

I

HENRI BRESQ

LES ENTRÉES ROYALES DES MAMLÛKS. ESSAI D'APPROCHE COMPARATIVE

La cérémonie de l'entrée royale a attiré l'attention des historiens de l'Europe occidentale, en particulier des historiens français, qui ont insisté successivement sur la tradition carolingienne du droit de gîte et sur l'enrichissement progressif du cérémonial à mesure de l'affermissement de l'Etat, puis sur l'antiquité du rite, sur son caractère fondamental, politique et religieux, pour le pouvoir : une double origine, dans l'entrée du souverain hellénistique et dans l'imitation de celle du Christ à Jérusalem, quelques éléments essentiels, dais, *occursus* à la rencontre du prince, présence, à la signification changeante, des communautés religieuses minoritaires, des enfants, décor, jet de pièces d'or (*sparsio*), banquet et réjouissances. La sacralité du rite est incontestable : Fête-Roi et imitation séculière de la Fête-Dieu pour B. Guinée¹, annexant la liturgie de l'Eglise au service de la monarchie, liturgie impériale, christianisant le rituel impérial romain, pour N. Coulet². Aux origines de cette épiphanie du pouvoir politique, réélaborée au cours du Haut Moyen Age, se trouve donc une conception de la légitimité divine accordée à la force et à la chance, au prince vainqueur : la pompe liturgique contribue à lier d'un lien religieux la Fortune, manifestation du choix divin, à retenir la chance fuyante.

Il est intéressant de chercher, dans d'autres cultures politiques inspirées de la tradition antique et byzantine, des éléments de comparaison; ils peuvent nous aider à cerner l'héritage commun, et à distinguer dans quel esprit se sont opérées les réélaborations du matériel symbolique gréco-romain. Le monde musulman permet cette approche comparative. Le souci des auteurs, voyageurs comme secrétaires de chancellerie, pour l'étiquette, nous offre une moisson

¹ B. Guinée et F. Lehoux, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris, 1968.

² N. Coulet, *Les entrées solennelles en Provence au XIV^e siècle, aperçus nouveaux sur les entrées royales françaises au Bas Moyen Age*, dans *Ethnologie française*, VII, 1, 1977, p. 62-83 et *De l'intégration à l'exclusion : la place des Juifs dans les cérémonies d'entrée solennelle au Moyen Age*, dans *Annales E.S.C.*, 34, 4, juillet-août 1979, p. 672-683.

considérable d'informations : on pourrait analyser le cérémonial hafside, par exemple, marqué d'aura religieuse et de légitimité dynastique³. J'ai préféré essayer l'approche d'un système politique apparemment plus fruste, plus archaïque, sans références religieuses autres que très générales, et privé de la capacité de fonder une dynastie : la société mamlûke, hommes de troupe, émirs, sultan et dignitaires, est un monde violent, précaire, où le pouvoir est sans cesse menacé par les complots des commandants d'unités. Aucune règle n'assure sa dévolution : les alliances fragiles entre les émirs expriment les contradictions de cette société politique, unie par l'esprit de corps, d'origine circassienne, et déchirée par la communauté d'origine, la fidélité commune au maître qui a acheté le groupe d'esclaves et la fraternité de chambrée. Quarante-neuf sultans titulaires entre 1250 et 1516, un peu plus de cinq ans de règne en moyenne arithmétique entre des hommes à poigne qui tiennent jusqu'à leur mort naturelle, des émirs malchanceux aussitôt détrônés et de jeunes princes intronisés sous la tutelle de régents qui les remplacent sans violence inutile quand la solidarité des mamlûks de leur père s'est émoussée.

La volonté d'établir une dynastie n'a pas manqué chez ces soldats heureux, mais elle n'a prévalu sur l'origine individuelle du pouvoir que dans le cas des fils de Qalâ'ûn, de 1290 à 1363, en raison de la personnalité exceptionnelle de Muḥammad b. Qalâ'ûn, revenu deux fois au pouvoir. Pour l'essentiel, la royauté mamlûke repose sur la chance individuelle : les chroniqueurs opposent les émirs chanceux, Qâytbây, Ghawrî, et les guignards, qui laissent passer les occasions favorables et se montrent d'ailleurs aussi injustes et brutaux. Car la Fortune n'est pas aveugle : elle favorise les capacités, l'énergie, la vigueur martiale, une vertu virile qui se révèle et se légitime aussi par une largesse royale. L'avarice cause la chute de Katbugha, en lui aliénant les commandants de troupe habitués aux généreuses distributions de cadeaux des premiers temps des règnes⁴.

³ Sources utilisées : Ibn Baṭṭûṭa, *Voyages*, trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti, Paris, 1982; Ibn Iyâs, *Histoire des sultans mamlouks*, II, trad. G. Wiet, Le Caire, 1945 (cité Ibn Iyâs I), et *Journal d'un bourgeois du Caire*, trad. G. Wiet, Paris, 1955 et 1960 (cités Ibn Iyâs II et III); Ibn Taghrîbirdî, *Al-Nudjûm al-Zâhira fî Mulûk Miṣr wa'l-Qâhira*, trad. anglaise de W. Popper, *History of Egypt (1382-1469)*, I et II, Berkeley-Los Angeles, 1954; Maqrîzî, *Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte*, trad. E.-M. Quatremère, Paris, I, 1, 1837, I, 2, 1840, II, 1, 1842, II, 2, 1845; Moufazzal Ibn Abil-Fazaïl, *Histoire des sultans mamlouks*, éd. trad. E. Blochet, dans *Patrologia Orientalis*, XII, 3, p. 345-550, XIV, 3, p. 365-670, XX, 1, p. 1-270 et al-'Umarî, *Masâlik el Absâr Fi Mamâlik el Amsâr, I, L'Afrique moins l'Égypte*, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1927.

⁴ Moufazzal, *P.O.*, XIV, p. 593.

D'autres princes, pourtant vieux et menacés par la maladie, manifestent par leur générosité une légitimité déclinante.

Dans le cérémonial mamlûk destiné à manifester cette chance et ces vertus, l'entrée, et en particulier la première entrée dans le Palais, l'intronisation, et la «première et joyeuse entrée» dans la capitale de la royauté et dans celle de la vice-royauté de Syrie, expriment l'essence de ce pouvoir martial. Il s'insère dans un souci constant d'étiquette stricte, de cérémonial régulier : les manquements à ce code compromettent la «dignité du sultanat» et affectent la légitimité de son titulaire. L'abandon des cérémonies coutumières conduisent le chroniqueur lettré à comparer l'Égypte de Barqûq au gouvernorat d'Abulustân, une province sans gloire⁵.

LES MARQUES DE L'AUTORITÉ

Le rituel consiste d'abord dans l'exposition des insignes du sultanat, toujours martiaux : en 1250, l'arc, le carquois et les flèches, de tradition turque, qui disparaîtront avant le XV^e siècle, les étendards et les tambours, et la *ghashîya*, couverture de selle de cuir doré⁶. En 1261, la présence du calife apporte de nouveaux éléments, propres aux 'Abbâsides : la robe d'honneur noire, le collier d'or, le cheval blanc caparaçonné de noir ; seul insigne étrange qui rappelle l'esclavage du mamlûk Baybars, la chaîne de pieds d'or⁷. C'est sans doute aussi du califat que le sultan a reçu le «dôme et l'oiseau», un parasol de soie jaune, décoré jusqu'en 1515 d'un oiseau d'argent doré, puis d'un éphémère croissant. Adopté dans le cérémonial fatimide qui l'a transmis aussi aux «Francs de Sicile», c'est-à-dire aux Normands, il est indispensable au cérémonial sultanien⁸. Apparaissent encore le poignard, le bouclier, l'écritoire, la tente, les chevaux de main, l'épée arabe, à côté des insignes traditionnels inspirées du califat, le trône, la *maqsura*, le *ṭirâz*, ainsi que deux éléments étranges, les *djufta*, deux pages roux montés sur deux chevaux semblables à celui du sultan et à sa couleur, le jaune, et les chaouchs, *djâwish*, chanteurs qui vont aussi par paires⁹. Quelques symboles sont signalés enfin fugitivement : des cymbales, des coffres, la hache, la massue, le

⁵ Ibn Taghrîbirdî, I, p. 153 (1397) : abandon des visites (donc visites d'Etat) à la *khanqâh* de Siryâqaws.

⁶ Maqrîzî, I, 1, p. 3 et 12 (pour l'enterrement de Malik Ṣâliḥ).

⁷ Moufazzal, P.O., XII, p. 424.

⁸ Ibn Hammâd, *Histoire des rois 'obaidites*, trad. M. Vonderheyden, Alger-Paris, 1927, corrigée par M. Canard. cf. n. 13

⁹ W. Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans, 1382-1468 A.D. Systematic Notes to Ibn Taghrî Birdî's Chronicle of Egypt*, I, Berkeley-Los Angeles, 1955, p. 84.

«sceptre», la flûte sultanienne, la cuirasse, l'«écharpe» jaune du cheval.

Ces éléments, nombreux, d'origine variée, sont intégrés dans un cérémonial complexe destiné à «relever le prestige et la dignité de la royauté». Il rythme d'abord l'année solaire, avec l'onction du Nilomètre au sommet de la crue et l'ouverture de la Digue, le changement de tenue (laine pour l'hiver, blanche pour l'été), la saison du polo, comme l'année lunaire, marquée par les visites de félicitations mensuelles et annuelles du calife et des grands cadis au sultan, par le Mawlid du Prophète, le départ et le retour du Maḥmal et des pèlerins aux Lieux saints, les grandes fêtes religieuses enfin, Sacrifices, Rupture du jeûne, lecture des *Traditions* de Bukharî aux derniers jours de ramadan. Le cérémonial s'accompagne aussi de largesses coutumières, robes d'honneur, rations aux Mamlûks pour le ramadan et bêtes pour les Sacrifices. On notera, dans les règles de son étiquette, la reprise de la prosternation, destinée auparavant au calife et maintenant au sultan : chez les Mamlûks, elle reçoit le nom, d'étymologie chinoise et d'origine mongole, de *djûk/tchûk*. Sans voir dans cet emprunt la preuve du «caractère colonial de l'Etat dans ses rapports avec la Horde d'or», on peut le rapprocher de celui des chaouchs, d'origine mongole assurée, et de l'usage du jaune : l'emploi de cette couleur décriée comme symbole royal peut surprendre. C'est très probablement aussi un emprunt à l'emblématique chinoise et mongole; le jaune du drapeau, de l'«écharpe», des housses des chevaux, des vêtements du sultan et de ceux qu'il permet à ses proches de porter pour les honorer, du dais de la barque royale, de l'estrade sultanienne, marque très fortement la particularité du pouvoir royal, face à la légitimité noire du califat.

Le cérémonial proprement militaire, lié à la *furûsiyya*, l'exercice de cavalerie et d'archerie, est destiné à impressionner : décor de panoplies, d'armures, de caparaçons, de cottes de maille, de haches et de sabres, pavoisements de banderoles et d'étendards lors des réceptions d'ambassadeurs, invitation des ambassadeurs séfévides aux exercices de l'hippodrome. Le départ des pèlerins et du Maḥmal est aussi l'occasion d'une parade de lanciers avec carrousel : abandonnée par Barsbay, et de nouveau par Khushqadam en 1468, cette tradition reprise par Qânsûh Ghawrî devait contribuer à son prestige. La vigueur martiale est aussi intériorisée : l'éducation, l'idéologie des Mamlûks étaient tournées vers la vigueur physique, le courage, l'exploit : le sultan participe personnellement, violemment, au polo avec ses officiers, au risque de l'accident. En 1477, un tournoi de polo suit l'entrée de Qâytbây à Alexandrie, marquant fortement la relation entre l'affirmation de la vigueur physique du souverain et l'épiphanie de son pouvoir légitime.

Si la symbolique sultanienne met l'accent sur le caractère laïque

et militaire du pouvoir, le sultan, prince musulman, n'échappe pas à la règle fondamentale d'appliquer la *shari'a* et il est soumis à la surveillance des *'ulamâ'*; en période de crise, peste ou crue retardée ou insuffisante, il doit ordonner des mesures de moralisation, quelquefois rétablir les couleurs discriminatoires dans le costume des minoritaires. L'onction du Nilomètre en particulier s'accompagne de cérémonies religieuses, lecture complète du Coran, prières de rogations, et si la cérémonie n'est plus, au XV^e siècle, présidée personnellement par le souverain, mais par son délégué, secrétaire d'Etat ou maréchal, la population attribue toujours une action bénéfique à la visite personnelle du prince. Même accomplie par un émir, l'onction et l'ouverture de la digue comportent des éléments proprement royaux : utilisation de la barque sultanienne, distributions généreuses (pâtisseries, fruits), jet, enfin, de piécettes d'or et d'argent¹⁰. Comme cette cérémonie reprend une tradition fatimide, il est probable que le jet de pièces s'en inspire aussi.

Force, largesse, ces qualités justifient l'investiture califienne. Ce n'est pas une nouveauté : les Bûyides, au X^e siècle, ont déjà réalisé ce type de monarchie laïque, avec sa propre emblématique, sa légitimité sassanide légendaire. Comme eux, les Mamlûks revendiquent des origines nobles, ghassanides pour les Circassiens, qurayshites pour Barsbay. Ils refoulent ainsi la califat sur le terrain, de plus en plus étroit, d'instance ultime de légitimation, mais ils sont menacés de concurrence sur le terrain politique; rappelons qu'en 1412 le calife a reçu le sultanat pour quelques mois, en période de crise. Le califat, traité avec une condescendante générosité, à l'instar des grands cadis, et devenu le notariat des successions monarchiques, constitue toujours une menace souterraine, un recours. Le sultanat a donc dû concurrencer les califes sur le terrain limité qui leur restait concédé : l'institution de l'Anniversaire de Sayyida Nafisa en 1484, le glissement de certains princes à la mystique soufie, le souci de rendre personnellement la justice, sans les arguties et les échappatoires des *'ulamâ'*, manifestent ce déplacement vers le terrain religieux, et l'établissement d'un rapport direct, plus confiant, plus stable, avec la divinité, aspirant à l'union mystique, et qui peut expliquer une tendance, ancienne de toute façon, à l'antinomisme et à l'ivrognerie.

L'INTRONISATION

La prise du pouvoir s'exprime par un cérémonial simple, qui occupe l'espace du Palais, vigoureusement investi : le sultan reconnu par ses pairs, reçoit l'investiture, la robe noire du calife, le serment

¹⁰ En particulier Ibn Iyâs, I, p. 8 (1383, reprise du rituel), 462 (1499) et 486

des autorités religieuses, et prend son nom de règne dans un des bâtiments annexes du palais, à l'hôtel du vice-roi, puis aux Etables royales (à la Porte de la Chaîne ou au pavillon de la Ḥarrâqa, qui donnent sur la place Rumayla). Il monte à cheval, revêtu des insignes de la souveraineté, et précédé des émirs à pied. L'un d'eux porte le parasol. Le cortège, qui peut être accueilli par des illuminations, pénètre dans le palais intérieur par la Porte Qullah ou par la Porte secrète et gagne le trône (*kursî al-mamlaka*), tandis que les tambours résonnent dans la Citadelle et que le nom du sultan est proclamé dans la ville, qui pavoise. Les émirs baisent le sol devant le sultan et prêtent serment. La cérémonie se termine par une distribution de robes d'honneur au calife et au maréchal, largesse qui annonce l'octroi d'une prime d'avènement aux Mamlûks¹¹. Cette cérémonie peut se prolonger par une autre, consacrée aux largesses : robes d'honneurs aux émirs et aux dignitaires civils, *djûk*, lecture du diplôme califien, remise des offices et des dotations foncières, et nouveau défilé à cheval dans le palais¹².

Deux points sont remarquables : le mouvement d'ascension depuis les bâtiments extérieurs vers les salles hautes du palais, en appareil militaire (même pour les princes enfants, munis d'armes ajustées à leur taille), et l'usage exclusif du cheval par le prince, qui rappelle les rituels byzantins et fatimides et la prérogative du calife 'abbâside¹³. La chevauchée du sultan pose donc le problème de la place du calife 'abbâside dans le cortège : à quatre reprises (1468, 1498, 1500, 1501), il chevauche lui aussi à la droite du sultan. On saisit là l'ambiguïté de sa position, la fragilité de la suprématie sultannienne, et l'importance de la chevauchée dans l'affirmation de la souveraineté. Le sultan monte à cheval pour aller présider la prière dans la Citadelle même; le souverain détrôné et exilé à Alexandrie peut être autorisé à conserver son cheval à selle dorée et à charbraque pour se rendre en cet équipage royal à la mosquée pour les prières à *khutba*. On retrouve cette prérogative dans la Tunis des

(1500), II, p. 93 (1506) et 253 (1513 : «la population attribua cette hausse / du niveau de la crue / à la visite du sultan»).

¹¹ Moufazzal, *P.O.*, XX, p. 143 (intronisation de Baybars) et Maqrîzî, II, 2, p. 21 (de Katboga, 1295).

¹² Moufazzal, *P.O.*, XIV, p. 586 (avènement de Katbuga) et Ibn Taghribirdî, I, p. 1 (investiture de Barqûq) et II, p. 1 (ascension au trône de Faradj) et p. 119 (Mansûr).

¹³ M. Canard, *Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin : essai de comparaison*, dans *Byzantion*, XXI, 2 (1951), p. 355-420 et *La procession du Nouvel An chez les Fâtimides*, dans *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, Alger, VIII, 1949-1950, p. 200-229, et D. Sourdel, *Questions de cérémonial 'abbaside*, dans *Revue des Etudes Islamiques*, 1960, p. 121-148.

Hafšides¹⁴, où le sultan est l'héritier des prétentions almohades au califat, mais aussi dans la vice-royauté de Syrie¹⁵. Elle évoque le privilège souverain du cheval, en Occident, où les notables «adextrent» la monture royale, tiennent son frein et lèvent le dais au-dessus du prince.

Les largesses qui marquent la prise de pouvoir sont, dans l'ordre du politique, des générosités forcées, puisque l'absence de prime est de mauvais augure pour la fidélité future des Mamlûks, mais des cérémonies plus modestes en éclairent la signification : en 1476, Qâyt-bây guérit lentement d'une blessure à la jambe reçue dans un accident de cheval; le premier vendredi où il se rend à cheval à la mosquée, la sultane fait distribuer des écharpes de soie jaune aux hauts officiers et aux notables, et, au retour de la mosquée, placer des chanteuses et couvrir le chemin parcouru par le cheval de tapis de soie; elle-même lance des piécettes d'or et d'argent par-dessus la tête du sultan¹⁶. On retrouve le même cérémonial en 1490 pour la fête de la circoncision de Nâşir : tapis de soie, chanteuses, piécettes¹⁷. *Spar-sio* et étalage de tapis destinés à être abandonnés à l'assistance reparaissent pour les relevailles de Djânkaldi, mère du fils du sultan, en 1499, pour le mariage de la princesse Asalbây, mère de Nâşir, avec le maréchal Djânbalât, en 1500, pour l'entrée de Khâssbakîya, épouse du sultan Tûmân-bây, à la Citadelle, l'année suivante; on y brandit le parasol sur la tête des sultanes et on fait jouer les flûtes sultaniennes¹⁸. Ces largesses apparaissent liées aux événements familiaux, aux femmes, à leur fécondité en particulier, souhaitée ou célébrée : c'est un rituel de prospérité, qui évoque les étrennes occidentales, marque un commencement (mariage, naissance, circoncision) ou un recommencement (la guérison inaugure un nouveau règne), attirant la chance sur le prince.

Le cérémonial de la prise de pouvoir se place donc dans le palais ou dans ses environs immédiats (il peut s'étendre jusqu'à l'Hippodrome, tout proche; il concerne peu la cité du Caire, qui se contente de pavoiser, sept jours durant, au son des batteries de tambour de la Citadelle. Seuls les notables sont concernés par les distributions, le festin, la prestation personnelle de fidélité ou l'acclamation collective. L'allégresse, toujours sincère et spontanée, de la population urbaine ne pourra connaître d'expression organisée et politique qu'au moment de la première entrée solennelle du sultan, par l'itinéraire traditionnel, selon le rituel immémorial.

¹⁴ Ibn Battûta, I, p. 87.

¹⁵ *Ibid.*, p. 173.

¹⁶ Ibn Iyâs, I, p. 256.

¹⁷ *Ibid.*, p. 305.

¹⁸ *Ibid.*, p. 466 (1499), 469 (1500), 512 (1501).

LA PREMIÈRE ET JOYEUSE ENTRÉE ET LES ENTRÉES SOLENNELLES

On peut sans hésiter emprunter la formule de «première et joyeuse entrée» à la tradition européenne : le chroniqueur insiste en effet sur ce premier jour où «le prince monte à cheval, entouré des attributs de l'autorité, et de toute la pompe qui accompagne un souverain» pour traverser le Caire, d'abord, et les autres villes, pour la première fois. L'itinéraire ne distingue pas cette entrée, ni le décor, mais le cérémonial : on arbore le diplôme califien, on insiste sur le jet de pièces et sur l'étalage des soieries sous les pieds des chevaux; enfin la *ghashīya* est portée devant le souverain. En 1264, pour la proclamation par Baybars de son fils Berke Khân comme sultan, Baybars porte lui-même, à pied, la *ghashīya* devant son fils, avant de la laisser aux émirs. Partie de la Citadelle, la parade contourne le Caire et rentre par Bâb al-Naṣr pour traverser la ville dans toute son étendue sur un chemin de satin et de *'attabî*; trois dignitaires partageant avec le jeune prince le privilège de chevaucher, un émir, le vizir, un grand cadî; les émirs marchent devant le prince et l'un d'eux dresse le parasol sur sa tête. On retrouve le même cérémonial pour la proclamation du fils de Qalâ'ûn en 1280 et en 1288 et le même itinéraire : qu'il vienne de la Citadelle par les nécropoles orientales ou qu'il rentre de Syrie par Matarieh et Raydanīya, le sultan pénètre dans la capitale par Bâb al-Naṣr, la Porte de la Victoire, à main gauche pour qui arrive du nord, et jamais par Bâb al-Futûh, la Porte des Victoires, à main droite. Le cortège fera donc un crochet, vers la Place de la Fête, pour rejoindre la Rue droite, la *qaṣaba* ou *shaqq*, qui «coupe» en deux la ville fatimide, passant par l'ancienne place des palais, Bayn al-Qaṣrayn, où attendent, en 1469, les officiers de la garde, puis par Bâb Zuwayla, pour remonter ensuite, par Tabbâna et le marché de Izzî, vers la mosquée du sultan Ḥasan et la Porte de la Chaîne, à la Citadelle¹⁹.

Une seule entrée, au début du XVI^e siècle, verra un itinéraire nouvel et original : en 1518 Sélim l'ottoman, venu par le Nil, débarque à Boulak et entre par Bâb al-Kharq, puis par Bâb Zuwayla; il ignore complètement la voie royale fatimide et mamlûke, emprunte la *qaṣaba* du sud au nord, en sens inverse, et s'arrête à la hauteur de la grande mosquée, l'Azhar, où il va prier²⁰. Il est vrai que c'est un vendredi, mais la rupture est double et théatrale : elle souligne l'irréligion des sultans d'Egypte et elle nie le cheminement rituel qui éta-

¹⁹ Maqrîzî, I, 1, p. 209 (1264), II, 1, p. 26 (1280) et 101 (1288) et

²⁰ Ibn Iyâs, III, p. 176 (vendredi 19 avril).

blissait la capitale dans le Caire, elle banalise la Rue droite, à laquelle les princes mamlûks avaient accordé la plus grande attention. Qâytbây, bravant le droit et l'impopularité, avait fait élargir les rues, démolir immeubles, auvents et banquettes, dégager et polir les marbres précieux des mosquées, ravalier les façades des maisons, blanchir les boutiques et décorer Bâb al-Naşr et Bâb Zuwayla de blasons dorés : la ville était «aussi splendide qu'une fiancée au moment où elle se découvre le visage»²¹. Belle image du mariage entre le prince et la capitale.

Le décor de l'entrée impose un pavoisement général, un chemin de soieries et d'étoffes précieuses sur lequel le prince seul chevauchera. Exceptionnellement, pour des triomphes, les émirs sont invités à faire construire des castellets en matériaux légers, le long de la Rue droite ; attestés en 1292 pour le retour de Khalîl b. Qalâ'ûn de Syrie, ils sont décrits en 1303 pour l'entrée triomphale de Nâsir : dressés en bois ou en roseaux, ils sont décorés d'objets «sérieux ou plaisants» et portent des bassins de sucreries ou de citrons²². Théâtre muet et étalage de richesses, ils ne sont plus signalés par la suite, alors que la présence des musiciens est constante : musiciens arabes mobilisés dans toute l'Égypte en 1303, répondant aux musiciens turcs et aux chaouchs qui chantent les exploits du prince et reprennent des épopées turques, chanteuses placées sur des estrades, pour la première fois, tout le long du parcours, pour la première entrée de Qâytbây, en 1469, orchestres de tambourins, de flûtes, de guitares et trompettes sultaniennes en 1478²³. Pour une entrée particulièrement bien préparée par le sultan lui-même, des poètes viennent attendre Ghawrî à Raydanîya et se joignent aux flûtistes, tandis que cliques de tambours et hautbois saluent le cortège de Bâb al-Naşr jusqu'à la place Rumayla²⁴. Décor et musique rappellent les développements de l'entrée royale européenne : les textes des poètes et les objets affichés répondent aux mystères, glorification du prince et affirmation de la prospérité du royaume. Mais, en Égypte, aucune référence religieuse, aucun élément liturgique, au moins d'Islam ; seuls sont présents la Thora et l'Évangile.

L'accueil est en effet anciennement codifié : en 1261, pour le calife Mustanşir, le sultan, le vizir, les cadis et des *shâhids* vont à sa rencontre accompagnés des Chrétiens portant l'Évangile. On ne cite pas les Juifs, alors que c'est un jeudi. En 1390 Barqûq est attendu, à Raydanîya, par les descendants du Prophète, les ordres soufis, les Juifs avec la Thora et les Chrétiens avec leur Livre : les deux déléga-

²¹ Ibn Iyâs, I, p. 154 (1478), et de nouveau en 1498, p. 441.

²² Maqrîzî, II, 2, p. 205.

²³ Ibn Iyâs, I, p. 36 (1469) et 155 (1478).

²⁴ Ibn Iyâs, II, p. 485.

tions des minoritaires portent des chandelles²⁵. Le calife, les émirs et les notables étaient venus jusqu'à son camp à Şālihīya. Un accueil hiérarchique est donc prévu : les notables vont en général au-devant du sultan, à la coupole de l'émir Yashbak, les émirs séjournent avec lui dans son camp, pendant qu'il prend un peu de repos, tandis que le calife et les cadis ne le rejoignent qu'au matin du défilé. On retrouve ce geste d'honneur dans d'autres rituels : il est décrit à Delhi, en Inde turque, par Ibn Baṭṭūta²⁶, mais le point commun entre cérémonial européen et entrée égyptienne réside dans la présence des minorités religieuses. Les Juifs et les Chrétiens attendent à l'entrée de la capitale, avec des cierges allumés; ils ne sont pas toujours cités, ni non plus leurs livres saints, mais on insiste quelquefois sur l'absence des Juifs, due au sabbat²⁷. Aucun geste, ici, du sultan pour honorer ou mépriser un groupe ou son livre : les Gens du Livre, reconnus, honorent le prince et l'ostension des livres saints évoque une prière commune pour lui. On peut rapprocher cette inclusion de celle des Juifs et des Chrétiens de Damas, en juillet 1348, à une procession commune destinée à obtenir la miséricorde divine contre la peste, à côté des Musulmans qui portent des Corans²⁸.

Le cérémonial retrouve les principes mis en lumière pour la « petite entrée » à la Citadelle : usage du cheval réservé au souverain et à quelques privilégiés (le vizir en 1261, l'atabeg en 1264, le calife en 1297, le sultan détrôné, mais toujours souverain fictif en 1390, le calife à la droite et le maréchal à la gauche du sultan pour l'entrée solennelle de Ghawrī en 1515), jets de pièces (en 1390 pour Barqūq, en 1478 pour Qāyṭbāy, en 1515), ostension de la *ghashīya* et du parasol, pavoisement. Quelques éléments originaux méritent d'être soulignés : en 1477, d'abord, pour l'entrée de Qāyṭbāy à Alexandrie, le sultan refuse que l'on démonte les vantaux des gonds de la Porte de Rosette, selon l'usage ancien, qui établissait comme un droit de conquête sur la cité; le sultan chevauche en tête de l'armée et ce sont les négociants européens – sur eux repose la prospérité de ce port de transit – qui lancent des sequins, tandis que les mamlūks rompent l'ordre du défilé pour les ramasser; les troupes encadrent un palanquin – *djawshan* – broché d'or, devant lequel on agite des *ghashīyas*, insigne de souveraineté²⁹. On pourrait penser au palanquin de la sultane, mais Ibn Iyas ne le précise pas, et on est tenté d'y voir un palanquin vide représentant une autorité abstraite. A Alexandrie, Qāyṭbāy a traversé la ville au son des flûtes et des chants, il est ressorti

²⁵ Ibn Taghrībirdī, I, p. 113 (1390).

²⁶ Ibn Baṭṭūta, III, p. 115-118.

²⁷ Ibn Iyās, III, p. 232 (1518) et 277 (1519).

²⁸ Ibn Baṭṭūta, I, p. 235.

²⁹ Ibn Iyās, I, p. 146.

par la Porte de Mer, pour camper sur la plage, jouer au polo et tenir un banquet; là, il a accordé une robe d'honneur à Malik Mu'ayyad Aḥmad, fils du sultan Aynâl, qui est venu à sa rencontre et a chevauché (privilège de son sang royal) en tête du cortège. Banquet, distribution de robes et de fourrures, libération de prisonniers exaltent toujours la largesse royale.

Le cérémonial comprend encore un rituel de lumière : en 1292, quand Khalîl monte à cheval dans son camp, tous les habitants du Caire rangés depuis Bâb al-Naṣr allument ensemble la bougie qu'ils tiennent³⁰. Cette formidable illumination (sans doute au petit matin) n'est plus guère attestée ensuite que pour les minoritaires, mais une infinité de cortèges mineurs, entrées impromptues et sans solennité, mariages, accompagnements honorifiques offerts par le sultan aux émirs, aux juges, aux hauts officiers civils, entraînent plus ou moins spontanément une illumination : lampes et bougies dans les boutiques, cierges allumés par la population non prévenue, et, quand les tambours de la Citadelle annoncent un joyeux événement, les boutiques sont décorées de riches étalages; des chanteurs et des joueurs de tambourins et de hautbois se disposent le long de l'itinéraire, tandis que la ville, le quartier ou la rue, selon l'importance de l'événement et la qualité de la personne, pavoisent, toujours de soie : manteaux de couleur aux fenêtres, bannières blanches. La population se parfume au safran en signe d'allégresse. Safran-parfum ou safran-couleur, c'est-à-dire le jaune royal? On note à cette occasion que des indices tardifs évoquent un rituel d'encensement : pour des ambassadeurs de Sulaymân le Magnifique, on dispose des brûle-parfums garni d'aloès, avec lequel on les encense, ainsi que des aspersoirs d'eau de rose musquée³¹. Lumière et parfum entrent donc, probablement, dans le rituel global, irrégulièrement appliqué ou irrégulièrement observé par les chroniqueurs.

L'ordre du cortège, enfin, n'est pas facile à reconstituer : il présente toujours un grand nombre de coursiers menés à la main et caparaçonnés d'or placés en avant du souverain : 250 à Alexandrie en 1477, 254 encore, plus 16 files de dromadaires, en 1515, et, dans une certaine inflation du rituel, à l'imitation probable du sultanat de Delhi, des éléphants. Les chevaux de main évoquent la guerre, mais aussi la richesse, l'abondance; ils sont généralement divisés en deux groupes : le premier ouvre la marche avec la musique, les dromadaires éventuellement et les éléphants, et les palanquins; puis viennent les bataillons, le second groupe des chevaux, les officiers,

³⁰ Ibn Iyâs, III, p. 417 (1522).

³¹ Ibn Iyâs, III, p. 417 (1522).

les fonctionnaires civils, les poètes, les flutistes. Le sultan et sa garde se placent donc en queue du cortège, précédés à l'occasion d'un groupe de quatre chevaux de main : ils se détachent de la démonstration de force, de discipline et d'organisation étatique que le cortège a donnée. Quelques variantes émaillent les récits : des portehaches devant le sultan, des officiers et des gardes à cheval derrière le sultan. Un ordre inverse est évidemment retenu pour les départs du souverain qui se déploient dans la rue Şalîba, dans le quartier d'Ibn Tûlûn : les émirs et les officiers en tête, les gardes nobles et l'armée, puis les chevaux, les dromadaires, les éléphants, enfin la musique. Le sultan ferme toujours la marche³².

Quelques comparaisons peuvent éclairer le cérémonial mamlûk : à Delhi, le sultan sort à cheval, précédé de gens à pied et de quelques cavaliers seulement, des chambellans et de la musique, et encadré de trente cavaliers, hauts dignitaires et hôtes. Tout se fait selon la hiérarchie des degrés, *marâtib*. Pour l'entrée, si les dignitaires sont à cheval dans l'avant-garde, la même distance est établie par la présence d'éléphants, de milliers de personnes à pied, de la *ghasiya*, qui isolent le sultan à cheval et distingué par le parasol; des balistes montées sur les éléphants jettent en pluie des pièces d'or et d'argent, tandis que des chanteuses sont installées dans des kiosques³³. Dans la Tunisie haïfside, le sultan, à cheval, encadré de gardes et d'officiers, est aussi précédé des gens de sa tribu et de sa garde noire. Mais, pour les grands départs, les gens des métiers, en armes, précèdent les Noirs. Deux shaykhs à cheval encadrent le sultan, suivi de sa cavalerie. Chez les Mérinides enfin, les hommes de pied, des chevaux de main et l'étendard blanc précèdent encore le sultan; seul le vizir chevauche parfois à côté du sultan. Pour les cortèges cérémoniels des deux grandes fêtes, les gens des métiers et des marchés précèdent en armes le sultan³⁴. S'il ne s'agit pas ici d'entrées comparables à celles des Mamlûks, l'observateur est mamlûk et insiste sur les formidables différences : au Maghreb, la population en armes participe au cérémonial et la communauté de symbolique, ordre, cheval, masses d'armes des gardes, chevaux de main, ne cache pas l'opposition des régimes. Les Mamlûks sont proches des Turcs de l'Inde, des minorités isolées, dont l'essence martiale du pouvoir s'exprime dans les triomphes.

³² Ibn Iyâs, II, p. 274 (1513) et 383 (1514).

³³ Ibn Baţţûta, II, p. 411, et III, p. 129.

³⁴ 'Umarî, p. 113 sq. et 211 sq.

TRIOMPHE ET DÉRISION

La première entrée mamlûke, en 1250, est celle d'un chef victorieux, Malik Mu'izz Aybak, qui fait défiler devant lui son prisonnier, l'ayyûbide Malik Şâlih Ismâ'îl, et son partisan, un émir; le rituel est déjà bien établi : défilé des captifs, drapeaux renversés, tambours crevés, chevaux et butin. On organise des combats simulés et des joutes dans Bayn al-Qaşrayn³⁵. En 1281, pour le retour de Qalâ'ûn victorieux des Tatars et de Mangu Timûr, les prisonniers, les étendards brisés, les tambours et les bagages du vaincu défilent de Bâb al-Naşr à la Citadelle, mais le sultan reste dans son camp³⁶. Pour la grande entrée de son fils, en 1303, et son triomphe sur les Mongols, nous avons vu le décor d'abondance et de richesse; le défilé déploie son caractère martial en contraste vigoureux : à Bâb al-Naşr, les officiers descendent de cheval et les grands émirs prennent les armes du jeune sultan; 1600 prisonniers enchaînés passent, portant chacun au cou la tête d'un compagnon, mille autres têtes sont fichées sur des lances et les tambours crevés sont exposés à la dérision. Même itinéraire et même rituel en 1472 pour l'émir Yashbak et son prisonnier Suwâr, mais la promenade infamante se prolonge, rue Şalîba, jusqu'à l'Étang des Chiens, où les prisonniers sont exécutés; et de nouveau en 1476 pour les captifs ottomans, à pied, porteurs de carcans; les officiers sont à cheval, enchaînés et les drapeaux portés pointe en bas. En 1487, en 1497, en 1498, les têtes des soldats ottomans ou des émirs rebelles et de leurs mamlûks défilent ainsi pour rejoindre les portes de la ville où elles seront exposées³⁷.

Le triomphe joue sur le double registre de la glorification et de la dérision; il rappelle le double cortège qui avait mené en 948, à Kairouan, l'imâm Ismâ'îl, vainqueur, vêtu de soie, et la peau du rebelle Abû Yazîd, emplie de paille et hissée sur un chameau avec deux singes³⁸. On retrouve cette ironie féroce dans la promenade, en 1515, de la peau empaillée du fils d'un shaykh bédouin, avec calotte et manteau de soie : il est clair qu'on avait voulu caricaturer ainsi les aspirations du rebelle à une impensable royauté, mais le sultan en avait été scandalisé³⁹. Les promenades infamantes, les asnades, qui appartiennent elles-aussi à la tradition antique, romaine et wisigo-

³⁵ Maqrîzî, I, 1, p. 28.

³⁶ Maqrîzî, II, 1, p. 45.

³⁷ Ibn Iyâs, I, p. 85 (1472), 263 (1476), 286 (1487), 393 (1497), 432 (1498) et II, p. 245 (1512).

³⁸ Ibn Hammâd, *op. cit.*, p. 56.

³⁹ Ibn Iyâs, II, p. 304 (1513).

thique en particulier, sont fréquentes dans le Caire mamlûk, mais elles n'interfèrent pas avec le parcours solennel réservé au prince; elles se concentrent vers la rue Şalıba, l'espace dévalué de Misr, la vieille cité peuplée des Tûlûnides.

De la même manière, les défilés de troupes qui quittent le Caire et les entrées sans solennité évitent l'itinéraire royal : quand le sultan revient de la chasse ou d'un séjour à Siryâqaws, ou d'une promenade sur le Nil, il passe par Bâb Şâ'rîya, par le Sûq Mardjûs ou par le Pont des Lions, à travers les quartiers peuplés, dont l'allégresse est de rigueur, mais qui savent aussi profiter du contact avec le sultan pour réclamer la suppression des taxes illégales, manifester contre l'accaparement des grains ou contre les mutations monétaires. L'entrée peut donc être l'ultime occasion pour une population désarmée et sans vie politique (à la différence des Maghrébins) de dire ses revendications à ce pouvoir total, mais de pure force, et de rappeler les principes fondamentaux de l'Islam. Mécontent, le sultan peut alors éviter sciemment Bâb Zuwayla et gagner la citadelle par les ruelles⁴⁰. Au moment des départs en campagne, les unités militaires, passées en revue place Rumayla ou à l'Hippodrome, laissent la Citadelle par la rue Şalıba, vers Boulak, ou par les nécropoles vers le nord. Ce n'est qu'en 1516, devant le péril ottoman, que Ghawrî leur fait décrire un détour : de Şalıba, par Bâb Zuwayla, elles remontent la Rue droite jusqu'à Bâb al-Naşr, renversant l'itinéraire royal⁴¹. A-t-il ainsi rompu un tabou, le même qui prévoit à Tunis que le chemin de l'aller doit toujours être différent de celui de retour? Ce serait un défi classique au destin, perdu quelques semaines plus tard à Dâbîq : les troupes ne retourneront pas de la bataille finale.

* * *

Trois points se dégagent de l'examen rapide de l'entrée royale mamlûke :

– elle confirme d'abord le caractère martial, militaire du régime, qui accentue la tendance, ancienne dans le monde 'abbâsîde et fâtîmîde, à l'isolement du prince, et insiste sur la démonstration de force inhérente au dispositif de toute entrée; épiphanie du pouvoir, l'entrée révèle le prince, le dévoile, l'expose à la vue et au jugement de ses sujets, rompant avec l'enfermement mystique des califes au fond du palais. Tout est fait pour limiter le contact, pour éviter une confrontation entre le monde de l'autorité et celui de l'obéissance, mais on ne peut les interdire absolument;

⁴⁰ Ibn Iyâs, II, p. 283 (21 avril 1513).

⁴¹ Ibn Iyâs, III, p. 34 (1516).

– par les nombreux éléments communs qu'il offre avec les entrées européennes (*occursus*, présence active des religions minoritaires, *sparsio* et largesses, usage exclusif du cheval par le prince, décor, musique, parfum, dais-parasol, couleur royale...), le cérémonial de l'entrée mamlûke suggère une généalogie commune dans le rituel romain et byzantin; il invite aussi à considérer, au-delà des mutations religieuses, l'importance de l'héritage commun de représentations du pouvoir.

– L'esprit, enfin, de la cérémonie mamlûke, plus proche du triomphe, apparaît dépouillé de références religieuses précises, même si l'Islam est omniprésent; mais il est bien loin d'être dépouillé de sacralité : il évoque un culte de la force, de la fortune du prince, une conception violente, précaire, exaltée, en ce sens «archaïque», de la royauté. Cet esprit n'est pas sans rapport avec la recherche, par les souverains musulmans, d'une légitimité propre, non religieuse, face au califat. Cette recherche implique le plus souvent l'établissement et l'ostentation d'un rapport direct avec la divinité, qui peut s'exprimer à travers le soufisme, l'antinomisme et la transgression des règles communes de morale et de pureté rituelle, ce qui nous rapproche des analyses de la royauté «magique» de L. De Heusch. La violence inhérente au système des Turcs d'Égypte exalte encore la part de la Chance et les divers modes de la manifester, à travers la fonction militaire ou par la largesse qui appelle la prospérité.

Ce caractère martial et cette exaltation de la Chance n'appartiennent pas, dans le Monde de l'Islam médiéval, aux seules «dynasties» turques de conquérants et de Mamlûks, mais ils y sont sans doute exagérés par la transmission originale du pouvoir, de maître à esclave affranchi, qui l'emporte finalement sur les tentatives d'établissement de vraies dynasties sur le modèle califien. On retrouve ce caractère et cette exaltation, en Europe chrétienne, dans la monarchie castillane et, à un degré moindre, dans les autres monarchies ibériques, c'est-à-dire en position de frontière. Et si les monarchies ibériques ne sont évidemment pas les seules en Europe à accepter une transmission du pouvoir qui laisse moins de place au sang et à la légitimité matrimoniale qu'aux qualités militaires, c'est en Castille que le cérémonial d'intronisation abandonne totalement les éléments de sacralité proprement religieuse.

Dans une sensibilité commune au monde de l'Islam et à l'Europe méditerranéenne, le rituel mamlûk manifeste cependant son originalité par un élément fugitif, mais riche d'enseignements : la chaîne de pieds de Baybars rappelle l'origine servile de ce pouvoir total des Esclaves. Il invite à une réflexion sur les relations entre un pouvoir absolu, qui a désarmé les métiers et les marchés et qui tend

à occuper tout l'espace politique syro-égyptien, et la formation comme esclaves des maîtres de ce pouvoir, leur entraînement à une discipline rigoureuse et leur fidélité personnelle au maître, au formateur et aux camarades de chambrée. La conception du pouvoir total, à la fois étranger à la société «civile», à la langue, à la culture, repose sur l'inversion des règles de l'esclavage et leur application par les Esclaves à la population, application modérée, sage, impériale. En ce sens, les Mamlûks, comme le Sultanat de Delhi, ont sans doute été un des laboratoires du pouvoir absolu.

Henri BRESG