Georg Leube
Relational Iconography. Representational Culture at the Qaraquyunlu and Aqquyunlu Courts (853/1449 CE to 907/1501 CE)

Leyde - Boston, Brill
2023, 448 p.
ISBN: 9789004541511

Mots clés : Qara Qoyunlu, Aq Qoyunlu, culture de cour, représentation du pouvoir

Keywords: Qara Qoyunlu, Aq Qoyunlu, Court Culture, Representation of Power

Après que Faruk Sümer et John E. Woods ont respectivement synthétisé et fixé la trame politique de l'histoire des Turkmènes Qara Qoyunlu et Aq Qoyunlu dans les années 1960 et 1970, beaucoup de publications scientifiques ont suivi leur voie en ajoutant, au fur et à mesure, tantôt des éditions et commentaires de documents découverts dans les différentes archives européennes et moyen-orientales, tantôt de nouvelles synthèses élaborées principalement en Turquie et en Iran. L'approche de Georg Leube, professeur à l'université de Bayreuth (Allemagne), se situe à l'intersection de ces approches en proposant une étude renouvelant la lecture traditionnelle de cette histoire politique à l'aune d'un concept spécifique et de ses ramifications tout en s'appuyant sur une véritable anthologie de traductions de sources. De ce point de vue, on ne peut que saluer que l'ouvrage, issu de la partie principale de l'habilitation à diriger des recherches de l'auteur, soutenue sous le même titre en 2021 à l'université de Bayreuth, soit en anglais et, donc, largement accessible aux chercheurs. Il constitue à la fois le résultat de recherches considérables et le prologue de travaux qui vont s'avérer déterminants dans un avenir proche pour la connaissance des Qara Qoyunlu et des Aq Qoyunlu, en particulier grâce à l'édition de sources épigraphiques, largement négligées jusqu'ici, et permise par la grande érudition de l'auteur[1].

Une courte introduction qui résume à grand trait la théorie de la « relational iconography » à l'aide d'un exemple concret et le plan de l'ouvrage en trois grands chapitres (p. 1-5), précède un chapitre qui développe les fondements théoriques du concept utilisé par l'auteur tout au long de son ouvrage (p. 11-40). Des mots mêmes de l'auteur, il s'agit moins de réviser les théories générales sur l'histoire des Turkmènes que d'utiliser cette histoire pour démontrer la pertinence de ce concept pour faire l'histoire des sociétés islamiques. « Accordingly, I suggest 'relational iconography' not as a paradigmatic or revisionist methdological shift, but rather as a convenient label that may contribute to granting this longstanding tradition within our discipline greater visibility and methodological foundation. Nonetheless, I do believe that scholars engaging with Islamicate textual and material cultures could frequently be more outspoken and confident in the application of relational reflection on the micro-level to the 'de-colonialist' deconstruction of over-confident 'grand theories' that fail to do justice to the plurality and variation that characterizes Muslim and Islamicate societies. » (p. 38) L'auteur prend d'ailleurs soin de rappeler que son approche est possible grâce, justement, à l'approche théorique générale réalisée par J. E. Woods et qui demeure encore, à l'heure actuelle, l'œuvre de référence sur les Aq Qoyunlu.

« Iconography » n'est pas ici à prendre au sens propre du terme car on ne trouvera dans l'ouvrage aucune étude d'œuvres iconographiques : il ne s'agit pas d'un ouvrage d'histoire des arts. Elle est ici comprise comme un ensemble d'éléments individuels (mediums, discours, actions) issus de plusieurs traditions politiques mouvantes et intégratives déployées par les individus prétendant à l'autorité afin que ces différents éléments justifient leurs prétentions au pouvoir auprès d'un public donné. Or, pour que ces éléments fassent sens, leur auditoire doit lui-même les mettre en relation en fonction de ses propres représentations (ce que l'A. appelle la « representational culture »). Par conséquent, la réussite ou l'échec des prétentions à l'autorité par l'intermédiaire de ces différents éléments dépend de leur réception par leur public (p. 1).

Une telle approche a deux corollaires principaux. En premier lieu, le fait que les traditions ne soient pas fixes, parce que hautement perméables à des éléments exogènes pour, précisément, permettre la réussite des prétentions à l'autorité d'individus ou de groupes sur des sociétés hétérogènes. Ainsi, les individus qui prétendent au pouvoir n'hésitent pas à mettre en cohérence des éléments disparates

(1) Voir en particulier « Armenian Monastic Elites Harnessing the 'Turkmen' State? I: Layout, Text, and Textual Commentary of the Armenian Inscription at Arcowaber (1420 CE or earlier) », *Iran and the Caucasus* 28, p. 140-165, 2024 ; « Two Qaraquyunlu and Aqquyunlu 'Turkmen' Decrees in the Great Mosque of Mardin », *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 77 (3-4), p. 717-775, 2023 et « Aqquyunlu Turkmen rulers facing the ruins of Takht-i Jamshid », *Der Islam*, 95 (2) p. 479-506, 2018 et d'autres en préparation.

issus d'une ou plusieurs tradition(s) afin de faire coïncider leurs prétentions avec la « representational culture » de leur public. C'est pourquoi l'A. énonce la thèse selon laquelle les différentes sources qu'il utilise (architecture, cérémonial de cour, numismatique, épigraphie, poésie, historiographie, culture matérielle) sont employées conjointement pour représenter de manière cohérente la cour des Qara Qoyunlu et des Aq Qoyunlu, lieu d'intersection des discours. De fait, les cours turkmènes furent à la fois sunnites et shiites, nomades et sédentaires, centralisées et décentralisées, islamiques, persanes et centre-asiatiques/turques parce qu'elles en mobilisèrent différents éléments (p. 2).

En second lieu, et c'est là sans doute un point plus central encore, cette « representational culture », en tant qu'élément essentiel pour exercer le pouvoir, fait l'objet de tensions entre les individus qui y adhérent autant qu'ils cherchent à la modifier à leur profit. Elle n'est donc absolument pas statique, mais elle est la résultante de négociations permanentes à plusieurs niveaux entre des prétentions et des résistances au pouvoir de la part des individus qui le revendiquent. Leurs actions sont donc subordonnées au respect de cette configuration générale négociée en permanence qui détermine le déploiement des prétentions des uns et des autres (p. 3).

L'avantage d'une telle approche est de rappeler avec force que le pouvoir ne peut être seulement conçu comme dérivé d'une tradition unique, en l'occurrence de la tradition islamique, qui fait de Dieu le seul législateur original. Face à la définition du pouvoir et de l'autorité par A. K. S. Lambton (citée p. 11), l'auteur pense la représentation de cour non comme un idéal type mais comme une « agency » qui inclut une grande variété de prétentions d'individus ou de groupes à des statuts dans la société. L'autorité découle moins de l'obéissance à une construction théorique dominante que des attributs relationnels revendiqués par les souverains, les artistes, les généraux et les courtisans. De fait, les rôles sociaux sont exprimés dans une représentation qui doit être comprise du public pour avoir un effet. Chaque personne qui déploie, avec succès, ses prétentions à l'autorité renforce ainsi sa position, ce qui lui donne du poids en termes d'autorité (p. 12). En d'autres termes, les rôles sociaux, ainsi que les hiérarchies sociales et politiques qui en découlent, deviennent réels à partir du moment où l'individu performe son rôle par des agissements attendus de la part d'un public donné (par exemple le fait que le roi de France guérisse les écrouelles, ce qui participe au fait qu'il est reconnu comme roi par ses sujets). Mais cette performance, en même temps qu'elle obéit à des attendus, les réactualise. L'autorité, dans une temporalité sociale donnée, peut donc être définie comme toute performance qui déploie avec succès des prétentions à l'autorité reconnues par le public visé (p. 13-14). À l'inverse, l'échec de la performance à convaincre l'auditoire visé affaiblit son autorité et peut encourager la violence pour contester cette autorité (p. 16).

Une fois la théorie exposée, l'auteur l'applique en tentant, dans un premier temps, de reconstruire la culture curiale turkmène. Il ne s'agit pas là de proposer une synthèse à partir de l'ensemble des sources, mais plutôt d'offrir la traduction et le commentaire détaillé de sources issues de traditions différentes (européennes et islamiques pour l'essentiel) et mettant en avant, pour chacune d'entre elle, une vision de la culture représentationnelle des Qara Qoyunlu et des Aq Qoyunlu. Ce deuxième long chapitre, intitulé « Nexus between the Worlds: An inductive Reconstruction of 'Turkmen' Courtly Culture » (p. 41-254), vise à relier la représentation de la cour turkmène aux contextes social, économique et spatial dans lesquels elle se déploie. L'auteur envisage la cour comme un lieu commun (*topos*) dans lequel trois niveaux principaux de lecture viennent s'assembler. Il s'agit d'abord d'envisager la cour comme une scène sur laquelle se déploie un ensemble de représentations (littéraire, picturale, performative, etc...) mises en cohérence pour un auditoire sensible à la tradition perso-islamique. Il faut ensuite comprendre ce qui sous-tend l'effectivité des arguments déployés par ces représentations du point de vue des idées. Enfin, il s'agit d'envisager les différentes configurations sociales, économiques, politiques, religieuses, etc., comme étant à la fois à l'origine des actions des individus et continuellement modifiées par ces performances déployées en leur sein (p. 41-42).

Des passages traduits et abondamment commentés du *Chār takht* de Ḥusayn Abīwardī permettent d'introduire la cour turkmène, en comparaison des trois autres « trônes » (les capitales) que sont Hérat, Istanbul et Le Caire, comme une scène sur laquelle se déploie un ensemble d'actions et d'interactions dans un langage commun et dans une logique de compétition entre ces différentes cours et leurs courtisans (p. 43-50). Ce premier point permet d'introduire les deux suivants, bien plus centraux, que sont la représentation des pâtures d'été (*yaylāq*) (p. 51-109) et des pâtures d'hiver (*qishlāq*) (p. 110-254). Toujours selon la méthode de la traduction puis du commentaire de sources déterminées, l'auteur dévoile, dans les textes étudiés, les différents *topoi* qui y prennent place (par exemple l'influence bénéfique

du souverain sur le monde à travers la description de l'abondance et de la fertilité de la nature, p. 53). Pour ce faire, il replace ces sources dans leur contexte d'écriture en rappelant la très forte intertextualité qui s'y déploie, en particulier dans l'historiographie de langue persane. La description du *yaylāq* du sultan des Aq Qoyunlu, Yaʿqūb (1478-1490), au Mont Sahand en 1490, par son historiographe Khūnjī-Iṣfahānī, sert de fil directeur à ce chapitre pour montrer comment le *yaylāq* est conçu comme une manifestation idéale de la cour turkmène à travers une série d'actions étudiées en détail (envoi d'un *maḥmal*, réception et envoi d'ambassades auprès des autres cours, renouvellement et maintien des liens de loyauté et des réseaux interpersonnels, patronage, maintien d'une pompe royale). Par conséquent, l'étude dépasse bien souvent le seul aspect iconographique et représentationnel puisque ces différentes actions sont remises dans leur contexte politique, social et économique à l'aide d'autres sources. Cela permet d'évoquer des sujets aussi divers que l'organisation administrative et spatiale du campement, la composition du personnel de cour et ses hiérarchies, les réseaux interpersonnels, tous essentiels pour comprendre comment les différents acteurs de la cour influent, collaborent ou s'affrontent pour eux-mêmes obtenir des parts de l'autorité.

Le *qishlāq* est, lui, envisagé comme un lieu commun englobant aussi bien la ville que ses environs et constitue, selon l'A., la deuxième manifestation de l'idéal de cour turkmène. Cette étude du *qishlāq* prend dans un premier temps appui sur une source principale en langue flamande assez peu utilisée jusqu'ici : le *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele* d'Amboise Zeebout, décrivant Tabriz vers 1483 et dont des passages entiers et particulièrement riches sont traduits en anglais pour la première fois. Son récit, complété par des sources persanes, ottomanes et italiennes, permettent d'explorer les stratégies de patronage des souverains turkmènes qui rendent le pouvoir visible au sein de la ville par le biais des palais, des marchés, des fondations pieuses et des madrasas. L'organisation architecturale et spatiale des grands palais turkmènes de Tabriz (Muẓafariyya, Naṣriyya et Hasht Bihisht) est notamment décrite avec beaucoup de détails. Le palais est ainsi conçu comme le lieu qui fait lien entre la cour et la ville et permet au souverain de déployer des actions destinées à légitimer son autorité (repentance publique, dévotion, entretien de pauvres gens, etc…). Cette description détaillée de Tabriz permet ensuite à l'auteur d'étudier des actions spécifiques des souverains turkmènes, à savoir le patronage des caravanes de pèlerinage (p. 174-194) et la réception de délégations étrangères à la cour turkmène à travers le récit de l'ambassadeur Ibn Ājā en 1471 à la cour d'Uzun Ḥasan (p. 194-201)[(2)]. Parmi ces actions se trouvent aussi celles qui permettent spécifiquement de consolider les liens interpersonnels et les réseaux de loyauté au sein de la cour. Les souverains utilisent en particulier le patronage architectural, étudié avec nombre de sources épigraphiques en particulier pour la ville d'Isfahan, pour intégrer les élites urbaines à leur cour. La mise en scène de la distribution de richesses et de biens lors de cérémonies est racontée avec un grand luxe de détails par l'ambassadeur vénitien Josafat Barbaro. Ces cérémonies prennent place dans un espace spécifique qui mêle architecture mobile (tente et pavillons) et architecture non-mobile (palais construits en dur), dichotomie que fait traditionnellement la recherche occidentale. Mais l'A. note justement que ces cérémonies de distributions, qui visent à renforcer les loyautés des différentes composantes sociales et politiques de la cour et, ainsi, à consolider leur autorité, montrent aussi la perméabilité entre les différentes architectures.

Le troisième et dernier grand chapitre de l'ouvrage cherche à déterminer l'importance de l'ethnicité et de l'affiliation religieuse dans la culture représentationnelle des cours turkmènes (p. 255-373). En étudiant le langage et les traditions, l'auteur commence par démontrer que l'utilisation par les souverains turkmènes d'éléments iconographiques représentant le fait d'être Turkmène ne doit pas être conçue comme la conscience d'appartenir à un groupe stable dans le temps. Au contraire, les souverains turkmènes s'approprient les éléments de traditions différentes en fonction des besoins et des situations qui se présentent à eux. En cela, les Qara Qoyunlu et Aq Qoyunlu doivent plutôt être envisagés comme des dynasties composées de souverains liés entre eux par une ascendance commune plutôt que comme des souverains conscients d'être Turkmènes. Chacun des souverains déploie un socle iconographique commun constitué de multiples traditions pour établir et maintenir ses propres réseaux interpersonnels sans nécessairement convoquer une quelconque « turkmènité ».

La question de l'affiliation religieuse est traitée de manière similaire grâce à l'étude d'un corpus important de pièces de monnaie (plus d'un millier).

(2) Voir également sur ce sujet spécifiquement son article « Narrating Hierarchy: Dimensions of 'Culture' in the Construction of Mamlūk Hegemony over Uzun Ḥasan Aqquyunlu in Ibn Ajā's *Ta'rīkh al-Amīr Yashbak* », *Annales Islamologiques*, 58, 2024, p. 139-160.

Prenant position dans le débat sur l'« hétérodoxie » des Turkmènes, en particulier du fait d'un certain nombre de pièces dites « shiites », l'auteur montre surtout que les Turkmènes combinent plusieurs traditions différentes pour que leur iconographie soit diffusée de manière efficiente le plus largement possible, auprès des musulmans de toute tendance.

La conception de la justice constitue, de ce point de vue, un type d'action déployée pour assurer la légitimité du souverain envers son auditoire. C'est ainsi le cas de souverains qui protègent leurs sujets, y compris non-musulmans, mais aussi d'actions qui visent à supprimer des taxes illégales, enquêter sur des administrateurs peu scrupuleux ou punir le lynchage d'un marchand arménien par la population de Tabriz, épisode richement documenté. Au final, c'est bien la grande perméabilité des traditions qui caractérise le déploiement de l'iconographie religieuse de la cour turkmène. Les souverains ne cherchent pas à représenter une version spécifique de l'islam, mais bien à en proposer une vision intégrative et magnifiée par la justice transcendante du souverain. L'expression heureuse de l'A. « elaborate vagueness » (p. 372) rend bien compte de la pluralité du répertoire iconographique turkmène, négocié en permanence. Du fait de ce flou, tous les individus, musulmans ou non-musulmans, pouvaient trouver une certaine résonnance aux actions des sultans turkmènes par rapport à leurs représentations d'un pouvoir légitime. De la même façon, c'est ce vague qui permit les négociations et la contestation d'éléments de ce répertoire iconographique déployé par les souverains. C'est la raison pour laquelle les souverains turkmènes développèrent une culture de cour basée sur la représentation de la justice et de l'équité plongeant ses racines dans de multiples traditions interpénétrées, ce qui rendait plus difficile sa contestation.

La courte conclusion (p. 375-379) vient synthétiser les arguments développés en insistant bien sur la nécessité de chercher des alternatives aux dichotomies traditionnelles qui servent habituellement à étudier l'Islam. De ce point de vue, la cour turkmène n'est pas une exception, elle est plutôt représentative des cours islamiques où l'amalgame était la norme et la « relational iconography » permet de donner une cohérence à des éléments qui paraissent contradictoires dans la culture de cour turkmène de la seconde moitié du XVe siècle. Deux annexes, l'une sur la chronologie de la production du manuscrit d'Uppsala contenant les œuvres d'Abīwardī (p. 381-384), l'autre sur la chronologie de la production de l'*Histoire* de Khunjī-Iṣfahānī à travers les différents manuscrits conservés (p. 385-392) complètent le texte. Une longue bibliographie à jour (p. 393-440), dans laquelle on regrettera seulement que les sources ne soient pas séparées des études, et un index (p. 441-448) achèvent l'ouvrage.

Celui-ci se veut accessible comme le montre la clarté du propos et des arguments rappelés en début et fin de parties et sous-parties. Cependant, cette intelligibilité se heurte à la très grande complexité du sujet et au maniement d'une multiplicité de concepts qui ne sont pas toujours explicités au fil des pages si bien que, malgré tous les efforts de l'A. pour clarifier son propos, l'ouvrage demeure complexe et nécessite un grand socle de références théoriques pour en saisir toutes les nuances. Cela est lié à la grande érudition de G. Leube, illustrée par la multiplicité des sources et des études maniées en termes de langues (arabe, persan, turc ottoman, arménien, flamand, italien, français) et la connaissance très fine des textes, parfois commentés de manière philologique (en particulier à propos des codes de la poésie persane et du Coran). Ces nombreuses sources traduites en anglais permettent de constater que la cour turkmène fut le lieu par excellence, le *topos* pour reprendre les mots de l'A., de la compétition pour la représentation légitime du pouvoir et l'exercice de son autorité.

La critique des sources au prisme de la culture représentationnelle permet de remettre en perspective les différentes appropriations des traditions islamiques moins par rapport à une adhésion idéologique supposée qu'à l'intérêt à les mobiliser à un moment donné. Cette approche fonctionnelle dont se réclame l'auteur évite le piège des dichotomies franches au profit d'une logique intégrative, résolument impériale. L'idée de culture représentationnelle oblige ainsi à penser l'influence des individus les uns sur les autres, en particulier lorsqu'il existe des hiérarchies sociales ou politiques. En effet, cette culture représentationnelle nécessite une adaptation réciproque des gouvernants et des gouvernés afin que l'autorité telle qu'elle se représente soit acceptée et reconnue en tant qu'autorité. La contestation de cette autorité, surtout étudiée ici dans son aspect littéraire, fait pleinement partie de ce processus d'évolution de la culture représentationnelle. Ainsi, la conception du pouvoir et de l'autorité cesse d'être purement verticale pour souligner les différentes représentations qui s'y affrontent parmi les courtisans de la cour des Turkmènes Qara Qoyunlu et Aq Qoyunlu. L'argument central de l'ouvrage, qui porte donc sur le concept de « relational iconography », est indéniablement

intéressant pour reconstruire une cour par le biais des relations et des représentations qui s'y jouent plutôt que des simples rapports de pouvoir et de force.

La richesse de l'ouvrage ouvre un grand nombre de pistes, de discussions et de débats qu'il est impossible de développer longuement ici. Je n'en retiendrai donc que quelques-uns afin d'alimenter la réflexion.

En pensant la cour turkmène comme une cour islamique semblable aux autres, l'ouvrage en gomme les spécificités, au premier rang desquelles le fait que cette cour est la seule du monde islamique oriental de la deuxième moitié du XVe siècle à pratiquer encore le pastoralisme et la transhumance. Ce fait central, qui n'apparait qu'implicitement dans l'ouvrage à travers la description des *qishlāq* et des *yaylāq* comme *topoi* où se jouent les rôles sociaux et politiques, est pourtant au fondement même de la représentation de la cour des Turkmènes. J. E. Woods en avait déjà remarqué l'importance (3) et Khunjī-Iṣfahānī lui-même rappelait au début de son *Tārīkh-i ʿālam-ārā-yi amīnī* que les Bāyandur n'avaient jamais été « corrompus » par les cités et avaient toujours mené une vie pastorale contrairement à leurs voisins (4). Cette construction de l'idéal nomade, qui n'a effectivement rien d'original et est élaboré à partir de multiples traditions, n'en demeure pas moins un fort marqueur politique de distinction pour les sultans turkmènes, d'autant plus important qu'il ne s'adressait probablement pas aux Turkmènes puisque l'ouvrage, écrit en persan, était sans doute destiné à la cour.

Cela renvoie au fait plus général que l'idée de performativité a pour effet de gommer une partie entière du personnel des cours turkmènes que sont précisément les nomades, en particulier les grands émirs et plus généralement les soldats de tous rangs. En effet, dans la mesure où l'ensemble des actions au sein de la cour est ramené à leur performativité (violence performative p. 189, abolition performative de taxes p. 203, audiences performatives p. 204, culture performative p. 215, interactions performatives p. 216, démonstration de richesse performatives p. 248, activités performatives p. 265, chasse de cour performative p. 266, la signification performative de l'appropriation d'un vers du Coran p. 300, etc.), seuls ceux qui « performent » apparaissent dans les sources comme ayant un rôle politique dans la culture représentationnelle. Lire l'histoire curiale par l'intermédiaire de ce concept conduit, de fait, à minimiser les actions d'autres acteurs qui passent en-dessous du radar de la performativité. Certes, l'auteur n'omet pas complètement ce point en évoquant les « counter-claim » qui façonnent la culture représentationnelle ou les émirs qui apparaissent lors de la grande parade de l'armée du prince Sulṭān Khalīl en 1476. Mais force est de constater que les nomades demeurent assez largement absents du tableau alors même que ce nomadisme constitue un pilier central de la cour et plus généralement de l'État des Qara Qoyunlu et des Aq Qoyunlu. Pourtant, la cour n'est pas seulement composée de figures religieuses et de souverains, y compris dans certains extraits choisis par l'auteur (par exemple certains passages du récit de voyage de Barbaro). On y voit aussi intervenir des grands émirs et plus généralement des soldats affectés au service du souverain (les *nuwkarān*) dont la performativité ne peut pas apparaître à la cour dans les sources puisqu'ils sont cantonnés, selon ceux qui écrivent, dans un rôle quasiment passif qui est celui d'obéir et de recevoir les grâces du souverain. On ne trouvera donc, en-dehors des princes mentionnés, que deux importants grands émirs des Aq Qoyunlu (ʿAlī beyk Purnāk et Sulaymān Bizhān) quand les sources nous livrent les noms de plusieurs dizaines d'entre eux. Ne restent à la cour que les noms des courtisans, essentiellement persans, selon l'idée implicite que les cours turkmènes de la seconde moitié du XVe siècle sont des cours régulièrement islamisées et persanisées par l'intermédiaire de ces élites persanes et intégrées aux cadres légitimes et normaux des cours islamiques tels que les imaginent les historiographes qui écrivent pour les souverains turkmènes (par exemple par le biais d'une justice transcendante comme l'explique l'A.). Dans cette représentation de la cour, la place de l'aristocratie militaire et de ses propres représentations du pouvoir, pourtant centrales dans le jeu politique, sont réduites à la portion congrue.

Cela est dû, me semble-t-il, au choix de la période et des sources qui l'accompagnent. Cette période n'est justifiée par l'auteur que par la frappe indépendante des monnaies de Jahānshāh à partir de 1449 et l'avènement des Safavides en 1501 (p. 3). Si la dernière date est logique, étant donné qu'elle met fin au régime politique turkmène (il aurait néanmoins été intéressant de voir les continuités de représentation entre les cours turkmène et safavide, mais il s'agit d'un autre sujet), la première n'a rien d'évidente. Si l'on prend le seul paramètre de la frappe de monnaie, son père Qarā Yūsuf frappa lui-même monnaie de manière indépendante *a minima* à partir

(3) John Woods, *The Aqquyunlu. Clan, Confederation, Empire*, Salt Lake City, 1999, p. 56.

(4) Khunjī-Iṣfahānī, *Tārīkh-i ʿālam-ārā-yi amīnī*, éd. Muḥammad Akbar ʿAshīq, Téhéran, 2003, p. 26.

de 814H/1411-1412[5] et il disposait également d'une cour que l'on ne connait, certes, que par de très rares bribes[6]. Elle était en tout cas certainement plus militarisée, bien qu'elle comptât également un personnel administratif persan. En se focalisant sur le dernier demi-siècle de l'histoire des Qara Qoyunlu et des Aq Qoyunlu, c'est essentiellement l'histoire des cours de Jahānshāh (1437-1467), d'Uzun Ḥasan (1469-1478) et de Ya'qūb (1478-1490) qui est réalisée, celle sur laquelle les sources nous livrent le plus d'éléments. Entre les lignes, on comprend donc que c'est peut-être la documentation qui a guidé le choix de n'étudier que la deuxième moitié du xve siècle.

Enfin, une question vient se poser quant à l'utilisation du terme de « relational iconography » dans un ouvrage qui ne comprend aucune image à part deux photographies illustratives. On comprend certes le sens large de l'iconographie explicité pages 17-28, mais sa conception est néanmoins tirée partiellement de l'histoire des arts. Un certain nombre de références présentes dans la bibliographie à propos de l'art du livre durant la période turkmène montre que l'A. s'y est intéressé. De fait, il aurait pu être stimulant d'étudier quelques miniatures comme par exemple les superbes représentations de Sulṭān Khalīl sous le prisme de la culture représentationnelle[7].

Il n'en demeure pas moins que la lecture de l'histoire des cours turkmènes par l'intermédiaire de ce concept de « relational iconography » et de « representational culture » est tout à fait intéressante et stimulante, comme a tenté d'en rendre compte la présente contribution. Elle a le mérite de dégager avec de nouveaux arguments la force des représentations dans la construction du pouvoir et de sa légitimité tout en rappelant avec force la multiplicité des traditions, les amalgames dont elles font l'objet et leur adaptabilité en tant que sujets de négociation autour de la représentation du pouvoir. L'importance de la performativité des actions au sein de la cour permet également de s'intéresser davantage aux aspects relationnels et négociés, par exemple pour des fonctions de gouvernement et d'administration dont on cherche souvent à circonscrire les attributions précises. Il s'agit donc là d'un bien bel ouvrage qui vient utilement compléter l'œuvre classique de John E. Woods.

Yoan Parrot
doctorant à Aix-Marseille Université
Iremam

(5) Voir pour ne donner qu'un exemple le superbe spécimen #251053, frappé à Bitlis en 814H/1411-1412 https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=251053.

(6) Voir par exemple Ḥafiẓ-i Abrū, *Zubdat al-tavārīkh*, éd. Kamāl Ḥajj Sayyid Javādī, Téhéran, 1992, Vol. II, p. 446.

(7) Helen Wright, "A Rare Copy of the *Divan* of Hidayat from the Library of Sultan-Khalil Aq Quyunlu" dans Aslıhan Erkmen et Şebnem Tamcan Parladır (éds.) : *İslam Dünyasında Kitap Sanatı ve Kültürü / Zeren Tanındı Festschrift: Art and Culture of Books in the Islamic World, Lale Yayıncılık*, Istanbul, 2022, p. 635-646.