

# Introduction

Vanessa van Renterghem

▶ **To cite this version:**

Vanessa van Renterghem. Introduction. IFAO. Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le Dār al-islām médiéval (VIIe-XVe siècles), numéro thématique des Annales Islamologiques, 42 (2008), p. xxix-li., numéro thématique des Annales Islamologiques (42), Institut Français d'Archéologie Orientale, p. xxix-li, 2008, Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le Dār al-islām médiéval (VIIe-XVe siècles), 978-2-7247-0520-1. hal-01740379

**HAL Id: hal-01740379**
**https://inalco.hal.science/hal-01740379**

Submitted on 10 Feb 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

حوليات إسلامية

# Annales islamologiques

42 • 2008

Dossier : Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le Dār al-islām médiéval (VII^e^-XV^e^ siècles)

| | | |
|---|---|---|
| | IX | Abstracts. |
| Dossier sous la responsabilité de Vanessa Van Renterghem | | **Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le *dār al-islām* médiéval (VII^e-XV^e siècles).** |
| Vanessa Van Renterghem | XXIX | Introduction. |

***1. Catégories et catégorisations : des sources au travail de l'historien.***

| | | |
|---|---|---|
| Cyrille Aillet | 1 | Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles). |
| Maribel Fierro | 29 | Genealogies of Power in Al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the Second/Eighth-Fifth/Eleventh Centuries. |
| Annliese Nef | 57 | La désignation des groupes ethniques de la Sicile islamique dans les chroniques en langue arabe : source d'information ou *topos* ? |
| Sarah Bowen Savant | 73 | "Persians" in Early Islam. |
| Boris James | 93 | Ethnonymes arabes (*ʿağam, ʿarab, badw, turk,* …) : le cas kurde comme paradigme des façons de penser la différence au Moyen Âge. |

***2. Visions normatives et réalités sociales.***

| | | |
|---|---|---|
| Arietta Papaconstantinou | 127 | Between *Umma* and *Dhimma*. The Christians of the Middle East under the Umayyads. |
| Mathieu Tillier | 157 | La société abbasside au miroir du tribunal : égalité juridique et hiérarchie sociale. |
| Christina De La Puente | 187 | Slaves in Al-Andalus through Mālikī *Wathā'iq* Works (4th–6th Centuries H/10th–12th Centuries CE): Marriage and Slavery as Factors of Social Categorisation. |

### *3. Fonctionnement des groupes et construction des identités.*


Antonella Ghersetti **213** La représentation des pique-assiette dans la littérature d'*adab*.

Vanessa Van Renterghem **231** Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des v^e^-vi^e^/xi^e^-xii^e^ siècles.

Allaoua Amara **259** La structuration des ibadites-wahbites au Maghreb (xi^e^-xv^e^ siècle).

Mathieu Eychenne **275** Le *bayt* à l'époque mamlouke. Une entité sociale à revisiter.


### VARIA


Roberta Cortopassi, Roland-Pierre Gayraud **299** Un fragment d'Istabl ʿAntar et les tapis de Fustat.

Daniel Crecelius, Gotcha Djaparidze **313** Georgians in the Military Establishment in Egypt in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.

F.-X. Fauvelle-Aymar, Bertrand Hirsch **339** Établissements et formations politiques musulmans d'Éthiopie et de la corne de l'Afrique au Moyen Âge : vers une reconstruction.

Axelle Rougeulle **377** Ḥayrīğ, Šarwayn, Ḫalfāt, les ports anciens du Mahra (Yémen, *c.* ix^e^-xii^e^ siècles).

Frédéric Imbert **409** Une nouvelle inscription de Saladin sur la muraille ayyûbide du Caire.


### متنوّعات


محمد نصر عبد الرحمن **١** الحياة الاقتصادية فى الهند فى عصر بنى تغلق (٧٢١–٨١٦ هـ/ ١٣٢١–١٤١٤م).

هبة محمود سعد عبد النبى **٢٥** الزواج في أسر سلاطين المماليك.

عبد الرحيم خلف عبد الرحيم **٤٩** دراسة فى الفنون المملوكية من خلال منشآت وتحف الأمير طقزدمر الحموى.

# Introduction

Toute étude d'histoire sociale se heurte à la question des concepts que le chercheur utilise pour décrire et analyser les sociétés qu'il étudie : au-delà des représentations de sens commun, les notions de « groupe social » ou de « groupe ethnique », pour ne parler que des plus utilisées dans nos disciplines, sont problématiques et font l'objet de débats animés dans le milieu des sciences humaines et sociales. Malgré la vivacité et l'intérêt de ces débats, leur écho ne parvient bien souvent que de façon différée jusqu'au secteur de la recherche sur le monde arabo-musulman médiéval, en grande partie focalisé sur l'histoire politique et religieuse de la région.

Ce numéro thématique des *Annales islamologiques* rassemble différents types d'études portant sur des ensembles collectifs dans le *dār al-islām* médiéval : elles s'interrogent sur la façon dont ces ensembles étaient perçus par leurs contemporains (et par leurs membres) comme des entités collectives, et se penchent sur les interactions et les pratiques qui avaient lieu à l'intérieur de ces entités et entre elles. À travers l'étude de ces différents types d'entités collectives, l'objectif de ce numéro est aussi de proposer des éléments de réflexion sur la façon dont l'historien appréhende et conçoit de tels ensembles.

L'interrogation sur le rapport entre les entités collectives (les « groupes sociaux », pour employer un terme beaucoup plus controversé et ambigu qu'il n'y paraît) et les catégories utilisées par les acteurs afin de répartir leurs contemporains dans différents ensembles est ainsi

Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont fait bénéficier de leurs remarques et suggestions sur cette introduction, et en particulier Sylvie Denoix, Boris James et Catherine Mayeur-Jaouen.

au cœur de ce numéro. L'hypothèse de travail est que, tout comme c'est le cas dans les sociétés modernes étudiées par sociologues et anthropologues, la production des identités [1] collectives est un processus permanent, ininterrompu et sans cesse renouvelé, né des interactions sociales qui modèlent ces identités autant qu'elles sont modelées par elles.

## Groupes sociaux et catégorisation sociale

### *« Groupe » : un terme polysémique et problématique*

L'étude des « groupes » est au cœur des sciences sociales ; la polysémie du terme est cependant tellement grande que la plupart des chercheurs qui l'utilisent renoncent à en fournir une définition ferme et unique. Deux significations contradictoires, notamment, circulent conjointement, alimentant l'ambiguïté déjà fondamentale de la notion. La première fait des groupes des ensembles d'individus unis par une série de liens personnels les conduisant à se réunir et éventuellement à mener des actions communes ; elle correspond de façon élargie à l'une des définitions livrées par le Petit Robert : « ensemble de personnes réunies dans un même lieu ». Dans ce sens, la cellule familiale forme un exemple parfait de groupe : même si tous les membres du groupe familial n'entretiennent pas forcément des relations interpersonnelles quotidiennes, tous sont amenés à se fréquenter *au moins* dans certaines circonstances, dans un espace de vie dont *au moins* certaines parties sont communes [2].

De tels groupes reposant sur les relations interpersonnelles entre l'ensemble de leurs membres sont de taille relativement réduite (quelques dizaines d'individus). La psychologie sociale les désigne sous le terme de « groupes restreints [3] » et s'attache à étudier de façon expérimentale les phénomènes psychologiques qui y sont à l'œuvre (« dynamiques de groupe »). Cependant, en plus d'être daté, le concept de « groupes restreints » est d'une utilité limitée en ce qui concerne l'étude de sociétés anciennes, pour lesquelles peu de documentation est disponible sur des entités de ce type. On retiendra cependant une première définition du terme « groupe » comme un ensemble d'individus en nombre suffisamment limité pour permettre la connaissance mutuelle de tous les acteurs, et fondé sur les relations interpersonnelles entre les membres. On peut désigner une telle acception du terme par l'expression *groupe-réunion*.

1. L'identité, tout comme la catégorisation, désigne à la fois un processus et le résultat de ce processus. La notion est ici comprise comme le corollaire du phénomène de catégorisation : dans l'interaction sociale, attribuer à quelqu'un une identité *sociale* (fondée sur des appartenances collectives réelles ou supposées, et non sur l'individualité de la personne), c'est rattacher cette personne à des catégories préalables qui fondent la représentation que les acteurs se font de la société dans laquelle ils vivent ; et s'identifier, c'est se situer soi-même parmi un ensemble de catégories et de groupes. Sur ces questions, voir le numéro spécial de la *REMMM* consacré à l'identification dans le monde musulman pré-moderne (à paraître, 2010) et en particulier Van Renterghem, « Identifier et s'identifier ».

2. L'histoire de la famille dans les sociétés musulmanes reste encore un terrain peu exploré en regard de la bibliographie sur l'Occident. L'enquête en ce sens est cependant ouverte ; voir l'ouvrage collectif en préparation : Benkheira, Giladi, Mayeur-Jaouen, Sublet.

3. Voir notamment Anzieu et Martin (*La dynamique des groupes restreints*) qui définissent de tels groupes comme « une association de personnes en nombre restreint, poursuivant des buts communs » (p. 18).

Le terme « groupe » est fréquemment employé dans un autre sens, qui ne part pas d'une réalité concrète (une réunion d'individus), mais se fonde sur le rapprochement abstrait établi entre des individus qui possèdent, ou dont on pense qu'ils possèdent, un ou plusieurs traits communs. Le groupe est alors le sous-ensemble théorique d'une classification ; on pourrait employer pour le désigner le terme « classe » (au sens de la classification), s'il n'était pas historiquement connoté. Cette acception correspond à la deuxième définition proposée par le Petit Robert : « Ensemble de personnes ayant des caractères en commun », avec parmi les exemples les expressions « groupe humain », « groupe social » et « groupe ethnique ». Le terme « groupe » est alors employé comme écho du terme « catégorie » : il désigne l'ensemble abstrait de toutes les personnes classées dans une même catégorie. Je nommerai donc *groupe-catégorie* cette acception du terme.

Cette définition renvoie directement au travail de catégorisation effectué par les acteurs comme par l'historien : pour identifier des groupes, il faut en connaître ou en présupposer les caractéristiques, et le rattachement d'un individu à un groupe se fait alors en fonction de sa possession et manifestation (réelles ou supposées) des caractéristiques de ce groupe. En effet, pour les acteurs opérant cette catégorisation, si le groupe ainsi défini (ensemble d'individus présentant une ou des caractéristiques communes) reste en grande partie théorique, l'idée sous-jacente est celle de l'*objectivité* du rattachement de l'individu à la catégorie, à partir de traits (matériels ou symboliques), de qualités ou de particularités dont cet individu serait *objectivement* le support.

Cela explique que l'existence de groupes-catégories abstraits soit loin d'être dépourvue d'implications concrètes : le travail d'identification sociale opéré par les acteurs a en effet d'importantes conséquences matérielles, comme l'acceptation ou la prohibition de l'interaction sociale provoquée par le sentiment d'appartenir à des groupes-catégories identiques, compatibles entre eux ou au contraire étanches les uns aux autres.

L'idée d'une possession *objective* de traits rattachant l'individu à un groupe-catégorie pose cependant problème. En effet, les études théoriques portant sur l'ethnicité [4] comme sur les appartenances sociales [5] montrent que les identités et donc les groupes ne se forment pas toujours à partir d'un *contenu* commun (un ensemble de caractéristiques, quelles qu'elles soient, partagées par les membres : la langue, la culture et le territoire pour une ethnie, la position partagée dans l'espace de la production économique pour une classe sociale…) mais plutôt dans l'interaction entre les membres du groupes et d'autres groupes ou des personnes considérées comme extérieures au groupe ; dans la fixation des *frontières* du groupe, pour reprendre le terme de Fredrik Barth, destiné à l'étude de l'ethnicité mais qui se révèle tout aussi opérant dans d'autres domaines de la vie sociale [6].

La notion de groupe doit en ce cas se construire à partir de la perception des acteurs (qu'ils soient ou non membres du groupe), et l'étude du groupe rejoint alors les problématiques

**4.** Voir par exemple Poutignat et Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*.

**5.** Voir en particulier Boltanski, *Les cadres*.

**6.** Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières ».

de l'identité. On pourrait nommer les ensembles ainsi identifiés *groupes ressentis*, et l'étude historique de tels groupes passe par l'analyse du sentiment d'appartenance des acteurs eux-mêmes. Il faut préciser que la question du « but commun » des groupes, ressentis ou fondés sur la réunion de leurs membres, est difficile à traiter historiquement : supposer à toute réunion de personnes la poursuite d'un objectif commun risque de conduire à une extrapolation et à une imputation de motivations inspirée par la vision *a posteriori* de l'historien (le prolétariat, moteur de l'histoire ; l'aristocratie ou les élites, moteur de l'histoire), bien souvent dans une optique téléologique.

### *Groupes, catégories, catégorisation*

Les notions de « groupe » et de « catégorie » se situent donc à des niveaux de sens distincts. En dernier ressort, un groupe est toujours composé de personnes, que celles-ci aient effectivement ou non noué des relations entre elles, et quel que soit le type de ces relations. La catégorie, elle, est un idéal-type dans lequel on peut les classer les individus ; une interprétation de la réalité et non pas une réalité tangible en soi, même si elle est à son tour créatrice de faits sociaux. Elle suppose aux individus qui y sont classés une homogénéité ou au moins un caractère de ressemblance (la possession d'un certain nombre de traits ou d'attributs communs) qui n'existent pas toujours dans les groupes. La catégorisation est à la fois le processus intellectuel qui consiste à définir un certain nombre de catégories dans lesquelles l'individu classe instinctivement ses contemporains en fonction de traits assignés comme caractéristiques, et le résultat de ce processus (la classification ainsi obtenue).

Dans l'interaction sociale, chaque acteur est perçu par ses contemporains comme appartenant à une ou plusieurs catégories relevant d'une description catégorielle de l'ensemble de la société. En fonction de la société considérée, les différentes catégories en usage s'excluent mutuellement les unes des autres (sociétés à castes ou groupes de statut exclusifs : ensembles souvent hiérarchisés entre eux ou répartis en un schéma fonctionnel) ou sont au contraire susceptibles de se recouper (sociétés où les catégories en vigueur ne dessinent pas une hiérarchie stricte et où les groupes fondés sur ces catégories ne forment pas forcément des ensembles discrets les uns par rapport aux autres). La catégorie se place donc au niveau de la représentation, et la catégorisation sociale (la perception du monde social comme étant découpé en catégories), tout comme l'imputation d'une identité sociale à partir de ces catégories, sont des processus mentaux, étudiés comme tels par la psychologie sociale pour les sociétés contemporaines.

Toutes les catégories ne sont pas, dans une société donnée, d'une même efficience (être perçu comme appartenant au « groupe des riches » n'a pas la même implication, dans bien des sociétés, que de faire partie du « groupe des roux »), et si des groupes-catégories semblables sont susceptibles de se retrouver dans des sociétés différentes (peu de sociétés sont dépourvues de « riches » ou même de « roux »), leur traitement social diffère et reste profondément contextualisé (certaines sociétés ostracisent les roux).

Il faut par ailleurs préciser que toute classification n'est pas une catégorisation. Pour que catégorisation il y ait, il faut que les catégories soient cohérentes les unes par rapport aux autres et reposent sur des critères homogènes et exclusifs : on ne peut pas être ou riche, ou roux par exemple, mais il est également impossible d'être à la fois riche et pauvre, ou encore roux et brun [7].

À une même réalité sociale peuvent être appliqués plusieurs modèles et ensembles de catégories, qui sont autant d'interprétations de cette réalité permettant le classement des individus qui la composent. Ces modèles sont des supports idéologiques, et sont également dotés d'une force opérante dans la société où ils se développent. Quelle que soit leur fonction au sein des sociétés qu'ils décrivent, ils sont historiquement contingents et on peut en conséquence en retracer l'histoire. La catégorisation sociale, pensée ici tout à la fois comme le travail d'élaboration des catégories à travers lesquelles une société est perçue par ses acteurs et comme le résultat de ce travail, est donc pleinement un objet d'histoire.

Reste un dernier débat qui traverse encore l'histoire sociale. L'historien lui-même ne peut se départir de l'habitude de découper toute société en groupes bâtis à partir de catégories spécifiques ; il s'interesse rarement à des personnes sans chercher à leur attribuer une identité collective, ce qui le pousse à tenter d'isoler, au sein des sociétés qu'il étudie, des groupes clairement identifiables. Or les catégories sur lesquelles se fonde l'identification des groupes peuvent être de deux types : aux catégories déterminées par les acteurs de l'époque étudiée, à travers une taxinomie véhiculée par les sources, s'opposent celles définies *a posteriori* par les historiens en fonction de critères acceptés et reconnus par eux, mais qui ne sont pas forcément les mêmes que ceux des acteurs de l'époque. Le débat porte alors sur la légitimité de la classification ainsi (re)construite ; il adopte les termes de la polémique lancée par le *linguistic turn* qui met l'accent sur le rôle du discours dans la production de la réalité.

Pour qui adhère à ce courant, le travail de description d'une société et d'identification de ses différentes composantes doit reposer uniquement sur l'analyse du vocabulaire d'époque, seul reflet épistémologiquement légitime de la réalité sociale telle qu'elle était perçue, donc vécue, par les acteurs eux-mêmes. En conséquence, pour l'historien, les seuls groupes pouvant légitimement être étudiés seraient ceux perçus et surtout *nommés* par les sources. Le débat sur l'adéquation entre ces différents types de catégorisations et la réalité des sociétés observées reste un débat de fond ; mais, si l'on ne peut dénier toute pertinence au regard *a posteriori* de l'historien pour la seule raison qu'il est justement porté *a posteriori*, il n'en reste pas moins que seules les catégories existant à l'époque étaient alors opérantes et susceptibles de répercussions dans le champ des pratiques sociales. Catégories d'époque et catégories postérieures ne peuvent donc se voir décerner le même statut dans l'analyse sociale. Reste à nuancer la portée de visions élaborées et colportées par un seul segment de la population (les auteurs des textes arabes du Moyen Âge en l'occurrence), et à chercher à en mesurer l'impact sur le reste de la population – mais l'historien se heurte alors à nouveau à la question des sources et le raisonnement risque de tourner à l'aporie.

7. Un bon exemple de classification que l'on ne peut comprendre comme une catégorisation se trouve dans l'une des nouvelles de Borges, « La langue analytique de John Wilkins ». Une encyclopédie chinoise, « Le comptoir céleste des connaissances bénévoles », aurait en effet proposé de répartir les animaux selon la classification suivante : « les animaux se divisent en a) appartenant à l'empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un très fin pinceau de poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches » (Borges, « La langue analytique de John Wilkins », p. 749).

## *La catégorisation sociale et l'histoire du dār al-islām médiéval*

La catégorisation sociale telle qu'elle était pensée ou vécue par les acteurs du *dār al-islām* médiéval n'a pas encore fait l'objet d'une analyse poussée[8]. Plusieurs approches sont pourtant possibles : outre la nature de la catégorisation elle-même (les différentes catégories utilisées par certains acteurs d'une société pour décrire cette société et répartir leurs contemporains dans une hiérarchie de groupes déterminés à partir de critères variés), l'historien peut s'intéresser à la construction de cette catégorisation (contexte et modalités d'émergence, de succès et éventuellement de disparition), à son fonctionnement (élaboration théorique mais aussi incidences sur les pratiques sociales), et enfin aux fonctions qu'elle remplit (fonctions en général liées à la justification et donc à la conservation en l'état d'un ordre social, politique et/ou économique : rôle de sociodicée, en lien avec l'efficacité performative du discours de la catégorisation). Ainsi, l'étude fondatrice de Georges Duby sur les « trois ordres » de l'imaginaire féodal avait pour but, non pas seulement de retracer la façon dont la vision d'une société tripartite s'est progressivement imposée en Occident au tournant des XI^e^-XII^e^ siècles[9], mais aussi d'en mettre au jour les fonctions politiques et économiques profondes dans le contexte troublé de la période.

À première vue, le Proche-Orient médiéval semble moins se prêter à une étude du type de celle de Georges Duby ; non que les sociétés y aient été moins diverses ou plus homogènes, mais en raison essentiellement des sources disponibles. En dehors de l'exception khaldounienne, peu nombreux sont en effet les textes arabes médiévaux qui ont expressément pour objet de donner une description générale de la société et surtout de l'interpréter en termes de groupes et de catégories.

Pour autant, peu nombreux ne signifie pas inexistants, et certaines œuvres médiévales sont susceptibles de se prêter à une étude de ce type : introductions des chroniques ou autres ouvrages historiographiques, traités de *ḥisba*, ouvrages de géographie, traités théologiques ou juridiques, notices de dictionnaires biographiques offrent parfois de façon inopinée une description des divers groupes ou catégories dont les auteurs se pensaient contemporains. Jusqu'ici, seuls certaines de ces sources (les traités de *ḥisba* en particulier) ont fait l'objet d'études qui restent ponctuelles[10]. En raison de la nature et de la période de production des sources

8. Bien que d'importants jalons aient été posés par Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, par l'interrogation historique du thème de l'égalité sociale dans les sociétés musulmanes médiévales. On trouvera également d'intéressantes réflexions sur les questions de hiérarchie sociale et des éléments de descriptions des principales « classes sociales » de l'Iran médiéval sous la plume d'Ahmad Ashraf et Ali Banuazizi, « Classes in Medieval Islamic Persia ».

9. Duby, *Les Trois Ordres*.

10. En ce qu'elles sont fondées sur l'analyse d'un corpus limité : un ouvrage ou parfois trois ou quatre ouvrages appartenant à des périodes et des aires géographiques proches. Le travail ancien de Levy, *The Social Structure of Islam*, qui tente de donner une description générale de la hiérarchie sociale dans les premiers siècles de l'islam (« *The Grades of Society* ») reste une exception en la matière. Levy utilise par ailleurs aussi bien les classements implicites des textes historiographiques que les catégories juridiques imposées par le droit musulman, ce qui peut poser certains problèmes de méthode.

elles-mêmes, ces études concernent essentiellement la période mamlouke[11] et s'intéressent presque uniquement à des catégorisations fondées sur l'exercice d'une profession[12] ou sur le domaine d'activité (voir ci-dessous).

### *Le vocabulaire des entités collectives dans les sources arabes médiévales*

Il est aussi d'autres façons d'aborder la question de la catégorisation sociale : si elle ne fait pas toujours l'objet de développements théoriques propres, susceptibles de livrer une vision claire de la hiérarchie sociale, ouvertement énoncée comme telle, elle peut aussi se lire dans la « sociologie spontanée » des acteurs de l'histoire, pour reprendre l'expression de Christian Décobert[13], ou bien encore dans les termes collectifs employés par les auteurs de l'époque (historiens et auteurs de dictionnaires biographiques au premier titre) pour caractériser les personnages dont leurs ouvrages sont peuplés. Autant de pistes de recherche que l'on espère fécondes pour l'histoire sociale du Proche-Orient médiéval.

Le domaine le plus exploré jusqu'ici a été celui des dictionnaires biographiques, en ce qu'ils témoignent de la vision que leurs auteurs portaient sur les sociétés qui leur étaient contemporaines. Différents termes y sont utilisés pour rattacher un individu à des ensembles collectifs de natures variables : après une exposition onomastique parfois fort détaillée, le début d'une notice biographique donne bien souvent à son auteur l'occasion de situer collectivement le sujet de sa notice en le rattachant à des ensembles dont la réalité sociale reste par ailleurs à préciser[14]. Certains termes, comme celui de *ǧins* (pl. *aǧnās*, « genre, catégorie »), renvoient explicitement à des catégories, genres ou types ; d'autres sont plus précis, comme *ṭabaqa* (pl. *ṭabaqāt*, « couche, strate ») qui désigne une génération, un ensemble lié par l'âge, à partir d'une génération de référence[15].

**11.** Quelques jalons ont par exemple été posés par Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam*, p. 10-12, à partir de la lecture d'al-Maqrīzī. Voir aussi Connermann, « Volk, Ethnie oder Stamm ? ». Bien que l'objectif de son article soit l'étude d'un groupe défini d'après une catégorisation ethnique (les Kurdes) à l'époque mamlouke en Égypte, Connermann résume en préalable la vision des catégories composant la société mamlouke de cinq auteurs des VIII^e^-IX^e^/XIV^e^-XV^e^ siècles : les šāfi'ites Ibn Raf'a (m. 710/1310) et Tāǧ al-dīn al-Subkī (m. 770/1370), al-Maqrīzī (m. 845/1442), le hanafite Aḥmad Tūǧān (m. vers 880/1475), et Abū Ḥāmid al-Qudsī (m. 888/1483). Connermann déduit, un peu rapidement peut-être, que l'on peut ramener ces entreprises assez hétérogènes de description des différents groupes constituant la société mamlouke à un schéma présentant trois catégories principales : l'aristocratie militaire, les savants et le peuple. On se trouve donc à nouveau devant une définition fonctionnelle des groupes et catégories, que Connermann rapproche d'ailleurs des études de Georges Dumézil ayant inspiré les travaux de Georges Duby.

**12.** Voir notamment Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World*.

**13.** Décobert, *Valeur et distance*, p. 15.

**14.** Les développements qui suivent sont essentiellement fondés sur le dépouillement de dictionnaires biographiques des VI^e^-IX^e^/XII^e^-XV^e^ siècles, consacrés aux notables (lettrés, administrateurs, autorités religieuses…) des grandes villes du *dār al-islām* médiéval, et plus particulièrement à des notables bagdadiens, qui constituent mon domaine de recherche. Une enquête semblable reste à faire pour les autres périodes et aire géographiques.

**15.** Le terme *ṭabaqāt* désigne en premier lieu les générations de transmetteurs de *ḥadīṯ*-s, à partir d'une génération de référence : celle des *ṣaḥāba*, les Compagnons du prophète de l'islam, à savoir l'ensemble des musulmans ayant connu Muḥammad de son vivant et ainsi susceptibles d'avoir entendu ou vu ses actes ou paroles, par la suite transmis oralement (puis

Le terme le plus fréquemment employé pour rattacher un individu à un ensemble collectif est *ahl*, très général, qui renvoie à tous types d'appartenances : géographiques (reliant la personne à une région : *min ahl Ḫurāsān*, à une ville : *min ahl Baġdād*, à un quartier : *min ahl al-Karḫ*, ou désignant plus généralement les *ahl al-maḥall*, « les gens du lieu » ou « les habitants du quartier »), religieuses (*ahl al-ḏimma*, *ahl al-sunna wa l-ǧamāʿa*), liées à un domaine d'activité (*ahl al-ʿilm*, *ahl al-ḥadīṯ*, *ahl al-taṣawwuf*) ou renvoyant à un jugement moral en raison du mode de vie adopté (les *ahl al-dunyā* ou *abnāʾ al-dunyā*, à savoir des personnes impliquées dans la vie matérielle, recherchant richesse, honneurs et proximité avec les milieux du pouvoir, *versus* les *ahl al-faḍl*, *ahl al-ḫayr* ou *ahl al-ṣalāḥ*, aussi appelés tout simplement *al-ṣāliḥūn*, adjectif connotant de bonnes qualités morales et désignant de façon générale les ulémas et ceux qui adhéraient à leurs valeurs).

Le terme *ahl* était donc utilisé pour désigner des catégories d'individus ayant des traits en communs : des groupes-catégories et non des groupes-réunions. Le terme est polysémique et générique : il ne renseigne ni sur la *nature* de l'appartenance à laquelle il renvoie, ni sur les critères ou les liens sur lesquels cette dernière se fondait.

D'autres termes renvoient de façon explicite à des types plus précis d'appartenance. Le plus fréquent, sous la plume des auteurs de dictionnaires biographiques en particulier, est celui de *bayt*, désignant une famille ou, plus exactement, une lignée de personnages s'étant illustrés dans le domaine de la transmission du savoir, des activités mystiques, du service de l'État ou dotés pour d'autres raisons de reconnaissance et d'éminence sociale. En ce sens, toute famille n'était pas considérée comme un *bayt*[16].

Le *bayt* peut être défini comme la restriction à une succession d'individus unis par des liens de parenté de l'une des catégories désignées plus haut par le terme *ahl*. De tels lignages se rencontrent dans trois domaines principaux : la transmission du savoir (*bayt al-ʿilm*, *bayt al-tadrīs*, *bayt al-ḥadīṯ*…), la judicature (*bayt al-ʿadāla*, *bayt al-qaḍāʾ*) et l'exercice de fonctions administratives et politiques (*bayt al-wizāra*, *bayt al-riyāsa*, *bayt al-kitāba*). Ces lignages sont fréquemment signalés par les biographes comme étant « connus » (*mašhūr*, *maʿrūf*) ou « anciens » (*qadīm*). L'ensemble des familles réputées pour s'être illustrées dans ces domaines était regroupé sous un terme collectif, celui de *buyūtāt* (pluriel du pluriel de *bayt*), que l'on rencontre chez plusieurs auteurs de dictionnaires biographiques et que l'on pourrait traduire comme désignant les familles illustres, ou « bonnes familles », d'une ville ou d'un milieu déterminé. Des épithètes positives viennent qualifier ces *buyūtāt* dont les biographes vantent la noblesse (*šaraf*), les qualités (*faḍl*, pl. *faḍāʾil*) ou l'éminence (*taqaddum*).

D'autres termes encore, plus utilisés dans les chroniques que dans les dictionnaires biographiques, renvoient à des acteurs collectifs de l'histoire. Les sources emploient par exemple le terme collectif *aṣḥāb* (pluriel de *ṣāḥib*), appliqué aux personnages se trouvant dans la proximité

par écrit) sous la forme de *ḥadīṯ*-s. Ce n'est que par restriction de ce sens premier que le terme *ṭabaqāt* en est venu à désigner les dictionnaires biographiques où étaient recensés les transmetteurs de *ḥadīṯ*-s, classés par générations à la suite des Compagnons.

16. Dans le contexte mamlouk, le terme *bayt* prend un sens différent, celui de « maison » (*household*) plutôt que celui de « famille » ou « lignée ». Voir l'article de Mathieu Eychenne dans le présent numéro.

(*ṣuḥba*) de quelqu'un, le type de relations établies avec cette personne dépendant de sa sphère d'activité[17]. Le terme *aṣḥāb* désigne ainsi un groupe-réunion mouvant formé autour d'une personnalité centrale, sans pour autant impliquer des caractéristiques sociales communes aux différents *aṣḥāb* ; il appartient donc plus au champ sémantique des liens sociaux qu'à celui des catégories sociales.

Un autre terme employé pour désigner un groupe de personnes unies par des liens dont la nature n'est pas toujours précisée est *ǧamāʿa*, qui désigne étymologiquement un groupe, une réunion[18]. Dans certains contextes, des termes comme *umma* (pl. *umam*, « communauté », groupe fondé par l'appartenance à une religion commune ou à une entité culturelle ou ethnique homogène) peuvent aussi renvoyer à des ensembles collectifs structurés à partir de catégories abstraites qu'il n'est pas toujours évident pour l'historien de reconstituer[19]. D'autres vocables doivent encore être analysés (comme par exemple *ṭāʾifa*, pl. *ṭawāʾif*) dans les différents contextes sociaux de leur utilisation.

Ce vocabulaire est essentiellement celui des sources littéraires ; outre qu'un travail détaillé reste à faire sur ces termes afin de contextualiser leur utilisation, l'attention des historiens des sociétés arabo-musulmanes médiévales doit aussi se porter sur les catégories du droit musulman, telles qu'elles sont exposées et définies dans les textes juridiques de l'époque. Ces textes mettent en place des catégories bien différentes de celles à l'œuvre dans les sources littéraires ; de plus, on peut leur supposer une force opérante dont l'ampleur et la réalité restent à étudier, mais qui leur confère un caractère particulier. Le débat sur le décalage entre normes juridiques théoriques et réalité des pratiques sociales ne peut bien sûr être évité ; il est cependant assez proche de la querelle opposant « nominalistes » et « réalistes » au sujet de la stratification sociale. Seule la comparaison entre les catégories juridiques telles qu'elles sont définies par les traités de droit (et reprises, éventuellement, dans la documentation de type notariale) et les perceptions et les pratiques des acteurs dans le domaine non-judiciaire peut contribuer à résoudre cette question. L'étude de la catégorisation juridique est le préalable indispensable d'un tel travail[20].

**17.** Ainsi, les *aṣḥāb* d'un traditionniste étaient ses élèves de *ḥadīṯ*, ceux d'un maître soufi ses disciples (également nommés *murīdūn*, *atbāʿ* ou *talāmiḏa*), tandis qu'à Bagdad, les *aṣḥāb* d'un puissant (sultan, calife), de ses subordonnés (émirs ou *šiḥna*) ou des autres instances chargées du contrôle urbain étaient les hommes armés à leur service. Dans le milieu des spécialistes de *fiqh*, le terme *aṣḥāb* désigne plus précisément les *fuqahāʾ* affiliés à un même *maḏhab*.

**18.** Chez les auteurs hanbalites bagdadiens, *ǧamāʿa* est synonyme de *aṣḥāb* pour désigner exclusivement les membres de leur *maḏhab*, perçus dans une dimension d'action collective.

**19.** Sur les différentes acceptions du terme *umma*, voir Haarmann, « Glaubensvolk und Nation », p. 175-179, cité par Connermann, « Volk, Ethnie oder Stamm ? » (trad. fr. p. 66 *sq.*).

**20.** D'importants jalons ont bien sûr été posés dans ce sens. Voir par exemple Johansen, « Eigentum, Familie und Obrigtkeit » et *Contingency in a Sacred Law* (chapitre 1, « *The City and its Norms* », p. 77-162), sur les différents groupes urbains distingués par le droit hanafite.

## Les fondements des identités collectives dans le dār al-islām médiéval

L'histoire sociale n'est pas, loin s'en faut, la branche la plus développée des études arabo-islamiques. Dans les histoires générales de l'Islam médiéval, l'analyse des sociétés est bien souvent réduite à l'étude de quelques groupes (ou supposés groupes) qui ont particulièrement attiré l'attention des chercheurs, comme les ulémas, les soufis ou les non-musulmans, sans chercher à décrire les autres entités sociales[21]… quand elle ne disparaît purement et simplement dans l'étude des mouvements religieux ou culturels[22].

Certains historiens ont cependant cherché à distinguer au sein des sociétés du monde musulman médiéval des groupes et/ou des catégories d'individus, sur des critères qui parfois recoupent les perceptions et les découpages des acteurs de l'époque, et parfois partent de leurs propres grilles d'analyse : interprétation raciale dans la littérature coloniale du XIXe siècle[23], interprétation marxiste en termes de classes dans les années 1960-1970[24]. Je laisserai de côté ces dernières, qui instruisent plus sur leur contexte de production que sur le Proche-Orient médiéval, pour étudier les bases sur lesquelles les premières fondent le découpage en groupes des sociétés étudiées.

Parmi les nombreuses composantes mobilisables dans la formation des identités sociales (sexe, classe d'âge, religion, appartenance ethnique, linguistique et/ou religieuse, statut social et/ou juridique, activité professionnelle, parenté, appartenance lignagère ou tribale, résidence dans un même quartier pour ne citer que les principales), certaines sont plus fréquemment

**21.** Il est ainsi symptomatique que, dans une récente publication anglophone se présentant comme un ouvrage de référence sur l'histoire de l'Islam du VIIe au XXIe siècle, la deuxième partie, pourtant intitulée « *Cultural Traditions and Social Structure* », ne comprenne que trois chapitres respectivement consacrés aux ulémas, au shiʿisme et aux soufis (Choueiri, *A Companion to the History of the Middle East*). D'autres ouvrages offrent une énumération de « groupes » sociaux hétéroclites qui rappelle la classification des animaux de Borges évoquée plus haut.

**22.** Voir par exemple Von Grunebaum, *Classical Islam* : sa partie intitulée « *Islamic Society and Social-Religious Movements* » consacre plus d'espace aux questions économiques (impôts, monnaie, commerce) qu'aux questions sociales, brièvement traitées (en quelques pages seulement) par la présentation de quelques entités particulières : esclaves, *kuttāb*, *ʿayyārūn*. Le reste du chapitre est consacré à l'évolution régionale de l'époque abbasside et à la formation de groupements politico-religieux comme le mouvement ismaélien et le mouvement qarmate.

**23.** Ainsi peut-on lire, à titre d'exemple, dans une *Histoire de l'Espagne* publiée en 1857 qu'avec l'avènement des Omeyyades au pouvoir dans la péninsule Ibérique, « la race arabe, noble, ardente et généreuse comme ses coursiers, se superpose à la race berbère, inquiète, turbulente et perfide, comme les Numides, ses aïeux » (Lafuente, « Histoire générale d'Espagne », p. 210).

**24.** Voir par exemple Ashtor, « Essai sur l'alimentation des diverses classes sociales », qui n'hésite pas à utiliser un vocabulaire totalement anachronique dans son étude sur l'alimentation des différentes « classes sociales » de l'islam médiéval (« bourgeois », « féodaux » et « classes dominantes » y sont indistinctement opposés aux « salariés », « ouvriers » et « classes populaires ») ou encore Sabari, 1981, qui interprète le binôme *ʿāmma/ḫāṣṣa* comme le reflet d'une dichotomie entre « élites sociales » et « masses populaires » ; encore cette dernière enquête est-elle assortie d'une réflexion sur le vocabulaire de la notabilité dans les sources arabes médiévales. Pour la bibliographie en arabe, voir Šayḫlī, *al-Aṣnāf fī-l-ʿaṣr al-ʿabbāsī*.

mises en exergue par les historiens des sociétés arabo-musulmanes médiévales. Au cours de moments historiographiques distincts, appartenance religieuse, statut juridique et social, ethnicité et activité professionnelle ont ainsi successivement attiré l'attention des chercheurs.

### *Religion et maḏhab*

L'appartenance religieuse a longtemps été considérée comme le premier (ou du moins le principal) fondement des affiliations sociales dans les sociétés musulmanes pré-modernes [25], ce qui découle d'une vision essentialiste de l'islam, producteur d'homogénéité sociale, et revient à entériner l'idéologie musulmane de l'*iǧmāʿ*, mettant en scène une *umma* unie, au sein de laquelle les clivages sociaux s'effacent devant la communauté de la foi et des pratiques. Certes, l'étude séparée des communautés [26] non musulmanes trouve sa justification dans le fait que le droit dominant, dans le *dār al-islām*, accordait aux *ḏimmī*-s un statut juridique différent de celui des musulmans. De nombreux auteurs ont cependant franchi allègrement le pas qui sépare l'étude des non-musulmans en terre d'islam de la désignation parfois artificielle de groupes sociaux profondément distincts les uns des autres, vision sans doute influencée par la situation des villes du domaine musulman à l'époque moderne, dotées pour la plupart de quartiers où s'implantaient de façon préférentielle les nons-musulmans groupés par appartenance religieuse. Or, rien ne prouve très nettement que ce fut systématiquement le cas dans les villes de l'époque médiévale [27] ; il faudrait en tout cas ouvrir une enquête afin de périodiser l'éventuel regroupement des non-musulmans ou non-sunnites au sein de quartiers déterminés. Dans le présent recueil, Arietta Papaconstantinou s'attaque à la question des groupes chrétiens dans le premier siècle de l'islam. Prouvant le caractère tardif de l'élaboration du statut juridique de *ḏimmī*, elle désamorce les problématiques habituelles représentant les communautés non-musulmanes comme engagées dans une lutte permanente contre une oppression juridique et sociale exercée par les pouvoirs musulmans, ce qui lui permet de se focaliser sur le fonctionnement interne de ces groupes traversés de tensions et de rivalités, à contre-courant de l'image de « communautés chrétiennes » homogènes et unies.

**25.** Voir à titre d'exemple cette déclaration péremptoire de Mantran, *L'expansion musulmane* : « *Il va de soi* que les facteurs religieux ont une importance extrême dans l'organisation de la société musulmane » (p. 226, souligné par moi) ; Mantran nuance par la suite cette affirmation, mais ajoute que « Tous les historiens de l'Islam admettent cette prééminence des problèmes religieux, tout au moins pour les débuts de l'histoire du monde musulman » (*ibid.*). Mantran construit par la suite une hiérarchie sociale relativement simple, dominée par les Arabes musulmans, suivis des *mawālī*, convertis non-Arabes, puis par les *ḏimmī*-s et enfin les esclaves (*id.*, p. 257).

**26.** Le terme est ici à comprendre dans son sens anthropologique, à savoir en tant qu'ensemble de personnes doté d'instances propres de règlement des conflits.

**27.** À Bagdad par exemple, le voyageur juif Benjamin de Tudèle, qui visita la capitale abbasside en 1168, estimait à quarante mille le nombre des juifs résidant dans la ville et précisait qu'ils disposaient de 28 synagogues, tant sur la rive orientale que dans les quartiers d'al-Karḫ, de l'autre côté du Tigre ; il n'indique aucunement l'existence d'un « quartier juif » où auraient résidé ses coreligionnaires (Benjamin de Tudèle, *Voyages de Rabbi Benjamin*, p. 152). Quant au quartier réputé shiʿite de la ville, al-Karḫ, de nombreux sunnites y résidaient aux Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, et l'on rencontre des shiʿites dans beaucoup d'autres quartiers de la ville à la même époque.

Il est tout aussi délicat de vouloir faire des populations sunnites un ensemble cohérent, homogène et dépourvu de conflits et de rivalités. Une première solution est alors de considérer le sunnisme comme scindé en groupes distincts, étanches les uns aux autres, déterminés par l'appartenance à des écoles juridiques (*maḏhab*-s) différentes. Dans la lignée des travaux d'Ira Lapidus portant essentiellement sur Damas et Le Caire à l'époque mamlouke[28], le *maḏhab* a ainsi longtemps été considéré comme un cadre essentiel, voire *le* cadre par excellence, de la formation des identités sociales dans l'Islam médiéval[29]. En effet, les analyses de Lapidus ont été reprises et élargies, parfois sans souci de la chronologie, à l'ensemble des villes du *dār al-islām* et de la période médiévale[30]. Or là encore, certains éléments doivent être pris en compte : la fréquence des changements de *maḏhab*, les fréquentations communes rassemblant parfois des ulémas d'affiliation juridique différente, les variations d'intensité dans le sentiment identitaire manifesté par les membres des différents *maḏhab*-s (voire d'un même *maḏhab* à différentes époques ou en différents contextes) doivent nous conduire à nuancer la systématicité du recours au *maḏhab* (comme à l'appartenance religieuse en général) comme facteur explicatif de la formation et du maintien des structures et des hiérarchies sociales. Certes, l'appartenance religieuse était sans aucun doute *l'un* des critères sur lesquels se fondait l'identité individuelle et collective des acteurs de l'époque ; elle n'en détient pas pour autant un primat absolu et permanent en la matière.

### *L'ethnicité*

Très tôt, l'analyse en termes d'appartenance ethnique a été utilisée par les historiens de l'Islam médiéval pour contrebalancer l'image d'une *umma* unie, soudée et homogène. Il faut sans doute y voir l'influence de l'œuvre d'Ibn Khaldoun, tant en raison de sa traduction précoce en français que de l'efficacité de la grille d'analyse qu'elle propose[31]. Bien que ce soit là une déformation de la théorie khaldounienne, la notion de *ʿaṣabiyya* comme « esprit de corps » a en effet pu être interprétée exclusivement en termes d'appartenance ethnique. Dans un contexte colonial notamment, les historiens du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle ont volontiers retenu de

**28.** Voir Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, « The Evolution of Muslim Urban Society », et *A History of Islamic Societies*.

**29.** Lapidus, 1967, va jusqu'à décrire les *maḏhab*-s (« *schools of law* ») comme de véritables communautés dans l'espace de la ville mamlouke : « *the schools of law were the most comprehensive intra-urban communities* » (p. 113). Ici, le primat du religieux s'explique moins par un essentialisme de principe que par la capacité de l'islam, selon cet auteur, à fonder des structures (institutionnelles ou informelles) qui représentent pour Lapidus les cadres de la vie sociale, urbaine tout au moins. Voir aussi Lapidus, *A History of Islamic Societies*.

**30.** Voir par exemple Hurvitz, 2003, pour qui les *maḏhab*-s formaient « *a singular merger between legal concepts, religious attitudes, and social structure* » (p. 986). Se référant explicitement à Lapidus, Hurvitz n'hésite pas à ajouter, sans apporter d'argument définitif en la faveur de cette hypothèse, que « *from the tenth century on, every Muslim belonged to a* madhhab, *and as a consequence the* madhahib *became as important as ancient social alignments such as family, tribe, and ethnic group* » (p. 987).

**31.** La *Muqaddima* a été traduite sous le titre de *Prolégomènes* par De Slane (Paris, 1863-1868). À propos de l'influence de la lecture d'Ibn Khaldoun sur les analystes occidentaux du XX^e^ siècle, voir par exemple Bendana-Kchir, « Montagne, lecteur d'Ibn Khaldûn ».

l'histoire du monde musulman vue par Ibn Khaldoun le tableau de la succession dynastique de peuples antagonistes, Berbères, Persans et Turcs s'opposant tour à tour aux Arabes. Au-delà de l'influence directe ou indirecte d'Ibn Khaldoun, le contexte des XIXe-XXe siècles (l'émergence des « nationalités » et des nationalismes) pouvait aussi conduire les historiens de l'époque à interpréter l'histoire de l'islam médiéval selon des regroupements ethniques, dévoyés sous le terme anachronique de « nations » [32].

Les interrogations sur l'ethnicité ne sont pas pour autant dépourvues de pertinence, et l'historiographie la plus récente offre de bons exemples de renouvellement dans ce domaine. Les recherches sur l'ethnicité soulèvent alors de riches questionnements sur le rapport entre l'existence de catégories ethniques, matérialisées notamment par des ethnonymes, et la réalité historique d'ensembles sociaux correspondant, parfaitement ou imparfaitement, à ces catégories.

Une telle démarche conduit à partir de la taxinomie à l'œuvre dans les sources pour la soumettre à un strict examen. Quatre des articles rassemblés ici s'attellent à un travail de ce type. Deux d'entre eux ont pour objectif d'examiner la réalité des « composantes ethniques » des sociétés de l'Occident musulman. Maribel Fierro analyse différents termes utilisés par les sources littéraires pour classifier sous des dénominations collectives les acteurs de l'histoire d'al-Andalus. Son étude montre qu'au-delà des catégories qui répondent directement à l'idée que nous nous faisons de l'appartenance ethnique (Arabes, Berbères, « natifs » de la péninsule Ibérique), d'autres dénominations collectives (*mawālī*, *muwalladūn*…) étaient bâties à partir d'un mélange complexe d'appartenances ethniques et religieuses, mais se révèlent également porteuses de signification politiques. Annliese Nef parvient à des conclusions analogues en réexaminant la part faite aux explications ethniques dans l'histoire de la Sicile sous domination islamique. Elle déduit de l'analyse des sources médiévales que les dénominations interprétées aux XIXe et XXe siècles comme se référant à des groupes ethniques renvoient moins à l'ethnicité supposée de ces groupes qu'à la désignation d'acteurs collectifs de l'histoire politique de l'époque.

Les deux autres contributions s'attachent à contextualiser l'usage d'ethnonymes particuliers propres à l'Orient musulman : *kurd/akrād* et *fāris/furs*. L'étude de Sarah Bowen Savant montre comment les termes *Fārs* et *fāris* (Perse, persan) ont peu à peu remplacé le terme *Īrān* après la conquête, contribuant à attribuer une identité musulmane aux populations iraniennes en effaçant progressivement la référence au passé pré-islamique de la région. De son côté, en s'attaquant aux différentes significations de l'ethnonyme *kurd* dans les sources arabes

32. C'est ainsi que le mouvement de la *šuʿūbiyya* a longtemps été uniquement présenté comme un « mouvement national » persan de réaction à l'hégémonie arabe. Il n'est pas surprenant que Golziher, écrivant à la fin du XIXe siècle, parle du « sentiment national arabe » (« *Arab National Conciousness* » et « *Arab National Feeling* » dans la traduction anglaise de son œuvre, voir Goldziher, *Muslim Studies*, p. 177) ; quelques décennies plus tard, Von Grunebaum définit encore la *šuʿūbiyya* comme « *"folk (ethnic, national) conciousness" movement* », *Classical Islam*, (p. 87) et Robert Mantran en fait l'expression d'un « nationalisme iranien, revanche sur l'ancien racisme arabe » (*L'expansion musulmane*, p. 259). Pour une analyse d'histoire sociale sur le mouvement de la *šuʿūbiyya*, voir Mottahedeh, « The Shu'ubiyah Controversy ».

médiévales, Boris James délaisse la question traditionnelle du « contenu culturel » du terme ou de la « continuité ethnique » des Kurdes dans l'histoire du Proche-Orient. Il analyse l'histoire du terme et ses différentes significations contextuelles, ce qui le conduit à prouver la plasticité de cette dénomination, au rebours de tout essentialisme.

Le travail sur les ethnonymes doit être poursuivi, ainsi que la réflexion sur l'usage de la « grille ethnique » dans l'historiographie moderne du *dār al-islām* médiéval. Ces différentes contributions montrent à quel point le travail en la matière est délicat, mais aussi comment une étude revenant au vocabulaire utilisé par les sources permet des éclairages nouveaux sur des points événementiels qui peuvent par ailleurs nous sembler bien connus.

### *L'activité professionnelle*

Une autre façon d'appréhender les groupes dans l'histoire de l'Islam médiéval consiste à s'intéresser aux métiers et à supposer que l'exercice d'une activité professionnelle dessinait et modelait des types spécifiques d'appartenance collective. C'est là, si l'on y réfléchit, un présupposé qui ne va pas absolument de soi ; il témoigne de la double influence de l'étude des corporations et guildes de métiers dans l'Occident pré-moderne [33], fondateurs de sociabilités et donc de groupes sociaux [34], et de la pensée sociologique occidentale de la seconde moitié du XX^e^ siècle. En effet, celle-ci a fait de l'activité professionnelle l'un des fondements de l'identité sociale contemporaine, au point de choisir, en France, comme principe de classification sociale et outil de description statistique de la société française le système des Catégories socio-professionnelles (CSP) [35].

Un grand nombre d'ouvrages généraux sur l'Islam médiéval, mais aussi de monographies urbaines, utilisent l'activité professionnelle (ou à défaut le domaine d'activité) comme grille d'analyse des sociétés de l'époque [36]. Le travail sur les dictionnaires biographiques et le recours

**33.** Tout comme l'histoire de la « ville islamique » s'est construite à partir du modèle dominant de la commune urbaine autonome du Bas Moyen Âge occidental, la réflexion sur les organisations de métier dans l'Islam médiéval est née d'une démarche comparatiste honorable, mais qui risque cependant de conduire à des biais méthodologiques et à l'imposition de problématiques exogènes, du type « pourquoi tout ne se passe-t-il pas en Orient comme en Occident ? ». De son côté, Massignon, dans son étude sur « Les corps de métiers et la cité islamique », allait jusqu'à voir dans la commune urbaine occidentale la trace d'une influence musulmane… Pour une discussion sur l'existence des corporations de métiers dans les villes du *dār al-islām* médiéval, voir Cahen, « Y a-t-il eu des corporations professionnelles ».

**34.** L'étude la plus éclairante en la matière est certainement Cerutti, *La ville et les métiers*.

**35.** Pour une réflexion historienne sur les CSP, leur utilisation en statistique et les conséquences de cette utilisation sur la pensée sociologique, voir Desrosières et Thévenot, *Les catégories socio-professionnelles*. Depuis 1982, le système de catégorisation utilisé par l'INSEE est nommé Professions et Catégories Socioprofessionnelles (PCS), mais il repose sur le même type de présupposés concernant le lien entre profession et catégorie sociale. Dans le domaine de l'histoire médiévale de l'Islam, l'influence directe de cette classification et de son vocabulaire se voit, très récemment, chez Clément, « Catégories socio-professionnelles et métiers urbains ».

**36.** Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism*, dédie par exemple son 7^e^ chapitre aux « Hiérarchies fondées sur l'exercice d'un métier (*Hierarchies of occupations*) » et déclare en préambule : « *Occupation was among the most significant principles for social differentiation in Muslim societies as elsewhere* » (p. 156). En ce qui

à la prosopographie et aux méthodes quantitatives de traitement des données assisté par ordinateur en a renouvelé l'approche, permettant notamment de nouvelles analyses de la sociabilité et des rapports intergroupes ; mais les milieux professionnels étudiés restent logiquement ceux que ces types de sources évoquent et décrivent de façon préférentielle : élites du pouvoir (civiles [37] et/ou militaires [38]) et du savoir (ulémas [39]). La démarche est en soi recevable, mais le choix des activités ou professions présidant au découpage catégoriel est parfois critiquable. Par ailleurs, rien ne prouve fondamentalement l'homogénéité sociale des « groupes » ainsi découpés et décrits.

### *Les groupes de statut*

Une autre façon de décrire les sociétés de l'Islam médiéval revient à s'intéresser aux groupes de statuts. Il s'agit alors soit de présenter un découpage de la société étudiée en termes de statut socio-économique ou juridique (ce qui peut apparaître particulièrement pertinent lorsque l'on part de la normativité juridique, qui oppose les hommes libres aux esclaves, les musulmans aux non-musulmans, les hommes aux femmes, etc. – mais la catégorie juridique fonde-t-elle pour autant une cohérence sociale ?), soit d'étudier plus particulièrement l'un des groupes ainsi définis (l'intérêt s'étant récemment porté sur les groupes considérés comme non-dominants : les esclaves, les non-musulmans, les femmes…).

La question de la dialectique entre statut juridique et réalité sociale, comme souligné plus haut, suscite bien des débats. Dans le présent recueil, deux contributions s'attaquent à ce dossier épineux. Christina de la Puente s'intéresse à la place des esclaves dans le milieu familial andalou, à travers la question du mariage. À partir de documents notariés malékites, elle expose d'une part la grande variété de statuts juridiques découlant de degrés divers d'esclavage ou de liberté, et montre que les esclaves faisaient partie intégrante des familles de la péninsule Ibérique des IVe-VIe/Xe-XIIe siècles. La construction des catégories juridiques est elle-même complexe, comme en témoigne la documentation étudiée, et cherche à homogénéiser et rationaliser des situations sociales hétérogènes. En retour, la performativité des catégories juridiques ainsi définies est réelle, mais doit toujours être évaluée dans un contexte d'interaction sociale dont les textes juridiques sont un élément, mais non le cadre unique et absolu. L'étude originale

concerne la bibliographie en français, voir à titre d'exemple Mouton, *Damas et sa principauté* (les chapitres 5 à 7 sont consacrés aux milieux politiques, administratifs et militaires, le chapitre 11 aux charges religieuses) ou Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep* (qui s'intéresse, entre autres, à la société militaire, à l'administration civile, aux ulémas, aux mystiques et aux lettrés).

**37.** Voir par exemple Petry, *The Civilian Elite of Cairo*, sur les agents de la bureaucratie mamlouke au Caire (en particulier le chapitre 4 : « *Occupational Patterns of the Civilian Elite* ») ; Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration*, sur leurs homologues de Damas ; Meouak, *Pouvoir souverain*, sur l'administration centrale de l'État omeyyade de Cordoue, etc.

**38.** En dehors de l'abondante bibliographie portant sur les Mamlouks d'Égypte, voir par exemple Gordon, *The Breaking of a Thousand Swords*, pour les troupes turques de Samarra ; Aubin, « Émirs mongols et vizirs persans », pour les rapports entre élites civiles et militaires en Iran à l'époque mongole ; etc.

**39.** Voir Urvoy, *Le monde des ulémas andalous*, pour al-Andalus ; Gilbert, « Institutionalization of Muslim Scholarship », pour Damas ; Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition*, pour Bagdad, etc.

de Mathieu Tillier, elle, se place de l'autre côté du miroir judiciaire. Située dans l'Irak des IIIe-IVe/IXe-Xe siècles, elle montre comment, de façon contraire à la supposée égalité de statut des musulmans devant la *šarīʿa*, le tribunal du *qāḍī* était sensible aux différences de statut social. Plus encore, l'analyse des sources littéraires prouve que le tribunal allait jusqu'à entériner, par la reconnaissance des généalogies par exemple, des hiérarchies sociales existantes mais en théorie dépourvues de tout fondement juridique.

Le statut social, notion complexe à définir, qui recoupe parfois (mais pas systématiquement) le statut économique, est lui aussi au cœur de certaines analyses. Les catégories dominantes ou élitaires de la population, les plus évoquées par les sources (*al-aʿyān*, « les notables »), ont logiquement été les plus largement décrites [40], même si quelques études se sont penchées sur les couches les moins favorisées de la population urbaine [41]. Le statut économique était bien sûr une importante source potentielle de différenciation sociale, et des études existent sur riches et pauvres dans le *dār al-islām* médiéval [42].

Pour l'historien qui souhaite partir de la terminologie de l'époque, la catégorisation la plus évidente découle de l'opposition récurrente, dans l'ensemble des sources arabes médiévales, de deux vocables s'opposant terme à terme : *ʿāmma* et *ḫāṣṣa*. La dichotomie entre la *ʿāmma*, identifiée au peuple, à la populace, au commun des mortels, et la *ḫāṣṣa*, identifiée à l'élite ou au groupe des notables, est ainsi à la base d'un grand nombre de présentations des sociétés urbaines de l'Islam médiéval dans l'historiographie moderne [43]. Elle est parfois critiquée pour omettre d'autres groupes intermédiaires – pour oublier la « classe moyenne » en quelque sorte [44] –, mais son adéquation avec la réalité sociale est rarement remise en cause. Il est cependant nécessaire d'interroger cette catégorisation sommaire [45] et d'en contextualiser le contenu et la portée [46].

## Pistes de recherche

L'identification et l'analyse des groupes sociaux et des catégories sociales dans l'Islam médiéval est donc une entreprise délicate, en raison de la nature des sources disponibles tant que des difficultés méthodologiques propres à ce type d'étude. Plusieurs pistes s'ouvrent

40. Par exemple par Bulliet, *The Patricians of Nishapur* ; Petry, *The Civilian Elite of Cairo* ; Shoshan, « The "Politics of Notables" in Medieval Islam » ; etc.

41. Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld* ; Shoshan, « High Culture and Popular Culture » et *Popular Culture in Medieval Cairo*.

42. Par exemple Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam*.

43. Voir à titre d'exemple le résumé donné par Lewis, *The Political Language of Islam*, p. 67, ou plus récemment Marín Guzman, *Sociedad, política y protesta popular*, pour al-Andalus : le chapitre 4, « *Clases sociales y movilidad social en la España musulmana* » est divisé en deux parties consacrées l'une à la *ḫāṣṣa*, assimilée aux « classes gouvernantes » (p. 131), et l'autre à la *ʿāmma*, le « peuple commun » (p. 146).

44. Voir déjà Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, p. 196 *sq.*

45. Elle est par exemple interrogée par Blichfeldt, « *Khassa* and *ʿamma* ».

46. Pour une discussion sur la signification de ces termes dans un contexte bagdadien, voir Van Renterghem, *Les élites bagdadiennes*, chapitre 2.

cependant dans ce domaine : la recherche de catégories opérantes, l'étude des groupes sociaux et des rapports inter-groupes, et enfin l'étude de la perception de ces groupes par les acteurs de l'époque, qui ramène à la question de la catégorisation.

### *La recherche de catégories opérantes*

Au-delà des catégories évoquées plus haut (dessinées en fonction des appartenances religieuses et ethniques, de l'activité professionnelle, du statut social ou juridique), l'efficience d'autres critères peut être questionnée dans le contexte des sociétés du *dār al-islām* médiéval : sexe et genre, classe d'âge, lieu de résidence (ville/campagne, quartiers), appartenance lignagère ou tribale… sont quelques-uns des fondements potentiels de l'identité individuelle et collective des acteurs de l'époque. Il va de soi qu'ils déterminent des catégories plus qu'ils ne découpent de véritables groupes, et que ces catégories doivent être croisées avec celles énumérées ci-dessus : supposer *a priori* une homogénéité sociale aux membres d'un même groupe est une erreur de méthode, tout autant que supposer que les individus que l'on peut classer dans une même catégorie forment un groupe. Là encore, le travail sur la catégorisation sociale aide à décrire certains aspects d'une société donnée, sans pour autant apporter de réponse concrète sur les particularités de la réalité sociale de l'époque. Un travail sur le vocabulaire utilisé par les sources reste à accomplir, assorti d'une enquête systématique sur son adéquation (ou non) avec la réalité sociale.

### *L'étude interne des groupes*

Que les différents groupes composant les sociétés du *dār al-islām* médiéval soient ou non identifiés à partir d'une catégorisation due aux acteurs de l'époque, la description et l'analyse de ces groupes et de leurs rapports mutuels représentent un domaine de recherche fécond. Divers angles d'attaque sont possibles, comme en témoignent plusieurs articles de ce recueil. Une lecture minutieuse des sources permet l'identification, dans des contextes précis, d'entités collectives et l'étude de leur fonctionnement (recrutement des membres, structuration et hiérarchies internes, pratiques sociales spécifiques…). Allaoua Amara décrit ainsi la fondation, le recrutement sélectif et le fonctionnement hiérarchisé de la *ḥalqa* mise en place par les savants ibadites dans le M'zab au v$^{e}$/xi$^{e}$ siècle. La forte structuration de cette organisation explique son rôle crucial dans la résistance du mouvement ibadite à la poussée du malékisme jusqu'au ix$^{e}$/xv$^{e}$ siècle, sans pour autant mener à la constitution d'un pouvoir régional indépendant.

Sous certaines conditions, les œuvres de littérature peuvent aussi être mobilisées pour décrire le fonctionnement d'entités collectives. C'est sur la lecture d'ouvrages d'*adab* qu'Antonella Ghersetti fonde son analyse du groupe des « pique-assiettes » (*ṭufayliyyūn*) à la cour abbasside, qui lui permet de conclure à l'existence d'un tel groupe défini par une éthique et un comportement commun, doté d'une conscience collective et perçu comme tel par les contemporains.

Comme le montre cet exemple, l'étude des pratiques sociales et de la sociabilité (fréquentations, alliances matrimoniales et/ou professionnelles, activités communes…) est ici fondatrice car elle permet de voir se dessiner des ensembles sociaux qu'il n'est pas toujours possible de discerner *a priori*, ou bien de préciser la vision que nous avons de groupes pensés comme allant de soi mais dont la nature exacte est parfois peu évidente ou encore mal connue.

Dans la même optique, la nature des liens de personne à personne (relations de clientèle, serments, liens de *walā'*, liens de maître à disciple dans la transmission du savoir ou l'activité mystique…) dans les sociétés de l'Islam médiéval reste largement à interroger [47]. Une telle recherche conduit naturellement à s'intéresser aux réseaux, qui ne fonctionnent pas comme des groupes en ce qu'ils ne sont pas fondés sur l'inter-relation de l'ensemble des membres entre eux, mais qui jouent cependant un rôle crucial dans les sociétés du *dār al-islām* médiéval [48]. Par l'originalité de son fonctionnement et de la structure politico-sociale qu'il engendre, le *bayt* mamlouk étudié par Mathieu Eychenne représente un modèle tout à fait unique d'imbrication de différents types de relations de personne à personne (*walā'* ou relation de clientélisme, *ḫidma* ou relation de service, *ḫušdāšiyya* impliquant une relation de camaraderie et de solidarité). Outre l'étude de la nature de ces relations, l'éclairage sur leurs incidences politiques, sur la structuration du *bayt* et sur le fonctionnement plus large des réseaux ainsi formés permet également un éclairage novateur sur les assises sociales du fonctionnement du système mamlouk en Égypte.

L'étude de groupes précis doit bien entendu s'intéresser à la façon dont ces groupes se forment et durent : outre la question du recrutement des membres, celles du sentiment d'appartenance et des pratiques de distinction se posent et aident à cerner les contours des groupes et leurs configurations réciproques. L'étude du milieu des notables bagdadiens de la période seldjoukide (Vanessa Van Renterghem) permet de mettre en évidence un sentiment élitaire partagé par les catégories éminentes de la population. Ce sentiment d'appartenance collective se lit par exemple dans le traitement accordé aux défunts importants : cérémonie funéraire rassemblant les personnalités marquantes de l'époque, choix du lieu de sépulture, place de certains défunts dans la société des vivants… Un groupe à la cohésion particulièrement forte, celui des hanbalites de la rive orientale de Bagdad, est étudié comme un cas-limite d'appartenance collective reposant sur l'affiliation à un *maḏhab*.

Cependant, même un groupe doté d'une identité collective aussi forte que celle des hanbalites bagdadiens n'était pas dépourvu de clivages et tensions. Et de fait, la recherche ne serait pas complète sans s'intéresser à la question des limites de la cohésion de chaque groupe, aux rivalités, hiérarchies et clivages internes qui les traversent et à la façon dont ces tensions contribuent à redessiner les contours du groupe et à en redéfinir l'identité.

47. Une étude novatrice en la matière était déjà Mottahedeh, *Loyalty and Leadership* ; voir aussi le premier chapitre de Touati, *Entre Dieu et les hommes*, et plus récemment Bernards et Nawas, *Patronate and patronage*. Voir aussi dans le présent numéro les analyses de Maribel Fierro et de Cyrille Aillet sur la *walā'* et les *mawālī* en al-Andalus.

48. Sur les réseaux dans le monde méditerranéen pré-moderne, voir Coulon, Picard et Valérian, *Espaces et réseaux en Méditerranée*.

### *L'étude des rapports entre groupes*

Cette identité, le point est bien acquis, se forge en grande partie dans l'interaction entre groupes, à travers la différenciation entre un Même et un Autre. Toutes les formes de relations entre les différents groupes sont ainsi au cœur de l'analyse, du conflit ouvert ou larvé à la coexistence et à la coopération (mixité résidentielle ou professionnelle, alliances matrimoniales, sociabilité de quartier…). Dans une perspective globale, la question de la circulation entre les groupes pose aussi celle de la mobilité sociale, et du degré d'ouverture (forte mobilité) ou de fermeture (forte reproduction) de la société étudiée.

L'etude du passage d'un groupe à l'autre permet aussi de mieux cerner, à un moment précis, la configuration de la société étudiée. Les changements de catégorie juridique (affranchissement, conversion, accession à l'âge pubère…) sont particulièrement intéressants, en ce qu'ils modifient profondément le statut d'un individu et sont ainsi potentiellement porteurs, pour ce dernier, de changement social. Leurs conséquences en termes d'appartenances collectives doivent être examinées avec le plus grand soin afin d'évaluer la portée sociale des catégories juridiques elles-mêmes. Dans le présent numéro, l'étude de la question du franchissement de la frontière religieuse par la conversion (ou l'apostasie, selon le point de vue que l'on adopte), et de son traitement par les sources, est l'occasion pour Cyrille Aillet de reconsidérer les dimensions sociales de l'histoire politique d'al-Andalus à l'époque omeyyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles), telle qu'elle est écrite par les auteurs chrétiens ou musulmans de l'époque. Il montre ainsi comment des termes auxquels on assigne parfois trop rapidement une signification ethnique et/ou religieuse, comme celui de *muwallad*, sont utilisés dans l'historiographie médiévale pour servir une interprétation orientée de l'histoire politique d'al-Andalus – comme c'était le cas pour l'histoire de la Sicile islamique dans les analyses d'Annliese Nef.

Pour conclure, un véritable travail de fond reste à faire sur les différents types de catégorisation sociale à l'œuvre dans le *dār al-islām* médiéval et sur leur histoire, que ces catégorisations soient explicitement livrées comme telles par certains auteurs de l'époque, ou qu'elles soient décelables à travers l'étude de la perception que les acteurs avaient d'eux-mêmes et de leurs contemporains. Le chantier est donc vaste, et les difficultés nombreuses. Les problématiques soulevées sont cependant susceptibles d'apporter une contribution non négligeable dans le champ de l'histoire des sociétés du monde arabo-musulman médiéval.

*
*  *

Dans leur diversité, les treize articles réunis pour ce numéro des *Annales Islamologiques* répondent chacun à plusieurs des interrogations soulevées dans cette introduction : qu'est-ce qu'une catégorie, qu'est-ce qu'un groupe, et comment s'articule le rapport entre groupes et catégories ? Ancrés dans des contextes temporels différents, s'intéressant à l'Orient aussi bien qu'à l'Occident musulman, ils témoignent tous de la nécessité absolue, dans toute enquête

d'histoire sociale, de partir de contextes précis et de rester attentif non seulement au vocabulaire employé par les sources, mais aussi aux effets de corpus.

Malgré la difficulté de l'exercice, les contributions ont été regroupées selon trois grands thèmes. Les cinq articles composant la première partie, « Catégories et catégorisations : des sources au travail de l'historien », ont en commun une réflexion sur la terminologie utilisée dans différents types de corpus et la confrontation de cette terminologie avec les réalités sociales d'époques et de régions variées, d'al-Andalus à l'Orient iranien. Ce n'est pas un hasard si les catégories ici mises à l'épreuve sont essentiellement religieuses et ethniques : le croisement des deux critères et l'interrogation sur la réalité et les frontières des groupes ainsi dessinés permettent de porter un regard plus aiguisé sur les sociétés décrites. Les trois contributions regroupées dans la deuxième partie, « Visions normatives et réalités sociales », interrogent la dynamique à l'œuvre entre les catégories juridiques (homme libre/esclave, musulman/non-musulman) et les pratiques sociales. Enfin, les quatre articles de la troisième partie, « Fonctionnement des groupes et construction des identités », partent de l'étude de groupes particuliers pour tenter d'en saisir les caractéristiques tant concrètes que symboliques.

Ce numéro n'aurait pas pu voir le jour sans le soutien actif et vigilant de Sylvie Denoix, qui a suivi le projet à chaque étape de son développement. Ce recueil doit beaucoup tant à ses conseils avisés et à sa lecture attentive qu'à son dynamisme scientifique ; qu'elle en soit ici chaleureusement remerciée, ainsi que tous ceux qui ont participé de près ou de loin à l'élaboration de ce travail, et au premier titre les auteurs des différentes contributions, sans qui ce projet n'aurait pu être mené à bien.

Vanessa Van Renterghem

# Bibliographie

## *Sources*


Benjamin de Tudèle (m. après 1172), *Voyages de Rabbi Benjamin, fils de Jona de Tudèle, en Europe, en Asie et en Afrique, depuis l'Espagne jusqu'à la Chine*, trad. française J.P. Baratier, aux dépens de la Compagnie, Amsterdam, 1734 ; accessible sur le site *Gallica* de la BnF.

Borges, Jorge Luis, « La langue analytique de John Wilkins », dans *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1993, vol. I, p. 747-751 (traduction par Paul Bénichou et Sylvia Bénichou-Roubaud ; texte original en espagnol publié en 1952).


## *Études : outils méthodologiques et comparatistes*


Anzieu, Didier, Martin, Jacques-Yves, *La dynamique des groupes restreints*, PUF, coll. « Le psychologue », Paris, 2003 (1968).

Barth, Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, PUF, coll. « Le sociologue », Paris, 1995, p. 203-249 [1re publication : en anglais, Oslo, 1969].

Boltanski, Luc, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Éditions de Minuit, Paris, 1982.

Cerutti, Simona, *La ville et les métiers. Naissance d'un langage corporatif (Turin, 17e-18e siècles)*, Éditions de l'Ehess, Paris, 1990.

Desrosières, Alain, Thévenot, Laurent, *Les catégories socio-professionnelles*, La Découverte, coll. « Repères », Paris, 2002 (1988).

Duby, Georges, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », Paris, 1978.

Poutignat, Philippe, Streiff-Fenart, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, PUF, coll. « Le sociologue », Paris, 1995.


## *Études sur le dār al-islām médiéval*


Ashtor, Eliyahu, « Essai sur l'alimentation des diverses classes sociales dans l'Orient médiéval », *Annales ESC*, 1968/5-6, p. 1017-1053.

Ashraf, Ahmad, Banuazizi, Ali, « Classes in Medieval Islamic Persia », dans l'article « Class System (*Ṭabaqāt-e ejtemāʿī*) », *Encyclopaedia Iranica* V, 1992, disponible en ligne (www.iranica.com).

Aubin, Jean, « Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation », *Studia Iranica*, Cahier nº 15, Paris, 1995.

Bendana-Kchir, Kmar, « Montagne, lecteur d'Ibn Khaldûn », dans Pouillon, François, Rivet, Daniel (dir.), *La sociologie musulmane de Robert Montagne : actes du colloque Ehess & Collège de France, Paris, 5-7 juin 1997*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2000, p. 41-53.

Benkheira, Mohammed Hocine, Giladi, Avner, Mayeur-Jaouen, Catherine, Sublet, Jacqueline, *La Famille en islam*, Les Indes Savantes, Paris, à paraître.

Bernards, Monique, Nawas, John, *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Brill, Leyde, 2005.

Blichfeldt, Jan-Olav, « *Khassa* and *ʿamma* : On Slogans, Concepts and Social Settings in Islamic History », *Orientalia Suecana* XXXVIII-XXXIX (1989-1990), p. 14-21.

Bosworth, Clifford Edmund, *The Mediaeval Islamic Underworld : The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*, Brill, Leyde, 1976.

Bulliet, Richard W., *The Patricians of Nishapur – A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

Cahen, Claude, « Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique ? », dans Hourani, Albert H., Stern, Samuel H. (dir.), *The Islamic City*, Cassirer, Oxford, 1970, p. 51-64.

Choueiri, Youssef M., *A Companion to the History of the Middle East*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford, 2005.

Clément, François, « Catégories socio-professionnelles et métiers urbains dans l'Espagne musulmane », dans Aillet, Cyrille, Géal, François (dir.), *Regards sur al-Andalus*, Éditions de la rue d'Ulm, Collection de la Casa de Velazquez, 94, Paris/Madrid, 2006, p. 95-128.

Connermann, Stefan, « Volk, Ethnie oder Stamm ? Die Kurden aus mamlūkischer Sicht », *Asien und Afrika* 8, 2004, p. 27-68 (*Die Kurden*, S. Connermann & G. Haig (dir.)) ; traduction française de G. Koullen, dans James, Boris (dir.), « Les Kurdes des Abbassides à la fin de l'Empire ottoman – Écrire l'histoire d'un peuple aux temps pré-modernes », *Études Kurdes* 12 (numéro spécial), L'Harmattan, Paris, 2009, p. 53-94, sous presse.

Coulon, Damien, Picard, Christophe, Valérian, Dominique (dir.), *Espaces et réseaux en Méditerranée. VI^e^-XVI^e^ siècle, vol. 1 : La configuration des réseaux*, Bouchène, Paris, 2007 (volume 2 sous presse).

Décobert, Christian (dir.), *Valeur et distance : identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2000 ; en particulier « Introduction – Formes et substances des construits identitaires » (p. 9-34).

Eddé, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Franz Steiner Verlag, Freiburger Islamstudien, Band XXI, Stuttgart, 1999.

Ephrat, Daphna , *A Learned Society in a Period of Transition – The Sunni 'Ulama' of Eleventh Century Baghdad*, State University of New York Press, SUNY series in Medieval Middle East History, Albany, 2000.

Gardet, Louis, *Les hommes de l'Islam – Approche des mentalités*, Hachette, Complexes, coll. « Historiques », Paris, 1999 (1977) ; en particulier la deuxième partie : « À l'âge classique : la diversité des catégories sociales » (p. 93-177).

Gilbert, Joan E., « Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulamâ in Medieval Damascus », *Studia Islamica* 52, 1980, p. 105-134.

Goldziher, Ignác, *Muslim Studies*, traduction anglaise par M.S. Stern, Aldine, Chicago, 2006 (1967) (*Muhammedanische Studien*, Niemeyer, Halle, 1889-1890) ; en particulier les chapitres 3 (« *'Arab and 'Ajam* ») et 4 (« *The Shu'ūbiyya* »).

Gordon, Matthew S., *The Breaking of a Thousand Swords. A History of the Turkish Military of Samarra*, SUNY Press, Albany, 2001.

Haarmann, Ulrich, « Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter », *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen* 2, 1996, p. 161-199.

Hurvitz, Nimrod, « From Scholarly Circles to Mass Movements : The Formation of Legal Communities in Islamic Societies », *The American Historical Review* 108/4, 2003, p. 985-1008.

Johansen, Baber, « Eigentum, Familie und Obrigtkeit im hanafitischen Strafrecht », *Die Welt des Islams* XIX, 1979, p. 1-73.

—, « Échange commercial et hiérarchies sociales en droit musulman », dans Bleuchot, Hervé (dir.), *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe*, Karthala, Paris-Aix-en-Provence, 1996, p. 19-28.

—, *Contingency in a Sacred Law : Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Brill, Leyde, 1999.

Lafuente, Modesto, « Histoire générale d'Espagne », *Revue espagnole, portugaise, brésilienne et hispano-américaine*, Paris, 1857, p. 202-216.

Lapidus, Ira, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, 1967 ; en particulier le chapitre intitulé « *The Ulama and the Formation of an Urban Society* » (p. 107-113).

—, « The Evolution of Muslim Urban Society », *Comparative Studies in Society and History* 15/1, 1973, p. 21-50.

—, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002 (1988).

Lévi-Provençal, Évariste, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1999 (1950).

Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam (Introduction to the Sociology of Islam)*, Routledge, Londres, 2000 (1957) ; en particulier la première partie, « *The Grades of Society in Islam* » (p. 53-90).

Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Mantran, Robert, *L'expansion musulmane, VII^e^-XI^e^ siècle*, PUF, coll. « Nouvelle Clio », Paris, 1995 (1969).

Marín Guzmán, Roberto, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, Editorial Universidad de Costa Rica, San Jose, 2006.

Marlow, Louise, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Martel-Thoumian, Bernadette, *Les civils et l'administration dans l'État militaire mamlūk (IXe/XVe siècle)*, PIFD, Damas, 1992.

Massignon, Louis, « Les corps de métiers et la cité islamique », dans *Opera Minora* I, Dār al-Maʿārif, Beyrouth, 1963 (1920), p. 369-384.

Meouak, Mohamed, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Academiae Scientarum Fennicae, série Humaniora 297, Helsinki, 1999.

Mottahedeh, Roy P., « The Shuʿubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran », *IJMES* 7/2, 1976, p. 161-182.

—, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, I.B. Tauris, Londres, 2001 (1980).

Mouton, Jean-Michel, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides 468-549/1076-1154 - Vie politique et religieuse*, Ifao, coll. « Textes arabes et études islamiques » 33, Le Caire, 1994.

Petry, Carl, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

*REMMM*, 2010 : Numéro spécial de la *REMMM* consacré à « L'identification, des origines de l'Islam au XIXe siècle » (publication des actes des journées d'études ayant eu lieu à Aix-en-Provence en mai 2008 et janvier 2009), à paraître, 2010.

Sabari, Simha, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque ʿabbasside, IXe-XIe siècles*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1981.

Sabra, Adam Abdelhamid, *Poverty and Charity in Medieval Islam : Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Shatzmiller, Maya, *Labour in the Medieval Islamic World*, Brill, Leyde, 1994.

Al-Šayḫlī, Ṣabāḥ Ibrāhīm Saʿīd, *Al-Aṣnāf fī 'l-ʿaṣr al-ʿabbāsī, naša'atuhā wa taṭawwuruhā*, Wizārat al-iʿlām, Silsilat al-kutub al-ḥadīṯa 98, Bagdad, 1976.

Shoshan, Boaz, « The "Politics of Notables" in Medieval Islam », *Asian and African Studies* XX, 1986, p. 179-215.

Shoshan, Boaz, « High Culture and Popular Culture in Medieval Islam », *Studia Islamica* 73, 1991, p. 67-107.

—, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Touati, Houari, *Entre Dieu et les hommes : Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVIIe siècle)*, Éditions de l'Ehess, Paris, 1994.

Urvoy, Dominique , *Le monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIe/XIIIe siècle. Étude sociologique*, Droz, Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe section de l'École pratique des hautes études, IV – Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée 8, Genève, 1978.

Van Renterghem, Vanessa, *Les élites bagdadiennes au temps de Seldjoukides*, Les Indes Savantes, Paris, 2010 (à paraître).

—, « Identifier et s'identifier dans les milieux lettrés bagdadiens (Ve-VIe/XIe-XIIe siècles) », dans le numéro spécial de la REMMM consacré à « L'identification, des origines de l'Islam au XIXe siècle » (publication des actes des journées d'études ayant eu lieu à Aix-en-Provence en mai 2008 et janvier 2009), à paraître, 2010.

Von Grunebaum, Gustav, *Classical Islam : A History, 600 A.D. to 1258 A.D.*, trad. anglaise par Katherine Watson, Aldine, Londres, 2005 (1970) (*Der Islam in seiner Klassischen Epoche 622-1258*, Stuttgart, 1966).