

# ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

**DIN SUMAR:**

*LITERATURĂ ȘI STUDII CULTURALE / LITTÉRATURE ET ÉTUDES  
CULTURELLES / LITERATURE AND CULTURAL STUDIES  
Frontières imaginées : représentations culturelles dans la littérature de voyage*

RALUCA BOBOC, The Self-Displaced Axel Munthe. A Hermeneutics of Alterity in “The Story of Saint Michele”

MIHAELA CHAPELAN, Transgression d’une frontière anthropologique : le dialogue entre *l’état de culture* et celui *de nature*

NICU DIACONIUC, Histoire d’un voyage dans les Pays Roumains : *Le Kéroutza* de Stanislas Bellanger  
LUMINIȚA MUNTEANU, Un ambassadeur ottoman en France dans les « années de la grande peste » (1720-1721)

LAURA SITARU, *Qu’est-ce qu’ils mangent ?* Construire l’image de la différence a travers les traditions alimentaires dans quelques textes arabes médiévaux

*Recenzii • Comptes rendus • Reviews  
Contributors*

# LIMBI ȘI LITERATURI STRĂINE

## COLEGIUL DE REDACȚIE

### Redactor responsabil

Prof. dr. Andrei A. Avram (Universitatea din București)

### Editor invitat/ Guest Editor

Conf. dr. Laura Sitaru (Universitatea din București)

### Membri

Prof. dr. Alexandra Cornilescu (Universitatea din București)  
Prof. dr. Constantin Geambașu (Universitatea din București)  
Prof. dr. George Guțu (Universitatea din București)  
Prof. dr. Yves D'Hulst (Universitatea din Osnabrück)  
Prof. dr. Sanda Reinheimer-Rîpeanu (Universitatea din București)  
Prof. h.c. dr. Stefan Sienerth (Universitatea din München)  
Prof. dr. Radu Toma (Universitatea din București)  
Prof. dr. Ruxandra Vișan (Universitatea din București)

### Secretari de redacție

Lect. dr. Sabina Popârlan (Universitatea din București)  
Lect. dr. Irina Stoica (Universitatea din București)

### Copyright



EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI  
BUCHAREST UNIVERSITY PRESS

### Redacția

*ANALELE UNIVERSITĂȚII*

Corectură asumată: Sabina Popârlan, Laura Sitaru

DTP: Emeline-Daniela Avram

B-dul Mihail Kogălniceanu nr. 36-46

050107 București

ROMÂNIA

Tel./Fax +40 726390815

E-mail: editura.unibuc@gmail.com

Internet: www.editura-unibuc.ro

---

*Cititorii din țară și străinătate se pot abona prin:*

*ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., Șos. Ștefan cel Mare,  
Nr. 32, Bloc 27A, Scara 1, Etaj. 2, Ap. 1, Sector 2, București,  
România, Tel.: (+4)021.210.67.87 sau e-mail: office@orionpress.ro*

---

*Subscription must be ordered to:*

*ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., Șos. Ștefan cel Mare,  
Nr. 32, Bloc 27A, Scara 1, Etaj. 2, Ap. 1, Sector 2, București, România,  
Tel.: (+4)021.210.67.87 or e-mail: office@orionpress.ro*

---

# ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

## LIMBI ȘI LITERATURI STRĂINE

2021 – Nr. 1

### SUMAR · SOMMAIRE · CONTENTS

*LITERATURĂ ȘI STUDII CULTURALE / LITTÉRATURE ET ÉTUDES  
CULTURELLES / LITERATURE AND CULTURAL STUDIES*

*Frontières imaginées : représentations culturelles dans la littérature de voyage*

RALUCA BOBOC, <i>The Self-Displaced Axel Munthe. A Hermeneutics of Alterity in "The Story of Saint Michele"</i> .....	5
MIHAELA CHAPELAN, <i>Transgression d'une frontière anthropologique : le dialogue entre l'état de culture et celui de nature</i> .....	17
NICU DIACONIUC, <i>Histoire d'un voyage dans les Pays Roumains : Le Kéroutza de Stanislas Bellanger</i> .....	31
LUMINIȚA MUNTEANU, <i>Un ambassadeur ottoman en France dans les « années de la grande peste » (1720-1721)</i> .....	53
LAURA SITARU, <i>Qu'est-ce qu'ils mangent ? Construire l'image de la différence à travers les traditions alimentaires dans quelques textes arabes médiévaux</i> .....	85
*	
<i>Recenzii • Comptes rendus • Reviews</i> .....	101
<i>Contributors</i> .....	105

**QU'CE QU'ILS MANGENT ?  
CONSTRUIRE L'IMAGE DE LA DIFFÉRENCE  
À TRAVERS LES TRADITIONS ALIMENTAIRES  
DANS QUELQUES TEXTES ARABES MADIÉVAUX**

LAURA SITARU\*

*WHAT ARE THEY EATING?*  
BUILDING THE IMAGE OF OTHERNESS THROUGH CULINARY TRADITIONS  
IN SOME MEDIEVAL ARAB TEXTS

**Abstract.** The foreigner's culinary identity is intended to situate him, along with other defining aspects such as the language spoken, the religion practiced, various social and family practices, in a paradigm of difference intended to reduce the other to the status of an inferior being and to expel him in this way from the comfortable environment of normality. In texts that have reached us from the classical period of Islam, whether we are talking about texts of a religious or literary nature, the Other is also different in what he eats, which is why he must be avoided, because any contact with the foreigner invalidates the state of cleanliness (*ṭahāra*) necessary for the Muslim believer for the acceptance of his prayer. Beyond the common regulations regarding the culinary relationship with non-Muslims in religious texts, the fragments of travel literature about the eating habits of new Muslims of non-Arab origin are tasty and once again confirm the attachment of the dominant Arab culture to the idea of cultural superiority within the Islamic world. Travel stories, placed in the classical dichotomy of Islamic perception of the world, represent a fertile and generous ground for analyzing the relation between the inside and the outside, in-groupness and out-groupness.

**Keywords:** food identity, travel accounts, classical Islam, *ḥalāl*, *ḥarām*, *makrūh*

---

\* Faculté des Langues et Littératures Étrangères, Université de Bucarest,  
laura.sitaru@lls.unibuc.ro

## 1. L'autre de Dieu

La culture islamique médiévale ne fait pas d'exception quand il s'agit de l'*obsession* pour l'Autre différent. Son observation se traduit au niveau culturel dans la description des différences qui oppose l'étranger à la *normalité* sociale quotidienne et qui le projette inévitablement à l'extérieur de l'habituel islamique. Dans les sociétés islamiques, où le fait religieux est partie intégrante de la vie tout en normant ses coordonnées, l'autre a toujours été « l'autre de Dieu »<sup>1</sup>. Ce n'est pas un aspect qui caractérise de manière exclusive les sociétés islamiques, mais plutôt un cadre identitaire spécifique aux sociétés organisées sur des fondements religieux. Les études faites sur l'Occident médiéval et la perception de l'autre (musulman ou juif) par Norman Daniel (1919-1992), par exemple, et plus récemment par John Tolan<sup>2</sup> affirment l'importance de la dimension théologique dans la représentation de l'autre. A la fin d'une démarche scientifique très élaborée – qui se basait sur la bonne connaissance de la langue arabe – les intellectuels de l'Occident médiéval ont construit une image terrible de l'autre musulman et juif. Le but de la démarche n'a qu'une apparence scientifique, vu qu'on ne devait *pas découvrir l'autre, mais l'éliminer* du cadre social, théologique, référentiel de la société chrétienne médiévale, selon les conclusions de Christopher Lucken (2004 : 10). En appliquant les critères adoptés par Lucken dans sa démonstration, on peut remarquer que dans l'espace culturel islamique, comme dans le monde médiéval occidental, les règlements des théologiens portant sur la vie sociale et ses délimitations restrictives ont influencé les productions « littéraires » de l'époque, qui se font l'écho de la vision théologique de l'islam sur l'autre. Cet « autre », sur lequel pèse le spectre

---

<sup>1</sup> L'expression est utilisée par Christopher Lucken dans le texte « Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre » (Presses universitaires de Vincennes, 2004) et décrit la position des théologiens médiévaux chrétiens face à l'autre musulman, qui fait l'objet de traités théologiques élaborés. Les écrits de Pierre le Vénérable, pour ne choisir qu'un exemple, ont fait la une de l'époque et ont marqué décisivement la perception du Sarrasin, de l'autre musulman.

<sup>2</sup> Surtout *Saracens : Islam in the medieval European imagination*, Columbia University Press, 2002 (traduit en français *Les Sarrasins : L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Aubier, Collection historique, 2003) et *Faces of Muhammad. Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton University Press, 2019.

de la différence, est situé au-delà de la frontière unificatrice de la communauté par une série de particularités – religieuses, linguistiques, coutumières – qui trouvent le support dans des préceptes théologiques.

Dès le début du nouvel ordre social institué par l'islam, la cohabitation des musulmans avec *les gens du Livre* (*'ahl al-kitāb*) a nécessité des réglementations concernant l'interaction des communautés et des individus. Ainsi, le découpage géographique du monde opéré par l'islam entre *dār al-'islām* et *dār al-ḥarb*, « maison de l'islam » et « maison de la guerre », s'est-il concrétisé au niveau social dans une dichotomie stricte entre *ḥarām* et *ḥalāl*, « interdit » et « permis », concept qui s'est développé au cours des siècles pour devenir l'un des aspects essentiels de la législation islamique. La sphère d'action du *ḥarām* et du *ḥalāl* est très large et s'applique à l'intérieur de la communauté comme à son extérieur, surtout dans la zone-frontière du contact avec l'autre. La suspicion à l'égard des minorités religieuses est mise en liaison d'habitude avec l'expérience du prophète Muḥammad dans ses relations avec les juifs, les païens et les chrétiens de la ville de Médine.

En tout cas, il est évident que la pureté du corps dans l'exercice du rituel islamique, *ṭahāra*, représente la condition *sine qua non* pour la validation de la prière, d'où provient toute la série de *masā'il* ou règlements sur les formes possibles de souillure auxquelles le musulman s'expose par le contact avec le mécréant. La souillure qui invalide le rituel religieux islamique peut résulter du contact avec l'autre à travers ses vêtements et les aliments qu'il consume, l'espace et les objets utilisés en commun qui représentent autant de situations qui puissent produire de la saleté. Dans la sourate *at-Taḥwīb*<sup>3</sup>, le verset 28, le texte coranique met en garde les croyants (*alladhīna 'āmanū*) sur le péril représenté par les *mušrikūna* (ceux qui associent Dieu aux autres déités), qui sont *naḡas*<sup>4</sup> ou souillure. Le risque de souillure prend des formes diverses et l'alimentation en est la plus commune, d'où la préoccupation particulière dont elle

---

<sup>3</sup> « O, vous qui croyez ! Les associateurs ne sont qu'impureté : qu'ils ne s'approchent plus de la Mosquée sacrée, après cette année-ci », la sourate *Le Repentir* : 28 (traduction D. Masson), édition Gallimard, 1967.

<sup>4</sup> *Naḡas*, nom en arabe, se traduit par « impureté », « saleté », « infection », « souillure » et s'utilise dans la sphère théologique par opposition avec *ṭahāra*, l'état de pureté tout à fait nécessaire pour accomplir le rituel religieux.

jouit parmi les préceptes théologiques de l'époque médiévale. Le texte coranique, source première des régulations islamiques, contient plusieurs versets qui règlent la question du *permis* versus *interdit* dans le domaine alimentaire, qui ont connu de nombreuses interprétations :

*Yā 'ayyuhā lladīnā 'āmanū kulū min ṭayyibāti mā razaqnā-kum wa-škurū li-llāhi 'in kuntum 'iyyā-hu ta'budūna (Coran, 2 : 172); « Ô vous qui croyez ! Mangez de ces bonnes choses que nous vous avons accordées ; remerciez Dieu, si c'est Lui que vous adorez »*

et :

*Hurimat 'alay-kumu l-maytatu wa-d-damu wa-laḥmu l-ḥinzīri (...) al-yawma 'uḥilla la-kumu ṭ-ṭayyibātu wa-ṭa'āmu lladīnā 'ūtū l-kitāba ḥill<sup>m</sup> la-kum wa-ṭa'āmu-kum ḥill<sup>m</sup> la-hum (Coran, 5 : 3-5). « Voici ce qui vous est interdit : la bête morte, le sang ; la viande de porc (...) aujourd'hui, les bonnes choses vous sont permises. La nourriture de ceux auxquels le Livre a été donné vous est permise et votre nourriture leur est permise ».*

Mais, au-delà des prescriptions coraniques, il faut tenir compte des interprétations juridiques du texte et des contextes historiques de son mise en œuvre. Ainsi, la suspicion à l'égard des minorités confessionnelles<sup>5</sup> qui trouve son appui idéologique dans des textes canoniques est-elle alimentée par des évolutions sociales concrètes, comme c'est le cas du *Kitābu l-muḥallā bi-l-'āṭār* d'Ibn Ḥazm al-'Andalusī (994-1064), qui a vécu à l'époque des *mulūk at-ṭawā'if*<sup>6</sup>, dominée par le conflit entre les communautés et les confessions de l'Andalousie. Les textes des juristes musulmans écrits à partir du X<sup>ème</sup> siècle en sont la preuve. Dans ce contexte, les préceptes

<sup>5</sup> Voir aussi l'étude de Cyrille Aillet « La construction des frontières interconfessionnelles : le cas des chrétiens d'al-Andalus dans les sources juridiques (IIe/VIIIe – VIe/XIIe) » in Maribel Fierro and John Tolan (eds.), *The legal status of dimmī-s in the Islamic West*, Brepols Publishers, 2013, 167-198.

<sup>6</sup> « Royaumes nés de la partition » ou royaumes des Taïfas : en 1009, le califat omeyyade de l'Andalousie sombre dans la guerre civile donnant naissance à de petites principautés qui se concurrencent les unes les autres et doivent faire face au problème de leur légitimité et à l'offensive des chrétiens du Nord de la Péninsule (n.a.).

théologiques de l'époque, surtout de l'école sunnite malékite, militent pour le partage de l'espace entre les différentes communautés pour éviter la souillure et la contamination. A titre d'exemple, l'andalou Ibn Ḥazm prévient les croyants musulmans contre « le risque de contact avec du sang et du vin » à l'entrée éventuelle dans une église (Cyrille Aillet, 2013 : 182-183). Les églises sont « de véritables lupanars où les prêtres mangent, boivent et fornicent avec leurs visiteuses », d'où provient l'interdiction totale de les fréquenter adressée aux femmes musulmanes<sup>7</sup>. Le littéralisme d'Ibn Ḥazm se manifeste exemplairement dans son *al-Muḥallā*<sup>8</sup>, où le discours sur la souillure des non-musulmans occupe une place centrale. Les concepts de *tahāra* et *nağāsa*, « pureté » et « souillure », coupent le monde en deux tout en dressant des barrières insurmontables : ainsi, tout ce qui « provient » d'*al-kuffār al-kitābiyyūna* (infidèles, gens du Livre) est impur (la salive, la sueur, les larmes et *kull mā kāna min-hum* – tout ce qui provient d'eux)<sup>9</sup>.

Des catégories intermédiaires, surtout dans les préceptes liés à l'alimentation, ajoutées au tableau déjà énoncé, compliquent la situation. Les nuances introduites par les quatre écoles de l'islam sunnite, pour ne s'arrêter qu'à cela, sont responsables pour la catégorie de *makrūh* (détestable) ou bien *lā 'uḥibbu* (« je n'aime pas », donc « je ne le conseille pas ») dans les considérations légales ou légalistes sur les relations avec les non musulmans. Les traités des juristes musulmans du type *risāla* ou *kitāb* qui se préoccupent des aspects les plus nuancés des interdictions alimentaires représentent une production récurrente de la science légaliste de l'islam médiéval. A titre d'exemple, un sujet tel l'interdiction de consommer du fromage « byzantin » peut donner naissance à un débat très nuancé au point d'en faire l'objet d'un traité tout entier<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Apud Cyrille Aillet, 2013 : 183, qui cite à son tour Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits*.

<sup>8</sup> Grand ouvrage de jurisprudence islamique dans lequel Ibn Ḥazm polémique avec ses prédécesseurs, les fondateurs des écoles théologiques sunnites et bien d'autres théologiens ; il considère leurs opinions comme erronées et produit des preuves de sa propre opinion (n.a.).

<sup>9</sup> Pour des détails, voir l'étude *Non-musulmans et dhimmīs dans le kitāb al-Muḥallā d'Ibn Ḥazm al-zāhirī* de Farid Bouchiba (2014 b).

<sup>10</sup> Voir l'exemple cité par Farid Bouchiba, qui évoque le traité de 'Abū Bakr aṭ-Ṭurṭūšī (XII<sup>e</sup> siècle), paru sous le titre *Risālatun fi taḥrīmi l-ğubni r-rūmiyyi wa-kitābu taḥrīmi l-ğinā'i wa-s-samā'i*, « Traité sur l'interdiction du fromage byzantin (des chrétiens) ... »,

Les particularités alimentaires des non musulmans sont à leur tour hiérarchisées selon des catégories bien établies par la législation du permis et interdit, ainsi pour un musulman la différence entre *ṭa'ām kitābī*, « le manger des gens du Livre », et *ṭa'ām al-māğūsi wa-l-mušrik* « le manger des zoroastriens et des païens »<sup>11</sup>, s'avère-t-elle d'une importance capitale, vu que la première lui est permise et la seconde interdite.

## 2. Dans la littérature de voyage: good food, good Muslim; bad food, bad Muslim.

Les écrits de type *riḥla* qu'on a l'intention d'analyser dans cette démarche sur l'aspect de l'identité culinaire se font l'écho d'une législation islamique très riche dans le domaine des relations intercommunautaires, y inclus les régulations alimentaires. Les voyageurs de l'islam médiéval, autant que leurs écritures, sont influencés par les milieux religieux et législatifs auxquels ils appartiennent, ce qui peut particulariser leur vision sur l'autre à travers les spécificités sociales du dernier. Les narrations de voyage du type *'adab ar-riḥla*, genre traditionnellement évalué entre géographie et popularisation de la science du Monde, ont connu une large diffusion au niveau des classes moyennes de l'islam médiéval. Dépourvu de toute prétention d'élitisme, contrairement à la haute production culturelle de l'époque, *adab ar-riḥla* séduit par les narrations extraordinaires, c'est-à-dire hors du commun, qui racontent des univers humains merveilleux. Les narrations de voyage, soit qu'elles appartiennent au genre *adab al-masāliki wa-l-mamālik* ou bien *riḥlāt al-ḥağğ*<sup>12</sup>, réservent une place importante à la description des coutumes alimentaires des peuples. Eric R. Dursteler et d'autres chercheurs trouvent même que la

---

qui est très précis sur la possibilité ou l'impossibilité de manger du fromage produit et vendu par les chrétiens ; il mentionne que le fromage devient illicite à manger par le musulman si le producteur a utilisé de la pression de *mayta* (des animaux morts) ou bien *al-anāfiḥ* (pressions provenant de leur sacrifices qui ne sont pas licites pour les musulmans (Bouchiba, 2014 a : 79).

<sup>11</sup> Voire aussi Farid Bouchiba (2014 : 78-79).

<sup>12</sup> « la littérature des routes et des royaumes » et « les narrations du pèlerinage » ; pour des détails voir aussi Laura Sitaru, 2013 : 340-341.

narration du pèlerinage représente une sorte de *consuming geographies* avec un degré pratique très élevé, s'érigeant au niveau des instructions de voyage de nos jours<sup>13</sup>. Le voyage réel ou imaginaire représente un itinéraire identitaire qui implique une négociation permanente entre le centre et la périphérie, *al-markaz* et *al-ḥudūd*. Le voyage est géographique et concret, avec le déplacement physique du voyageur-narrateur, mais aussi culturel et il comporte un déracinement graduel. L'étrangeté s'insinue au rythme du déplacement vers l'autre sous la forme des langues inintelligibles, des climats hostiles, des rites culturels surprenants et aussi des coutumes alimentaires méprisables.

Sur l'aspect de la construction de l'autre à l'époque abbaside, représentative pour l'islam classique, les Turcs ont pris la place des Persans dans la narration de l'ethnie arabe qui domine culturellement. *al-'Atrāk*, malgré leur contribution généralement reconnue à la stabilité et la défense des terres de l'islam, resteront pour une très longue période de l'histoire les '*aḡam*, « les étrangers » de l'islam<sup>14</sup> et *mangeurs de la viande crue*, ligne de démarcation entre « nature » et « culture », dans les termes du Claude Lévi Strauss<sup>15</sup>. Dans un schéma très simplifié *good food* est associé avec une société urbaine qui prépare les aliments selon des règles très élaborées pendant que *bad food*, c'est à dire le manger primitif, est lié inéluctablement à la barbarie (Dursteler, 2014 : 206). *De toutes les créatures du monde, il n'en est pas une dont l'organisme s'accommode d'être nourri exclusivement de viande, excepté le Turc*, écrit le grand prosateur al-Ġāḥiẓ<sup>16</sup> (776-868), connu dans l'époque comme partisan de la primauté culturelle et identitaire arabe face aux autres ethnies des terres islamiques.

---

<sup>13</sup> They deployed foodways to produce culinary geographies and to inscribe boundaries between self and other. In the early modern world who you were was defined (at least partly) by what you ate and how you ate it (...). This was a well-established practice in the tradition of pilgrimage accounts, which often contained a list of stopping places along the road, together with a report on food and water resources to aid future pilgrims (Dursteler, 2012: 144-149).

<sup>14</sup> Apud Ulrich W. Haarmann. *Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt*, 1988: 175-196.

<sup>15</sup> "(...) the transformation of food through cooking has represented in many cultures the symbolic dividing line between nature and culture". Cf. Claude Lévi Strauss apud Dursteler, 2014: 208.

<sup>16</sup> al-Ġāḥiẓ apud Michel Balivet, 2002: 5.

### 2.1. *Les mangeurs de poux*

Un siècle plus tard, le haut fonctionnaire de l'Etat abbaside 'Aḥmad ibn Faḍlān (879-960) reçoit une mission diplomatique de la part du calife al-Muqtadir et voyage dans les terres des Turcs, des *Rus* et des Bulgars (922). Son rapport de mission, connu ultérieurement comme *Riḥlatu Ibn Faḍlān 'ilā bilādi t-turki wa-r-rūsi wa-ṣ-ṣaqāliba*, représente l'une des sources les plus riches en markers identitaires, étant d'ailleurs longuement discuté et commenté<sup>17</sup> par les chercheurs. Pour ce qui se réfère aux aspects culinaires des peuplades qu'il rencontre dans les terres hostiles et froides du Nord, ils ne font que renfoncer les différences ou les *déviations* remarquées dans tous les autres domaines de leur vie. La pénurie alimentaire, l'absence de la diversité et de l'imagination culinaire est conséquemment associée à la souillure et à l'hygiène corporelle précaire comparée toujours avec les canons de la société abbaside de l'époque. On y ajoute des mœurs bizarres caractérisés par libertinage et pratiques sexuelles illicites par rapport au cadre normatif islamique, à côté d'une assimilation partielle et défectueuse de la religion islamique et ses préceptes. Arrivé au pays des Bulgars (*ṣaqāliba*), après avoir constaté toute sorte de *bizareries* (par exemple : les *ṣaqāliba* tirent bon augure du hurlement des chiens ; ils mangent des pommes vertes pour engraisser surtout les jeunes filles etc.), Ibn Faḍlān remarque que la viande de cheval représente leur manger favori et parfois le seul aliment à leur disposition :

(...) 'akṭaru 'akli-himi l-ḡāwarsu wa-laḥmu d-dābbati 'alā 'anna l-ḥiṭṭata wa-ṣ-ṣa'ira kaṭīr<sup>um</sup> (Les *ṣaqāliba* mangent surtout du millet et de la viande de cheval, bien que le blé et l'orge se trouvent en abondance chez eux<sup>18</sup>) ; Ibn Faḍlān : 13

ou bien

<sup>17</sup> Voir aussi les études de Laura Sitaru, 2013, 2015, 2018.

<sup>18</sup> Pour la traduction en français du texte d'Ibn Faḍlān j'ai opté pour l'édition de Paul Charles Dominique, 1995, citée parmi les sources bibliographiques.

(...) *fa-da 'ā bi-l-mā 'idati wa-quddimat wa-'alay-hā l-laḥmu l-mašwiyyu waḥda-hu* (Il demanda qu'on apportât la table. Elle était garnie uniquement de viande rôtie), Ibn Faḍlān : 11

Tout au plus, leurs aliments risquent d'être altérés pour ne pas avoir été bien conservés :

*Wa-laysa la-hum ma-wāḍi 'u yağma 'ūna fī-hā ṭa 'āma-hum wa-lākinna-hum yaḥfirūna fī l-'arḍi 'ābār<sup>an</sup> wa yağ 'alūna ṭ-ṭa 'āma fī-hā fa-laysa yamḍī 'alay-hi 'illā 'ayyām<sup>un</sup> yasīrat<sup>un</sup> ḥattā yatağayyara wa-yurīḥa fa-lā yuntafa 'u bi-hi* (Ibn Faḍlān : 13). (Ils n'ont pas d'endroit où entreposer leurs vivres. Ainsi creusent-ils des puits pour les conserver ; cependant quelques jours après ces provisions sont avariées, sentent mauvais et sont donc inutilisables).

L'huile de poisson qui sert de graisse pour les mangers cuits des *ṣaqālība* lui fait marre, car la puanteur en est insupportable.

*Wa-laysa la-hum zayt<sup>un</sup> wa-lā duhn<sup>un</sup> battat<sup>an</sup> wa-'inammā yuqīmūna maqāma hādīhi l-'adhāni duhna s-samaki fa-kullu ṣay'<sup>in</sup> yasta 'milūna-hu fī-hi yakūnu zafr<sup>an</sup>* (Ibn Faḍlān : 13). Les *ṣaqālība* n'ont ni huile d'olive, ni graisse. Ils ont à la place de l'huile de poisson et tout ce qu'ils cuisent avec cette huile pue)<sup>19</sup>.

Les Turcs se distinguent dans le texte d'Ibn Faḍlān par une série de markers identitaires négatifs qui incluent pratiques sociales diverses : comportementales, culturelles, sexuelles, linguistiques et d'autres. Pas du tout surprenant dans ce schéma qu'on voie Ibn Faḍlān s'étonner face à des pratiques alimentaires déviantes :

*Wa-waqafnā fī baladi qa-wm<sup>in</sup> mina l-'atrāki yuqālu la-humu l-bāšğird (...) hum ṣarru l-'atrāki wa-'aqḍaru-hum wa-'ašaddu-hum 'iqdām<sup>an</sup> 'alā l-qatli. Hum yaḥliqūna lihā-hum wa-ya 'kulūna l-qamla yatatabba 'u l-wāḥidu min-hum darza qarṭaqaṭ<sup>in</sup> fa-yaqriḍu l-qamla bi-'asnāni-hi. Wa-kāna*

---

<sup>19</sup> Idem : 51.

*ma 'a-nā wāhid<sup>um</sup> min-hum qad 'aslama wa kāna yaḥdimu-nā fa-ra 'aytu-hu waḡada qamlat<sup>an</sup> fī ṭawbi-hi fa-qaṣa 'a-hā bi-zufri-hi ṭumma laḡasa-hā wa qāla lammā ra 'ā-nī: ḡayyid<sup>um</sup>* (Ibn Faḍlān : 9). Nous fîmes halte chez les Turcs dits Bashgird (...) Ce sont les Turcs les plus méchants, les plus sales et les plus hardis à tuer. Ils se rasent la barbe et mangent les poux. On peut en voir examiner la couture de leur tunique et tuer les poux avec les dents. Nous avions avec nous un Bashgird qui s'était converti à l'islam et qui était à notre service. Je le vis un jour trouver un pou dans son vêtement, l'écraser avec l'ongle qu'il lécha. Il me dit lorsqu'il vit que je le regardais : « c'est excellent »<sup>20</sup>.

Le manger des poux est suivi dans la description d' Ibn Faḍlān par la présentation des croyances des Turcs Bashgirds, qui « se prosternent devant un phallus en bois lorsqu'ils veulent partir en voyage ou affronter un ennemi », considérant ce phallus comme leur Dieu : *is 'al ba 'da-hum mā ḡuḡḡatu-hum fī hadā wa-li-ma ḡa 'ala-hu rabba-hu wa-qāla : li-'annanī ḡaraḡtu min miṭli-hi wa-lastu 'a 'rifu li-nafsī ḡāliq<sup>an</sup> ḡayra-hu* (Ibn Faḍlān : 9) ; (Demande à l'un d'entre eux pourquoi il agit ainsi et considère ce phallus comme son dieu...Parce que j'ai été procréé par lui et que je ne connais d'autre créateur)<sup>21</sup>.

## 2.2. La cité bouillonne de porcs et de croix

Le partage de l'espace intercommunautaire est un thème récurrent des narrations théologiques et de voyage. Le théologien andalou Ibn Ḡubayr voyage vers les lieux sacrés de l'islam entre 1183 et 1185, suivant l'itinéraire classique des pèlerins musulmans, avec la visite presque rituelle des villes du Levant confrontées à ces temps-là avec la présence des croisés. La grande partie des considérations incluses dans son œuvre *Taḍkirat<sup>um</sup> bi l-'aḡbāri 'an ittifaqi l-'asfāri* sur les villes orientales passées sous la domination chrétienne représentent en fait une chronique de la saleté et de la misère par comparaison avec les villes

<sup>20</sup> Traduction de l'arabe par Paul Charles Dominique, 1995 : 43.

<sup>21</sup> Idem

musulmanes du Caire, Damas et Alep. Arrivé à la ville d'Acre, l'andalou Ibn Ğubayr est visiblement marqué par l'image infernale de la cité : (...) *tasta 'iru kufr<sup>an</sup> wa-ṭafayān<sup>an</sup> wa-tafūru ḥanāzīra wa-ṣulbān<sup>an</sup>, zafirāt<sup>un</sup> qadīrat<sup>un</sup> mamlū 'at<sup>un</sup> kullu-hā raġas<sup>an</sup> wa-'adīrat<sup>an</sup>* (« – La cité – brûle d'incroyance et de superficialité, elle bouillonne de porcs et de croix, sale et immonde, plein de misère et d'excréments<sup>22</sup> »). L'image de l'Autre est à la fois visuelle et olfactive, les pestilences étant signes de débauche et de perversion, pendant que les qualités morales sont liées aux bonnes fragrances<sup>23</sup>. Les odeurs ont une liaison historique avec le religieux, ainsi les lieux sacrés et l'état de pureté du croyant musulman étant étroitement conditionnés par la bonne senteur<sup>24</sup>.

Le texte d'Ibn Ğubayr abonde d'expressions religieuses qui jouent plutôt un rôle totémique, il les utilise pour se protéger contre le péché qui le guette à tout pas dans ce monde corrompu. A la vue de la cité d'Acre, Ibn Ğubayr exclame : *madīnatu Akkata, dammara-hā Llāhu wa 'a'āda-hā !* (La cité d'Acre, que Dieu la détruise et la fasse retourner [aux mains des musulmans] !), pour qu'il finisse la narration avec une autre expression de dégoût : *al-musta 'ādu bi-Llāhi min šarri-hā* (tout en priant Dieu de me protéger contre sa nature corrompue !<sup>25</sup>). Sur le chemin du retour vers l'Andalousie, Ibn Ğubayr se trouve dans la situation désagréable de voyager sur un navire chrétien, mais après avoir pris toutes les précautions : *ša 'idnā l-markabata wa hiya safīnat<sup>un</sup> mina s-sufuni l-kibāri (...)* *wa-ḥāza l-muslimūna mawāḍi'a-hum bi-nfirād<sup>in</sup> 'ani l-'ifranġi*

<sup>22</sup> Ibn Ğubayr : 174 ; la traduction de l'arabe appartient à l'auteur de cet article.

<sup>23</sup> Julie Bonnéric évoque aussi le texte *Hikāyatu Abī l-Qāsim al-Baġdādī* (dont l'auteur est incertain), dans lequel on peut lire que « le sol de Bagdad exhale des senteurs de musc parfumé à l'eau de rose au matin (...) ce qui symbolise la pureté de la ville, de ces habitants et de ses institutions, pendant que la peste d'Ispahan, où les effluves de fumier rivalisent avec les excréments qui s'amassent dans la rue, reflètent la bassesse et la corruption de leurs élites » (Bonnéric, 2015 : 35). Dans ce cas, l'Autre est le Persan, donc le non Arabe, celui qui parle différemment, d'où provient avant tout l'attitude hostile et méprisante (n.a.).

<sup>24</sup> Il semble que le héros du texte *Hikāyatu Abī l-Qāsim al-Baġdādī* évoqué par Julie Bonnéric utilise pleinement le sens de l'odorat pour formuler ses insultes favorites à l'adresse des notables persans (Bonnéric, 2015 : 38).

<sup>25</sup> Idem : 177 ; Ibn Ğubayr utilise fréquemment cette imprécation dans les fragments narratifs situés en terres chrétiennes (n. a.).

(Nous avons pris le navire – l'un des grands navires – et les musulmans ont occupé leur place à distance des Francs<sup>26</sup>).

### 3. De la pratique du voyage au discours sociologique sur l'alimentation

Le manger est sans doute un art et un indicateur précieux pour le degré de la civilité d'une société ; au moins c'est la perspective qu'on trouve dans les écrits des historiens et des sociologues musulmans du Moyen Age. Dans son œuvre monumental, *Murūğū d-dahabi wa ma'ādinu l-ğawāhiri* (« Les Prairies d'or et mines de pierres précieuses »), Abū l-Ḥasan al-Mas'ūdī (896-956), l'un des historiens et des voyageurs arabes les plus connus – surnommé Hérodote des Arabes – applique le même schéma tout en faisant la différence entre les sociétés développées comme celle persane ancienne et les communautés primitives, le cas des nègres *zanğ* de Mali, à partir de leurs traditions alimentaires spécifiques. Ainsi, le roi persan Kiomars (Kayomars<sup>27</sup>), représentant de la culture citadine, nous est introduit comme auteur d'un guide de conduite alimentaire :

(...) *huwa 'awwalu man 'amara bi-s-sukūni 'inda ṭ-ṭa'āmi li-ta'ḥuda ṭ-ṭabī'atu bi-qisṭi-hā fa-yaşluḥa l-badanu bi-mā yaridu 'ilay-hi mina l-ğidā'i wa-taskunu n-naḥsu 'inda dālīka fa-tudabbiru li-kulli 'uḍw<sup>m</sup> mina l-'a'dā'i tadbīr<sup>m</sup> yu'addī 'ilā mā fī-hi şalāḥu l-ğismi min 'aḥdī şafwi ṭ-ṭa'āmi* (Il est le premier qui a ordonné le calme pendant le manger pour que la nature prenne sa part et que le corps tire profit des aliments qu'on lui offre. Et l'esprit doit se calmer alors et assurer à chacun des organes une disposition qui mène à l'état de grâce.<sup>28</sup>), al-Mas'ūdī, 2010 : 177.

Par opposition, même si on leur reconnaît *faşāḥat fī 'alsinati-him* (l'éloquence dans le parler qu'ils utilisent), les *zanğ* noirs sont très simples dans la

<sup>26</sup> Ibn Ğubayr : 178 ; la traduction de l'arabe appartient à l'auteur de cet article.

<sup>27</sup> Le premier roi de la dynastie des Pichdadiens dans la mythologie iranienne, mentionné aussi dans *Le Livre des Rois de Ferdowsī* (940-1020).

<sup>28</sup> La traduction appartient à l'auteur de l'article.

nourriture : 'aklu-humu l-mawzu wa-huwa bi-bilādi-him kaṭīr<sup>29</sup> (...) wa-l-ḡālību 'alā 'aqwāti z-zanḡi d-duratu (...), ils mangent surtout des bananes qui abondent dans leur pays (...) pendant que le maïs est le plus répandu de leurs vivres<sup>29</sup> (...), al-Mas'ūdī, 2010 : 312.

Des siècles plus tard, l'historien Ibn Ḥaldūn (1332-1406), considéré en même temps précurseur de la sociologie moderne<sup>30</sup>, est à son tour préoccupé de la relation entre l'individu et ce qu'il mange (*al-'alāqatu bayna ṭ-ṭa'āmi wa-l-bašari*). Ibn Ḥaldūn, en anticipant le sociologue de nos jours, établit la différence entre *ahl al-ḥiṣb* (ceux dont la vie est riche et abondante) et *ahl al-qifār* (ceux qui vivent dans les zones arides, dans des conditions difficiles), qui se résume toujours à l'alimentation et à son influence sur la nature de l'individu.

'Ahlu l-qifāri 'aḥsanu ḥāl<sup>31</sup> fi ḡusūmi-him wa-'aḥlāqi-him min 'ahli t-tulūli : 'alwānu-hum 'aṣfā, 'abdānu-hum 'anqā, wa-'aškālu-hum 'atammu wa-'aḥsanu wa-'aḥlāqu-hum 'ab 'adu mina l-inḥirāfi wa-'adhānu-hum 'atqabu fi l-ma'ārifi wa-l-'idrākāti. Hādā 'amr<sup>31</sup> tašhadu la-hu t-taḡribatu fi kulli ḡil<sup>31</sup> min-hum (Ibn Ḥaldūn : 11). « Les gens du désert sont plus harmonieusement bâtis et ils ont une conduite plus brave que les gens qui mènent leur vie sur la colline, ils ont la peau plus claire et le corps plus pur. Bien bâtis et avec une conduite exemplaire, ils sont plus intelligents et plus ouverts devant la science, fait visible avec toute génération qui passe<sup>31</sup> ».

Les aliments trop consistants, spécialement la viande et les préparés qui en contiennent, par le fait qu'ils se digèrent très lourdement, se reflètent de manière négative sur la conduite et la nature de celui qui les consomme.

<sup>29</sup> Idem

<sup>30</sup> Dans « Le Livre des exemples » ou « Livre des considérations sur l'histoire des Arabes, des Persans et des Berbères » (*Al-'ibaru wa-dīwānu l-mubtada'i wa-l-ḥabari fi 'ayyāmi l-'arabi wa-l-'aḡami wa-l-barbari*) - avec sa fameuse « Introduction » (*al-Muqqadima*) – Ibn Ḥaldūn raconte l'histoire du monde à partir des écrits de ses prédécesseurs mais aussi de ses propres observations faites pendant les voyages, insistant de manière inédite pour la tradition de la science historique dans l'islam sur l'importance des sources, de leur authenticité et surtout de leur vérification selon des critères rationnels.

<sup>31</sup> La traduction appartient à l'auteur de cet article.

Conséquemment, le mangeur de viande et d'aliments trop nourrissants sera caractérisé par la bêtise (*al-balāda*), la léthargie (*al-ġafla*), le manque de modération (*al-inḥirāfu 'ani l-i'tidāl*).

La culture ottomane successeure de l'islam classique reflète les mêmes schémas identitaires où le centre produit et impose le discours sur l'autre. Le diplomate ottoman Mustafa Ali (vers la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle) fait des notes acides sur « le manger indigeste des égyptiens »<sup>32</sup>, d'où résultent des mœurs grossières et un caractère subhumain. Le voyageur Evliya Celebi, au XVII<sup>ème</sup> siècle, considère les Kurdes « grossiers, dépourvus de toute manière comportementale et mangeurs de cadavres »<sup>33</sup>, malgré leur attachement à l'islam, suivant le même schéma.

#### SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

- al-Mas'ūdī, Abū l-Ḥasan (2010), *Murūḡu d-dāhabi wa-ma'ādinu l-ḡawāhiri*, vol. 1, Dār Ṣādir, Bayrūt.
- Aillet, Cyrille (2013), « La construction des frontières interconfessionnelles : le cas des chrétiens d'al-Andalus dans les sources juridiques (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup>) » in Maribel Fierro and John Tolan (eds.), *The legal status of ḍimmī-s in the Islamic West*, Brepols Publishers, pp. 167-198.
- Balivet, Michel (2002), « Un peuple de l'an mil : Les Turcs vus par leurs voisins » in *Les Turcs au Moyen-Âge : des Croisades aux Ottomans (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Les Editions ISIS, Istanbul, pp. 9-30.
- Bonnéric, Julie (2015), « Entre fragrances et pestilences, étudier les odeurs en terre d'Islam au Moyen Âge », *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut Français du Proche-Orient (IFPO), « *Histoire et anthropologie des odeurs en terre d'Islam à l'époque médiévale* », 64, pp. 21-42.
- Bouchiba, Farid, (2014a). « Cohabitation religieuse et pratiques alimentaires à Cordoue au XI-XII siècles d'après le grand Qāḍī Ibn Ruṣd al-ġadd (m. 520/1126) » in Stéphane Boissellier, John Tolan (eds.), *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles / Religious cohabitation in European Towns (10<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries)*, Brepols Publishers, pp. 63-90.

<sup>32</sup> Eric Dursteler accorde une attention extensive au sujet dans son article *Infidel Foods: Food and Identity in Early Modern Ottoman Travel Literature*, cité parmi les références de cette étude.

<sup>33</sup> Idem (Dursteler, 2012 : 154).

- Bouchiba, Farid (2014b). « Non-musulmans et dhimmīs dans le kitāb al-Muḥallā d'Ibn Ḥazm al-ẓāhirī (m. 456/1064) » in *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (XI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, pp. 39-68 (ffhalshs03177180).
- Dursteler, Eric R. (2012), « Infidel Foods: Food and Identity in Early Modern Ottoman Travel Literature » in *The Journal of Ottoman Studies* XXIX, ISAM, Istanbul, pp. 143-160.
- Dursteler, Eric R. (2014), « Bad Bread and the "Outrageous Drunkenness of the Turks" : Food and Identity in the Accounts of Early Modern European Travelers to the Ottoman Empire » in *Journal of World History*, June/September 2014, Vol. 25, No. 2/3, University of Hawai'i Press, pp. 203-228.
- Ibn Faḍlān (s.a.), *Riḥlatu Ibn Faḍlān 'ilā bilādi t-turki wa-r-rūsi wa-ṣ-ṣaqāliba*, Maṭbū'ātu l-mağma'i l-'ilmiyyi l-'arabiyyi bi-Dimašq, Damas.
- Ibn Ğubayr al-Andalusī, Muḥammad ibn Aḥmad (s.a.), « Riḥlatu Ibn Ğubayr », Dār Ṣādir, Bayrūt.
- (van) Gelder, G. J. H. (2000), *God's Banquet: Food in Classical Arabic Literature*, Columbia University Press, New York.
- Haarmann, Ulrich W. (1988), « Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt », in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 20, No. 2 (May 1988), pp. 175-196.
- Lucken, Christopher (2004), « Les Sarrasins ou la malédiction de l'autre », in *Médiévales* [En ligne], 46 /printemps, Presses universitaires de Vincennes.
- Masson, D. (1967), *Le Coran* (vol. I, II), Edition Gallimard, Paris.
- Puech, Vincent (2012), « Constantinople au 14 e siècle vue par Ibn Battuta » in *Byzantion* vol. 82 (2012), Peeters Publishers, pp. 305-322.
- Sitaru, Laura (2013), « Muslim Voyageurs' Representations of the World. An Archeology of Representations in Ibn Faḍlān's and Ibn Battūta's rihlas » in George Grigore, Laura Sitaru(eds.) *Romano-Arabica XIII/2013*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucarest, pp. 339-353.
- Sitaru, Laura (2015), « Observaţii lingvistice în reprezentarea străinului în câteva însemnări ale călătorilor arabi medievali » in Mihály Vilma Irén, Tapodi Zsuzsa (eds.), *Călătorul și călătoria. Studii de contactologie culturală*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, Iassy, pp. 181-190.
- Sitaru, Laura (2018), « Le voyageur musulman médiéval et la frontière », in George Grigore, Laura Sitaru (eds.), *Romano-Arabica XVIII/2018*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucarest, pp. 175-184.
- Tilmatine, Mahand (2009-2010), « L'image des berbères chez les auteurs arabes médiévaux » in *Awal. Cahiers d'études berbères 40-41, 2009-2010*, Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Tolan, John (2019), *Faces of Muhammad. Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*, Princeton University Press.
- Tolan, John (2002), *Saracens: Islam in the medieval European imagination*, Columbia University Press.
- Tolan, John (2003), *Les Sarrasins: L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge* (traduction en français), Aubier, Collection historique.