, 1980.
- Loutchitskaja, S., « *Barbarae nationes* : les peuples musulmans dans les chroniques de la première croisade », dans M. Balard (éd.), *Autour de la première croisade*, Paris, 1996, p. 99-107.
- , « L'image des musulmans dans les chroniques des croisades », *Le Moyen Âge* CV, 1999, p. 717-735.
- Lynn, John A., *Battle: A History of Combat and Culture. From Ancient Greece to Modern America*, Westview Press, Boulder et Oxford 2003.
- , « Problems and Complexities of a Cultural Approach to Military History », <http://people.cohums.ohio-state.edu/grimsley1/dialogue/ah=2004>, 11 pages.
- Macé, Laurent, « Le visage de l'infamie : mutilations et sévices infligés aux prisonniers au cours de la croisade contre les Albigeois (début du XIII^e siècle) », dans S. Caucanas, R. Cazals et P. Payen (dir.), *Les Prisonniers de guerre dans l'histoire. Contacts entre peuples et cultures*, Privat, Toulouse, 2004, p. 95-105.
- Maqdisi, Georges, « The Topography of Eleventh Century Bağdâd : Materials and Notes », *Arabica* 6/2, p. 178-197 (1) et 6/3, 1959, p. 281-309 (2).
- , « The Sunnî Revival dans D. S. Richards (éd.), *Islamic Civilization, 950-1150. Papers on Islamic History*, Bruno Cassirer, Oxford, 1973, p. 155-168.

- Massignon, Louis, *La passion d'al-Hallāq, martyre mystique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1975, 4 volumes.
- Mayeur-Jaouen, Catherine, « Introduction », dans B. Heyberger et C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, REMM 113-114, 2006, p. 9-33.
- Mastnak, Tomaz, *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World and Western Political Order*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles et Londres, 2002.
- Mayer, Robert G., *Embalming: History, Theory and Practice*, Fourth Edition, The McGraw-Hill Companies, USA, 2006 (1^{re} éd., 2000).
- Ménard, Philippe, « La tête maléfique dans la littérature médiévale, étude d'une croyance magique », dans P. V. Davies et A. J. Kennedy (éd.), *Rewards and Punishments in the Arthurian Romances and Lyric Poetry of Medieval France. Essays presented to Kenneth Varty on the occasion of his sixtieth birthday*, D.S. Brewer, Cambridge, 1987, p. 89-99.
- Meri, Josef W., *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford Un. Pr., 2002, réimpr., 2004.
- Micrologus XI*, 2003 : *Il cuore / The Heart*.
- Mitchell, Piers D., *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge Un. Pr., Cambridge, 2004.
- , « Warfare Injuries », dans A. V. Murray (éd.), *The Crusades. An Encyclopedia*, ABC-CLIO, 2006, p. 1254-1255.
- , « The Torture of Military Captives in the Crusades », dans N. Christie et M. Yazigi (éd.), *Noble Ideals and Bloody Realities. Warfare in the Middle Ages*, Brill, Leyde-Boston, 2006, p. 97-118.
- Mitchell, P. D., Nagar, P. D. et Ellenblum, R., « Weapon injuries in the 12th century Crusader garrison of Vadum Iacob Castle, Galilee », *International Journal of Osteoarchaeology* 16/2, 2006, p. 145-155.
- Mode, M., « Heroic Fights and Dying Heroes : The Orlat Battle Plaque and the Roots of Sogdian Art », dans M. Comparetti et alii (éd.), *Ērān ud Anērān : Studies Presented to Boris Il'ič Maršak on the Occasion of his 70th Birthday*, Venise, 2006, p. 419-454.
- Monteira Arias, Inés, « Une iconographie de propagande de la lutte contre l'islam : les têtes tranchées dans la sculpture romane française et espagnole », dans *Actas congresos Transpyrenalia. Les Français en Espagne du VIII^e au XII^e siècle. Congreso Internacional*, Oloron-Sainte-Marie, p. 165-181.
- , « Los musulmanes como verdugos de los personajes sagrados en el Románico. Una interpretación actualizada de las Escrituras para combatir el islam en la Edad Media », *Codex Aquilarensis* 23, 2007, p. 66-89.
- Morabia, Alfred, *Le ḡihād dans l'islam médiéval*, Paris, 1993.
- Morel, Barbara, « Une iconographie de la répression judiciaire. Le châtiment dans l'enluminure en France du XIII^e au XV^e siècle », Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 2007.
- Moret, Pierre, *Les fortifications ibériques de la fin de l'âge du bronze à la conquête romaine*, La Casa de Velazquez, Madrid, 1996.
- Moscati, Sabatino, « Le massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques », *Archiv Orientální* XVIII, 1950, p. 88-115.
- Mounier-Kuhn, Alain, « Les blessures de guerre et l'armement au Moyen Âge dans l'Occident latin », *Medievales* 39, 2000, p. 112-136.
- , *Chirurgie de guerre. Le cas du Moyen Âge*, Paris, 2006.
- Munro, Dana Carleton, « The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades », *Speculum* 6/3, 1931, p. 329-343.
- Al-Muqābala, Mu'in, « Al-wazīr 'Awn al-Dīn b. Hubayra wa dawruh fi musānadat al-hilāfa al-'abbāsiyya fi istī'ādat nufūḍihā al-zamanī (544-560/1149-1170) », *Maġallat Ĝāmi'at Umm al-Qurriġa li-'ulūm al-ṣa'īyya wa-l-luġat al-'arabiyya wa ādābihā* 18, 1427 h., p. 309-350.
- Owens, Margaret E., *Stages of Dismemberment: the Fragmented Body in Late Medieval and Early Modern Drama*, Un. of Delaware Press, Newark, 2005.
- Panzaru, Ioan, « Caput mystice. Fonctions symboliques de la tête chez les exégètes de la seconde moitié du XII^e siècle », *Le Moyen Âge* 107/3-4, 2001, p. 439-453.
- Parchin, Stan, « Set in Stone : The Face in Medieval Art. A Special Exhibition Review », http://arthistory.about.com/od/special_exhibitions/l/bl_setstone_sprev.htm (consulté le 2 mars 2009).
- Pearce, John, « Burial Evidence from Roman Britain. The Un-Numbered Dead », dans J. Scheid (dir.), *Pour une archéologie du rite : nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, École française de Rome, Coll. de l'École française de Rome 407, Atti del convegno, Parigi e Cambridge (2005), 2008, p. 29-42.

- Pennacchietti, A., *Susanna nel deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica*, S. Zamorani, Turin, 1998.
- Peters, Rudolph et De Vries, Gert J. J., « Apostasy in Islam », *Die Welt des Islams* 17, p. 1-25.
- Pigeaud, Jackie, « Cœur organique. Cœur métaphorique », *Micrologus XI*, 2003, p. 9-36.
- Poucet, Jacques, « Sur la "chasse aux têtes" dans l'ethnographie et dans la Rome antique. À propos d'un livre de Claude Sterck (*Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens. La Tête, les Seins, le Graal*, L'Harmattan, Paris, 2005) et d'un article de Jean-Louis Voisin (« Les Romains chasseurs de têtes, dans *Du châtiment dans la cité*, École française de Rome, Rome, 1984, 241-293), *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve) 13, janv. - juin 2007, <http://bcs.fltr.ul.ac.be/FE/13/tetes/ethnologie.htm> et <http://bcs.fltr.ul.ac.be/FE/13/tetes/rome.htm>, ou <http://bcs.fltr.ul.ac.be/FE/13/tetes/tetes.pdf> (consulté le 6 mars 2009), 22 pages.
- Pradelles de Latour, Charles-Henry, *Le Crâne qui parle. Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Epel, Paris, 1997 (1^{re} éd., 1991).
- Procacci et Maresca, « Histoire des concepts de la douleur », *Douleur et Analgésie* 1/3, 1988, p. 135-138.
- Owens, Margaret E., *Stages of Dismemberment: the Fragmented Body in Late Medieval and Early Modern Drama*, Cranbury, 2005.
- Quasimodo n° 8 et 9 : *Corps en guerre (Imaginaires, idéologies, destructions)*, 2 volumes.
- Rāğib, Yūsuf, « Les premiers monuments funéraires de l'islam », *AnIsl* 9, 1970, p. 21-36.
- Rameix, Suzanne, « Corps humain et corps politique en France : statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État », *Laval théologique et philosophique* 54/1, 1998, p. 41-61.
- Raynaud, Christiane, *La violence au Moyen Âge, XIII^e-XV^e siècle*, Le Léopard d'Or, Paris, 1990.
- Reau, Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, 1955-1959, 3 tomes en 6 volumes.
- Reinach, Adolphe, Joseph, « Les têtes coupées et les trophées en Gaule », *Revue celtique* XXXIV, 1913, p. 37-60.
- , « Le rite des têtes coupées chez les Celtes », *Revue de l'histoire des religions* LXVII, 1913, p. 41-48.
- Ribemont, Bernard (dir.), *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*, Paradigme, « Medievalia », Orléans-Caen, 1993.
- , « Un corps humain animé ; un corps humain irrigué. L'encyclopédisme et la théorie du corps », dans *id. (dir.), Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*, Orléans-Caen, 1993, p. 185-206.
- Ricklin, Thomas, « Le cœur, soleil du corps : Une redécouverte symbolique du XII^e siècle », *Micrologus II*, 2003, p. 123-43.
- Riquer, Isabel de, « El juego de la decapitación », dans *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Juan Paredes Nunez, 1989, p. 117-139.
- Robinson, I. S., « Church and Papacy », dans *The Cambridge History of Political Thought*, II, *The Cambridge History of Medieval Political Thought* c. 350-1450, Cambridge Un. Pr., Cambridge, 1988.
- Roynette, Odile, « Pour une histoire culturelle de la guerre au XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle* 30, 2005, [En ligne], mis en ligne le 12 juillet 2006. URL : <http://rh19.revues.org/index1003.html>.
- Sayyid, Ayman Fu'ad, *La capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide, al-Qāhira et al-Fustāt. Essai de reconstitution topographique*, Beyrouth, 1998.
- Schmitt, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris, 1990.
- , « Le corps en chrétienté », dans M. Godelier et M. Panoff (dir.), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Éd. des Archives contemporaines, Amsterdam, 1998, 339-355.
- , « Corps et âmes », dans *id. et J. Le Goff (dir.), Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, Paris, 1998, p. 214-229.
- Seneffiance n° 30, 1991 : *Le « cœur » au Moyen Âge (Réalité et Seneffiance)*.
- Sigal, P.-A., « Les coups et les blessures reçus par le combattant à cheval en Occident aux XII^e et XIII^e siècles », dans *Le combattant au Moyen Âge*, SHMES, 1991, p. 171-183.
- Sindawi, Khalid, « The Head of Husayn Ibn 'Ali : From Decapitation to Burial, its Various Places of Burial and the Miracles that it Performed », *Ancient Near Eastern Studies* 40, 2003, p. 245-258.
- , « Prison and Prisoners in Islam », <http://www.qsm.ac.il/asdarat/jamiea/6/KhaledSindawi-PRISONANDPRISONERS.pdf> (consulté le 25 novembre 2009), p. 24-33.
- Smith, Jane Idleman et Haddad, Yvonne, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Georgetown University, Oxford, 2002.
- Stahl, Paul-Henri, *Histoire de la décapitation*, Paris, 1986.

- Sterckx, Claude, *La tête et les seins, Homo et Religion*, Sarrebruck, 1981.
- , *Les mutilations des ennemis chez les Celtes pré-chrétiens. La tête, les seins, le Graal*, L'Harmattan, Paris, Budapest, Turin, 2005.
- Strickland, Matthew, « Rules of War or War without Rules? – Some Reflections on Conduct and the Treatment of Non-Combatants in Medieval Transcultural Wars », dans Hans-Henning Kortüm (éd.), *Transcultural Wars from the Middle Ages to the 21st Century*, Akademie Verlag, Berlin, 2006.
- , « The Vanquished Body: Some Conclusions and Comparisons », dans M. Fierro et F. García Fitz (éd.), *El Cuerpo Derrotado: Cómo Trataban Musulmanes y Cristianos a Los Enemigos Vencidos* (Península Ibérica, ss. VIII-XIII), CSIC, Madrid, 2008, p. 531-573.
- Suppe, Frekerick, « The Cultural Significance of Decapitation in High Medieval Wales and the Marches », *Bulletin of the Board of Celtic Studies*, 1989, p. 147-160.
- Tahmi, Mahmoud, *L'encyclopédisme musulman à l'âge classique: le Livre de la création et de l'histoire de Maqdisi*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1998.
- Talmon-Heller, Daniella, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146-1260)*, Brill, Leyde-Boston, 2007.
- Taylor, Alison, *Burial Practice in Early England*, Londres, 2001.
- , « Burial with the Romans », *British Archaeology* 69, 2003, p. 14-19.
- Taylor, Quentin, « John of Salisbury, the *Policraticus* and Political Thought », *Humanitas* XIX/1 et 2, 2006, p. 133-157, (et <http://www.nhinet.org/taylor19-1.pdf>).
- Tolan, John, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, Aubier, Paris, 2003.
- Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh Univ Pr., 1997.
- Vauchez, André, « Du culte des reliques à celui du précieux sang », *Tabularia* (« Études », n° 8), 2008, p. 81-88.
- Vidal, Fernando, « Le sujet cérébral: une esquisse historique et conceptuelle », *PSN* III/II, 2005, p. 37-48.
- Vidal Castro, Francesco, « Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes: la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (s. VIII-XIII) », dans M. Fierro et F. G. Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado*, Madrid, 2008, p. 485-506.
- Visscher, Camille de, *La décapitation en Égypte ancienne*, thèse un. de Lille, Institut de papyrologie et d'égyptologie, 2003-2004, 2 volumes.
- Williams, Carole, « The Cult of 'Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo », Part I: « The Mosque of al-Aqmar », *Muqarnas* 1, 1983, p. 37-52 ; Part II: « The Mausolea », *Muqarnas* 3, 1985, p. 39-60.
- Yerxa, Donald A. (éd.), *Recent Themes in Military History: Historians in Conversation*, Un. of South California Press, 2008.
- Zakkār, Suhayl, *The Emirate of Aleppo, 1004-1094*, Beyrouth, 1971.
- Zouache, Abbès, *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174. Analyse comparée des chroniques latines et arabes*, Ifpo, Damas, 2008.