au savoir ou aux réseaux de piété, voire par la simple pratique du grand commerce, ont constitué des réussites aussi grandes et sans doute plus efficaces pour l'expansion de l'Islam. Quant au désintérêt pour la mer, une des dernières et heureuses publications de la collection « Islamiques », celle de l'ouvrage de Ch. Picard, montre aussi qu'il faut le relativiser. Cet ensemble d'articles de D. Ayalon n'en fournit pas moins un point de vue fort intéressant sur un des aspects du phénomène militaire en Islam, pour peu que l'on fasse abstraction du caractère universel et nécessaire dans l'histoire des peuples musulmans que ce grand spécialiste du phénomène mamlūk a voulu lui attribuer.

Jean-Claude GARCIN
(Aix-Marseille I)

Shaun MARMON, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*. Oxford University Press, New York - Oxford, 1995, XII + 162 p., index.

Ce livre, court mais important, traite d'un objet qui peut sembler tout à fait mineur en histoire sociale de l'Islam médiéval : le statut et la situation des eunuques. Mais de cet objet, apparemment limité, la perspective s'ouvre sur un champ considérable d'observation, où l'on peut considérer ce qui relève du sacré (comme catégorie spatiale), et ce qui touche à la religiosité non pas populaire mais ordinaire, en ce qui concerne particulièrement la figure du prophète Muḥammad.

Le premier chapitre (*Cairo : Eunuchs and Sacred Boundaries*) nous montre que les eunuques du Caire mamlūk occupaient un espace très spécifique dans les demeures de leurs maîtres : le vestibule. C'est-à-dire un lieu qui n'était ni l'extérieur (ouvert à la libre circulation, aux côtoiements, aux rencontres impromptues) ni l'intérieur (fermé aux regards, privé, défendu à l'étranger), lequel intérieur comprenait une partie qui était défendue à celui qui n'était pas l'époux, le *ḥarīm* proprement dit. En d'autres termes encore, les eunuques habitaient, dans les nobles demeures, une sorte de frontière, un lien de franchissement fortement délimité par des règles d'interdit, et ces eunuques défendaient la frontière ainsi établie. Mais ils faisaient plus que la défendre, ils la marquaient, la signifiaient de leur présence. Si, en effet, nous considérons la Citadelle, nous constatons que les eunuques fabriquaient réellement une enclave sacrée, un *ḥarīm*. Ils étaient établis dans la chicane d'entrée de cet ensemble de palais et de casernes où résidait le sultan mamlūk et ses proches; mais également ils entouraient le sultan lui-même et empêchaient quelque intrus de s'approcher de lui — ils reconstituaient un *ḥarīm* qui le séparaient avec les siens des autres.

Et si nous contemplons un complexe funéraire mamlūk tel que celui d'al-Nāṣir al-Dīn Muḥammad ibn Qalā'ūn, nous comprenons que ces mêmes eunuques étaient installés à deux endroits : dans le couloir qui faisait suite à l'entrée du bâtiment, et dans la tombe à coupole elle-même, c'est-à-dire qu'à la fois ils séparaient la fondation funéraire (mosquée, hospice,

BCAI 15 (1999) S. Marmon: Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

école et tombe) de l'aire extérieure et partagée (la rue) et qu'ils entouraient la tombe de leur maître défunt pour l'extraire, en quelque sorte, du reste du complexe. Ils faisaient de l'ensemble monumental une enclave sacrée; ils faisaient de la tombe du sultan une autre enclave sacrée — avec toute l'ambiguïté qu'engageait ce lieu, puisqu'il était une sépulture et un oratoire à *qibla*.

S.M. entrevoit dans cette déclinaison trois types d'aires du sacré, fondées sur les lois de séparation du sexuel, du politique et du funéraire. L'on constate d'abord, qu'il y a une même dualité à l'intérieur même de ces aires sacrées : la demeure noble était *ḥarīm* mais elle contenait le *ḥarīm* des femmes, la citadelle du Caire était entièrement interdite mais le lieu de vie du sultan l'était plus encore, le complexe funéraire était protégé mais la sépulture du sultan l'était tout particulièrement, et à chaque seuil se tenaient les eunuques. S.M. fait référence à la dualité de l'enclave sacrée de l'Arabie préislamique, du *ḥaram* médinois ou de la *ḫawṭa* des nomades de la Péninsule. La référence s'impose en effet, mais c'est de façon plus générale la fonction de l'aire sacrée en Islam qui est ici posée. S.M. signale justement que la séparation politique se rabat sur la séparation sexuelle (le sultan était séparé comme l'épouse), que le rapprochement est explicitement fait entre le sanctuaire de Médine et la place du pouvoir sultanien, que la prière qui s'accomplissait dans la tombe du sultan se faisait devant sa dépouille, laquelle est dans l'axe de la *qibla*. Ces considérations montrent que se mêlaient des formes très différentes et hiérarchisées de sacralité (de l'espace des femmes, du lieu du pouvoir politique, de l'oratoire, de la tombe) et de distinction (du saint, du gouvernant, du Prophète), comme se mêlaient la sacralité et la distinction elles-mêmes, dans une stratégie de légitimation du pouvoir mamlūk et d'intégration de ce corps radicalement étranger dans un jeu de représentations islamiques communes.

L'une de ces représentations communes, de strate ancienne en Islam, concerne précisément les aires sacrées. S.M. parle de la prolifération, avec les Mamlūks, des tombes complexes, avec sépulture, *madrasa*, hospice, *ḫānqāh*, fontaine publique (*sabīl*), etc.; et de l'extraordinaire développement de la nécropole de la Qarāfa au Caire. Tous ces ensembles funéraires, urbains ou périurbains, comme d'ailleurs nombre de demeures de Mamlūkes, étaient des biens de mainmorte (*mawqūfa*), des fondations pieuses, et ils devinrent rapidement des pôles d'urbanisation : ces ensembles nous semblent avoir été des lieux privilégiés d'intégration sociale des gouvernants mamlūks. Car à quoi servait un bien *mawqūf* ? C'était d'abord, pour les gens, un lieu de production d'évergétisme, où l'on prodiguait une éducation religieuse, un service de l'eau, un refuge pour les malades et les voyageurs, un séjour des pauvres en Dieu (*fuqarā'*). C'était aussi, principalement, devrions-nous dire, l'objet d'une aumône puisque le *waqf* était l'acte de faire don rituel d'un bien. C'était enfin un lieu de mémoire, par l'association entre le fondateur (présent jusque par sa dépouille) et l'ensemble monumental lui-même. Ainsi le Mamlūk qui fondait en mainmorte sa future sépulture, se présentait comme un prince généreux, comme un prince inscrit dans l'histoire, comme un prince pieux. Par ce geste, les Mamlūks niaient, ou tentaient de nier, une extranéité originaire. C'est peut-être ce principe d'intégration de l'enclave séparée qui permettrait de saisir le statut paradoxal de la citadelle du Caire pour les Mamlūks, site que l'on avait affecté, comme une Cité interdite, d'un

BCAI 15 (1999) S. Marmon: Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

simulacre de sacralité : là était le lieu d'un pouvoir qui les distinguait des autres, mais aussi le lieu d'une intégration aux normes et aux valeurs reconnues de la société musulmane.

Le décryptage d'un autre jeu de représentations communes est relatif aux figures d'exception en Islam médiéval, où l'on pouvait saisir, à un bout du spectre, le Prophète et, à l'autre bout, ces eunuques qui donc marquaient et gardaient la frontière entre le partagé et le séparé ou, si l'on veut, entre le profane et le sacré. L'éclairage de S.M. suit deux voies, d'abord en considérant le groupe des eunuques gardiens de la tombe du Prophète à Médine (chapitre II : *Medina: Sultan and Prophet*), ensuite en exposant le statut des eunuques dans la société musulmane médiévale (chapitres III et IV : *More Exalted Than the Service of Kings; Eunuchs, Children and Time*).

Quand et par qui la société des eunuques du Prophète, cette caste d'hommes attachés à la tombe du messager de Dieu, fut-elle créée? Les historiographes arabes balancent entre deux noms, Nūr al-Dīn et Ṣalāḥ al-Dīn. Mais à la limite, peu importe l'identité réelle de l'initiateur, car c'est d'abord l'époque qui compte. S.M. remarque (p. 34-35) que ce XIIe siècle fut la période où la figure du prophète Muḥammad comme intercesseur fut fortement « articulée » parmi les sunnites, c'est-à-dire promue et répandue dans tous les milieux par un « langage fort d'intimité et de vénération ». S.M. remarque également que, devant un pouvoir califal qui s'efforçait de se reprendre, les sultans, de Syrie ou d'Égypte, pouvaient aisément être tentés de s'attribuer la garde des Lieux saints, et donc d'y installer leurs eunuques.

Mais il y eut plus, et nous serons d'ailleurs enclin à déplacer un peu vers l'aval le phénomène, vers la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe (en fait, le VIe siècle de l'hégire). Ce siècle fut celui de l'expansion du soufisme par des réseaux qui se ramifiaient rapidement. Et, porté par des soufis qui donc s'organisaient et atteignaient les campagnes aussi bien que les villes, se répandait et s'imposait une nouvelle religiosité fondée sur la contemplation « orgiastique » — selon l'adjectif de Max Weber — du suprasensible et la vénération d'un Muḥammad considéré plus comme l'intermédiaire du suprasensible que comme fondateur. De plus, ceci se produisit dans une politique de restauration sunnite : Ṣalāḥ al-Dīn, notamment, favorisa le développement des réseaux mystiques en Égypte, ses successeurs en firent autant, tout comme les premiers Mamlūks. Ainsi que S.M. le note très bien, les gouvernants mamelouks patronnèrent des poètes mystiques comme al-Būsīrī ou Ibn Daqīq al-ʿĪd (p. 28), lesquels chantaient la gloire de Muḥammad. Il y eut, de fait, collusion entre deux ordres d'événements : entre une stratégie politique (de prise en mains des Lieux saints) et un comportement partagé d'attrait pour le Prophète.

Avec la question du statut des eunuques, c'est à une strate ancienne de l'Islam que l'on croit se référer. Mais suivons S.M., au long de ces remarquables chapitres III et IV. Un eunuque était un homme sans ascendance, puisque son origine biologique, en quelque sorte, était perdue, ni descendance. Il était donc un homme sans lignée, et l'on sait que la lignée était le principe de l'identification de l'homme en société : un individu était qualifié comme « père de » et « fils de », « mère de » et « fille de ». Les eunuques n'étaient pères de personne et fils de personne. Par ailleurs, les eunuques avaient, au regard de l'âge, une posture étrange : ils semblaient rester des enfants, mais ils étaient souvent très grands, et il leur arrivait de

BCAI 15 (1999) S. Marmon: Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

vivre très vieux. Leurs traits physiques étaient ambigus : ils pouvaient être repoussants de laideur ou d'une beauté captivante. Le comportement social et religieux des eunuques attachés aux tombes des sultans ou, à Médine, à la tombe du Prophète, ne laissait pas de surprendre : ils étaient doux et cruels; hommes pieux, totalement voués au service de celui dont ils avaient la garde (*sidāna*) et vivant de façon très ascétique, ils pouvaient être extrêmement riches et, tout en étant les plus étranges des étrangers pour l'homme musulman commun, ils avaient parfois une très grande autorité morale — et politique — sur les gouvernants et les gouvernés.

Certaines de ces caractéristiques, tirées de relations historiographiques et donc jouant comme des représentations, semblent dessiner ensemble une silhouette connue, celle de l'homme pieux, hors rang, infortuné, redevable de l'aumône rituelle (la *ṣadaqa*) et porteur de la bienfaisance divine (la *baraka*). Mais les eunuques ne pouvaient pas être assimilés à l'homme pauvre et dévolutaire de l'aumône, on imaginait mal qu'ils fussent porteurs de *baraka* — les autres traits s'y opposaient : ils étaient riches ou on disait qu'ils l'étaient, ils étaient violents, ils étaient à peine des hommes et leur piété de convertis zélés n'était en somme qu'un accident. Mais cette extraordinaire ambivalence de caractéristiques, d'hommes approchant un comportement idéaltypique tout en étant dans la stricte impossibilité sociale de se réaliser dans ce comportement, faisait certainement qu'eux seuls pouvaient se trouver, et demeurer, sur ces frontières indécises entre le commun et le séparé, le profane et le sacré. Ils paraissaient n'être ni de vrais pauvres en Dieu (dont la figure stéréotypique de l'homme cheminant, qui avait symboliquement quitté sa lignée : le *ḥasab* valant pour le *nasab*), ni des musulmans du commun (dont la figure était celle de l'homme attaché à sa lignée). Ce que l'on saisissait d'eux ne coïncidait jamais avec la silhouette du saint ni avec celle du simple musulman. Cette représentation (en fait : ce statut social) faisait d'eux des hommes de frontière, d'espace incertain.

Le chapitre v (*The* Longue Durée *of the Eunuchs of the Prophet*) raconte une autre histoire : celle de l'évidement de cette représentation, sous les coups de boutoir du wahhābisme et de la modernité...

Christian DÉCOBERT
(CNRS - Paris)

Gabriel MARTINEZ-GROS, *Identité andalouse*. Éditions Sindbad Actes Sud, Arles, 1997. 371 p.

Voici un tableau impressionniste d'al-Andalus, par lequel l'auteur reconstitue l'histoire de l'Espagne musulmane et l'évolution de ses mentalités, en recherchant dans les œuvres des chroniqueurs les éléments d'une précision et d'une convergence que la réalité ne met pas

BCAI 15 (1999) S. Marmon: Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society, recensé par Chr. Décobert
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net