

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Conversions ottomanes : notes de lecture

Ottoman Conversions: Reading Notes

Isabelle Poutrin

Université Paris Est

Centre de Recherches en Histoire Européenne Comparée (CRHEC), Francia

Le thème de la conversion religieuse suscite actuellement une masse de travaux, en particulier pour la période moderne et l'aire méditerranéenne, zone de contact entre grandes religions monothéistes¹. Plusieurs historiens de l'empire ottoman ont investi cette thématique, non plus dans les perspectives nationalistes ou orientalistes qui ont longtemps prédominé (ainsi sur la délicate question de l'islamisation des Balkans), mais en intégrant les concepts élaborés pour d'autres aires géographiques, tels que le patronage, la professionnalisation ou la construction impériale. Ce « tournant européen »² de l'historiographie ottomane s'appuie sur l'exploitation de sources jusqu'alors peu utilisées – registres du tribunal ottoman de la *sharī'a* ou récits de convertis – et la relecture d'un large ensemble de sources littéraires et de chroniques. On s'intéressera ici à deux ouvrages qui témoignent d'une aspiration partagée à intégrer le champ des études ottomanes dans l'histoire générale. Très différents par leurs objets et leurs méthodes, ils illustrent la variété des processus politiques et sociaux que recouvre la notion de conversion religieuse. Notre lecture, qui n'est pas celle d'un spécialiste de l'aire ottomane, s'inscrit dans une recherche

¹ Par exemple Mercedes Garcia Arenal (dir.), *Conversions islamiques : identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002 ; Hadnan A. Husain et K.E. Fleming (éd.), *A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700*, Oxford, Oneworld, 2007.

² Pour un aperçu de ce tournant historiographique, voir Virginia H. Aksan, "The Muslim World: Recent Scholarship on the Ottoman Middle East", *Journal for Eighteenth-Century Studies*, 34, 4 (2011), pp. 535-542.

collective en cours sur les attitudes du pouvoir politique à l'égard de la conversion religieuse, de l'Antiquité à la période moderne, en partant du christianisme et des religions avec lesquelles celui-ci est entré en contact³.

Dans la perspective spécifique qui est la nôtre, le livre de T. Krstic ne présente que des apports ponctuels⁴. Son projet, cerner « les concepts de conversion en constante évolution et en compétition » à partir de sources narratives essentiellement (récits de conversion, hagiographies, chroniques) et de catéchismes musulmans, s'inscrit dans une lecture critique de l'historiographie, à contre-courant notamment de l'insistance sur les phénomènes de syncrétisme et de tolérance. Son ambition est aussi de dépasser l'approche étatique de la conversion (celle de Baer en particulier) pour mettre en évidence le discours des convertis. Mais la notion même de conversion n'est pas discutée : la définition est celle du changement de statut effectué par la récitation de la *shahāda* devant témoins (p. 22), mais T. Krstic s'intéresse en réalité au processus de recomposition identitaire que suppose le passage à l'islam, en Roumélie surtout, entre le XV^e et le XVII^e siècles. L'historicisation de l'identité musulmane à travers les catéchismes musulmans en langue ottomane et les hagiographies récitées en public est un préalable pertinent (ch. 1). L'étude des figures du converti (le guerrier, la jeune fille, le prêtre) dans les récits ottomans donne quelques indices sur la signification du changement de religion du point de vue de la religion dominante, mais cette typologie n'éclaire pas véritablement la question du syncrétisme ni la formation d'une identité « multiculturelle » (ch. 2). Par la suite, il s'agit de montrer que les convertis participent au façonnement de la culture impériale dans le contexte des rivalités entre l'empire ottoman et les empires Habsbourg et Safavide. Evoquer la convergence des discours eschatologiques et apocalyptiques dans ces grands empires, et mettre en évidence la participation des renégats à ces débats, se limite ici à quelques aperçus. Le fil conducteur est plus mince et l'exposé s'égare parfois – ainsi l'apparition des morisques dans un développement sur les discours eschatologiques semble fortuit. Surtout, la notion de construction d'État confessionnel, appliquée aux Ottomans et aux Safavides, ne repose pas sur une analyse approfondie du concept de confessionnalisation (chap. 3). L'application de ce concept, forgé pour le Saint-Empire des XVI^e et XVII^e siècles, à des aires de tradition théologique et juridique islamiques où la dissidence religieuse est, peut-on supposer, définie et traitée par les États et les institutions religieuses sur des modes qui se différencient de ceux des États catholiques et protestants, est un pari délicat. Or cette tentative apparaît peu convaincante, alors qu'elle sous-tend le projet du livre ; de plus, elle impose

³ Le programme POCRAM est financé par l'Agence Nationale pour la Recherche (France), pour 2014-2017.

⁴ Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

un schéma d'interprétation général, au détriment d'un travail d'analyse plus serré de la série de sources rassemblée pour l'enquête.

Les discours des convertis sont abordés à partir d'une série de récits autobiographiques. La thèse centrale est que le développement du genre des récits de conversion à l'islam dans la seconde moitié du XVI^e siècle « n'est pas simplement le résultat d'un transfert d'un genre post-tridentin dans la sphère ottomane, mais la manifestation de la participation ottomane à l'âge de la confessionnalisation » (p. 100). On doit saluer le travail accompli sur les textes, avec les compétences linguistiques qu'il suppose. Par ailleurs, c'est dans ces pages que la notion de conversion trouve un approfondissement : non comme une transformation intérieure, mais comme un point de départ suivi d'une intégration progressive dans la communauté. Sur ce point, Krstic signale qu'islam et christianisme n'ont probablement pas la même vision de la conversion religieuse, mais elle préfère, à travers de rapides études de cas, montrer un changement de sensibilité dans l'empire ottoman à l'égard de la conversion et des convertis à la fin du XVI^e et au XVII^e siècles : les convertis à l'islam prennent en compte le projet politique de la dynastie ottomane, avec une visée de prosélytisme et de polémique que T. Krstic rapporte à la rivalité religieuse des trois empires (ch. 4). Avec les récits de martyrs chrétiens orthodoxes impliquant musulmans, catholiques, orthodoxes et protestants, on quitte le point de vue de la religion politiquement dominante : ces récits témoignent tout d'abord des rivalités internes aux confessions chrétiennes (ch. 5), mais aussi de la volonté du clergé orthodoxe de resserrer les rangs de la communauté. T. Krstic y lit aussi bien un raidissement identitaire de la religion dominante ayant pour effet de miner un régime de tolérance fondé sur la hiérarchie des communautés, qu'un témoignage des pratiques sociales de la coexistence religieuse à l'échelle locale. L'évocation des récits de conversion forcée et de châtiments concernant particulièrement les femmes suscite l'intérêt, notamment parce que les pratiques sont mises en regard des théorisations normatives concernant l'apostasie (ch. 6).

L'apport essentiel du livre est de mettre en évidence le caractère évolutif des conceptions de l'identité musulmane entre le XV^e et la fin du XVII^e siècle, dans l'aire occidentale de l'empire ottoman au contact des États chrétiens. On passerait d'une identité forgée par la socialisation communautaire à une identité plus consciente des aspects politiques de l'adhésion à l'islam. T. Krstic rapporte cette évolution au projet impérial ottoman en rivalité avec les empires Habsbourg et Safavide. La « sunnitisation » et la « disciplinisation » de la société engagés par Süleyman conduiraient, au sein des élites, à la remise en cause du rôle des convertis comme piliers de la hiérarchie militaire et administrative et au renforcement de l'appareil religieux. Le facteur décisif de cette évolution serait à trouver dans la dynamique interne à l'empire ottoman et l'hypothèse de la « sunnitisation » et de la « disciplinisation » serait extensible à la partie orientale de l'empire.

Le livre de Marc D. Baer⁵ étudie la politique religieuse de Mehmet IV, souverain pieux et guerrier dont le règne, inauguré en 1648 par un coup d'État qui combina l'intronisation du jeune Mehmet et l'élimination de son père Ibrahim I^{er}, fut finalement disqualifié par la défaite de ses armées devant Vienne en 1683, et par son éviction du trône cinq ans plus tard. « Honoré par la gloire de l'islam » était l'expression employée dans les documents officiels comme dans les sources littéraires, pour enregistrer ou évoquer la conversion à l'islam de chrétiens ou de juifs. A contre-courant de l'historiographie dominante actuellement sur les conversions, Baer ne s'est intéressé ni à la dimension psychologique du changement de religion, ni aux processus sociaux liés à l'islamisation des régions balkaniques, mais au versant proprement politique de la conversion religieuse.

Les premiers chapitres présentent le tableau des débuts du règne, une période de crise politique, sociale, économique et militaire qui forme la toile de fond des entreprises religieuses de Mehmet IV. En particulier, avec l'interminable siège de Candie commencé en 1645, l'humiliation des forces ottomanes face aux Vénitiens est interprétée comme un défi lancé à l'islam (p. 55). Les chroniques permettent à Baer de préciser les informations factuelles sur ces années troublées et de capter les réactions des contemporains : ces derniers dénoncent la disparition de la justice, la subversion de l'ordre social et la prépondérance des factions dans les décisions du palais. C'est dans ce contexte que l'entourage du sultan (sa mère Hatice Turhan Sultan, son grand vizir Fazıl Ahmet Pacha) et Mehmet IV lui-même adhèrent au courant Qâdîzâdeli, une tendance rigoriste de l'islam sunnite. Apparu à la fin du XVI^e siècle avec le prédicateur Birgivi Mehmet Efendi, ce courant parvint à une grande influence au cours du XVII^e, s'intégrant dans l'appareil religieux d'État, dénonçant les rites soufis comme autant d'innovations perverses, et luttant contre les diverses formes d'immoralité – les exécutions de fumeurs de tabac, obtenues de Murad IV, étant les plus marquantes de ces actions militantes (ch. 3)⁶.

La conversion se traduisant notamment par la tendance à vouloir convertir les autres, Baer peut déployer ensuite les cercles concentriques de la dynamique inaugurée par cet engagement vers la piété qui anime les membres principaux de la dynastie. Le dirigisme du pouvoir se tourne vers les musulmans de la capitale, que les prédicateurs Qâdîzâdelis s'efforcent de mobiliser en faveur d'un islam purifié. En effet, Mehmet IV reprend à son compte l'une des prérogatives majeures du pouvoir politique en islam, « enjoindre le bien et

⁵ Marc D. Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in the Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

⁶ Sur ce mouvement, voir Madeline Zilfi, *The Politics of Piety. The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988.

interdire le mal »⁷. Vani Mehmed Efendi, figure majeure du courant Qâdîzâdeli, devient le conseiller spirituel du sultan, de sa mère et du grand vizir. Sous son influence, un certain nombre de mesures répressives sont prises contre les ordres soufis (en 1665-1666, l'interdiction de rites publics), un important imam est exécuté pour hérésie (Lari Mehmed Efendi, en 1665), il est interdit de jouer des instruments de musique et les tavernes sont interdites, ce qui pénalise lourdement les chrétiens (ch. 5).

Dans le même temps, Hatice Turhan met à profit les destructions opérées dans la capitale par le grand incendie de 1660 (une punition divine, selon les contemporains), pour reprendre le chantier de construction d'une mosquée dans le quartier portuaire d'Eminönü – chantier commencé par la mère de Mehmet III et abandonné au début du siècle. À cette fin, Hatice Turhan fait expulser du quartier les juifs qui y résidaient. Baer établit un lien entre cette mesure d'expulsion, l'expropriation dont sont victimes plusieurs communautés juives de la capitale après la destruction de leurs synagogues durant l'incendie, et une deuxième vague d'expropriations qui touche les chrétiens : l'incendie ayant détruit plus de la moitié des églises d'Istanbul, une douzaine d'entre elles sont confisquées avec l'assentiment du tribunal de la *shari'a*. Ici et là, les habitants musulmans s'efforcent d'évincer juifs et chrétiens de leurs voisinages, avec l'autorisation expresse du *sheikhulislam*. Baer voit dans ces éléments convergents une volonté cohérente d'islamisation d'Istanbul et signale le changement d'attitude des musulmans ottomans à l'égard des juifs et des chrétiens. L'entreprise de « conversion de l'espace » s'accorde avec l'ambiance générale de raidissement sur les valeurs islamiques (ch. 4). Ce raidissement religieux coïncide avec l'aventure de Sabbataï Tsevi, messie auto-proclamé qui, arrivé à Istanbul en 1666, est arrêté puis placé devant l'alternative de la conversion à l'islam ou de l'exécution capitale (p. 127). Si cet épisode est bien connu du point de vue de l'histoire des juifs, il est placé ici sous un nouvel éclairage par sa contextualisation dans le « tournant dévot » (*turn to piety*) de la cour ottomane. Sabbataï Tsevi devient par la suite un « agent de conversion », promouvant l'islam dans la version rigoriste des Qâdîzâdeli. Peu après ces événements, Hatice Turhan s'en prend à l'un des médecins juifs de Mehmet IV, Moïse ben Raphaël Abravanel, le déclarant indigne d'approcher le corps du sultan à moins qu'il ne se convertisse. Baer éclaire ici, par une source littéraire, une évolution de plus longue durée, la baisse drastique du nombre de médecins juifs et chrétiens des sultans entre le début et la fin du XVII^e siècle (ch. 6).

S'éloignant de la cour ottomane et de la capitale, Baer explore le lien entre conquête et conversion religieuse. Dans un siècle où les sultans guerriers se font rares, Mehmet IV renoue avec la tradition conquérante de ses ancêtres,

⁷ Voir Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

s'installant à Edirne pour se consacrer à la chasse (loisir guerrier par excellence) et se posant en « roi de guerre⁸ » ; c'est du moins ainsi que le décrivent certains chroniqueurs, qui voient en lui un *ghazi*, un combattant de la foi et un imitateur du Prophète de l'islam. Baer mène ici une étude des représentations martiales du sultan, et de la façon dont Mehmet IV s'identifie à ses modèles (ch. 7). Les divers théâtres d'opérations qui opposent les forces ottomanes aux Vénitiens, puis aux Polonais et aux Russes, sont autant de scènes où la conquête politique est toujours associée à la volonté d'expansion de l'islam. Après les combats, se multiplient les conversions de vaincus qui échappent ainsi au massacre ou à l'asservissement, et la transformation des églises en mosquées est assez systématique, que ce soit en Crète ou en Europe centrale (ch. 8). Les grandes expéditions de chasse du sultan (cinquante au moins entre 1658 et 1681), de même que les déplacements militaires, sont l'occasion de convertir par centaines des hommes et femmes rencontrés en route. Lors des fêtes pour la circoncision des princes Mustafa et Ahmed, en 1675, après les campagnes en Pologne, des centaines de convertis sont circoncis. Afin de mesurer l'ampleur de l'entreprise, Baer relie les sources littéraires aux registres conservant les dons de robes que le sultan accordait aux convertis, qui étaient en majorité de jeunes hommes chrétiens. Par ailleurs, le statut du « nouveau musulman », codifié en 1676, fixe les étapes de la procédure de conversion volontaire (ch. 9).

La défaite des forces ottomanes devant Vienne marque la fin des ambitions djihadistes de Mehmet IV. Vani Mehmet Efendi, inspirateur de la campagne de conquête, est envoyé en exil tandis que les soufis Mevlevis, qui avaient été écartés par les Qâdîzâdelis, regagnent en influence. Certes, le sultan continue jusqu'à la fin de son règne à célébrer les conversions de chrétiens et de juifs dans de grandes cérémonies (ch. 10). Mais sa passion pour la chasse déchaîne désormais les critiques des dignitaires religieux qui, avec l'accumulation des défaites militaires, réclament un souverain présent dans sa capitale et assidu à la mosquée. Mehmet IV est écarté du trône au profit de son jeune frère Suleyman. Une génération plus tard, il ne reste plus rien de sa réputation de *ghazi*. C'est avec le surnom peu glorieux de Mehmet IV « Le chasseur » qu'il passe à la postérité (ch. 11).

La construction du livre, inspirée par la thèse des cercles concentriques de la conversion, présente l'inconvénient d'écraser la chronologie, d'autant que Baer ne donne qu'assez peu de repères précis. Ainsi, on comprend bien que l'islamisation de l'espace stambouliote est un processus parallèle au tournant du sultan et de sa mère vers le rigorisme, mais Baer laisse le lecteur reconstituer la séquence des événements. L'association, dans un même chapitre, de l'affaire Sabbataï Tsevi et de la conversion des médecins du sultan

⁸ Pour reprendre l'expression de Joël Cornette, *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris, Payot, 1993.

(dont les sources littéraires ne documentent d'ailleurs qu'un seul exemple, semble-t-il), affaiblit le propos. Sur d'autres points, on regrette l'absence d'approfondissements. En quoi l'islamisation de la capitale sous Mehmet IV peut-elle être considérée comme une rupture par rapport à la politique suivie par Mehmet II après la conquête ? Les précédents chantiers de construction de mosquées impériales ont-ils été indolores pour les minorités religieuses ? Ne peut-on souligner une continuité entre Hatice Turhan et d'autres figures féminines de la dynastie ottomane fondatrices de mosquées ? Malgré ces quelques regrets, la démonstration de Baer retient l'attention et suscite la réflexion.

Dans la perspective d'une histoire politique des conversions religieuses, ces deux livres suscitent plusieurs réflexions. En premier lieu, la thèse d'un islam ottoman porté vers la tolérance et le syncrétisme, thèse qui fait l'objet d'un débat important dans l'historiographie ottomaniste⁹, est ici contestée. Les convertis du XVI^e siècle étudiés par T. Krstic se forgent une identité « ottomane » porteuse de traits spécifiques, mais dans les relations avec le christianisme dominant l'intention polémique et le prosélytisme ; les récits de martyrs et les normes juridiques sur l'apostasie renvoient à la persécution des minorités et des dissidents. Dans le contexte ottoman la diversité des religions n'était pas porteuse de valeurs positives, comme le rappellent les expressions émaillant les textes cités par Baer : les juifs sont « les ennemis de l'islam » (décret du sultan, p. 90), les chrétiens sont des « polythéistes abandonnés de Dieu » (lettre du sultan au grand vizir, p. 153). Même si elles relèvent d'une rhétorique de routine, elles témoignent d'un mépris ordinaire à l'égard des non-musulmans. Loin de procéder de l'indifférence de l'autorité politique à l'égard des croyances de chacun, la tolérance résulte de la volonté du souverain d'accepter l'existence de ceux qui sont dans l'erreur, les infidèles, au lieu de les exterminer ; c'est le sens qu'elle revêtait également dans les États chrétiens de l'Europe médiévale, sous l'inspiration du droit canonique. On entend donc par tolérance un dispositif institutionnel (ici le statut de *dhimmi* et l'ensemble de garanties et de devoirs qui lui étaient associés) qui a, au fil des siècles, généralement fonctionné, assurant la consolidation des conquêtes et la paix publique, tout en procurant aux sultans des ressources fiscales non négligeables. Même si l'exercice de la tolérance dans l'empire ottoman relevait de pratiques sociales et de négociations intercommunautaires, comme le relève T. Krstic à la suite de Karen Barkey¹⁰, on ne saurait évacuer son socle normatif. Or le dispositif était toujours conditionnel, et M. Baer analyse le moment de changement qui marque le règne de Mehmet IV. S'il contextualise

⁹ Voir Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany, State University of New York Press, 2003.

¹⁰ Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, New York, Cambridge University Press, 2008.

avec soin l'arrivée au pouvoir de Mehmet IV, il n'offre pas de vue d'ensemble de la situation des minorités religieuses au milieu du XVII^e siècle¹¹.

La conversion est envisagée ici dans deux sens. En premier lieu, un changement de statut personnel. Les motivations intellectuelles ou psychologiques du passage à l'islam ne sont pas évoquées dans les sources administratives maniées par M. Baer ; les récits autobiographiques étudiés par T. Krstic sont d'ailleurs décevants sur ce point. M. Baer ne développe pas non plus les aspects juridiques du changement de religion. Trois intéressantes fatwas du *sheikhulislam* Minkarizade sur les critères de validité de la conversion sont insérées dans un développement sur les rites de la conversion et les marqueurs d'appartenance à l'islam (l'adoption d'un turban blanc), mais il manque une étude des éventuelles théorisations juridiques sur ce point. Deuxièmement, une réorientation vers la piété et la dévotion, l'adhésion à une pratique plus exigeante de la religion reçue dès la naissance, en l'occurrence l'islam – ce sens de conversion s'est conservé en Occident jusqu'à la fin du XVII^e siècle. La polysémie du mot « conversion » permet de relier ces deux modalités, externe et interne, du changement religieux. Dans ces deux cas de figure, la dimension de drame personnel est absente de la documentation : la conversion n'est pas ici une expérience spirituelle bouleversante. En revanche, elle marque, dans sa dimension externe, le changement de position du sujet dans l'espace juridique configuré par la norme religieuse (la rupture avec le statut d'« infidèle ») et, dans sa dimension interne, la promotion d'un ensemble de normes de comportement concernant les fidèles de l'islam par opposition avec les « mécréants ».

L'analyse des politiques religieuses requiert une approche fine et des développements argumentés ; sur ce thème, le scénario de confessionnalisation et de « sunnitisation » proposé par T. Krstic pour le règne de Süleyman (proposition étendue à ses successeurs) reste trop général. L'échelle du temps court, où se situe M. Baer, est plus appropriée. Mehmet IV est ainsi le protagoniste central de la politique d'islamisation caractéristique de ce règne. Il s'agit d'un processus de conversion « par le haut » : le changement religieux du souverain ou, moins étroitement, des individus situés au sommet de l'État, est primordial dans la conversion des sujets. Le terme de « dévot » (*pietist*) employé par Baer ne doit pas être compris dans le sens d'une intériorisation quiétiste de la foi en Dieu mais d'une intensification du zèle religieux, avec une dimension de prosélytisme affirmée. Quant à Vani Mehmed Efendi, il fonde son influence sur son charisme personnel tout en cumulant les positions d'autorité religieuse : prédicateur du vendredi à la nouvelle mosquée impériale, précepteur des jeunes princes. Sur ce point, une comparaison avec le personnel

¹¹ Voir Suraiya Faroqhi, "The Ottoman Ruling Group and the Religion of its Subjects in the Early Modern Age: A Survey of Current Research", *Journal of Early Modern History*, 14, 3 (2010), pp. 239-266.

religieux des États catholiques ou protestants de la même période serait possible. La figure du prédicateur Qâdîzâdeli pourrait aisément s'inscrire dans la typologie du clergé de cour que les travaux récents ont mis en évidence¹² ; comme son contemporain Philippe IV auprès de la Mère Marie d'Agreda, Mehmet IV semble avoir cherché auprès de son prédicateur une forme de soutien spirituel que les élites religieuses instituées (par exemple ce gestionnaire de l'appareil religieux qu'était le *sheikhulislam*) ne pouvaient lui offrir¹³.

Il faut souligner qu'à aucun moment, le dispositif institutionnel de tolérance ne fut remis en question. Pas plus que Mehmet IV, les autres souverains musulmans « convertisseurs » du XVII^e siècle, le Safavide Shah Abbas II et l'empereur moghol Aurangzeb (évoqués par M. Baer pp. 247-250), ne furent en position ou n'eurent la volonté d'éliminer radicalement les minorités religieuses par le massacre, la conversion forcée ou l'expulsion massive. C'est à l'intérieur des limites légales, en jouant sur l'application de la *dhimma*, que le sultan put faire la démonstration de son zèle religieux. De même, concernant la population musulmane, l'objectif n'était pas d'innover mais d'exploiter « à la rigueur » les potentialités de la *sharī'a*.

Il s'agissait d'une part de faire entrer des infidèles dans l'islam en usant de pressions diverses, de l'autre, de remettre en vigueur des normes de comportement correspondant à une interprétation rigoriste de la *sharī'a*, autrement dit une orthopraxie qui n'exigeait pas l'adhésion intérieure des individus. La notion de conversion semble inadéquate pour rendre compte de ces mesures. On regrette que ni M. Baer ni T. Krstic n'aient développé l'étude du vocabulaire employé par leurs sources, tant le terme de conversion reste imprégné des conceptions chrétiennes du changement religieux. Pour désigner la politique religieuse de Mehmet IV sous ses multiples aspects, on suggère le recours à la notion islamique de la *da'wa*, dans sa double acception d'appel de Dieu à se soumettre à son message, et d'invitation de la communauté des musulmans à enjoindre le bien et à interdire le mal, y compris par la contrainte. Pris en charge par le pouvoir politique, le *da'wa* fut un moyen de légitimation essentiel des souverains en rivalité les uns contre les autres. Si l'usage politique de la *da'wa* semble avoir connu une éclipse entre les premiers temps de l'islam et le XIX^e siècle, le livre de M. Baer témoigne pourtant de la vitalité de cette notion sous le règne de Mehmet IV¹⁴.

¹² Voir par exemple le dossier María Amparo López Arandía (coord.), "Entre el cielo y la tierra. Las elites eclesiásticas en la Europa moderna", *Mágina: Revista Universitaria*, 13 (2009).

¹³ Sur l'appareil religieux, voir Nathalie Clayer, "L'autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État", *Archives de sciences sociales des religions*, 125 (2004), pp. 45-62.

¹⁴ Voir Torsten Janson, *Invitation to islam. A History of Da'wa*, Uppsala, Swedish Science Press, 2002, notamment pp. 26-32.

M. Baer ne donne que peu d'informations sur les procédés de contrainte employés par le pouvoir politique pour discipliner les habitants de la capitale. Ces procédés semblent peu institutionnalisés : décrets du sultan, fatwas émises par le *sheikhulislam*, actions d'intimidation des militants Qâdîzâdelis ; on ne voit pas trace d'une police religieuse ou de tribunaux spécifiques. Il ne montre pas non plus de moyens de propagande innovants : les prêches dans les mosquées tenues par les Qâdîzâdelis, des ouvrages circulant sous forme de copies manuscrites, mais rien de comparable avec l'intense activité d'endoctrinement des fidèles qui fut menée durant la même période dans les États catholiques et protestants, et qui fut centrale dans la formation des États confessionnels. Enfin, sur l'emploi de la contrainte pour faire entrer les infidèles dans l'islam, les sources ne montrent pas de débat ni de réticence morale, même lorsque l'individu était placé devant l'alternative de la conversion ou de l'exécution capitale. L'offre de la conversion pour échapper au châtement suprême était considérée comme un acte de mansuétude, et le consentement du converti suffisait à prouver son adhésion. « Un chrétien ou un juif qui était forcé à devenir musulman était considéré comme un croyant sincère » (p. 129). Dans l'Occident chrétien, l'usage de la force pour convertir n'allait plus de soi à la fin du XVII^e siècle : les guerres de Religion, la persécution des juifs, l'évangélisation des Indiens et l'échec de la conversion des morisques, entre autres événements, avaient nourri un débat sur les moyens de la conversion. On aurait souhaité savoir si un tel débat existait dans le contexte ottoman : la lecture de M. Baer incite à répondre par la négative, en attendant des études spécifiques sur ce thème.

L'apport de ces deux ouvrages, on le voit, dépasse le champ des études ottomanes. L'intégration des concepts forgés par les historiens des États chrétiens d'Europe peut s'avérer problématique, en revanche la lecture de ces travaux, dans une optique comparatiste, permet certainement d'enrichir la réflexion sur les notions de conversion, de tolérance ou d'orthodoxie.