

Vanessa Van Renterghem*

Identifier et s'identifier dans les milieux lettrés bagdadiens (V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles)

Résumé. À partir de l'exemple de Bagdad aux V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles, l'article s'intéresse à des situations informelles d'identification : la rencontre entre inconnus, engendrant la nécessité d'une identification sociale ayant pour but de mesurer l'opportunité d'entrer ou non en interaction avec la personne rencontrée. L'étude considère tout d'abord ces situations, les acteurs mis en présence et les enjeux sociaux du travail alors entrepris : processus réciproque, distinct par ses formes et ses objectifs de l'identification d'individus par des institutions. Puis sont analysés les outils utilisés pour effectuer le travail d'identification, à partir d'indices relevant de la présentation de soi et perçus par les contemporains comme renseignant de façon immédiate sur l'identité sociale de leurs interlocuteurs : le nom, au rôle ambigu car susceptible de manipulations, le niveau de langue, et surtout l'apparence extérieure (vêtement et coiffure).

Mots-clés : interaction sociale, rencontre, présentation de soi, vêtement, nom arabe, identification réciproque, Bagdad, Seldjoukides

Abstract. *Identity and self-identification among Baghdad literate classes (Vth-VIth/XIth-XIIth Centuries)*

This article examines informal situations of identification: encounters with strangers, implying social identification of the unknown person and the decision whether or not to interact with the unknown person. Based on textual sources referring to Seljuk Baghdad, the article first analyses

* INALCO, Paris.



these situations, their protagonists and their stakes. Identification in this case, is not a vertical, institutional process, but a reciprocal one. The tools used for this identification process are then considered, with special attention to signals offered by the person encountered: the name, an element whose role remains ambiguous due to the risk of manipulation, the language register and, above all, the outward appearance including clothing, headgear and even hairstyle. Self-presentation is thus considered an important element in the identification process.

Keywords: Social interaction, Encounter, Self-presentation, Clothing, Arab name, Reciprocal identification, Baghdad, Seljuks

Les multiples possibilités de rencontre avec des inconnus induites, dans le *dâr al-islâm* médiéval, par l'importante mobilité géographique d'individus de toutes sortes (lettrés, mystiques, commerçants, techniciens du gouvernement ou de la transmission du savoir ; Touati, 2000), engendraient pour chaque acteur de la rencontre le besoin d'identifier son interlocuteur afin de mesurer l'opportunité d'entrer ou non en interaction avec lui. En dehors de tout cadre étatique ou judiciaire, ces situations informelles d'identification avaient pour enjeu, non pas d'établir l'identité individuelle de la personne rencontrée, mais plutôt de jauger son identité sociale : de parvenir à la positionner relativement à soi dans l'espace social, en la rattachant à des entités collectives diverses (famille, groupe d'activité, groupe de statut...), à partir des indices offerts par elle à l'occasion de la rencontre.

La présente contribution analyse, dans le contexte de la Bagdad des ^{v^e-vi^e/xi^e-xii^e} siècles, ces situations informelles de rencontre – entre lettrés notamment – et les mécanismes d'identification réciproque qu'elles déclenchaient. Elle a ainsi pour objectif d'étudier des situations d'interaction sociale, et ne s'intéresse pas au travail d'identification des individus par des structures ou des institutions (État, administrations, instances collectives, tribunaux...). À la différence des processus unilatéraux, que l'on pourrait qualifier de « verticaux », au cours desquels un individu était identifié par les représentants d'une institution (dans le but de faire valoir ses droits ou de déterminer ses devoirs), une des caractéristiques des situations étudiées ici est la *réciprocité* du travail d'identification, qui concernait simultanément tous les acteurs de la rencontre. La question centrale est de déterminer comment, dans une grande ville du *dâr al-islâm* médiéval, on reconnaissait ses pairs, à savoir les personnes avec lesquelles l'interaction sociale était envisageable, voire souhaitable, et comment on se faisait reconnaître d'eux. La recherche se fonde sur l'analyse d'un corpus de sources textuelles en arabe (chroniques, dictionnaires biographiques, traités juridico-éthiques), évoquant la société bagdadienne des ^{v^e-vi^e/xi^e-xii^e} siècles.

L'étude se focalise tout d'abord sur les situations d'identification, sur les acteurs mis en présence et sur les enjeux sociaux du travail d'identification ainsi déclenché. Elle montre que dans un contexte socialement clivé, seule la perception claire de la position relative de chacun dans l'espace social pouvait ouvrir une possibilité d'interaction ; identifier quelqu'un comme un pair revenait aussi à redéfinir ou réaf-

firmer en permanence les critères d'appartenance au(x) groupe(s) ou ensemble(s) au(x)quel(s) les acteurs se pensaient ou se sentaient eux-mêmes appartenir. L'accent est ensuite mis sur les outils mobilisés par les acteurs dans le travail d'identification, en particulier le nom et l'analyse des signes extérieurs offerts par l'individu rencontré (langue, vêtement, coiffure...), considérés par les contemporains comme renseignant de façon transparente et immédiate sur l'appartenance sociale de celui qui les arborait.

Les situations d'identification

La Bagdad des V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles offre l'image d'une ville cosmopolite, en pleine recomposition sociale en raison des bouleversements politiques engendrés par son intégration dans l'empire seldjoukide (Van Renterghem, 2010a et 2010c). Dans la capitale abbasside se côtoyaient en effet (sans pour autant toujours se mélanger) des populations diverses en termes d'appartenances ethniques, sociales et religieuses autant que de domaine d'activité. Un grand nombre de résidents permanents à Bagdad n'étaient pas originaires de la ville, sans compter les visiteurs de passage ; à l'époque seldjoukide en effet, Bagdad connut un important afflux de lettrés, d'administrateurs et de mystiques venus des régions iraniennes, attirés par les possibilités de carrière dans les milieux seldjoukide mais aussi à la cour abbasside et au sein des nombreuses institutions d'enseignement du *fiqh* (madrasas) et d'accueil des soufis (*ribât*-s) récemment fondées dans la ville (Van Renterghem, 2009b, 23-26). Bagdad était par ailleurs suffisamment peuplée pour offrir à ceux qui y résidaient de nombreuses occasions de rencontre avec des personnes qu'ils ne connaissaient pas auparavant. En dehors même des œuvres littéraires de fiction, les sources historiographiques présentent un certain nombre de situations de ce type, rendant possible l'analyse du processus d'identification réciproque qui y était initié.

Acteurs et enjeux du travail d'identification

Dans le contexte bagdadien comme ailleurs, les acteurs faisaient preuve d'une perception clivée de la société qui leur était contemporaine. Dans les situations d'interaction sociale, ils se situaient eux-mêmes – et cherchaient à situer leurs interlocuteurs – au sein d'une hiérarchie sociale complexe reposant sur des critères variés et faisant intervenir des éléments aussi hétérogènes que le domaine d'activité, le statut économique et social, la moralité supposée, la condition juridique, le sexe ou l'appartenance ethnique ou religieuse. Différentes catégories collectives étaient ainsi composées et recomposées en permanence, et les acteurs du jeu social se positionnaient implicitement ou explicitement dans une ou plusieurs de ces catégories. Le ou les système(s) de catégorisation sociale en vigueur variaient dans le temps et dans l'espace, et doivent donc être étudiés de façon évolutive et contextualisée (Van Renterghem, 2009, en particulier l'introduction).



Un clivage fondamental se retrouve cependant dans la plupart des textes arabes médiévaux : il s'agit du profond sentiment d'opposition – du moins chez les auteurs de ces textes, quasiment toujours issus de la notabilité urbaine – entre une élite consciente d'elle-même (la *khâṣṣa*) et le reste de la population urbaine, qualifiée de « commun » ou de « vulgaire » (la *'amma*). À Bagdad comme dans les autres villes du *dâr al-islâm* médiéval existait en effet un ensemble de personnes au statut social éminent, fondé sur des critères variés mêlant à titre inégal le prestige hérité (prestige lignager comme celui des *ashrâf*), le capital culturel (reposant sur la maîtrise de certaines disciplines du savoir traditionnel), l'exercice de fonctions gouvernementales élevées et la proximité envers les puissants (élites gouvernantes), et un certain nombre de qualités personnelles (la proximité envers le divin exprimée par la *baraka*, le charisme...) socialement réalisées. La notabilité s'y définissait ainsi comme un mélange de traits matériels (richesse, exprimée entre autres par des stratégies résidentielles et vestimentaires) et symboliques ; elle était surtout fondée sur la reconnaissance du statut particulier des notables (*al-a'yân*) par leurs contemporains.

Ici comme ailleurs, chaque individu occupait une position particulière dans l'espace social, de par son rattachement à des ensembles collectifs tangibles (groupes) ou à des catégories abstraites. Or l'interaction n'était pas socialement permise entre toutes les catégories de personnes. Deux individus se rencontrant pour la première fois cherchaient donc à se positionner mutuellement l'un par rapport à l'autre afin de déterminer s'ils allaient accepter ou refuser l'interaction. Cela impliquait de déterminer à quels groupes ou catégories la personne rencontrée appartenait ; or ces appartenances pouvaient être multiples, et chaque individu était susceptible de mobiliser, en fonction de la situation ou de ses besoins, tel trait de son identité sociale de préférence à tel autre (Van Renterghem, 2009 : xxxviii-xliv). La rencontre et les processus d'identification qui en découlaient impliquaient en conséquence un processus de présentation de soi et de mise en scène de sa propre identité sociale. Ces situations conduisaient ainsi les individus concernés à répéter, réitérer et renforcer les valeurs du ou des groupes auxquels ils se sentaient ou pensaient appartenir ; en cela, les situations de rencontre et d'identification réciproque étaient, comme toutes situations de contacts intergroupes, productrices et reproductrices d'identités (Barth, 2005, 235-236).

La rencontre (directe ou par oui-dire)

La situation par excellence où il était nécessaire de donner à voir des signes choisis d'une identité sociale maîtrisée était celle de la rencontre avec un inconnu, qui impliquait la nécessité de l'identifier mais aussi de se laisser identifier par lui. De tels besoins naissaient de la première rencontre physique entre deux individus, mais aussi du colportage d'informations orales dans le cadre de la vie communautaire. Il s'agissait alors de se renseigner, par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs tiers, sur des individus qu'il était difficile de rencontrer car ils résidaient loin de Bagdad, mais qu'il était intéressant de connaître car ils appartenaient au même univers social que soi.

Un exemple de ce type se rencontre dans le « Journal » du lettré hanbalite Ibn al-Bannâ' (m. 471/1079), témoignage original de par sa forme (un ensemble de notes prises au jour le jour) et de par le point de vue unique qu'il nous offre sur la communauté hanbalite de la rive orientale de Bagdad au tout début de la période seldjoukide¹. Lors de ses fréquentes rencontres avec ses compagnons de *madhhab*, Ibn al-Bannâ' échangeait des nouvelles à propos d'autres hanbalites qu'il ne connaissait pas toujours en personne. Il n'était visiblement pas obligatoire de s'être physiquement rencontrés pour se « connaître » par ouï-dire ; il suffisait pour cela de détenir sur la personne « connue » un certain nombre d'informations la situant précisément dans l'espace social et communautaire. Une anecdote tirée du « Journal » (§ 59) en témoigne. Elle met en scène Ibn al-Bannâ' lui-même, échangeant avec l'un de ses compagnons de *madhhab* des nouvelles à propos d'autres hanbalites résidant à Bandânîjîn, bourgade située à une centaine de kilomètres au nord-est de Bagdad. Son ami lui parlait du fils d'un de ces hanbalites et d'une concubine ; Ibn al-Bannâ' répondit « Je le connais » (*a'rifuhu*). Quelqu'un de *connu* (*nafar ma'rûf*, selon l'expression d'Ibn al-Bannâ', § 122) était quelqu'un qu'il était possible de situer collectivement, en le rattachant à un lignage, à un milieu, à un domaine d'activité par exemple.

La « connaissance » impliquait d'ailleurs une notion d'estime : connaître, c'était aussi reconnaître, comme le montre une autre anecdote rapportée par Ibn al-Bannâ' (§ 124). Un conflit opposant un leader hanbalite, le *sharîf* Abû Ja'far ibn Abî Mûsâ, à d'autres Bagdadiens s'envenima au point que l'affaire fut portée devant le calife. L'un des opposants au *sharîf*, al-'Ukbarî, lui déclara rudement : « D'où le calife te connaît-il ? » (*min ayna ya'rifuka al-khalîfa ?*) ; et Ibn al-Bannâ' de s'indigner en apprenant la nouvelle : « Est-il imaginable que le calife ne connaisse pas Ibn Abî Mûsâ et connaisse al-'Ukbarî ? » (*a-tarâ al-khalîfa lâ ya'rifu Ibn Abî Mûsâ wa ya'rifu al-'Ukbarî ?*). La notion de connaissance est donc ici à comprendre comme la reconnaissance de l'appartenance à un espace social commun, où l'interaction (conçue sous ses formes positives) était envisageable ; elle implique par ailleurs l'estime de la personne qui en « (re)connaissait » une autre pour cette dernière. On retrouve ici l'une des connotations de la racine <rf>, qui renvoie non seulement à la connaissance, mais à la reconnaissance d'une place sociale particulière : les auteurs de dictionnaires biographiques indiquent par exemple la notabilité d'un personnage en précisant qu'il appartenait à un « lignage (bien) connu » (*bayt ma'rûf*)².

1 La force particulière des liens unissant les hanbalites de la rive orientale de Bagdad et la nature même des relations tissées au sein de ce groupe (liens de voisinage, endogamie, clientélisme, patronage, relations de maître à disciples...), dépassant largement la simple affiliation à une même école juridique, permettent en effet de parler de « communauté » à leur sujet. Ces hanbalites se désignaient d'ailleurs eux-mêmes comme appartenant à un même groupe ou communauté (*jamâ'a*). Sur la spécificité des hanbalites bagdadiens, voir Laoust, 1959, Cook, 2000 : 114-145, Hurvitz, 2000 et 2003 et Van Renterghem, 2009a : 238-245 et 2010b. Pour l'étude des liens de personne à personne dans le *dâr al-islâm* médiéval, voir Mottahedeh, 1980 et Bernard et Nawas, 2005.

2 Voir par exemple la notice biographique d'Abû Tamâm Muḥammad al-Zaynabî, membre obscur d'un prestigieux lignage bagdadien, par Ibn al-Jawzî (17 : 267, notice n° 3972).



Les outils de l'identification

Les situations d'interaction sociale étudiées ici peuvent être qualifiées d'informelles, en ce qu'elles se déroulaient en dehors de tout cadre institutionnel. Cela ne signifie pas pour autant que toute codification en était absente ; mais les outils et les codes mis en œuvre dans le processus d'identification ne sont que rarement explicités dans les textes qui les décrivent. Plusieurs éléments étaient visiblement pris en compte, d'importance et de fiabilité inégales. Parmi eux, le nom, la langue et l'apparence étaient autant de signes ressentis comme l'expression ou le reflet direct d'appartenances collectives ; ils étaient en conséquence considérés comme livrant, de façon quasi transparente, des informations sur l'identité sociale de la personne rencontrée.

Le nom

Le nom jouait un rôle ambigu dans ce processus. Le nom arabe, complexe, était porteur d'un grand nombre d'informations sociales, d'où le soin mis par les auteurs de dictionnaires biographiques à fournir pour chaque personnage faisant l'objet d'une notice une chaîne onomastique détaillée. Les chroniqueurs s'efforçaient également de nommer, autant que faire se peut, les acteurs de l'histoire qu'ils évoquaient, y compris des individus aussi peu recommandables que des voleurs de grand chemin ou les meneurs des *'ayyârûn* (groupes de jeunes gens armés) de Bagdad ; il s'agissait en effet d'un élément susceptible de prouver ou d'appuyer la fiabilité de l'information rapportée. D'autre part, en contexte arabe, le nom était porteur de nombreux indices permettant l'identification individuelle mais aussi sociale d'un personnage (Sublet, 1991). *Nasab* et *nisba* renseignaient sur le rattachement lignager (le prestige associé à certains lignages arabes était encore très vif à Bagdad aux ^{v^e}-^{vi^e}/^{xⁱ}^e-^{xii^e} siècles³) et éventuellement sur l'appartenance ethnique lorsque cet élément était pertinent dans le contexte concerné ; certains éléments du nom (*ism* et *kunya* en particulier) étaient aussi susceptibles d'indiquer l'appartenance religieuse, plus sûrement que la *nisba* qui pouvait renvoyer à un ancêtre lointain. Des titres honorifiques (par exemple *al-shaykh al-ajall*, « très illustre cheikh ») complétaient le tableau en renseignant sur l'éminence sociale du personnage évoqué.

Pour autant, le nom ne jouait visiblement qu'un rôle limité en situation directe d'identification au cours d'une rencontre. Plusieurs raisons peuvent être invoquées à cela : d'une part, le nom était susceptible d'être soumis à des pratiques de forgerie ou de manipulation ; d'autre part, les risques d'homonymie n'étaient pas nuls. Le nom ne pouvait donc être considéré comme un critère fiable sur lequel faire porter de façon absolue l'identification, tant sociale qu'individuelle, des personnes.

3 À titre d'exemples : l'expression « noblesse du lignage » (*sharaf al-nasab*) se trouve sous la plume d'Ibn al-Jawzî pour qualifier un Alide de la branche Ḥasanide (17 : 255, notice n° 3954) ; une anecdote rapportée par Sibṭ ibn al-Jawzî (2 : 605) met en scène le lettré bagdadien al-Khaṭīb al-Baghḏādī reconnaissant la primauté d'un personnage en raison de son *nasab* Ḥusaynide ; etc.

Étant donné la complexité des chaînes onomastiques rapportées par les dictionnaires biographiques, les risques d'homonymies paraissent à première vue peu importants. Il faut cependant rappeler que tous les éléments du nom n'étaient pas utilisés dans la vie courante ; on s'adressait à un individu en l'appelant par sa *kunya*, on utilisait un *nasab* réduit ou un nom d'usage (*shuhra*) pour désigner un tiers, et c'est uniquement dans d'autres circonstances, plus officielles (établissement d'un contrat, situation judiciaire ou tout autre cas d'identification des individus par des institutions) qu'on avait éventuellement recours aux autres éléments du nom. En raison de cet usage restreint, les erreurs de nom et les situations d'homonymie étaient ainsi potentiellement beaucoup plus nombreuses que les éléments fournis par les dictionnaires biographiques ne pourraient le laisser croire. En effet, le répertoire onomastique utilisé dans la vie courante était relativement réduit, comme le montre l'étude des *kunya*-s, *ism*-s et premiers éléments de *nasab* des personnages qui font l'objet d'une notice dans les dictionnaires biographiques⁴. Les erreurs sur le nom (et donc sur la personne) étaient ainsi potentiellement fréquentes.

Au-delà du simple risque d'homonymie, le nom était par ailleurs susceptible de manipulations ayant pour but de provoquer une identification erronée. Il était en effet possible à un individu de tricher en déclinant une fausse identité, forme de travestissement social portant sur le nom, ou encore de modifier consciemment des éléments de sa chaîne onomastique afin de masquer une origine sociale gênante ou peu noble. Le *nasab* était l'un des éléments les plus malléables : d'après l'un de ses biographes, le *faqîh* hanbalite Ibn al-Mâristâniyya (m. 599/1203) s'était inventé un *nasab* arabe le rattachant à la tribu Tamîm afin de pallier l'amnésie de son père qui ne « se souvenait plus » de son *nasab* – ou qui, plus vraisemblablement, n'avait pu léguer à son fils un *nasab* aussi prestigieux que celui dont ce dernier choisit de se prévaloir (Ibn al-Najjâr 17 : 65, notice n° 341)⁵. D'autres personnages adoptaient le *nasab* maternel lorsqu'il était plus prestigieux que le paternel, tout comme Sibṭ ibn al-Jawzî (m. 654/1257) qui, né du mariage d'un affranchi turc et d'une des filles du célèbre lettré hanbalite Ibn al-Jawzî, choisit un nom d'usage insistant sur sa parenté avec son illustre grand-père maternel (Ibn Khallikân 6 : 239).

4 Une enquête statistique menée à partir d'une base de données construite à partir des dictionnaires biographiques et comprenant 6 637 notices de personnages ayant vécu à Bagdad ou ayant visité la ville entre le milieu du V^e/XI^e et la fin du VI^e/XII^e siècle donne les résultats suivants : 64 % des 2 585 individus dont le *ism* est connu portaient l'un des sept *ism*-s les plus fréquents (Muḥammad, 'Alî, Aḥmad, 'Umar, al-Ḥasan, 'Abdallâh et 'Ubaydallâh) ; à l'inverse, seuls 166 *ism*-s étaient des apax. De même, 68 % des 2 406 personnages dotés d'une *kunya* portaient l'une des 15 *kunya*-s les plus répandues, contre 50 apax. Au total, les risques d'homonymies étaient lourds pour les personnages dotés des *ism*-s et *kunya*-s les plus répandues : cette seule base de données recense ainsi 174 individus nommés Muḥammad b. 'Alî. Les risques d'homonymie étaient donc forts lors de l'emploi, dans la vie courante, d'un nom d'usage réduit.

5 Il est intéressant de noter qu'Ibn al-Najjâr accuse d'ailleurs Ibn al-Mâristâniyya d'une double forgerie : s'être inventé un *nasab* fantaisiste mais aussi de fausses références en matière de transmission du *ḥadîth* (*samâ'*), autre tromperie sur son identité sociale.



Sans aller jusqu'à la forgerie, un individu pouvait aisément omettre d'utiliser certains éléments stigmatisants de son nom. Le *ism* non-arabe ou non-musulman de son père pouvait, par exemple, être effacé et remplacé par le très neutre 'Abdallâh ; les Mamelouks eurent massivement recours à cette pratique, mais elle existait aussi en dehors de leur groupe. Le poète Abû l-Faṭḥ Muḥammad Sibṭ ibn al-Ta'âwîdhî (m. 584/1188) modifia par exemple le *ism* de son père, de Nushtikîn (nom turc) en 'Ubaydallâh (Ibn al-Dubaythî 2 : 36, notice n° 245 ; Ibn Khallikân 4 : 466, notice n° 680). Un célèbre grammairien, Abû Nizâr al-Ḥasan (m. 568/1173), fils d'un ancien *mawlâ* turc, n'appelait son père que par sa *kunya* – probablement pour ne pas avoir à énoncer une chaîne onomastique turque ou pour éviter de rappeler que son père s'appelait Šâfi, un nom de serviteur (*khâdim*) (Ibn Khallikân 2 : 192, notice n° 168). De la même façon, une *nisba* ethnique non-arabe (al-Turkî, al-Turkmânî, al-Kurdî...) pouvait être tout simplement omise. En règle générale, les *nisba*-s ethniques sont d'ailleurs peu nombreuses dans les dictionnaires biographiques, alors même que les *nasab*-s de certains personnages indiquent clairement leur origine iranienne ou turque. Il est probable que le contexte jouait un grand rôle dans l'usage ou l'effacement d'une telle *nisba*, qui, au yeux des contemporains, avait sans doute plus de pertinence dans certains environnements (l'armée, le milieu mystique...) que dans d'autres⁶.

Ainsi, le nom, expression de certaines appartenances sociales, n'était pas un élément figé : il pouvait être réinventé, tordu, transformé. Les contemporains percevaient ces possibilités de recomposition du nom comme induisant un risque d'identification erronée, voire de confusion ou d'usurpation de l'identité sociale. Ibn al-Jawzî (16 : 270) cite ainsi un décret (*marsûm*) édicté par le calife abbasside al-Muqtadî en 480/1088 « pour obliger les juifs de Ṭarîq Khurâsân [faubourg nord-est de Bagdad] à porter leur signe distinctif, et leur interdire de se coiffer comme les Turcs ou de donner des *kunya*-s musulmanes [à leurs enfants] ». C'est sans doute la malléabilité même du nom qui explique que celui-ci semble avoir été peu utilisé dans les situations de rencontres directes : dans les cas relatés par les sources, il est très rare que, pour s'identifier, l'un des acteurs de la rencontre commence par se présenter par son nom. L'identification, en effet, se fondait sur un jugement immédiat forgé à partir d'éléments directement perceptibles et interprétables, comme la langue ou l'apparence vestimentaire.

Le niveau de langue, marqueur de l'appartenance sociale

À peine l'interaction verbale entamée, le langage employé par la personne rencontrée renseignait immédiatement sur un certain nombre d'appartenances (sociales, ethniques, géographiques...) en raison de deux éléments au moins : l'accent régional et le niveau de langue, marqueur social fort. Les recherches sur ce sujet sont encore peu nombreuses⁷ ; l'histoire des langues utilisées dans le *dâr*

6 Sur l'exemple des Kurdes et de la difficulté de leur « repérage » par les historiens dans les milieux urbains et lettrés, voir Van Renterghem, 2009b.

7 Il faut à ce titre saluer doublement les apports de l'imposant ouvrage dirigé par Jocelyne Daklia,

al-islâm médiéval se réduit presque exclusivement à l'étude des langues écrites et langues de culture, autour des problématiques de l'arabisation, de la « résistance » ou de la persistance des langues locales, et éventuellement des phénomènes d'ac-culturation et de métissage linguistique résultant des situations de plurilinguisme ou de diglossie⁸.

Il est vrai que les sources textuelles livrent peu d'informations sur les variétés linguistiques utilisées dans la communication orale. Quelques indices attestent cependant de l'existence de niveaux de langue socialement connotés dans le *dâr al-islâm* médiéval ; il aurait été surprenant qu'il en fût autrement, mais devant le très faible nombre d'études consacrées à ce sujet, il n'est pas inutile d'en évoquer certains ici. Si la diversité des situations linguistiques réelles est encore un terrain à explorer, la construction, dans les premiers siècles de la période médiévale, d'un discours normatif sur la langue arabe et l'élaboration d'outils de référence (grammaires, lexiques), sans doute en grande partie en opposition à un certain nombre de pratiques et d'évolutions linguistiques contemporaines, est mieux connue (voir par exemple Versteegh, 2001, en particulier le chapitre 5). Parmi les ouvrages médiévaux dédiés aux questions linguistiques, l'existence même du genre du *lahn al-'amma*, ou « erreurs de langue commises par les gens du commun », témoigne bien de la différence existant entre les pratiques (qu'elles soient ou non « populaires ») de la langue et la norme élaborée par grammairiens et lexicographes ; mais elle laisse aussi entendre qu'il existait divers niveaux de langue, dont l'un aurait été celui de la *'amma*, du peuple. Ibn al-Jawzî est l'auteur d'un traité de ce type, intitulé *Taqwîm al-lisân*, dans l'introduction duquel il fustige non seulement le manque de correction du parler populaire, mais aussi la contagion de celui-ci dans les milieux lettrés : « J'ai pu observer que bon nombre de ceux qui se réclament de la science utilisent la langue abjecte du peuple (*kalâm al-'awâmm al-mardhûl*) suivant en cela l'habitude quotidienne et en contradiction avec les règles de l'arabe » (cité par Reig, 1993 : 188). Nul doute qu'une recherche approfondie à partir de ce type d'ouvrage livrerait un matériel intéressant quant au discours et aux représentations sur la langue, mais aussi, à condition de lire entre les lignes, sur les variétés linguistiques en usage dans les sociétés du *dâr al-islâm* médiéval⁹.

Les anecdotes dénotant de l'incidence du niveau de langue sur les pratiques et les interactions sociales sont peu nombreuses, mais pas inexistantes pour autant. À partir de traités juridiques irakiens des III^e-VI^e/IX^e-XII^e siècles, Mathieu Tillier a ainsi recueilli plusieurs récits témoignant de la coexistence, au sein de la langue arabe, de plusieurs registres dont il arrivait qu'ils transparaissent au tribunal du *qâdî*, trahissant ainsi l'origine sociale du locuteur (Tillier, 2009 : 173-174). L'enquête, là encore, doit être élargie ; il n'en reste pas moins que la langue, tout comme le nom, était perçue comme exprimant des appartenances sociales et pouvait donc être utilisée comme outil d'identification d'un interlocuteur inconnu.

2004, concernant l'histoire des langues en usage au Maghreb depuis la fin de l'Antiquité.

⁸ Voir par exemple Aillet, 2008 sur al-Andalus.

⁹ Pour une présentation de ce type d'ouvrages et un exemple de leur utilisation en dialectologie historique sur le Maghreb, voir Grand'Henry, 1998.



De l'importance de se fier aux apparences

Avant même que la personne rencontrée ait ouvert la bouche, il était déjà possible à son interlocuteur de se prononcer sur un certain nombre de points de son identité sociale : en effet, l'élément principal sur lequel reposait le travail d'identification restait l'apparence, perçue comme un ensemble de signes donnés à voir par l'individu rencontré, signes considérés comme l'expression transparente (bien que des possibilités de tricherie existent) de son statut social, de son activité professionnelle et même de ses qualités morales.

Le grand théologien et juriste al-Ghazâlî (m. 503/1111) consacre un chapitre entier de son monumental traité juridico-éthique, *l'Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (« Revivification des sciences de la religion ») à la question de l'identification des individus à partir de leur apparence : il s'agit du livre 14, « Livre du licite et de l'illicite » (*Kitâb al-ḥalâl wa-l-ḥarâm*). Le propos d'al-Ghazâlî est d'exposer aux croyants comment éviter le contact avec tout homme potentiellement porteur de biens obtenus de façon illicite. Il cherche, dans cette optique, à répondre à une question concrète : dans quelles conditions est-il licite d'accepter un cadeau offert par un inconnu ? En effet, si le bien a été acquis de façon illicite, il n'est à ses yeux ni légal ni moral de l'accepter. À ce problème théorique, al-Ghazâlî tente d'apporter des solutions pratiques. Il énumère donc les critères à partir desquels il est possible d'identifier un inconnu comme porteur d'illicite (*fâsid*) ou comme homme intègre (*ṣâliḥ*) ; l'identification de la personne a ici pour objectif de la classer dans une de ces deux catégories antinomiques. Or les critères sur lesquels al-Ghazâlî conseille de fonder ce travail d'identification découlent tous de l'appréciation de l'apparence visuelle de l'inconnu, et au premier titre des renseignements fournis par l'habillement :

L'inconnu est celui que rien ne permet de désigner comme perversi ou injuste (comme la tenue militaire), ni non plus comme homme de bien (l'habit des soufis, des commerçants, des théologiens-juristes, etc.) (77 ; trad. 121).

L'apparence physique, la parure, la coiffure, les étoffes portées... sont ainsi traités par al-Ghazâlî comme autant de signes tangibles (*'alâmât*) exprimant l'identité sociale et morale (les deux éléments étant à ses yeux intrinsèquement liés) de celui qui les arbore :

Un signe indique que cet homme possède de l'illicite. Ce signe c'est : soit son apparence extérieure, soit sa tenue et ses habits, soit ses actes et ses paroles. L'apparence extérieure (*khilqa*) : elle peut être celle des Turcs ou des Bédouins, ou de ceux qui sont notoirement connus comme injustes ou bandits de grand chemin. Ou bien encore, l'homme peut avoir de longues moustaches et la chevelure séparée sur le sommet de la tête selon la coutume des gens de corruption (*ahl al-fasâd*). L'habillement : l'homme peut porter une robe serrée, une calotte, ou la tenue des gens injustes, corrompus : militaires ou autres (81 ; trad. 126).

Al-Ghazâlî livre finalement cette recette lapidaire à ses lecteurs soucieux de distinguer l'homme corrompu de l'homme de bien et de savoir s'ils peuvent en accepter un hypothétique cadeau :

La longueur des moustaches, l'habit serré, la tenue militaire sont des indices d'injustice perpétrée sur les biens (82-83 ; trad. 128).

Le passage de la perception de l'apparence de l'inconnu à sa qualification sociale et morale est donc direct et sans appel. Al-Ghazâlî argumente même sur la légitimité de cette identification par le costume et l'aspect extérieur, et répète, à propos des « porteurs d'illicite » :

On peut [...] les découvrir tels à certains signes : l'habit, les longues moustaches, *un genre d'apparence extérieure bien connue* ; de telle sorte qu'à voir quelqu'un posséder cette apparence extérieure, on conclut de façon précise qu'il faut l'éviter, sans que cet *a priori* soit défavorable, car la personne en cause se fait tort à elle-même de se présenter en pareil accoutrement. Ceux qui se ressemblent à l'extérieur, se ressemblent à l'intérieur (*qalb*) ; il n'y a que le fou qui fasse le fou, et rien ne ressemble davantage aux pécheurs publics qu'un pécheur public ; sans doute, ce dernier peut se déguiser en homme de bien, mais l'homme de bien n'a pas à se déguiser en homme de perversion (159 ; trad. 149-50 ; souligné par moi).

Tous les signes extérieurs liés au vêtement ou à la coiffure, perçus comme volontairement arborés par l'individu qui les portait, étaient donc considérés comme signifiants et comme renseignant de façon légitime sur son identité : dans la Bagdad de cette époque (comme sans doute dans l'ensemble du *dâr al-islâm*), l'habit faisait le soufi aussi bien qu'il faisait le *'âlim*, l'émir ou le filou. La « longueur des moustaches » et les coiffures particulières décrites par al-Ghazâlî visent probablement les émirs et autres militaires turcs, que leurs vêtements permettaient déjà de distinguer à première vue (Stillman, 2003, 62-71).

Le texte d'al-Ghazâlî offre le point de vue normatif et théorique d'un homme de religion, et on peut légitimement se poser la question de la réalité du travail d'identification par l'apparence extérieure dans les pratiques sociales. Or les textes historiographiques confirment cette forte association entre le costume et l'être moral et social de celui qui les portait. Les ulémas, dans l'ensemble, tentaient de se conformer à leur condamnation du luxe et de l'usage de certaines étoffes comme la soie ; le port du turban était devenu synonyme de la condition de *'âlim*, et celui du voile de tête (*ṭaylasân*) se confondait avec l'exercice de la fonction de *qâḍî* (Van Renterghem, 2009a : 235-237). Tout était signifiant : l'étoffe, la couleur et la forme du vêtement, la coiffure – jusqu'à la longueur des moustaches si l'on en croit al-Ghazâlî.

Dans ce contexte, le déguisement était aisé et efficace : revêtir le *sarwîl* des *'ayyârûn* permettait par exemple de les espionner sans risque d'être démasqué (Ibn al-Athîr 9 : 306, année 532/1138). Inversement, des voleurs habillés en commerçants pouvaient se livrer impunément à leurs activités illicites : Ibn al-Jawzî note parmi les événements de l'année 538/1143 que « les voleurs s'habillaient en commerçants dans la journée et [que] personne ne les reconnaissait » (18 : 30). Un paysan du Sawâd, portant de beaux vêtements, coiffé d'un *ṭaylasân* et monté à cheval, put sans encombre se faire passer pour un *qâḍî* (Ibn al-Athîr 9 : 216, année 516/1122), et rares sont les protagonistes des *Mille et une nuits* qui reconnaissent le calife sous son déguisement d'homme du peuple ou encore un homme vêtu en femme. C'est là, bien entendu, un artifice littéraire, mais il trouve l'explication de son efficacité dans la signification accordée à l'apparence vestimentaire.



Les textes d'époque montrent que les acteurs de la rencontre étaient parfaitement conscients de la signification des éléments extérieurs (langue, apparence vestimentaire) appréciés par leurs contemporains afin de les situer socialement plus encore que de les identifier personnellement. La problématique de l'identification réciproque en situation de rencontre croise ainsi celle de la présentation de soi, qui reste largement à étudier dans le contexte du *dâr al-islâm* médiéval. Une enquête élargie à d'autres terrains que Bagdad à l'époque seldjoukide permettrait d'explorer les aspects quotidiens et informels de ces processus (présentation de soi, identification) et de les replacer au cœur des interactions et des pratiques sociales de l'époque.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources arabes

- AL-GHAZÂLÎ (m. 503/1111), 1407/1987, *Kitâb al-ḥalâl wa-l-ḥarâm (Iḥyâ' 'ulûm al-dîn*, livre 14), éd. al-Imâm al-Ḥâfîz al-'Irâqî, Le Caire, Dâr al-Turâth al-islâmî – Beyrouth, Dâr al-jîl, 174 p. ; traduction française Régis MORELON, 1981, *Le livre du licite et de l'illicite, Kitâb al-ḥalâl wa-l-ḥarâm*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes » XXV, 208 p.
- IBN AL-ATHÎR (m. 630/1232), 1418/1998, *al-Kâmil fî-l-Ta'rîkh*, éd. Muḥammad Yûsuf al-Daqqâq, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 11 vols.
- IBN AL-BANNÂ' (m. 471/1079), « Journal », éd. du texte arabe et trad. angl. par George MAKDISI, « Autograph diary of an eleventh century historian of Baghdâd », *BSOAS* XVIII (1956), p. 931 et 239-260 ; XIX (1957), p. 13-48, 281-303 et 426-443 ; reprint in *History and politics in eleventh century Baghdad*, Londres, Variorum Reprint, 1990. Les références données dans le texte renvoient à la numérotation en paragraphes de cette édition-traduction.
- IBN AL-DUBAYTHÎ (m. 637/1239), 1974, *Dhayl ta'rîkh madînat al-salâm Baghdâd*, éd. Bashshâr 'Awwâd Ma'rûf, Bagdad, Manshûrât wizârat al-i'lâm, Silsilat kutub al-turâth 36, Maṭba'at Dâr al-salâm, 2 vols.
- IBN KHALLIKÂN (m. 681/1282), s. d. [1968], *Wafayât al-a'yân wa anbâ' abnâ' al-zamân*, éd. Iḥsân 'Abbâs, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfa, 8 vols.
- IBN AL-JAWZÎ (m. 597/1201), 1412/1992, *al-Muntaẓam fî ta'rîkh al-umam wa-l-mulûk*, éd. Muḥammad et Muṣṭafâ 'Abd al-Qâdir 'Aṭâ, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 18 vols.
- IBN AL-NAJJÂR (m. 643/1245), 1997, *Dhayl ta'rîkh Baghdâd*, éd. Muṣṭafâ 'Abd al-Qâdir 'Aṭâ, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyya, 5 vols. (*Dhuyûl Ta'rîkh Baghdâd* 16-20).
- SIBṬ IBN AL-JAWZÎ (m. 654/1256), 1407/1987, *Mirât al-zamân fî ta'rîkh al-a'yân*, éd. Musfir b. Sâlim b. 'Arîj al-Ghâmirî, La Mecque, Jâmi'at Umm al-qurrâ, Silsilat buḥûth ihyâ' al-turâth al-islâmî 9, 2 vols.

Études

- AILLET Cyrille, 2008, « Recherches sur le christianisme arabisé (IX^e-XI^e siècles) – Les manuscrits hispaniques annotés en arabe », in Cyrille AILLET, Mayte PENELAS, Philippe ROISSE (dir.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, p. 91-134.
- BARTH Fredrik, 2005 (1969), « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, coll. « Le sociologue », 203-249 [1^{ère} publication : en anglais, Oslo, 1969].
- BERNARDS Monique, NAWAS John, 2005, *Patronate and patronage in early and classical Islam*, Leyde, Brill, 511 p.
- COOK Michael, 2000, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 702 p.
- DAKHLIA Jocelyne (dir.), 2004, *Trames de langues : usages et mélanges linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 561 p.
- DÉCOBERT Christian, 2000, « Introduction – Formes et substances des construits identitaires », in Christian DÉCOBERT (dir.), *Valeur et distance - identités et sociétés en Égypte*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « L'atelier méditerranéen », p. 9-34.
- GRAND'HENRY Jacques, 1998, « Lah̄n al-ʿamma et parlers maghrébins : essai d'approche historique », in Jordi et Jorgue AGUADÉ, Patrice CRESSIER, Ángeles VICENTE, *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental : dialectologie et histoire*, Madrid, Casa de Velázquez, p. 75-83.
- HURVITZ Nimrod, 2000, « Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Ḥanbalī Madhhab », *Islamic Law and Society* 7/1, Brill, p. 37-64.
- 2003, « From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies », *The American Historical Review*, 108/4, University of Chicago Press, p. 985-1008.
- LAOUST Henri, 1959, « Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258) », *Revue des Études Islamiques*, I, Geuthner, p. 67-128.
- MARLOW Louise, 2002 (1997), *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 198 p.
- MOTTAHEDEH Roy P., 1980, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, Princeton University Press, 209 p.
- REIG Daniel, 1993, compte-rendu de l'édition de l'ouvrage d'Ibn Hishâm al-Lakhmî, *Al-Madkhal ilâ taqwîm al-lisân wa ta'lim al-bayân*, par José PEREZ LAZARO, Madrid, CSIC, 1990, 2 vol, in *Studia Islamica* 77, Maisonneuve et Larose, p. 183-189.
- STILLMAN Yedida Kalfon, 2003 (2000), *Arab Dress: A Short History; from the Dawn of Islam to Modern Times*, Leyde, Brill, 364 p.
- SUBLET Jacqueline, 1991, *Le voile du nom, étude sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 208 p.



- TILLIER Mathieu, 2009, « La société au miroir du tribunal : égalité juridique et hiérarchie sociale », *Annales Islamologiques* 42, IFAO, p. 157-186.
- TOUATI Houari, 2000, *Islam et voyage au Moyen Âge : histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 344 p.
- VAN RENTERGHEM Vanessa (dir.), 2009, Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le *dâr al-islâm* médiéval, *Annales Islamologiques* 42, IFAO (dossier spécial, li + 295 p.).
- 2009a, « Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des v^e-vi^e/xi^e-xii^e siècles », *Annales Islamologiques* 42, IFAO, p. 231-258.
 - 2009b, « Invisibles ou absents ? Questions sur la présence kurde à Bagdad aux v^e-vi^e/xi^e-xii^e siècles », in 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* 10 (numéro spécial), Paris, L'Harmattan, p. 21-52.
 - 2010a, « Social and urban dynamics in Baghdad during the Saldjûk period (mid. Vth/XIth - mid. VIth/XIIth c.) », in *Proceedings of the International Symposium on Baghdad, Madinat al-Salam, in Islamic Civilization*, Istanbul, 68 November 2008, Istanbul (à paraître, 2010).
 - 2010b, « Structure et fonctionnement du réseau hanbalite bagdadien d'après le « Journal » d'Ibn al-Bannâ' (milieu du v^e/xi^e siècle) », in Damien COULON, Christophe PICARD et Dominique VALÉRIAN (dir.), *Espaces et Réseaux en Méditerranée, vi^e/xvi^e siècle*, vol. 2, Bouchène, p. 207-232.
 - 2010c, *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, Paris, Les Indes savantes (à paraître, 2010).
- VERSTEEGH Kees, 2001 (1997), *The Arabic language*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 277 p.