

Conquête(s) et conversions religieuses dans l'Éthiopie du XVI^e siècle

Conquest (s) and religious conversions in 16th century Ethiopia

Conquest (s) y conversiones religiosas en el siglo 16 Etiopía

Amélie Chekroun



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38681>

DOI : [10.4000/assr.38681](https://doi.org/10.4000/assr.38681)

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2018

Pagination : 149-166

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Amélie Chekroun, « Conquête(s) et conversions religieuses dans l'Éthiopie du XVI^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 182 | avril-juin 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38681> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38681>

Amélie Chekroun

Conquête(s) et conversions religieuses dans l'Éthiopie du XVI^e siècle

La question de la conversion à l'islam a fait l'objet de nombreuses études, desquelles ressort un même constat : l'islamisation a rarement été imposée par des expéditions militaires et des conquêtes au-delà des premiers siècles de l'islam (voir par exemple Levtzion, 1979 ; Valensi, 1980 ; Décobert, 1992 et 2008). Les ouvrages traitant de la conversion collective suite à une conquête islamique se concentrent sur les grandes conquêtes arabo-musulmanes des premières décennies de l'islam (632-661) menées par les quatre premiers califes et successeurs directs du Prophète. À l'inverse, les études portant sur des périodes plus récentes, et notamment sur la période dite « moderne », se concentrent plus volontiers sur des études de cas et sur la multiplicité des processus menant à la conversion d'une population. Cette dichotomie résulte du biais des sources disponibles. Aux XV^e, XVI^e et XVII^e siècles, les textes permettent de mieux appréhender, par des biographies ou des récits détaillés, le processus de conversion, les motivations et les trajectoires personnelles, ce que ne permettent pas les *futûh*, récits des VIII^e et IX^e siècles décrivant les premières conquêtes de l'islam (Donner, 1998 : 174-176). Les études portant sur la conversion à l'islam en Afrique sub-saharienne, et notamment le débat Horton-Fisher des années 1970 dans la revue *Africa*, s'intéressent quant à elles à des espaces insérés dans des contextes bien différents de celui de la Corne de l'Afrique.

En Éthiopie, le contact entre islam et christianisme, deux « religions du Livre », rappelle bien plus le contexte du bassin méditerranéen que celui de l'Afrique de l'Ouest par exemple. Dans un article paru en 2004, Steven Kaplan passe en revue différentes recherches faites ou à faire concernant la question de la conversion en Éthiopie et le royaume d'Aksum depuis l'antiquité jusqu'à une période très contemporaine (Kaplan, 2004). En soulevant les principaux problèmes propres à cette région, il met en lumière le rôle de la conversion dans l'histoire religieuse et culturelle du pays. Il montre également que l'étude de la conversion à l'islam a porté essentiellement sur l'introduction de l'islam dans la région dès les IX^e-X^e siècles via les routes commerciales et les marchands, thématique largement revisitée ces dernières années (Fauvelle-Aymar & Hirsch, 2001 et 2008), ainsi que sur la conversion des populations,

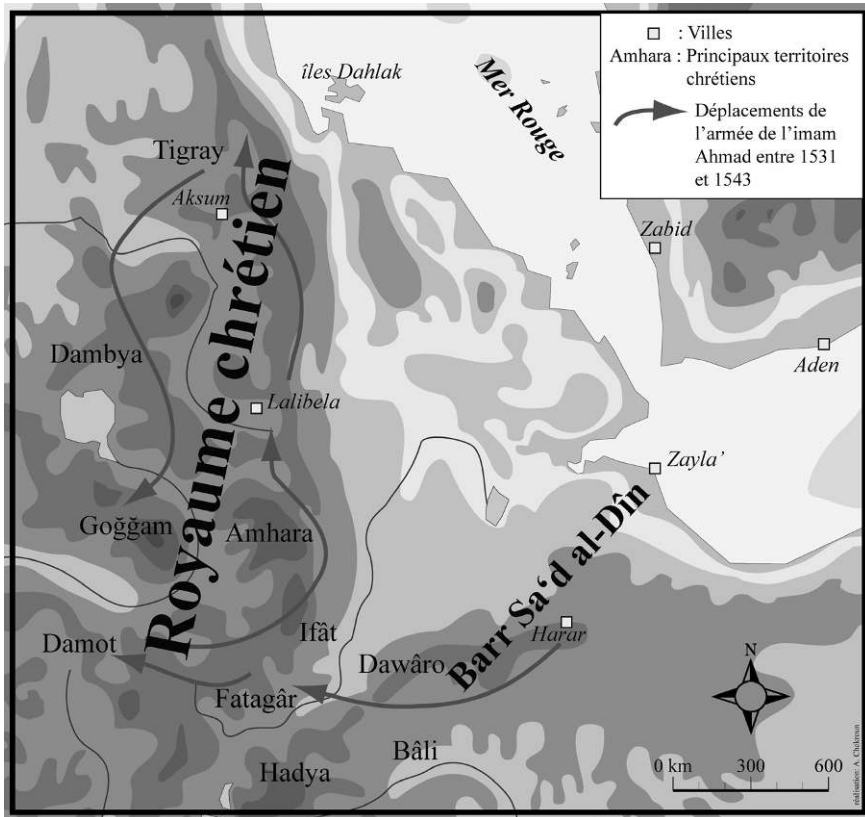
notamment oromo, au début de la période contemporaine (Hassen, 1990 ; Hussein, 2001 ; Braukämper, 2003 : 106-123). Il n'existe pas, ou peu, d'études sur les périodes intermédiaires.

Cette lacune s'explique par l'absence de sources textuelles traitant de la question. La documentation concernant la Corne de l'Afrique avant le XIX^e siècle ne concerne que les élites du royaume chrétien et celles des sultanats musulmans, et ne donne presque aucune information sur les populations sous leur autorité. De plus, cette documentation présente souvent la réalité comme conforme à la théorie. Émanant des milieux religieux (monastères, oulémas), elle tend à montrer la pratique de leur religion – que ce soit l'islam ou le christianisme – de manière idéalisée au sein des populations. Pourtant, sans échapper aux stéréotypes, le cas des conversions religieuses qui eurent lieu lors de la conquête islamique du royaume chrétien au début du XVI^e siècle et décrites dans les sources de l'époque se révèle particulièrement intéressant pour étudier les conversions collectives d'une religion à l'autre au sein de la Corne de l'Afrique.

En 1531, les armées du sultanat du Barr Sa'd al-Dîn se lancèrent à la conquête du royaume chrétien d'Éthiopie. L'imâm Ahmad b. Ibrâhîm al-Ghâzî, leader de ce jihâd de conquête, imposa en moins de cinq ans un pouvoir islamique sur l'essentiel des territoires sous domination chrétienne. Mais n'ayant jamais réussi à capturer le roi chrétien, ce qui aurait permis d'imposer de manière pérenne ce nouveau pouvoir, les armées musulmanes furent définitivement battues au début de l'année 1543 lors d'une bataille où l'imâm Ahmad trouva la mort (Chekroun, 2013 : 330-333). Au cours des douze années de ce jihâd, de nombreuses populations chrétiennes se convertirent collectivement à l'islam. Dès 1543, lors de la rapide reconquête chrétienne des territoires passés sous domination islamique, l'essentiel de ces populations renia leur nouvelle religion et retourna dans le giron de l'Église éthiopienne. Ces deux phases de conversions collectives sont documentées par deux textes du XVI^e siècle. La première phase de conversion collective à l'islam est décrite dans le récit du jihâd rédigé par un certain Shihâb al-Dîn, parfois surnommé 'Arab Faqîh, au milieu du XVI^e siècle. Intitulé *Futûh al-Habasha* ou « conquête de l'Abyssinie », ce long texte arabe, probablement commandé par les élites du Barr Sa'd al-Dîn, décrit précisément les agissements de l'imâm Ahmad et de son armée depuis les années 1520 jusqu'aux années 1535/1537 (Basset, 1897-1909). La reconquête et les conversions collectives inverses – de l'islam au christianisme – sont quant à elles mentionnées dans la chronique en ge'ez du règne du roi chrétien Galâwdéwos (r. 1540-1559), rédigée à sa mort en 1559-1560 (Conzelman, 1895).

Présentant des temps et des points de vue différents, ces deux textes permettent de mener une réflexion sur la signification des conversions collectives lors de la conquête et de la reconquête du royaume chrétien d'Éthiopie du XVI^e siècle. Si les conversions qui résultèrent de l'imposition d'un pouvoir musulman décrites dans le *Futûh al-Habasha* se révèlent suivre la théorie islamique et une logique territoriale que l'histoire du royaume chrétien explique facilement, les reconversions au christianisme lors de la reconquête chrétienne semblent suivre un processus similaire, mais avoir aussi nécessité la mise en

place d'outils liturgiques spécifiques. Que ce soit dans un sens ou dans l'autre, ces conversions ne revêtent pas à proprement parler de caractère religieux, mais sont intimement liées à une soumission au pouvoir fort du moment. Circonscrites dans la région sud du royaume chrétien, ces conversions sont le reflet du faible poids de la religion chrétienne sur ces territoires, alors que l'identité religieuse était par ailleurs très forte dans le reste du royaume.



Carte 1 : la Corne de l'Afrique et la « Conquête de l'Abyssinie »,
réalisation Amélie Chekroun, 2016

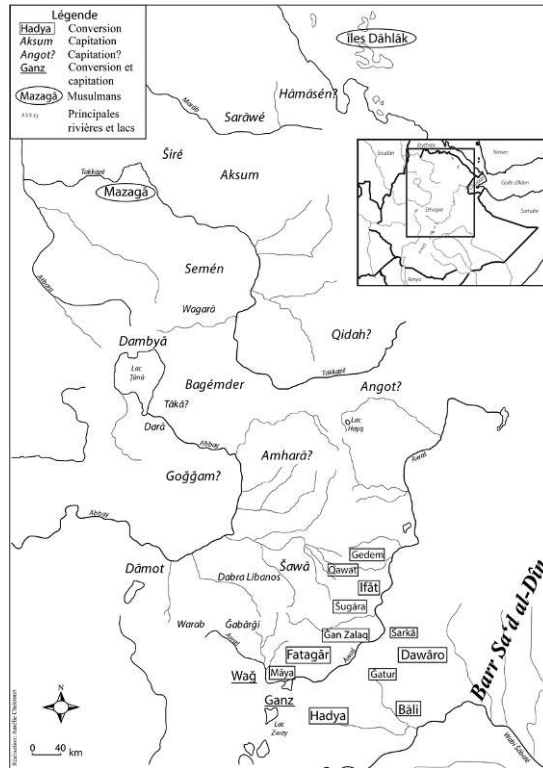
Conversion et capitation lors de la conquête islamique

La théorie du jihâd impose d'adresser aux habitants des territoires visés un appel préalable au combat (*da'wa*), leur donnant la possibilité de choisir entre la conversion, la capitation et le combat, qui entraîne la mort ou la captivité (Bonner, 2004 : 106-107) ; l'objectif ultime d'un jihâd de conquête est « d'obtenir la conversion de l'Infidèle ou, à défaut, sa soumission, mais non de l'anéantir ou de le dépouiller » (Morabia, 1993 : 225). Dans la pratique, cette

obligation d'une sommation préalable s'était affaiblie à l'époque étudiée, les principales écoles sunnites considérant que les populations résidant dans une contrée proche du *Dâr al-Islâm* ne pouvaient pas ne pas avoir connaissance de l'islam. Selon le *Futûh al-Habasha*, dans le cadre de la conquête éthiopienne, un *da'wa* général est lancé au cours des premiers mois de l'année 1531, sous la forme d'une lettre envoyée par l'imâm Ahmad au roi chrétien : « Celui-ci [i.e. le roi] la [i.e. la lettre] vit, prit connaissance de ce qu'elle contenait relativement aux prisonniers, à la capitation et à l'islam ; car dans le contenu de la lettre, il lui donnait le choix entre ces trois partis. Le roi [...] ne répondit pas à la lettre » (Basset, 1897-1909 : 205-506). Ce silence de la part du roi signifiait implicitement le choix de la guerre.

Dans les faits, les populations de chaque territoire sous domination du roi chrétien attaqué par les armées musulmanes préférèrent majoritairement de ne pas combattre et choisirent soit la capitation, soit la conversion. Quant à celles qui décidèrent de combattre, elles se retrouvèrent à terme à devoir choisir entre la mort ou la captivité pour les soldats, et la conversion ou la capitation pour le reste de la population. Dans le *Futûh al-Habasha*, Shihâb al-Dîn détaille les choix des populations de chacune des régions conquises. De manière générale, il s'agit d'un choix collectif qui touche l'ensemble d'un territoire. Seuls les territoires du Wağ et du Ganz virent leurs populations se diviser entre ceux qui choisirent la conversion et ceux qui préférèrent payer la capitation. La carte ci-après ne représente que les territoires pour lesquels les modalités des traités de paix sont précisées dans le *Futûh al-Habasha* : une rupture nette apparaît entre les territoires du sud et le reste du royaume chrétien.

Les populations des territoires de la bordure est et sud du royaume chrétien – les principaux étant le Bâli, le Dawâro, l'Ifât, le Fatagâr et le Hadya – choisirent toutes de se convertir à l'arrivée des armées de l'imâm. De manière spontanée, comme dans le Shujara : « À l'arrivée des musulmans, les gens du pays allèrent à leur rencontre, sortirent au-devant d'eux de toutes les bourgades et se firent musulmans (*aslama*) » (Basset, 1897-1909 : 267 et ۱۷۰) ; ou bien après l'invitation de l'imâm ou du chef militaire chargé de faire la conquête du territoire en question. Ainsi, les habitants de Jân Zalâq et du Qawat furent invités par l'imâm à « se faire musulman (*aslama*) ce qu'ils firent tous » (Basset, 1897 : 268-269 et ۱۷۱). Théoriquement, la conversion forcée est contraire à l'islam, suivant l'expression *lâ ikrâh fi 'l-dîn* / « pas de contrainte dans la religion ». Dans la pratique, cela se révèle plus complexe, et si les armées d'une conquête ne peuvent forcer les populations à abandonner leur religion, elles peuvent faire en sorte qu'elles n'aient pas le choix. À la lecture du *Futûh al-Habasha*, il apparaît que de manière générale le choix est laissé aux populations, et leur refus de se convertir accepté. Toutefois, il arrive que les populations choisissent le combat plutôt que la conversion ou la capitation et que, suite à leur défaite, la conversion leur soit imposée, comme cela est le cas en Ifât : « Il combattit les habitants à pied, les vainquit et s'empara de force de l'Ifât dont les gens se firent musulmans (*aslama*) après qu'il les eut assiégés dans les montagnes » (Basset, 1897-1909 : 272 et ۱۸۰).



Carte 2 : modalités des traités de paix selon le Futūh al-Ḥabaša, réalisation Amélie Chekroun, 2016

Le fait que seules les populations des territoires du Sud et de l'Est du royaume chrétien choisirent de se convertir à l'arrivée des musulmans s'explique par leur histoire, différente de celle des autres régions du royaume. Au début du XVI^e siècle, les territoires du Dawâro, d'Ifât, du Bâli et du Fatagâr étaient tributaires du roi chrétien. Leurs gouverneurs étaient chrétiens, mais de nombreuses communautés musulmanes y résidaient. Ces territoires chrétiens peuplés partiellement de musulmans avaient une position particulière vis-à-vis du Barr Sa'd al-Dîn et au sein du royaume chrétien. La documentation des XIII^e et XIV^e siècles décrit ces territoires comme gouvernés par des chefs musulmans, peuplés majoritairement de musulmans, et autonomes, bien que certains d'entre eux semblent avoir parfois payé un tribut au roi chrétien (al-'Umarî, 1927 : 2 et 19 ; al-Maqrîzî, 1955 ; Perruchon, 1889). Ainsi, dans les années 1340, le géographe arabe al-'Umarî décrit sept « royaumes musulmans en Abyssinie » (*mamâlik al-muslimîn bi-al-habasha*) qui lui avaient été listés par un musulman originaire de la Corne de l'Afrique venu au Caire en 1330. Il s'agit de l'Ifât, du Dawâro, de l'Arâbabni, du Hadya, du Sharkhâ, du Bâli et du Dâra (Dobronravin et Popov, 2002 : 424). Il les présente comme étant indépendants les uns des autres,

ayant chacun un roi musulman, bien que « certains d'entre eux se jettent dans les bras du souverain de 'Amhara [i.e. chrétien] et lui apportent leur obéissance; et dans leur abaissement et leur misère, ils paient à ce souverain un tribut fixe, qu'ils lui portent chaque année » (Dobronravin et Popov, 2002 : 425). Ces « royaumes musulmans » furent officiellement intégrés au royaume chrétien à partir du début du xv^e siècle, lorsque le puissant sultanat d'Ifât, gouverné par la dynastie des Walasma', devint une province chrétienne et que les descendants des Walasma' d'Ifât fuirent pour fonder plus à l'est le nouveau sultanat du Barr Sa'd al-Dîn (Fauvelle, Hirsch, Chekroun, à paraître). L'intégration progressive de ces territoires musulmans au sein du royaume chrétien, mal connue, est attestée dans les chroniques royales des rois chrétiens du xv^e siècle (Perruchon, 1893). Des gouverneurs chrétiens y furent nommés, des églises et monastères ainsi que des résidences royales furent construits afin de symboliser l'implantation des chrétiens dans la zone, l'occupation de l'espace et le contrôle du territoire par le pouvoir chrétien (Derat, 2003), bien qu'une partie de leurs populations restât musulmane. Dans un article de 2009, F.-X. Fauvelle-Aymar et B. Hirsch rappellent que ces régions situées en bordure du royaume chrétien représentaient des positions stratégiques d'un point de vue commercial et que leur contrôle représentait un enjeu économique et stratégique qui explique les conflits successifs pour leur possession et l'investissement du pouvoir chrétien au xv^e siècle au sein de ces territoires. Leur domination permettait au royaume chrétien de contrôler les principales grandes villes de négoce, telles que Gandabalo, et par là de se connecter au réseau commercial du monde musulman via le port de Zayla' (Fauvelle-Aymar *et al.*, 2009-2010 : 36-37).

Cette situation de musulmans sous domination chrétienne fut un argument décisif pour justifier le lancement de la conquête. Selon la doctrine islamique, les musulmans ne peuvent reconnaître d'autorité autre que celle de musulmans. Toute position hiérarchiquement inférieure vis-à-vis de chrétiens ne peut être que provisoire et combattue. Dès les premières pages du *Futûh al-Habasha*, il est écrit qu'« il y avait dans ces contrées [i.e. les territoires chrétiens habités par des musulmans] des gens qui leur [i.e. aux chrétiens] payaient l'impôt (*kharâj*) » et que « cela dura jusqu'à ce que l'imâm fût à la tête des affaires : il l'interdit aux infidèles et conquit leur pays (Basset, 1897-1909 : 33) ». En effet, lors des déplacements des armées de l'imâm dans les territoires chrétiens frontaliers au Barr Sa'd al-Dîn (Dawâro, Ifât, Bâli et Fatagâr), Shihâb al-Dîn note la présence de nombreux musulmans tributaires du roi chrétien.

Il n'est pas surprenant que ce soit sur ces territoires du Sud du royaume chrétien – Bâli, Fatagâr, Dawâro – que le vizir 'Abbâs se serait installé en 1543, après la mort de l'imâm Ahmad, afin de poursuivre la lutte contre le roi Galâwdéwos (Conzelman, 1895 : 138). Outre qu'ils étaient les plus proches du territoire du Barr Sa'd al-Dîn, la présence massive de musulmans et de néo-convertis justifia le maintien d'un pouvoir islamique dans ces régions. Toutefois, la tentative de 'Abbâs échoua rapidement : la chronique du règne de Galâwdéwos précise qu'un an et demi après la mort de l'imâm, 'Abbâs fut vaincu et ces territoires réintégrés au royaume chrétien (Conzelman, 1895 : 28, 138 ; voir aussi Basset, 1882 : 113).

Les territoires plus éloignés du Barr Sa'd al-Dîn et ceux qui représentent le cœur historique du royaume chrétien (Derat, 2003), c'est-à-dire les territoires de l'Ouest (Dâmot, ancien royaume « païen¹ » intégré au royaume chrétien), du cœur (Amharâ, Shawâ : régions d'origine de la dynastie chrétienne dite salomienne au pouvoir depuis la fin du XIII^e siècle) et du Nord (ancien cœur du royaume, abritant notamment Lalibela, haut lieu de la religion orthodoxe éthiopienne et symbole de la dynastie chrétienne zagwé, prédécesseur des salomoniens, et Aksum, ancienne capitale antique de la région où serait conservée l'Arche d'alliance), préfèrent conserver leur religion et payer la capitation. La *shari'a* reconnaît l'existence de populations non-musulmanes au sein d'un État islamique (par exemple Bonner, 2004 : 109-116). Une conquête militaire n'était donc pas nécessairement suivie d'une conversion, tant que la population reconnaissait l'autorité islamique et acceptait de payer la capitation (*jaziya*) qui assurait à la fois le statut de *dhimmi* (« protégés », statut légal des non-musulmans en territoire de d'islam) et la paix. Shihâb al-Dîn ne précise pas toujours le montant de la « compensation » imposée aux différents territoires qui choisirent la capitation. Lorsqu'il l'indique, nous constatons que ce montant est fixé en fonction des spécificités régionales et en proportion de la richesse et de l'étendue du territoire. Le Warab, région riche et agricole, se voit ainsi imposer de « payer annuellement la capitation suivante : quinze mille charges de froment, mille onces d'or et mille *kadûja*² de miel et de graisse (Basset, 1897-1909 : 393 et ٢٩٨) ». Le Shiré, moins fertile, paie quant à lui sa capitation en chevaux (Basset, 1897-1909 : 451), alors que le Dâmot, région minière, doit payer « mille onces d'or, sans compter les présents (Basset, 1897-1909 : 398-400) ». La ville d'Aksum paie également sa *jaziya* en or, mais son montant n'est pas indiqué (Basset, 1897-1909 : 428). Les juifs de la région du Semén, en tant que « gens du Livre », sont également soumis à la capitation (Basset, 1897-1909 : 458-459).

Pour certains territoires, Shihâb al-Dîn ne précise pas sous quel régime la paix fut signée. C'est notamment le cas de l'Amharâ, où l'imâm poursuivit le roi et détruisit de nombreuses églises. Il n'est jamais spécifié que l'Amharâ fut totalement conquis ni si la population choisit de se convertir ou de conserver sa religion. Il est fort probable que l'Amharâ ait payé la capitation et ait refusé la conversion : en tant que cœur symbolique du royaume chrétien, abritant de nombreuses églises et monastères, la conversion ne fut certainement pas choisie par la population et ses chefs.

Enfin, les territoires déjà gouvernés par des musulmans, à savoir le Hadya, le Mazagâ – petit sultanat autonome localisé à la frontière nord-ouest et qui ne fut intégré au royaume chrétien qu'au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle – et Dakhono – aussi connu sous le nom de Arkiko, contrôlé par des musulmans et principal port du nord du royaume –, demeurèrent musulmans et leurs chefs restèrent au pouvoir. Le cas du Hadya est particulièrement intéressant. Territoire

1. Païen n'a pas ici de connotation péjorative mais, par convention, désigne tous ceux qui ne professent pas les religions monothéistes.

2. Cette mesure est inconnue par ailleurs.

le plus méridional du royaume chrétien, il était la seule province chrétienne gouvernée par un musulman, qui payait tribut au roi chrétien (Beckingham & Huntingford, 1961 : 427 ; Basset, 1897-1909 : 372). Juste avant le début de la conquête, le Portugais Álvares, présent à la cour éthiopienne dans les années 1520, raconte que le Hadya avait pour tradition de donner une fille du roi musulman en mariage au roi chrétien afin de payer le tribut. Lebna Dengel ne jugeant pas la femme qui lui avait été envoyée à son goût, la maria à un haut dignitaire du royaume. Peu satisfait de ce « cadeau », il réclama au Hadya son tribut, ce qui entraîna une rébellion et un conflit entre ce territoire musulman tributaire et le pouvoir chrétien (Beckingham & Huntingford, 1961 : 191-194). L'arrivée des armées de l'imâm quelques années plus tard fut donc particulièrement bien accueillie, et les populations chrétiennes du Hadya se convertirent à l'islam.

Ainsi, exception faite du Mazagâ et du Dakhono, tous deux situés aux marges septentrionales du territoire chrétien et dont les populations étaient déjà musulmanes à l'arrivée des armées de l'imâm, seuls les territoires frontaliers au Barr Sa'd al-Dîn virent leurs populations se convertir collectivement, alors que le reste du royaume, au sein duquel la présence de musulmans était bien moins importante, conserva sa religion chrétienne.

L'aspect conjoncturel et très fragile de ces conversions qui n'avaient finalement aucune identité religieuse forte, qu'elle soit chrétienne ou islamique, est souvent souligné par Shihâb al-Dîn, car l'inquiétude de laisser sans surveillance les territoires nouvellement convertis dirige souvent les choix stratégiques et les déplacements de l'armée. Les troupes de l'imâm se font peu d'illusions sur la sincérité de la conversion de certaines populations. Ainsi, alors qu'à l'été 1531 l'imâm s'apprête à partir à la poursuite du roi chrétien dans la région de l'Amharâ avec l'essentiel de son armée, Kabir Muhammad, son muezzin, l'interpelle pour lui rappeler de ne pas abandonner les territoires nouvellement convertis, « car si le pays demeure abandonné, ses habitants apostasieront (*îrtadda*) » (Basset, 1897-1909 : 289-290 et ١٥٥). Plus tard lors de la conquête, la question de l'intégration des nouveaux convertis dans les rangs de l'armée (Bonner, 2004 : 107) semble avoir posé de réels problèmes stratégiques aux généraux de l'armée musulmane. Le *Futûh al-Habasha* montre qu'il existait une différence de traitement entre les musulmans « d'origine » (*muslimîn al-âslîya*) et les nouveaux convertis (*dakhala fî dîn al-islâm*), à cause de l'inquiétude constante de leur fuite et de leur apostasie. Dans un premier temps, la présence de nouveaux convertis dans les rangs de l'armée permet d'éviter de mener les troupes originaires du Barr Sa'd al-Dîn trop près de leur territoire d'origine et de faciliter ainsi leur désertion. En 1531, face à l'inquiétude de son muezzin, l'imâm lui répond : « Retourne là-bas avec ceux de tes soldats dont la conversion à l'islam est récente (*dakhala fî dîn al-islâm*), mais qu'aucun de nos musulmans d'origine (*muslimîn al-âslîya*) et de ceux qui sont montés avec nous de la terre des musulmans ne te suive » (Basset, 1897-1909 : 290). Mais très vite, cette présence massive de nouveaux convertis est présentée comme un handicap par Shihâb al-Dîn, qui les juge moins fiables que les soldats du Barr Sa'd al-Dîn. Ainsi, alors qu'une fausse annonce de la mort de l'imâm se répand dans le camp de base installé dans le Fatagâr, il note :

‘Adalî et les nôtres ressentirent un violent chagrin, mais ceux qui étaient avec eux et qui avaient embrassé l’islam (*aslamû*) par crainte de la mort se réjouirent. [...] Quant à ceux qui s’étaient fait musulmans (*aslamû*) par goût, ils étaient très affligés. La plus grande partie des soldats qui étaient dans le camp près du vizir se composait de nouveaux convertis (*dakhala fî dîn al-islâm*); il n’y avait avec lui qu’un petit nombre de musulmans venus de leur pays pour prendre part à l’expédition (Basset, 1897-1909: 347 et ۳۴۸).

Plus loin dans le récit, les généraux s’inquiètent du faible nombre des « musulmans d’origine » :

Le nombre des musulmans d’origine (*muslimîn al-âslîya*) en qui on a confiance est de 500 cavaliers; mais celui des convertis (*aslamû*) parmi les gens des ‘Ijjû, du Dawâro et du Waj, est immense » (*Idem*: 382 et ۳۸۶).

Cette mutation de la composition de l’armée joue un rôle non négligeable dans l’évolution de son organisation, afin d’intégrer ces nouveaux soldats et de ne pas créer de corps d’armée uniquement composés de néo-convertis.

Une soumission au pouvoir

La conversion à l’islam ne passe pas par une transformation radicale des croyances et des pratiques des individus, mais marque le début du processus de transformation, plutôt que sa conclusion. Le verbe arabe *aslama*, qui est couramment traduit par « se convertir à l’islam », ne fait pas référence à la conversion au sens de réorientation ou de changement radical mais désigne l’« entrée dans l’islam » et l’acte de *se soumettre* aux lois de l’islam. Aussi, lorsque dans le *Futûh al-Habasha* on assiste à la conversion d’une population entière, cela ne signifie pas que la population va soudainement abandonner toutes ses croyances et sa culture, mais qu’elle accepte d’intégrer peu à peu les valeurs islamiques. Ce n’est qu’à la deuxième, voire à la troisième génération que les populations seront réellement converties au sens chrétien du terme. En Islam, la conversion en tant que changement intérieur des croyances et des pratiques est graduelle, mais doit se passer « entre les murs » de l’*Umma*. Mercedes Garcia Arenal rappelle ainsi que la conversion commence avant tout par « une adhésion et une soumission politique », qui suppose « un changement social et extérieur avant un changement intérieur », « sans rupture claire ou dramatique avec le passé », et que « la conviction religieuse, la connaissance même du dogme se font graduellement au sein de populations déjà considérées comme musulmanes » (Garcia Arenal, 2001 : 12). La conversion à l’islam est d’ailleurs des plus simples, se limitant à l’énoncée de la *shahâda*, une courte phrase de profession de foi : « J’atteste qu’il n’y a de dieu que Dieu et que Muhammad est son Prophète³ ».

3. Voir notamment Bennassar (1988 : 1349-1366) sur la compréhension relative de cette phrase chez les nouveaux convertis.

Cette idée de conversion comme soumission à un pouvoir se retrouve également dans les descriptions de conversions individuelles mentionnées dans le *Futūh al-Habasha*. Rappelons que si la première grande catégorie des conversions individuelles à l'islam est proprement religieuse, la seconde est celle de la « conversion d'aventuriers, mercenaires et hommes de fortune qui vivent sur la frontière géographique et politique », qui relève bien plus d'un intérêt social et politique (Garcia Arenal, 2001 : 12). Là encore les exemples de renégats sont nombreux dans le récit de Shihâb al-Dîn et montrent que la conviction religieuse tenait peu de place dans le choix des musulmans qui décidaient d'adopter la religion chrétienne. Se convertir au christianisme revenait à échapper à l'autorité des sultans, pour des raisons juridiques ou économiques, et se placer sous celle du roi chrétien. C'est par exemple le cas d'un ancien page de l'imâm qui, condamné à Harar pour meurtre, se serait enfui, aurait trouvé refuge auprès du roi chrétien et se serait converti au christianisme avant d'être nommé par le roi gouverneur d'une ville de l'Ifât (Basset, 1897-1909 : 274). Dans ce cas-là, la conversion relève moins d'un choix religieux que d'une décision conjoncturelle symbolisant la soumission à un pouvoir et le rejet de celui dont on est issu.

Le projet de Shihâb al-Dîn étant de présenter une version idéalisée du jihâd et de l'islam, c'est sans surprise que les conversions de chrétiens à l'islam sont décrites comme détachées de toutes contingences matérielles et relevant exclusivement d'une profonde conviction religieuse, alors que les cas de musulmans embrassant le christianisme apparaissent toujours motivés par des arguments économiques ou politiques. La conversion des chrétiens est toujours « sincère » et lorsqu'il s'agit de soldats, ils participent toujours héroïquement par la suite à la guerre, mourant en martyr sur les champs de batailles. Le contraste est fort entre la description de ces cas individuels et les considérations générales sur les convertis dans l'armée, toujours considérés comme peu fiables. La seule exception concerne les gouverneurs chrétiens qui décident d'adopter l'islam en même temps que leur population tributaire. De fait, les conversions individuelles touchent rarement les chefs chrétiens qui préfèrent conserver leur fidélité à leur roi et à leur religion, même lorsque la population qui était sous leur autorité décide de se convertir. Lorsque conversion il y a, elle est de courte durée. Ainsi, le *batrîq* (chef régional) Islâmû se convertit lors de la conquête de son territoire et abjura dès le départ de l'imâm de la région afin de rejoindre le roi (Basset, 1897-1909 : 273-274). Cela peut s'expliquer par le fait que l'adhésion des populations au christianisme, du moins dans les territoires du Sud et de l'Est du royaume, était bien moins forte que parmi les élites. La conversion de certains chefs chrétiens à la religion des conquérants était clairement motivée par une volonté de conserver leurs charges et leurs pouvoirs. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que le récit de Shihâb al-Dîn est extrêmement stéréotypé et présente l'ensemble des cas de conversions ou d'apostasies sous des formes archétypales, tels que les cas du « bon converti », comme le *batrîq* de Haybâ qui « arriva chez l'imâm et embrassa l'islamisme ;

sa conversion fut sincère ; il combattait dans le jihâd avec les nôtres, donna de bons conseils, satisfit le Maître des mondes et fit en Abyssinie des actes comme aucun de sa race n'en fit » (Basset, 1897-1909 : 207).

Cette vision manichéenne des conversions individuelles, avec d'un côté des conversions au christianisme motivées uniquement par des contingences matérielles ou forcées, et de l'autre des conversions à l'islam dirigées par des impératifs religieux, participe à l'argumentation développée par Shihâb al-Dîn. Mais il y a fort à parier que les chrétiens qui décidaient de rallier personnellement le Barr Sa'd al-Dîn et, lors de la conquête, l'armée de l'imâm, devaient être le plus souvent poussés par les mêmes nécessités juridiques et économiques que les renégats musulmans.

Cependant, si les conversions collectives à l'islam lors de la conquête éthiopienne doivent être vues avant tout comme une soumission politique, le choix de la capitation pourrait être considéré comme un acte équivalent car il s'agit également d'une forme de soumission au pouvoir dominant. Nous l'avons dit, une conquête militaire n'était pas nécessairement suivie d'une conversion généralisée, tant que la population reconnaissait l'autorité islamique. L'imposition de la capitation est fondée sur un verset du Coran qui explique qu'il faut combattre « ceux qui n'observent pas la religion du Vrai », « jusqu'à ce qu'ils aient payé la capitation d'une main et qu'ils manifestent une grande humilité » (Coran IX, 29). Cet impôt collectif payé par une population symbolise l'acceptation d'un statut de sujétion vis-à-vis du nouveau pouvoir (Garcia Arenal, 2001 : 12). Ainsi, pour les territoires de l'Ouest (Dâmot), du cœur (Amharâ, Shawâ) et du Nord (Tigré, etc.) du royaume chrétien qui choisirent de ne pas se convertir à l'islam et de payer la capitation, il s'agissait également de faire acte de soumission vis-à-vis du pouvoir islamique.

D'ailleurs lors de la reconquête chrétienne qui suivit la mort de l'imâm en 1543, aucune distinction explicite n'apparaît dans les sources entre les territoires qui avaient fait soumission au pouvoir islamique en se convertissant et ceux qui avaient reconnu le nouveau pouvoir en payant la capitation. Le terme en langue ge'ez utilisé dans les sources pour décrire la reconquête chrétienne est celui de *təḥta*, qui signifie « être humble, se baisser » et par extension « se soumettre à une autorité » (Leslau, 1991 : 572-573).

Si la *Chronique brève* se contente de décrire la déroute musulmane, de mentionner la mort de 'Abbâs et la venue de Galâwdéwos dans l'« Adal », désignation chrétienne du sultanat du Barr Sa'd al-Dîn (Basset, 1882 : 112-113), la *Chronique de Galâwdéwos* détaille plus longuement la question des musulmans après la mort de l'imâm. La débâcle qui suit sa mort est très rapidement évoquée : une partie de l'armée s'enfuit vers les territoires islamiques d'avant la conquête, « l'autre moitié s'empara de Mehmâd, son fils [i.e. de l'imâm], et le remit entre les mains du glorieux roi Galâwdéwos en se soumettant [*təḥta*] à lui » (Conzelman, 1895 : 137, chap. XIX).

D'après cette chronique, après la défaite de l'imâm Ahmad, le vizir 'Abbâs, chef de l'armée et second dans la hiérarchie militaire après l'imâm, aurait tenté de reprendre le rôle tenu par l'imâm en continuant à dominer le Bâli, le Fatagâr

et le Dawâro, trois des plus importantes provinces frontalières annexées lors de la conquête. Son projet était de partir à la reconquête de ce qui avait été soumis par l'imâm (Conzelman, 1895 : 138, chap. xxiii). Cette résistance de 'Abbâs tourna vite court. Dès octobre 1544, soit un an et demi après la mort de l'imâm, Galâwdéwos tua 'Abbâs et mena la reconquête de ces trois territoires, ainsi que de celui du Hadya (Conzelman, 1895 : 139-141, chap. xxv-xxvii). Les populations de ces territoires, qui s'étaient converties en soumission au pouvoir islamique, prêtèrent de nouveau allégeance au roi chrétien. Pour certaines d'entre elles, il est explicitement dit qu'elles retournèrent dans « la foi de l'Église », comme lors des premières victoires des chrétiens sur les armées musulmanes : « Cette année-là, beaucoup de croyants qui avaient abandonné leur religion pour celle des musulmans rentrèrent dans la foi de l'Église » (Conzelman, 1895 : 129 chap. xi) ou lors de l'attaque du territoire du sultanat quelques années plus tard au cours de laquelle Galâwdéwos « chercha aussi les brebis jacobites [i.e. monophysites] qui avaient été blessées et qui erraient dans le désert arabe [i.e. musulman], et lorsqu'il les trouvait, il les emportait sur ses épaules et se réjouissait beaucoup plus de ces brebis que de celles qui n'avaient pas été perdues » (Conzelman, 1895 : 140, chap. xxv). Mais le plus souvent, il n'est fait mention que de leur soumission [*təḥnu*] à l'autorité de Galâwdéwos, leur retour à la foi chrétienne étant implicite. Ainsi, peu de temps après la mort de l'imâm, « plusieurs de ceux qui lui avaient été hostiles ainsi qu'à son père [Lebna Dengel, le roi précédent], à sa mère et à toutes les églises placées sous leur domination, ayant fait leur soumission [*təḥnu*], ne furent pas inquiétés » (Conzelman, 1895 : 137, chap. xx). Le même vocabulaire est employé pour désigner le retour des renégats dans leur religion initiale et la nouvelle allégeance prêtée par les populations qui avaient préféré payer la capitation aux musulmans. Ainsi, lorsque Galâwdéwos fit la reconquête du Damot, territoire de l'ouest majoritairement « païen » qui payait la *jazîya* à l'imâm, « les uns périrent par les armes, d'autres furent emmenés en captivité ; ceux qui restèrent lui firent soumission [*təḥnu*] et courbèrent la tête sous le joug de sa domination soit par force soit volontairement car son autorité les entourait tous comme un cercle, ceux qui le voulaient et ceux qui ne le voulaient pas, ceux qui s'étaient empressés de se soumettre et ceux qui avaient tardé » (Conzelman, 1895 : 145, chap. xxxiii).

Suite à la conquête et aux nombreuses conversions (forcées ou non) à l'islam, et probablement à la fin du règne de Galâwdéwos⁴, l'Église éthiopienne fit

4. Cette traduction en ge'ez du rituel copte serait datée de l'extrême fin de la vie de Galâwdéwos. Dans son analyse du *Masḥafa Qandil* (*Le Livre de la Lampe*) qui ritualise l'onction des malades, Anaïs Wion a montré que ce texte fut traduit en ge'ez probablement en Égypte quelques mois avant la traduction ge'ez du *Masḥafa Qedar* (Wion, 2011 : §25). Présents tous deux dans le manuscrit BnF Éth. 78, leurs colophons indiquent qu'ils furent traduits en l'an 1277 de l'ère des martyrs, au temps du roi Galâwdéwos, le premier au mois de *yakkât* et le second au mois de *kbedâr*, soit en février et décembre 1561. Galâwdéwos est tué en 1559, soit deux ans avant la date indiquée dans les colophons : A. Wion propose l'explication suivante : « la date du colophon est peut-être fautive, ou encore le scribe résidant en Égypte n'était pas au courant, deux ans après, de la mort (tragique) de son souverain ».

traduire de l'arabe au ge'ez le *Tartib amal al-qidr* ou « rite de la réconciliation », texte liturgique copte qui exposait le « rite de la jarre, destiné à réconcilier avec l'Église de grands pécheurs (surtout des apostats devenus musulmans) » (Brakmann, 2005 ; voir aussi Demoz, 1972 : 4 et Wion, 2011 : §25-29). Ce texte copte était peu diffusé et peu connu bien qu'il soit attesté dans un manuscrit du XIV^e siècle et quelques autres plus récents (Zanetti, 1995 : 82), mais il n'était pas rare que l'Église éthiopienne intègre des textes coptes dans sa liturgie, en fonction de ses besoins. Le « rite de la jarre » était une pénitence destinée à ceux qui retournaient au christianisme après une conversion à l'islam et à ceux qui avaient eu des unions charnelles avec des non-croyants. Il se faisait par une onction d'huile et d'eau, aussi appelée « baptême pénitentiel » (Maccouli, 2000 : 145-146). Cette pénitence ne pouvait « se dérouler que certains jours comme en témoignent les nombreuses listes calendaires copiées après le texte du *Mashafa Qédar* » (Wion, 2011 : §28 ; Anonyme, 2000). Ainsi, entre la fin des années 1550 et le début des années 1560, le corpus des textes liturgiques éthiopiens s'étoffait d'un nouveau texte dédié à la réintégration des apostats au sein de l'église. L'introduction de ce nouveau texte est directement liée à la nécessité, face au retour massif d'apostats au christianisme, de combler un vide dans les pratiques éthiopiennes liées à l'absolution.

*

* *

Comment expliquer alors le fait que certains territoires choisirent la conversion alors que d'autres préférèrent la capitation ? L'explication la plus simple reviendrait à résumer le choix de la conversion à un moyen d'échapper aux taxes imposées aux *dhimmî* et de conserver une certaine autonomie. En effet, alors que les populations converties purent conserver leur autonomie et parfois même leur chef d'origine chrétienne, les habitants des territoires payant la capitation demeurèrent « cultivateurs pour les musulmans » (Basset, 1897-1909 : 459-461). Le sens de cette formule n'est pas développé par Shihâb al-Dîn, mais signifie très probablement que leur statut était inférieur à celui des néo-convertis. Selon la théorie, les territoires conquis « étaient considérés comme le fidéicommiss des conquérants musulmans. Les exploitants non-musulmans conservaient leur titre de propriété, mais la communauté musulmane dans son ensemble disposait d'un droit résiduel de possession » (Bonner, 2004 : 108).

Mais cette hypothèse permet difficilement d'expliquer la rupture géographique nette entre le quart sud-est et le reste du royaume. Il faudrait alors voir ce choix comme le signe du faible poids de la religion chrétienne, mais surtout du pouvoir chrétien sur ces territoires frontaliers. Intégrés tardivement au royaume chrétien – moins d'un siècle avant la conquête –, encore largement peuplés de musulmans, ces territoires restaient la périphérie du royaume. L'attention portée par les rois chrétiens sur ces territoires aux XV^e et XVI^e siècles montre que leur soumission n'était pas encore acquise. Le Fatagâr et l'Ifât, localisés

sur l'escarpement des hauts plateaux et en contact direct avec le Shawâ et l'Amharâ, furent des lieux de résidences royales fréquents à cette période; par exemple le roi Lebna Dengel séjourna dans le Fatagâr de 1528 à 1531, avant d'en être chassé par l'arrivée des armées musulmanes. Dans le Dawâro et le Bâli, directement frontaliers au Barr Sa'd al-Dîn, les rois se concentrèrent sur des questions militaires et défensives. Si quelques églises y furent implantées au xv^e siècle, le pouvoir chrétien y installa surtout d'importantes garnisons de *çamâ*, militaires chrétiens en charge de contrôler la frontière et les populations (Perruchon, 1893: 45, 159); les gouverneurs chrétiens de ces territoires étaient d'ailleurs de hauts dignitaires de l'armée.

Outre cette présence récente et encore instable de l'autorité chrétienne dans ces régions, la cohabitation des chrétiens et des musulmans, bien plus importante que dans le reste du royaume, facilita ce choix de la conversion de la part des chrétiens. De plus, contrairement à d'autres cas de conversion collective à l'islam souvent couplés à l'adoption d'une nouvelle culture identitaire, tels que le processus de swahilisation sur la côte est-africaine ou celui d'arabisation lors des conquêtes arabes (Valérian, 2011 ou Décobert, 2008), le cas éthiopien est particulier. Certes, la société du Barr Sa'd al-Dîn se distinguait de celle du royaume chrétien voisin au plan linguistique, mais également au plan des pratiques alimentaires et maritales, toutes deux liées directement aux différences confessionnelles. Mais sur le fond, leurs cultures étaient très proches; une conversion collective n'entraînait donc pas de modifications profondes de la société. La communauté de culture entre les deux sociétés était bien plus forte dans ces territoires mixtes que dans le reste du royaume où l'identité religieuse était constitutive de l'identité des élites.

Ces quelques arguments peuvent expliquer cette dichotomie au sein d'un même royaume et le choix de ces populations du Sud de se convertir. Elles semblent, plus que les autres, se rallier au pouvoir le plus fort du moment en acceptant d'intégrer la religion du vainqueur. Ainsi, lors des victoires de l'imâm Ahmad, ces populations se convertissent à l'islam, puis, lors de la reconquête chrétienne par Galâwdéwos, elles renient leur conversion et redeviennent chrétiennes. L'acte de se convertir à l'islam doit dans ce contexte très précis être vu comme un acte de soumission et d'acceptation vis-à-vis de l'armée conquérante et non pas comme l'adhésion spontanée et volontaire à un changement de confession.

Amélie CHEKROUN

*ERC HornEast, Institut de Recherches et d'Études sur les Mondes Arabes
et Musulmans*

ameliechekroun@gmail.com

Bibliographie

- AL-MAQRIZI, 1955, *The book of the true knowledge of the History of the Muslim kings in Abyssinia, translated from the Latin version of F.T. Rinck (1790)*, trad. G.W.B. Huntingford, document multigraphié.
- AL-MAQRIZI, 1998, « Al-Ilmām fīman ta'akhhara bi-arḍ al-Ḥabasha min mulūk al-Islām », Ramaḍān al-Badrī, Aḥmad Muṣṭafa Qāsim (eds.), *Rasā'il al-Maqrīzī*, Le Caire, Dār al-Ḥadīth.
- AL-'UMARĪ Ibn Fadl Allah, 1927, *Masālik el Absār fī mamālik el amsār*, 1., *L'Afrique, moins l'Égypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes, Paris, Paul Geuthner.
- ANONYME, 2000 (1993 E.C.), *Maṣḥafa Krestena, Maṣḥafa Taklil, Maṣḥafa Qēdar wa-Maṣḥafa Qandil*, Addis Abeba, Tenṣa'ē za-guba'ē matamiya bēt tatam.
- BASSET René, 1882, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, Ernest Leroux.
- BASSET René, 1897-1909, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie par Chihab Eddin 'Ahmed ben 'Abd el Qāder*, vol. I : texte arabe, vol. II : traduction française et notes, Paris, Ernest Leroux, Publication de l'École des Lettres d'Alger.
- BECKINGHAM Charles Fraser & HUNTINGFORD George Wynn Brereton, 1961, *The Prester John of the Indies: A True Relation of the Lands of the Prester John Being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 Written by Father Francisco Alvares*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BENASSAR Bartolomé, 1988, « Conversion ou reniement ? Modalité d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVI^e-XVII^e siècles) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 43/6, p. 1349-1366.
- BENASSAR Bartolomé, BENASSAR Lucile, 2006, *Les chrétiens d'Allah : l'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Perrin (éd. rev. et aug., 1^{ère} éd. 1989).
- BONNER Michaël, 2004, *Le jihad, origine, interprétations, combats*, Paris, Tétraèdre, coll. « L'islam en débat ».
- BRAKMANN Heinzgerd, 2005, « Typologie des manuscrits arabes », *Les cahiers de l'IRHT* [en ligne], mis en ligne le 18 septembre 2015, consulté le 18 février 2016. URL : <http://irht.hypotheses.org/568>.
- BRAUKÄMPER Ulrich, 2003, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, Berlin, Münster Lit.
- CALASSO Giovanni 2001, « Récits de conversion, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographies des "gens de Baṣra" du *Kitāb al-Tabaqat* d'Ibn Sa'd. Réflexion autour de la notion de conversion selon l'islam », M. Garcia-Arenal (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 19-47.
- CHEKROUN Amélie, 2013, *Le Futūḥ al-Ḥabaša : écriture de l'histoire, guerre et société dans le Barr Sa'd ad-Dīn (Éthiopie, XVI^e siècle)*, Thèse de doctorat sous la direction de B. Hirsch, École doctorale d'histoire de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- CHEKROUN Amélie, 2015, « Des futūḥ au Futūḥ al-Ḥabaša : usage symbolique d'un modèle littéraire arabe classique dans l'Éthiopie islamique du XVI^e siècle », *Apprendre, produire, se conduire : le modèle au Moyen Âge*, XLV^e Congrès de la SHMESP (Nancy-Metz, 22-25 mai 2014), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 309-317.
- CONZELMAN William, 1895, *Chronique de Galāwdēwos, roi d'Éthiopie*, Paris, É. Bouillon.

- DÉCOBERT Christian, 1992, « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale », *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts à Maurice Martin*, Le Caire, IFAO, p. 273-300.
- DÉCOBERT Christian, 2008, « La prise de Maryût par les Arabes. Conquête et conversion religieuse », *Alexandrie médiévale* 3, Le Caire, IFAO, p. 145-170.
- DEMOZ Abraham, 1972, « Moslems and Islam in Ethiopic Literature », *Journal of Ethiopian Studies*, 10/1, p. 1-12.
- DERAT Marie-Laure, 2003, *Le domaine des rois éthiopiens 1270-1527*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- DOBROBRONRAVIN Nikolay et POPOV Vladimir, 2002, *Arabskie istochniki XIII-XIV vv. po étnografi i istorii Afriki iuzhnee Sahary (Sources arabes des XIII^e et XIV^e siècles sur l'éthnographie et l'histoire de l'Afrique subsaharienne)*, IV, sources traduites de l'arabe en russe par V. V. Matveev, L. E. Kubbel', M. A. Tolmacheva, Moscou, Vostochnaia literatura (Pamiatniki pis'mennosti Vostoka, CXVI).
- DONNER Fred, 1998, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, The Darwin Press.
- FAUELLE-AYMAR François-Xavier et HIRSCH Bertrand, 2001, « Glissement des voies commerciales et adaptation territoriale des États chrétiens et musulmans d'Éthiopie (VI^e-XVI^e siècles) », *Travaux de l'Institut de géographie de Reims*, 107-108, p. 95-110.
- FAUELLE-AYMAR François-Xavier et HIRSCH Bertrand, 2008 [2009], « Établissements et formations politiques musulmans d'Éthiopie et de la Corne de l'Afrique au Moyen Âge. Vers une reconstruction », *Annales islamologiques*, 42, p. 339-376.
- FAUELLE-AYMAR François-Xavier, HIRSCH Bertrand, MÉNARD Clément, MENSAN Romain & PRADINES Stéphane, 2009-2010, « Archéologie et histoire de l'Islam dans la Corne de l'Afrique : état des recherches », *Civiltà del Mediterraneo*, 16-17, p. 29-58.
- FAUELLE François-Xavier, HIRSCH Bertrand et CHEKROUN Amélie, à paraître, « Le sultanat de l'Ifât, sa capitale et la nécropole des Walasma'. Quinze années d'enquêtes archéologiques et historiques sur l'Islam médiéval éthiopien », *Annales Islamologiques*, vol. 51, 2018 (daté 2017).
- GARCIA-ARENAL Mercedes, 2001, « Introduction », in M. Garcia-Arenal (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 7-18.
- HASSEN Mohammed, 1990, *The Oromo of Ethiopia: A History 1570-1860*, Addis-Abeba, Red Sea Press.
- HUSSEIN Ahmed, 2001, *Islam in nineteenth-century Wallo, Ethiopia: revival, reform, and reaction*, Leiden, Boston, Köln, Brill.
- KAPLAN Steven, 2004, « Themes and Methods in the Study of Conversion in Ethiopia: A Review Essay », *Journal of Religion in Africa*, 34/3, p. 373-392.
- LESLAU Wolf, 1991, *Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez-English / English-Ge'ez with an index of the Semitic roots*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- LEVTZION Nehemia (ed.), 1979, *Conversion to Islam*, New York, Londres, Holmes & Meier.
- MACCOULI Leslie S. B., 2000, "The Rite of the Jar: Apostasy and Reconciliation in the Medieval Coptic Orthodox Church", D. Wolfthal (ed.), *Peace and Negotiation: Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance*, Turnhout, Brepols, coll. Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance, p. 145-162.
- MORABIA Alfred, 1993, *Le j̧had dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel.

- MUTH Franz-Christoph, 2001, « Allahs Netze: 'Arabfaqihs Futuh al-Habaša als Quelle für Netzwerkanalysen », *Annales d'Éthiopie*, xvii, p. 113-125.
- PERRUCHON Jules, 1889, « Histoire des guerres d'Amda Seyon, roi d'Éthiopie », *Journal asiatique*, 14, p. 9-115 (texte éthiopien), p. 116-195 (traduction française).
- PERRUCHON Jules, 1893, *Les chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'ed Mâryâm, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*, Paris, Émile Bouillon.
- VALENSI Lucette, 1980, « Comptes rendus – Un autre orientalisme, Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*; Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the medieval period, an essay in quantitative history* », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 35/3, p. 525-527.
- VALÉRIAN Dominique (ed.), 2011, *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e-XII^e)*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Bibliothèque des pays d'islam – 2 ».
- WION Anaïs, 2011, « Onction des malades, funérailles et commémorations : pour une histoire des textes et des pratiques liturgiques en Éthiopie chrétienne », *Afriques* [en ligne], 03/2011, mis en ligne le 17 janvier 2012, URL : <http://afriques.revues.org/921>.
- ZANETTI Ugo, 1995, « Bohairic Liturgical Manuscripts », *Orientalia Christiana Periodica*, 61/1, p. 65-94.

Conquête(s) et conversions religieuses dans l'Éthiopie du XVI^e siècle

Lors de la conquête du royaume chrétien d'Éthiopie menée dans les années 1530 par les armées du sultanat du Barr Sa'd al-Dîn, les populations de quelques territoires du sud du royaume choisirent de se convertir à l'arrivée des armées musulmanes, alors que celles des régions centrales et septentrionales préférèrent payer la capitation. Cette dichotomie exprimait une rupture au sein du royaume, entre le cœur historique de la dynastie chrétienne au nord et les territoires périphériques du sud où le pouvoir central n'avait qu'une faible autorité sur les populations. Le choix de la conversion par ces populations fut de ce fait lié à leur soumission politique vis-à-vis du nouveau pouvoir et non à des questions d'ordre religieux. D'ailleurs, lors de la reconquête chrétienne, ces populations renièrent leur récente conversion et retournèrent dans le giron de l'Église éthiopienne, affirmant ainsi leur nouvelle allégeance au roi chrétien et leur rejet de l'autorité islamique.

Mots-clés: Éthiopie, jihâd, conversion, capitation, relations chrétiens-musulmans.

Conquest (s) and religious conversions in 16th century Ethiopia

In the 1530s, when the armies of the Sultanate of Barr Sa'd al-Dîn conquered the Christian kingdom of Ethiopia, inhabitants of the south of the kingdom chose to convert to Islam at the arrival of Muslim armies, while those of central and northern regions preferred to pay a tax as non-Muslims. This dichotomy

reflected a division between the historic core of the Christian dynasty in the north, and peripheral territories in the south, where the central power had little authority over local populations. For the population of these latter territories, conversion was connected to political submission to the new power rather than to religious issues. Subsequently, at the time of the Christian reconquest, these populations repudiated their recent conversion and returned to the Ethiopian Church, thus asserting their renewed allegiance to the Christian king and their rejection of Islamic authority.

Keywords: Ethiopia, jihâd, conversion, capitation, Christian-Muslim relations.

Conquest (s) y conversiones religiosas en el siglo 16 Etiopía

Durante la conquista del reino cristiano de Etiopía en la década de 1530 por los ejércitos del Sultanato de Barr Sa'd al-Dîn, las poblaciones de algunos territorios del sur del reino optaron por convertirse a la llegada de los ejércitos musulmanes, mientras que aquellos en las regiones central y norte prefirieron pagar por capitación. Esta dicotomía expresaba una ruptura dentro del reino, entre el corazón histórico de la dinastía cristiana en el norte y los territorios periféricos del sur donde el poder central solo tenía una autoridad débil sobre las poblaciones. La elección de la conversión por parte de estas poblaciones estaba vinculada a su sumisión política al nuevo poder y no a cuestiones religiosas. Además, durante la reconquista cristiana, estas poblaciones renunciaron a su conversión reciente y regresaron al redil de la Iglesia etíope, afirmando así su nueva lealtad al rey cristiano y su rechazo a la autoridad islámica.

Palabras clave: Etiopía, jihâd, conversión, capitación, relaciones cristiano-musulmanas.