

Eyal Ginio*

*Musulmans et non musulmans
dans la Salonique ottomane (XVIII^e siècle)
L'affrontement sur les espaces
et les lignes de démarcation*

Abstract. *Muslims and non-Muslims in Ottoman Salonica (18th century): Conflicts of Space and Boundaries.*

This paper explores the inter-communal relations in an Ottoman city – 18th century Salonica – against the background of recent studies that highlight the vitality of the urban public space and the ability of different religious and social groups to safeguard their interests vis-à-vis the rulers, to introduce their own agendas and to challenge existing social and physical boundaries. By using the evidence of the *sicilt* (the records of the *şeriat* court), I demonstrate the various legal strategies that were adopted by non-Muslims to secure their own interests in the public space: challenging existing boundaries or resisting any intrusion that might endanger their own position. My discussion evolves around three different places of encounter and conflict in Salonica: the prison, the Jewish cemetery and the neighbourhood. Finally, I assess the authorities' response when facing such challenges: the local authorities often remained aloof when dealing with physical boundaries. However, whenever they suspected that religious boundaries were breached they reacted with vigour.

Résumé. Cet article étudie le statut des non musulmans dans une ville ottomane – Salonique au XVIII^e siècle – à la lumière des travaux récents sur l'espace public ottoman et sur la capacité de groupes sociaux divers de s'opposer aux représentants du pouvoir central et de contester les lignes de démarcation sociales et physiques de la cité ottomane. Les documents du tribunal musulman de Salonique au XVIII^e siècle montrent comment certains groupes sociaux ou individus ont tenté de redéfinir les frontières existantes. À travers l'examen de lieux tels que la prison, le cimetière ou les quartiers d'habitation, seront analysées les stratégies utilisées par les non musulmans pour modifier certaines de ces démarcations ou en préserver d'autres. Sera également étudiée la réaction des autorités.

* Historien, Université hébraïque de Jérusalem.

David ben Moussa était un juif salonicien. De son épouse, une femme nommée Merkada, il eut deux fils : Yako et Chmouel Lévi. Nous savons qu'il appartenait à la communauté juive (*cemaat*) d'Otranto¹ et qu'il habitait le quartier de Tophane, un des quartiers juifs de Salonique – selon la définition donnée par le greffier même du tribunal musulman. Dans les archives du cadî, il n'existe qu'une seule trace de David : un événement unique qui lui avait coûté la vie. La nuit du 27 du mois de *Şevval* 1155 [25.12.1742], il avait été trouvé gisant, blessé à plusieurs endroits du corps, devant le portail du couvent du quartier². Il avait ensuite succombé à ses blessures³.

Le document délivré à la demande de ses héritiers ne donne pas d'information supplémentaire sur les circonstances du meurtre. Le greffier avait-il mentionné le couvent parce que celui-ci constituait un repère important du secteur et servait ainsi utilement d'indication du lieu du crime ? Ou y voyait-il un lien avec le mobile de l'acte ? Impossible de l'affirmer. À défaut, nous savons que les lieux de l'agression sont désignés dans le document émis par les services du cadî comme faisant partie des quartiers juifs de la ville. Le quartier de Tophane y apparaît ainsi comme « un quartier juif dans la ville susdite [Salonique] ». Notons cependant que, pour décrire cet endroit, le greffier a recours à un édifice chrétien : le couvent.

Il convient de signaler que le regard des historiens sur la ville musulmane, et la ville ottomane plus particulièrement, a profondément changé ces dernières années. Il n'y a pas si longtemps encore, on se représentait les villes correspondant à un modèle unique partout à travers les terres d'islam et en tout temps. La caractéristique essentielle et récurrente de l'espace urbain musulman, affirmaient les spécialistes, était la démarcation nette entre les divers groupes déterminés selon leur appartenance religieuse, leur origine, voire leur profession. Cette conception de la ville musulmane est fortement contestée par la recherche plus récente qui, à juste titre, y voit un tissu d'arguments imaginés par les orientalistes occidentaux et destiné à servir leurs intérêts propres⁴.

S'agissant des villes de l'Empire ottoman, les archives des tribunaux musulmans permettent une nouvelle lecture. Ces matériaux décèlent aussi les points de contacts et d'échanges entre les diverses communautés. Prenant appui sur de tels documents, un ouvrage collectif récemment publié à Ankara, montre, entre

1. La plupart des communautés juives de Salonique étaient nommées d'après le nom de la synagogue qui leur servait de lieu de culte. Les synagogues, quant à elles, tiraient leur nom du lieu d'origine de leurs fondateurs. Dans le cas sus-mentionné, le nom de la communauté renvoie à la ville d'Otranto, au sud de l'Italie (Benbassa et Rodrigue, 1993 : 78-88).

2. Il s'agit, apparemment, du couvent de "Kızlar Manastırı" [le couvent des filles]. À propos de cet édifice : Demetriades, 1983 : 267-268.

3. Archives historiques de Macédoine, tribunal musulman. *Sicil de Salonique* [désormais *sicil*], t. 65, p. 14 (ci-dessous 65\14), 27 Şevval 1155 [25.12.1742].

4. Voir la discussion sur la conception de la ville musulmane dans l'historiographie occidentale et sur la place de la ville ottomane dans cette discussion, dans Eldem, Goffman and Masters, 1999 : 1-16. Quant au thème de la "ville musulmane", voir Abu-Lughod, 1987 ; Raymond, 1994.

autres, la richesse des relations sociales et la variété des liens entre les habitants de la ville ottomane (Çiçek, 2001).

Cette étude examine un cas particulier, celui de la Salonique du XVIII^e siècle. L'objectif n'est pas seulement d'identifier les nombreux lieux de contact⁵, mais aussi de montrer à quel point certains espaces publics et privés étaient le théâtre d'affrontements quotidiens, susceptibles de contester les démarcations existantes, de les redéfinir ou d'en déterminer de nouvelles. Nous suivrons ici les travaux d'Abou-El-Hadj (1991), Faroqhi (1986), Gerber (2000 ; 2002), Hoexter (2002) et d'autres encore, qui récusent la notion d'un "despotisme oriental" censé dominer la ville ottomane et y faire régner un ordre aussi clair que parfois arbitraire, au gré de la fantaisie du souverain. Ces études font ressortir l'image d'un espace public vivace qui permet aux différentes communautés confessionnelles de peser sur la vie citadine et de défendre leurs intérêts face aux autres groupes concurrents et aux autorités locales. Cette compétition entre les communautés religieuses pour le contrôle et l'influence dans l'espace public est au cœur du présent article. La réévaluation de l'espace public dans la ville ottomane ainsi que celle de l'existence d'une « société civile » nous amènent à revisiter et redéfinir les rapports intercommunautaires.

Pour cerner cette question, le cas de Salonique au XVIII^e siècle constitue un exemple des plus représentatifs.

D'après des sources européennes de l'époque⁶, cette ville portuaire compte alors quelques dizaines de milliers d'habitants. S'ils ne procurent pas de telles estimations, les matériaux ottomans permettent d'affirmer que les trois principales communautés ethnico-confessionnelles – musulmans, juifs et grecs orthodoxes – occupent le territoire citadin à parts à peu près égales. Aucune d'entre elles – pas même les musulmans qui bénéficiaient de l'appui du pouvoir – n'est majoritaire ; aucune n'est capable de définir l'ordre public ou de dominer l'espace public à son gré. Les archives du *cadi* montrent qu'elles s'efforçaient – face aux autorités ou aux autres communautés – d'améliorer ou, du moins, de préserver leur statut par des stratégies diverses de négociation.

Toutefois, soulignons que cette documentation ne permet pas d'élaborer une image exhaustive des relations entre les différentes communautés de Salonique au XVIII^e siècle. Elle éclaire surtout des situations où celles-ci n'ont pas réussi à surmonter leurs divergences et ont dû s'adresser, en dernier recours, au tribunal musulman. Nous disposons donc uniquement des témoignages sur des conflits arrivés à leur paroxysme.

5. L'exemple le plus clair de coopération entre les diverses communautés de la ville était l'élection de deux délégués qui représentaient les habitants de Salonique et de ses environs devant les autorités du *vilayet*. Les deux délégués étaient choisis parmi les représentants musulmans des guildes, les chefs des villages et les représentants des communautés chrétienne et juive. Voir, à titre d'exemple, *sicil* 82/111, 18 Şaban 1166 [20.6.1753].

6. Pour les différentes estimations sur la population salonicienne du XVIII^e siècle faites par des Européens, voir Moutsopoulos, 1980 : 54-55.

Pour autant, il ne s'agira pas d'exposer ici des anecdotes, mais de se servir de quelques cas pour cerner les démarcations internes de la ville ottomane. Pour ce faire, trois espaces particuliers de la Salonique du XVIII^e siècle ont été choisis : la prison, le cimetière et l'habitation privée. Ces trois espaces distincts constituent, dans cette cité portuaire, des lieux de rencontres et de frictions.

Délimitation des espaces : la prison

Faut-il considérer la prison comme un lieu propice aux disputes et à la contestation de l'État et de ses institutions ? Nous serions plutôt en droit de penser que le pouvoir et le contrôle de ceux-ci y sont évidents. Dans les prisons saloniennes, toutefois, les négociations se poursuivaient même après la publication des verdicts. Ces derniers ne précisaient presque jamais la peine exacte. Il y était simplement noté que le condamné demeurerait incarcéré jusqu'à ce qu'il se repentît. Dans ce contexte, les conditions et la durée d'emprisonnement restaient à définir en accord avec les autorités carcérales. Nous connaissons des cas d'individus sortis très vite après leur incarcération, le plus souvent suite à l'intervention en leur faveur d'une personnalité influente dans le monde de l'administration locale⁷. Autres cas de figure : la maladie ou le plein repentir justifiaient une sortie inconditionnelle.

Loin d'être un endroit étanche, la prison est même un lieu où des changements identitaires importants ne sont pas exclus. S'il fallait tracer les limites entre les différentes confessions d'après les *sicil-s* de Salonique, elles s'avèreraient parfois brouillées. Les mêmes matériaux permettent aussi de discerner, dans cet espace, la capacité d'un groupe minoritaire de contester l'ordre établi. Quelques tentatives individuelles de contestation de l'ordre social tel que celui-ci apparaît défini dans la jurisprudence musulmane seront examinées ici. On évoquera, en outre, la réaction de l'autorité dans cet espace – a priori livré à son entière discrétion – qu'est la prison.

Nous savons peu de choses sur les prisons et sur les conditions d'incarcération dans la Salonique du XVIII^e siècle. Les registres du *cadi font* état de deux prisons. Connue en tant que « prison sultanique » et placée sous l'autorité d'un *dizdar* (commandant), la première se trouvait dans la tour de Kelemeriye – qui n'est autre que la Tour blanche, l'un des emblèmes de la ville aujourd'hui. Ses cellules accueillait (*kalebend*) des détenus de tout poil : meurtriers, brigands, contrebandiers, fonctionnaires corrompus, malfaiteurs...). Fréquemment mentionnée dans les *sicil-s*, elle semble être, en ce XVIII^e siècle, l'endroit favori du pouvoir judiciaire pour la répression des crimes et délits, jusque-là punis au moyen de peines de servitudes dans les galères⁸.

7. Exemples de telles interventions dans : registres de *sicil* no 8/72, 23 Rebi-ül-ahir 1113 (28.09.1701) ; 18/250, 10 Zilhicce 1121 (11.02.1710) ; 32/69, evahir-i Şevval 1134 (15.08-24.08.1721) ; 82/35, 22 Muharrem 1166 (29.11.1752).

8. Sur l'importance croissante de la prison, voir Heyd, 1973 : 302-303 ; Ginio, 1998 :195.

L'autre prison se trouvait dans le bâtiment adjacent au tribunal musulman et était sous la responsabilité du cadi ou de son représentant, l'huissier-en-chef (*muhzir başı*). Elle devait accueillir principalement des débiteurs et des femmes ayant renié l'islam (*mürtede*), les seuls délits qui entraînent, selon le droit musulman, l'incarcération (Schneider, 1995 : 157-173).

Les *mürtede* sont des musulmans qui abjurent leur foi ou d'anciennes converties à l'islam qui reviennent à leur foi initiale. Contrairement aux hommes qui abjurent la foi du Prophète, les femmes ne sont pas mises à mort, mais simplement incarcérées. Le cadi est tenu de leur proposer de revenir à l'islam (*teklif-i islam*) et ce jusqu'à ce qu'il y réussisse (Schacht, 1964 : 187). Ce droit au repentir est accordé notamment aux femmes et aux adolescents, dont on considère qu'ils ne sont pas dotés de toute la capacité de raison nécessaire pour saisir le sens de leurs actes⁹.

L'histoire de Papa [sic !]/Maryam procure un aperçu sur un cas de femme apostate. Une brève note du *sicil* indique que Papa fille d'Estevan, habitante du quartier İki Şerefeli de Salonique, était une chrétienne qui s'était faite musulmane, ce choix ayant été confirmé par le tribunal musulman. Ayant par la suite abjuré l'islam, elle avait été incarcérée. Revenue à la foi du Prophète, elle s'est vue attribuer le nom de Maryam¹⁰.

L'autre cas qui mérite d'être cité est celui d'un juif employé comme geôlier (*seccan*) dans la prison de Salonique. Dans un décret émanant du sultan lui-même et daté de février 1706 (*evail-i zilkade* 1117), nous lisons que les juifs étant « ... connus pour leur hostilité à l'égard de l'islam », il paraissait inapproprié qu'un des leurs occupe cette fonction. Nous savons qu'aussitôt, l'homme fut licencié et remplacé par un musulman honnête et connu pour ses vertus¹¹. Le nom du geôlier n'est pas mentionné dans ce document : il est probable que cette "omission" était intentionnelle, avec comme objectif de montrer qu'il ne s'agissait pas d'un cas individuel et atypique, mais d'une affaire créant un précédent juridique – contraignant pour les cadis dans l'avenir.

Quelques années plus tard, l'application de cette mesure discriminatoire sera étendue aux convertis et à leurs descendants. En 1140 H. (1728), aux termes d'un décret en provenance d'Istanbul, les juifs convertis sont interdits des emplois d'huissier-en-chef et de geôlier dans les prisons de Salonique. Pourtant, dès leur adhésion à l'islam, ces individus ne deviennent-ils pas membres à part entière de la communauté (*iimmet*) musulmane ?

C'est suite à un événement qui s'est produit dans la prison que ce principe de l'égalité entre musulmans de souche et convertis a été enfreint à Salonique. L'affaire commence par une pétition (*arzuhal*) adressée au sultan. À l'époque qui nous occupe, la pétition est une procédure très couramment utilisée, notamment par les *reaya* (Jennings, 1978 ; Faroqhi, 1992). Mais dans le cas qui nous intéresse,

9. Sur la conversion des mineurs à l'islam à Salonique au XVIII^e siècle, Ginio, 2001.

10. *Sicil*, 100\1, 22 Rebiülevvel 1176 [11.10.1762].

11. *Sicil* 15\24, evail-i Zilkade 1117 [14-23.2.1706].

les signataires du document ne sont pas quelques individus ou groupe particulier, mais – chose rare – l'ensemble des habitants musulmans de Salonique (*Selânikte sakin ehl-i islam ahalisi*). L'importance de la question n'est pas à démontrer...

Au cœur de l'histoire, deux femmes grecques dont le tribunal religieux n'indique pas le nom, mais les désigne par le terme péjoratif *avret* (femmes). Converties à l'islam trois ans auparavant, elles avaient déclaré leur décision devant le cadî de Salonique, Abdullah efendi, qui avait confirmé par écrit leur adhésion à leur nouvelle religion. Peu après, elles abjurent et sont aussitôt incarcérées – ainsi que l'exige la loi. Elles restent indifférentes aux injonctions du cadî, Ahmet Zadeh, dont une des tâches est de ramener les apostats à la foi du Prophète. L'une des femmes, enceinte, met au monde un enfant. Ahmet Zadeh tente, à nouveau, à cette occasion de les convaincre, mais en vain. Le *na'ib* du tribunal, Abdullah efendi, essuie le même échec.

Les deux femmes campent sur leurs positions et restent donc emprisonnées. Leur situation change lorsque l'huissier en chef de la prison, un nommé Ishak, intervient en leur faveur. De ce personnage, nous ne savons que ce que rapportent les rédacteurs du décret de 1140 (1728) : avare, corrompu, déloyal. Mais le défaut essentiel qui lui est reproché est son statut de converti. Selon le même document, pour obtenir la libération des deux femmes, Ishak aurait offert plus de mille piastres au cadî. Ce dernier n'ayant pas cédé, l'huissier en chef décide d'agir seul. Avec la complicité du gardien de nuit, un dénommé Mehmoud, converti lui aussi, il pratique une ouverture dans le mur de la cellule des femmes pour leur permettre de s'évader. Le lendemain matin, il déclare que les détenues se sont enfuies. Peine perdue. Qui croit un converti ? Lors de son procès, les soupçons qui pèsent sur lui ne sont guère confirmés par des preuves. Il n'empêche que les simples présomptions (*mazanne*) suffiront pour justifier son licenciement. Ishak et Mehmoud sont renvoyés. Istanbul donne l'ordre, par décret du sultan, de ne plus employer, dans les prisons de Salonique, des convertis et leurs fils. Les fonctions dans les institutions carcérales ne devaient être confiées qu'à des vrais croyants sur lesquels on pouvait compter sans crainte¹².

Dans la prison, la démarcation entre musulmans et non musulmans semble avoir perdu en partie sa netteté. Les comportements y apparaissent beaucoup plus fluctuants, les individus passent assez facilement d'un groupe à l'autre, ouvertement ou en secret. On se serait attendu à ce que les protagonistes de l'histoire, les convertis, fassent l'objet de louanges de la part des musulmans pour leur décision d'embrasser l'islam, acte par lequel ils reconnaissent la prééminence de leur nouvelle foi. Or, cet épisode montre que ces individus restent suspects aux yeux des musulmans de souche qui les accueillent avec réserve. N'est-il pas significatif que lorsque les deux femmes répudient l'islam et s'échappent de leur prison, le soupçon tombe sur les gardiens – eux-mêmes convertis – accusés d'emblée de conspiration contre les musulmans ?

12. *ve-sair-i mühtedi ve mühtedi oğulları muhızır başlık vekâletinde ve zindancılıkta istihdam olunmayıp. Sicil 41\28-30, evahir-i Cemaziel'evvel 1140 [4-13.1.1728].*

Aux yeux des autorités, les limites interreligieuses ont été brouillées. Pour en rétablir la netteté, elles “marquent” tous les convertis du sceau de la suspicion en les éloignant des fonctions accessibles aux musulmans mais interdits aux non musulmans.

Un des miracles récurrents attribués aux saints musulmans des Balkans était leur capacité de séduire les “infidèles” et de les mettre sur le chemin de l’islam. Chez les chrétiens ottomans, la tension et l’émotion que créent les conversions se manifestent notamment par l’apparition des néo-martyrs, dont le sacrifice confirme leur détermination de conserver la foi du Christ. Durant le XVIII^e siècle, Salonique fournit un cas de néo-martyr devenu célèbre à l’échelle régionale. Kyranna, originaire du village Avyssoka, est mise à mort en 1751, après avoir enduré des tortures épouvantables dans la prison du *cadi* pour avoir refusé d’épouser un soldat musulman et de se convertir à l’islam (Anastasiou, 1985 ; Vaporis, 2000 : 179-180). Le cas de Kyranna, une pauvre jeune femme, veut montrer que même les membres les moins puissants de la communauté chrétienne avaient la force psychique de résister à des adversaires aussi brutaux que les janissaires. Il nous procure aussi un exemple supplémentaire de la représentation, dans l’imaginaire populaire, de la prison du *cadi* comme un lieu de lutte interreligieuse.

Contrairement à ce que font apparaître les sources hagiographiques – musulmanes et non musulmanes –, la conversion ne semble pas entraîner, pour le nouveau croyant, une rupture totale avec sa vie antérieure. Nombre de convertis continuaient d’entretenir des relations sociales et économiques avec leurs anciens coreligionnaires. Vivant ainsi sur la frontière entre communautés ethno-religieuses différentes, ils étaient regardés avec méfiance.

Contestation des limites : le cimetière juif

Dans l’affaire suivante, l’autorité joue un rôle marginal. Cette fois, il s’agit du cimetière juif qui, à l’époque qui nous intéresse, s’étend au-delà des remparts est de la ville. C’est au sein de cette nécropole – une des plus vastes du monde juif – qu’au début du XX^e siècle les autorités municipales helléniques projeteront la construction de l’université de Salonique en se heurtant à une forte réaction de la communauté israéliite. C’est ici que seront effectivement installés les campus de l’université Aristote après 1942, date de la destruction des lieux par les occupants nazis¹³.

Déjà au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, ce cimetière s’était trouvé au cœur d’un litige, lorsque ses voisins musulmans avaient tenté de réduire son territoire.

Pourquoi le cimetière ? S’il était devenu une cible importante de violations de toutes sortes, c’est parce que cet endroit constituait un des symboles les plus

13. Sur le cimetière juif de Salonique, voir Emmanuel, 1963.

forts de la présence juive à Salonique. Bien que cette communauté ait représenté plus du tiers de la population urbaine, ses lieux de culte et autres édifices à usage collectif restaient peu visibles. Les peintres européens de l'époque montrent Salonique comme une ville dont la ligne d'horizon est disputée entre clochers et minarets, les synagogues ne jouent dans cette "compétition" qu'un rôle marginal. Ce phénomène était si évident que certains quartiers juifs – tels ceux d'Aya-Sofya ou de Kızlar Manastırı – sont désignés d'après le nom d'un édifice chrétien qui s'y trouvait. Au-delà de l'interdiction de construire de nouveaux lieux de culte, la longue expérience de leur existence de minorité avait habitué les juifs à vivre discrètement. Ainsi, le seul repère fort de la présence juive à Salonique restait la nécropole dont la superficie exprimait avec éloquence l'importance démographique de la communauté.

C'est dans une déclaration de Yéhochoua ben Yaacov, fondé de pouvoir (*vekil*) de la communauté juive, que nous trouvons des informations concernant le différend sur les limites du cimetière. Celui-ci s'étendait à l'extérieur des murailles, près de la Porte Kelemeriye, sur un terrain semé de pierres et de rocs et la communauté souhaitait y annexer une parcelle adjacente dont elle avait fait l'acquisition en bonne et due forme. Cependant, lorsqu'on commença à inhumer dans ce nouveau secteur, les voisins musulmans – qui voulaient utiliser cet espace pour leur promenade (*teferrüçgâh*) – posèrent de nombreux obstacles. L'intervention du sultan, sollicité par la communauté, sera favorable mais insuffisante : en effet les juifs finiront par accepter la solution du compromis en renonçant "volontairement" à une partie de la parcelle en faveur de la population musulmane qui, en contrepartie, ne gênera plus l'inhumation des juifs dans le reste du secteur¹⁴.

L'entente à l'amiable (*sulh*) en tant que moyen de régler les conflits – notamment interreligieux – est un sujet déjà étudié et son importance bien connue (Ginio, 1998 : 204-208). Le différend qui sépare juifs et musulmans pour le contrôle et l'usage d'un espace, dont les uns sont propriétaires et que les autres revendiquent pour en faire une aire de loisirs n'est pas le seul de ce genre. Les archives du *cadi* mentionnent aussi un litige portant sur un cimetière musulman utilisé par des colporteurs pour y exposer leur marchandise¹⁵.

Il convient enfin de retenir – comme enseignement de cette histoire – que les deux documents officiels – un décret du sultan reconnaissant la propriété juive sur le terrain et une *fetva* – dont s'était munie la communauté juive n'avaient pas suffi pour résoudre le conflit avec les voisins musulmans. Ils ont certes constitué un élément important lors des discussions en vue d'un compromis. Mais pour aboutir à une solution, les parties adverses ont dû passer par le processus de la négociation sur place. Une fois l'entente "à l'amiable" conclue, elles se sont adressées au *cadi* pour faire reconnaître et légitimer les termes de leur accord.

14. *Sicil* 18\134, 3 Rebiülahir 1121 13.5.1709].

15. *Sicil* 15/140, *evail-i* Ramazan 1118 [7-16.12.1706]].

La protection quotidienne des limites : l'espace privé

Les tentatives de modifier les démarcations ne concernent pas seulement les lieux publics, mais touchent aussi l'espace privé. Dans la Salonique du XVIII^e siècle, les conflits sur les limites de l'habitat privé sont quotidiens. L'étude des *sicil-s* procure une connaissance précise des mots utilisés par les autorités judiciaires de l'époque pour décrire les divers usages de l'espace privé par les musulmans et les non musulmans ; elle permet aussi de déterminer les zones de démarcation sensibles entre les communautés.

En droit musulman, parmi les lois de base sur l'habitat urbain il convient de signaler celle concernant le droit d'accès à la lumière du jour, ainsi que celle qui protège les activités domestiques et l'intimité contre les indiscretions (Schacht, 1964 : 141-143). Les conflits de voisinage dont les *sicil-s* conservent la trace font penser que les musulmans étaient, d'une manière générale, en situation privilégiée par rapport aux "infidèles". Ainsi, lorsqu'une femme musulmane s'adresse au cadî pour dénoncer la construction, dans la maison voisine de la sienne, d'une pièce surélevée qui obscurcit son intérieur et gêne la lecture du Coran, elle sait que sa plainte sera favorablement accueillie¹⁶. Il en va tout autrement pour les citadins non musulmans qui se voient souvent déboutés de leurs requêtes. Citons à titre indicatif le cas de Chmouel ben David, habitant juif du quartier Aya-Sofya de Salonique, qui demandait que son voisin, le métropolitite orthodoxe de la ville, referme la fenêtre qu'il avait fait percer et qui s'ouvrait sur le domicile de Chmouel ; par cette ouverture, le prélat grec épiait, s'il faut en croire le plaignant, jour et nuit, les femmes de la maison lesquelles « ne pouvaient plus accomplir les actes que la pudeur empêche de nommer »¹⁷. En filigrane, pour qui veut lire entre les lignes, dans l'esprit du cadî, l'espace domestique musulman apparaît comme voué à des activités pieuses (lecture du Coran), alors que celui des "mécréants" abrite les péchés.

Le différend entre le métropolitite et son voisin constitue un cas assez représentatif de conflits entre juifs et chrétiens dans l'espace privé des secteurs d'habitation. Le plan de Salonique, tel qu'il se dessine à travers les *sicil-s*, suggère une division nette des quartiers de la ville d'après le critère de l'appartenance religieuse. Des mentions telles que « quartier juif » ou « chrétien » ou « musulman » y sont fréquentes. Il ne s'agit pas pour autant d'une division stricte : par exemple, plusieurs églises ou couvents chrétiens, vestiges de la ville byzantine, sont situés à l'intérieur des quartiers juifs. Ce voisinage était une source de conflits qui – semble-t-il – s'exacerbaient les jours de fêtes religieuses. La plainte déposée contre les moines du couvent d'Ayo-Mina par leurs voisins juifs témoigne de l'ampleur de ces tensions. Dans cet exemple, les juifs protestent contre la construction d'un nouveau mur dans la cour du couvent, qui bouche les fenêtres de leurs maisons. Les moines rétorquent que ce mur les protégerait de ce qu'ils qualifient d'actes

16. *Sicil.*, 20\103, 9 Şevval 1122 [1.12.1710].

17. *Sicil.* 29\101, 22 Receb 1130 [21.6.1718].

d'une animosité prolongée de la part de leurs voisins juifs : invectives, injures, jets de détritus par les fenêtres qui surplombent la cour du couvent. D'après les moines, cette "animosité" s'exacerbe encore plus lors des fêtes chrétiennes. Par ailleurs, les juifs ayant aussi ajouté des constructions qui empiétaient sur la propriété des moines, les eaux de pluie ou de neige se déversaient de leurs toits dans la cour du couvent. À plusieurs reprises, les moines ont obtenu des jugements favorables par lesquels le *cadi* exigeait que ces ajouts soient supprimés. En vain : les juifs refusaient de s'y conformer. En dernier recours, le tribunal musulman avait autorisé les locataires du couvent à construire un mur. Une commission nommée par le juge s'est rendue sur les lieux et a recueilli des témoignages de musulmans ; à la suite de cette expertise, le jugement émis a tranché en faveur des moines en interdisant aux juifs de déposer une plainte¹⁸.

Des querelles de ce type étaient fréquentes. L'extrême densité du peuplement dans les quartiers juifs motivait des constructions nouvelles sur les maisons existantes. Ces ajouts, qui pouvaient aller jusqu'à trois étages, formaient des ensembles où logeaient plusieurs familles et que l'on désigne dans les documents ottomans de l'époque sous le nom de *yahudihane* (maison juive)¹⁹. Les tensions engendrées par cette promiscuité étaient encore plus fortes à proximité des habitations et des lieux de culte chrétiens. Le cas qui précède montre comment une querelle de voisinage dégénérait en querelle religieuse que même les autorités n'arrivaient pas à contrôler.

Conclusion

Ayant comme objet les crises et les disputes entre groupes ou individus des différentes communautés de Salonique, les événements relatés ci-dessus ne traduisent, bien entendu, qu'un des aspects des relations inter-communautaires dans cette ville. D'autres matériaux font ressortir l'image de rapports de cohabitation harmonieuse entre les différentes communautés ethnico-confessionnelles. Malheureusement, les données précises qui nous permettraient de nous faire une idée sur une norme plus ou moins générale de ces relations font défaut. Nous serions toutefois en droit de supposer que les "lignes de démarcation" ont été maintes fois contestées et défiées selon les besoins et les capacités des groupes ou des individus.

Dans la ville ottomane, les procédures judiciaires pour contester ces "frontières" entre communautés ne manquent pas. Les autorités, qui sont souvent restées indifférentes face aux querelles entre juifs et chrétiens sur les questions de propriété immobilière, laissant les parties concernées régler leurs différends par une "entente à l'amiable" (*sulh*), s'empressaient cependant d'intervenir lorsque l'ordre établi courait un danger réel. L'interdiction faite aux convertis et à leurs

18. *Sicil* 6\84, 15 Şaban 1111 [5.2.1700].

19. Sur le *yahudihane* à Istanbul, voir Rozen, 1998 : 341-344.

fil d'occuper des postes dans les instances carcérales par crainte qu'ils ne favorisent leurs anciens coreligionnaires, est une mesure éloquente de l'importance qu'avait, aux yeux des représentants du pouvoir, la préservation de démarcations claires et exemptes de toute ambiguïté.

Glossaire

arzuhal : pétition.

avret : terme péjoratif pour désigner la femme non musulmane.

cemaat : sub-communauté juive constituée et établie autour d'une synagogue.

dizdar : commandant de forteresse.

fetva : réponse ; décision juridique donnée par un müfti ou un cheikh-ül-islam en termes généraux et applicables à tous les cas analogues.

mahalle : quartier.

mazanne : présomption.

muhzir başı : huissier en chef.

mürtede : une femme qui a abjuré l'islam.

naib : le subdélégué du cadı.

seccan : geôlier.

sicilt : les registres du tribunal musulman.

sulh : entente à l'amiable ; compromis extra-judiciaire.

vekil : fondé de pouvoir.

yahudihane : maison juive.

zindancı : geôlier.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Archives historiques de Macédoine. Tribunal musulman. *Sicil* de Salonique, vols 1-111 (1694-1768).
- ABOU-EL-HAJ Rifa'at Ali, 1991, *Formation of the Modern State : the Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, SUNY Press.
- ABU-LUGHOD Janet L., 1987, « The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance », *International Journal of Middle East Studies*, XIX : 155-175.
- ALEXIEV Bojidar, 2000, « Demir baba : saint et héros des musulmans hétérodoxes en Bulgarie », *Études balkaniques-Cahiers Pierre Belon* VII :143-156.
- ANASTASIOU Ioan. E., 1985, « Oi Neomartyres tis Thessalonikis » (Les néo-martyrs de Salonique), *Thessaloniki I* : 485-501.
- BENBASSA Esther et RODRIGUE Aron, 1993, *Juifs des Balkans : espaces judéo-ibériques XIV^e-XX^e siècles*, Paris, La Découverte.
- ÇIÇEK Kemal (ed.), 2001, *Pax Ottomana : Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, Haarlem and Ankara : SOTA and Yeni Türkiye.
- DEMETRIADES Vassilis, 1983, *Topografia tis Thessalonikis kata tin epochi tis Tourkokratias 1430-1912* [Topographie de Salonique à l'époque de la domination ottomane, 1430-1912], Salonica, Etaireia Makedonikon Spoudon.

- ELDEM Edhem, GOFFMAN Daniel and MASTERS Bruce, 1999, *The Ottoman City between East and West : Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge, Cambridge UP.
- EMMANNUEL Isaac S., 1963, *Precious Stones of the Jews of Salonica*, 2 vols, Jerusalem, Yad Ben-Zvi. [en hébreu].
- FAROQHI Suraiya, 1986, « Political Initiatives 'from the Bottom Up' in the Sixteenth and Seventeenth-Century Ottoman Empire », *Osmanische Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. In Memoriam Vanco Boskov*, H.G. Majer ed., Wiesbaden, O. Harrassowitz, 24-33.
- 1992, « Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XXXIV : 1-39.
- GERBER Haim, 2000, « Ottoman Civil Society and Modern Turkish Democracy », in K. KARPAT (ed.), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden, E.J. Brill : 133-149.
- 2001, « The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire », in M. HOEXTER, S.N. EISENSTADT and N. LEVTZION (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, SUNY Press : 65-82.
- GINIO Eyal, 1998, « The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century », *Turcica* 30 : 185-209.
- 2001, « Childhood, Mental Capacity and Conversion to Islam in the Ottoman State », *Byzantine and Modern Greek Studies* 25 : 90-119.
- HASLUCK F.W., 1929, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, Clarendon press, 2 vols.
- HEYD Uriel, 1973, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, Clarendon Press.
- HOEXTER Miriam, 2002, « The Waqf and the Public Sphere », in M. HOEXTER, S.N. EISENSTADT and N. LEVTZION (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, SUNY Press : 119-138.
- JENNINGS Ronald C., 1978, « Zimmis (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records : The Sharia Court of Anatolian Kayseri », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 21 : 3, 225-293.
- MOUTSOPOULOS N.K., 1980, *Thessaloniki 1900-1917*, Thessaloniki : M. Molho publications.
- NORRIS H.T., 1993, *Islam in the Balkans : Religion and Society between Europe and the Arab World*, London, Hurst and Company.
- PEIRCE Leslie P., 1997, « Seniority, Sexuality, and Social Order: the Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society », in M.C. ZILFI (éd.), *Women in the Ottoman Empire : Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Leiden, E.J. Brill : 169-196.
- AL-QATTAN Najwa, 1999, « Dhimmis in the Muslim Court : Legal Autonomy and Religious Discrimination », *International Journal of Middle Eastern Studies* XXXI : 429-444.
- RAYMOND André, 1994, « Islamic City, Arab City : Orientalist Myths and Recent Views », *British Journal of Middle Eastern Studies* XXI : 1, 3-18.
- ROZEN Minna, 1998, « Public Space and Private Space among the Jews of Istanbul in the Sixteenth-Seventeenth Centuries », *Turcica* 30 : 331-346.
- SCHACHT Joseph, 1964, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford UP.
- SHNEIDER Irene, 1995, « Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law », *Islamic Law and Society* 2 : 2, 157-173.
- SMITH Grace M., 1982, « Some türbe/makama of Sarı Saltuq, an Early Anatolian Turkish Gâzi-Saint », *Turcica* XIV : 216-225.
- VAPORIS Nomikos Michael, 2000, *Witnesses for Christ : Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period 1437-1860*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press.