



# ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 42 (2008), p. 93-125

Boris James

Ethnonymes arabes (‘ağam, ‘arab, badw, turk, ...) : le cas kurde comme paradigme des façons de penser la différence au Moyen Âge.

## Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

## Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

## Dernières publications

9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711707	????? ?????????? ?????? ??? ???????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
??? ???? ?? ??????? ??????? ?? ????????? ?????????? ?????????????		
???????????? ?????????? ?????? ?????? ?? ??? ??????? ??????:		
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert
9782724710939	<i>Bagawat</i>	Gérard Roquet, Victor Ghica
9782724710960	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724710915	<i>Tebtynis VII</i>	Nikos Litinas
9782724711257	<i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i>	Jean-Charles Ducène

## Ethnonymes arabes (‘ağam, ‘arab, badw, turk, ...)

---

### Le cas kurde comme paradigme des façons de penser la différence au Moyen Âge

**C**ONTRAIREMENT à une opinion répandue, les sociétés musulmanes ont très tôt pensé la différenciation ethnique. Certes, les sources médiévales arabes, qui sont le reflet partiel de ces sociétés, ont présenté cette différenciation d’une manière presque toujours implicite, peut-être en raison de l’existence d’une conception impériale de l’unité indéfectible de la *Umma*. Il est donc nécessaire de révéler les grilles d’analyse qui ont permis aux auteurs d’appréhender la différence. Qu’ils évoquent les Kurdes en passant ou qu’ils les insèrent dans une théorie politique et sociale complexe, les auteurs arabes sont à la fois les transmetteurs et les filtres de conceptions particulières de la différence. Au fil des siècles, ces conceptions ont évolué et en retour l’image des Kurdes et le sens de la catégorie « *kurd* » ont changé.

L’usage qui est fait du terme « kurde » (*kurd*, pl. *akrād*) dans les sources arabes médiévales est déroutant. Très souvent il ne recoupe pas nos catégories sociales et « ethniques » actuelles. Cependant, nous allons tenter ici de traiter la catégorie « *kurd* / *akrād* » aussi bien du point de vue de sa forme et de ses usages que des contextes de sens sous-jacents qui déterminent ces usages. Et cela en partant du postulat que le processus de catégorisation a des matrices multiples et aboutit à des catégories polysémiques. Cette étude englobe une grande partie de la période médiévale, des premières occurrences du terme « *kurd* » au IX<sup>e</sup> siècle jusqu’à la période mamlouke. La description de la spécificité des phases historiques successives est au centre de cet exposé.

## « Kurd » : une catégorie implicite

Pourquoi vouloir considérer le terme « *kurd/ akrād* » du point de vue de la catégorisation ? L'idée de catégorie implique une classification et donc l'appartenance d'un terme à un registre de termes. Stefan Conermann démontre que les auteurs des grandes œuvres de catégorisation sociale de la période mamlouke, Ibn Raf'a (m. 710/1310), al-Maqrīzī (m. 845/1442), Aḥmad al-Ašrafī al-Ḥanafī (m. env. 880/1475), Tāğ al-Dīn al-Subkī (m. 770/1370) ou Abū Ḥāmid al-Qudsī (m. 888/1483), n'ont accordé, dans leurs descriptions (idéales) de la société, aucune place à la différenciation ethnique et par conséquent ne situent pas les Kurdes dans un tel registre<sup>1</sup>. Cependant, le terme « *kurd* » entre dans le cadre d'une catégorisation implicite. Il apparaît clairement que des individus et des groupes sont catégorisés comme étant kurdes (ou comme n'étant pas kurdes) que ce soit par la *nisba al-Kurdī* ou par les termes « *kurd* » (singulier ou collectif) et « *akrād* » (pluriel de « *kurdī* »). Cette catégorisation est aussi l'énonciation d'une différence. Ainsi, le terme « *kurd* » existe aussi par rapport à d'autres termes de même « nature » (‘*arab*, ‘*turk*, ‘*aḡam*, ...) qui s'interdéfinissent de manière variable en fonction des périodes. On se doit de reconstruire ces variations (et ces continuités) à partir des sources.

## « Kurd » : un ethnonyme

Au-delà de ce que serait une définition de l'ethnie ou du peuple (*ethnos*) en tant que groupe d'appartenance, il semble que l'ethnonyme (littéralement « nom de peuple ») soit l'un des seuls types de nom de catégories dont le sens étymologique (sens en soi) n'a aucun lien avec les critères supposés de l'appartenance à la catégorie. C'est un mot qui a une efficacité propre. C'est une dénomination qui ne peut être imputée à quelqu'un et que l'on ne peut s'auto-attribuer que selon des critères difficilement définissables et mouvants, contrairement aux noms de catégories professionnelles, juridiques ou confessionnelles<sup>2</sup> (telles que les catégories d'« immigré » ou de « musulman » par exemple, qui désignent d'un point de vue strictement linguistique des individus « qui se sont déplacés vers un endroit » ou qui « adhèrent à l'islam » : le sens donné par l'étymologie s'impose et détermine l'usage de ces termes tout autant et peut-être plus que leurs connotations). Au Moyen Âge, des termes tels que ‘*arab*, ‘*turk*, ‘*kurd*, etc.<sup>3</sup> sont des

1. Conermann, « Volk, Ethnie oder Stamm », p. 29-39.

2. Le gentilé qui est un terme désignant les habitants d'un lieu ou d'une région, est aussi un type de nom de catégorie non autonome dont un critère contenu dans l'étymologie du nom détermine l'attribution à des individus : un Français est un habitant de la France, un individu qui s'est vu attribuer la nationalité française du fait de sa naissance en France... De manière générale le lien entre l'étymon (France) et le terme augmenté (Français) est toujours vivace et

sans cesse rappelé. Au Moyen Âge dans les sources arabes, les termes ‘*arab*, ‘*kurd* et ‘*turk* (entre autres) n'appartiennent pas à ce type de catégorie. Ce sont des ethnonymes.

3. On doit noter ici que le cas du terme ‘*aḡam* est particulier car l'autonomie de ce terme est restreinte. En effet il a un sens en soi qui le détermine. ‘*Aḡam* désigne les individus, les peuples et les langues qui ne sont pas arabes. Le lien avec ce sens premier est fort. Ce n'est donc pas un ethnonyme pur même s'il tend à le devenir.

ethnonymes qui ne se situent pas sur le même plan, mais qui jouissent tous de cette autonomie vis-à-vis de l'étymologie ou de la forme du mot. Ils se situent dans divers registres, se modulent et se définissent les uns les autres.

Tout comme aujourd'hui, le terme « *kurd* » n'avait pas de résonance de sens en soi. Pour un arabophone et très certainement pour un iranophone, son étymologie au Moyen Âge était asémantique<sup>4</sup>. Quand bien même aurait-il une étymologie précise, cela ne déterminerait en aucune manière la classification de certains individus ou groupes comme kurdes, cela ne déterminerait pas la perpétuelle reconstruction du sens de la catégorie<sup>5</sup>. C'est pour cela qu'il est sans conteste un ethnonyme.

### *Nomadisme et déni d'« ethnonymie »*

Il convient de s'arrêter sur le rejet du caractère « ethnonymique » du terme « *kurd* » qui apparaît dans certaines études récentes. En effet, certains auteurs contemporains remettent en cause cette indétermination de la catégorie. Cette dénégation pourrait être qualifiée d'hyper-réaction à une réification ou de réification à l'inverse. La réification intervient lorsqu'un terme, en l'occurrence le terme « *kurd* », en vient à désigner un groupe (une réalité) immuable du fait de son essence immuable (essentialisme) en dehors du processus de construction et de reconstruction qu'implique son imputation ou son auto-attribution à des groupes ou des

4. Parmi les auteurs de la période classique, seul al-Mas'ūdī fait allusion à une étymologie du terme *kurd-akrād*. Il évoque une des légendes de l'origine des Kurdes selon laquelle ils seraient les enfants des concubines de Salomon enceintes des œuvres du démon Ġasad. Le roi biblique aurait déclaré : « Chassez-les (*ukrudūhunna*) dans les montagnes et les vallées. » On aurait tort de considérer cette étymologie mythique (populaire ?) comme une simple fabulation fantaisiste de la part de l'auteur. Sylvie Denoix (« Rationnel ou irrationnel : un choix impossible ? ») a montré pour le cas de l'origine et de l'étymologie mythiques des villes de Fustāt et de Qāhira, qu'il n'était pas pertinent de penser en terme binaire le rapport des sociétés musulmanes médiévales à ce genre de récit. Il n'est pas important de savoir si l'on croyait ou non à ces mythes, mais bien de savoir ce que ceux-ci signifiaient. L'étymologie mythique des Kurdes fait sens et donne du sens. De cette manière l'auteur et ceux qui la lui ont transmise attachent durablement au terme *kurd* (et donc à un ensemble d'individus) une connotation négative.

Les Kurdes sont les éternels « chassés », comme leur nom l'indique car ils le sont dès « l'origine ». C'est bien le sens de la racine arabe *karada*. Cependant cette connotation était déjà présente et l'étymologie mythique ne fait que la confirmer en justifiant un état présent des représentations par un retour à une origine putative. Il est évident ici que la première étape concerne la qualification de ces populations et qu'ajouter l'étymologie mythique intervient ensuite pour confirmer ce que l'on pense des Kurdes. Ce sont les représentations qui déterminent l'étymologie mythique et non l'inverse. Cette étymologie mythique ne limite pas l'autonomie du terme *kurd*. Populations et individus militaires, civils, nomades, sédentaires, ruraux, urbains, riches, pauvres, musulmans orthodoxes, hétérodoxes, arabisés pourront tout au long du Moyen Âge être qualifiés de Kurdes.

5. Cet aspect linguistique peut se lier à un processus plus ethnologique. On peut se demander si l'indétermination des critères de la catégorie ne permet pas une certaine souplesse facilitant l'intégration sociale d'individus et de groupes extérieurs.

individus<sup>6</sup>. C’est évidemment le fait des études pro-kurdes de certains kurdologues. En réaction à cela, des auteurs d’études récentes ont attaché au terme « *kurd* » un sens figé et en ont fait un synonyme de « nomade ». Un ethnonyme ne peut avoir de sens figé ou de synonyme pour la raison exposée plus haut. Si l’on arrive à prouver le contraire pour le terme « *kurd* », il ne s’agit donc pas d’un ethnonyme car il perd ainsi son efficacité propre, son autonomie. Il en vient à désigner une non-réalité immuable.

Il est intéressant de constater que des problèmes analogues apparaissent dans les études qui concernent les termes ‘*arab* et ‘*turk*. Jan Retsö qui s’est intéressé aux Arabes dans l’Antiquité rappelle la nécessaire distinction entre « sens étymologiques, dénotations et connotations ». « Dans un sens la connaissance de l’étymologie du mot ‘*arab* pourrait donner quelques informations sur le passé du peuple désigné comme tel, mais la définition du contenu historique du terme doit être fondée sur une analyse de son usage effectif et de ses occurrences dans les sources historiques, non sur son étymologie. » « L’affirmation selon laquelle “Arabe” veut dire “nomade”, etc. [pasteur, éleveur de chameaux, bédouin habitant des tentes] est fondée sur une association entre Arabes et nomadisme, etc., i.e. une connotation du terme qui ne doit pas être totalement fantaisiste. Mais cela n’implique pas que “‘*arab*” est un terme pris pour “nomade” etc. » « Une objection encore plus sérieuse est que “habitants des tentes”, “éleveurs de chameaux”, “pasteurs” et “bédouins” ne sont en aucun cas synonymes<sup>7</sup>. » Les objections au déni d’« ethnonymie » du terme « *kurd* » sont, en partie, similaires.

Les auteurs contemporains ont l’habitude, pour dénier au terme « *kurd* » son caractère « ethnonymique », de citer Vladimir Minorsky : « Selon Ḥamza al-İşfahānī (circa 350/961) : les Persans avaient l’habitude d’appeler les Daylamites “les Kurdes du Ṭabaristān” comme ils avaient l’habitude d’appeler les Arabes “les Kurdes du Sūristān”, i.e. du ‘Irāq ; d’autres auteurs arabes et persans du x<sup>e</sup> siècle entendent par Kurdes tous les nomades iraniens de l’ouest de la Perse tels que les groupes vivant sous des tentes dans le Fārs<sup>8</sup>. » Basil Nikitine interprète ainsi la phrase de Minorsky : « De très bonne heure dans les sources arabes, le nom des Kurdes est

6. On sait depuis les travaux de Ian Hacking (*Entre science et réalité*) que l’expression « construction sociale de... » prend des sens différents suivant les travaux scientifiques concernés. Pour notre sujet, elle implique que le terme « *kurd* » a un sens sans cesse renouvelé déterminé par des conditions historiques et sociales elles-mêmes mouvantes. Il est indéterminé de manière synchronique, et comme ce l’est de manière diachronique. Le recours à l’idée de construction tend ici à contrer la volonté des nationalismes d’instrumentaliser des réalités historiques et de les transformer en essences immuables. Cette transformation est tout d’abord une erreur d’analyse historique et peut être source d’intransigeance politique contre des populations perçues comme une menace pour cette essence à l’intérieur et à l’extérieur du groupe. Par ailleurs il convient d’insister sur le

fait que la construction de la catégorie « *kurd* » est une réalité historique et sociale à l’époque concernée car l’idée de construit social et historique, comme l’indique Hacking, peut impliquer la négation d’une telle réalité ou le souhait qu’elle disparaisse. L’attitude qui consiste à présenter la kurdité comme un construit social et non pas comme une essence immuable, peut être l’outil de formations politiques visant à démontrer que le nationalisme kurde est un nationalisme défaillant (une formation composite et instable) par rapport aux autres formations nationales (avérées historiquement et socialement) ou qu’il est « une idéologie, construite par la seule action des minoritaires englués dans la pré-modernité » comme l’indique Danielle Juteau (*L’ethnicité*, p. 22).

7. Retsö, « The Earliest Arabs », p. 132-133.

8. Minorsky, « Guran », p. 75.

devenu le synonyme de nomade<sup>9</sup>. » Wadie Jwaydeh, historien du mouvement national kurde reprend le raisonnement de V. Minorsky : « Minorsky a attiré l'attention sur le fait que très tôt le nom “*kurd*” a été utilisé comme synonyme de “nomade”. Il cite l'historien arabe Ḥamza al-Iṣfahānī [...]. De cette citation il conclut que les auteurs arabes en parlant des Kurdes ne limitaient pas l'appellation aux populations kurdophones seulement, mais l'appliquaient à tous les nomades iraniens<sup>10</sup>. » Il semble important de noter que Wadie Jwaydeh ne fait pas que retranscrire les mots de V. Minorsky. Tout d'abord, il écrit que le terme « *kurd* » était synonyme de « nomade » au Moyen Âge, ce que ne dit pas Minorsky ; puis il omet de préciser les limites territoriales (ouest de l'Iran) et historique (x<sup>e</sup> siècle) que donne Minorsky. Or les questions du territoire et de l'historicisation de la catégorie sont centrales. Car s'il paraît évident que le terme « *kurd* » a changé de sens du xvi<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle, c'était probablement aussi le cas auparavant<sup>11</sup>. Par ailleurs, au regard du reste des travaux de Minorsky et au-delà des interprétations plus ou moins tendancieuses qui ont pu être faites de ce qu'il a écrit, il semble bien que le point de vue de cet auteur soit que le terme « *kurd* » est un ethnonyme même à cette période.

## Deux phases de l'usage du terme « *kurd* »

L'une des raisons pour lesquelles certains auteurs d'études récentes ont figé la catégorie « *kurd* » est qu'ils ont tenté de résoudre le problème que pose la catégorie « *kurd* » au Moyen Âge. À savoir qu'elle était à l'époque attribuée à des individus et à des groupes qui aujourd'hui ne seraient pas désignés comme tel ou qui étaient présentés comme kurdes de manière variable suivant les auteurs. Ainsi le fait que les Lurs ou les Kūrāniyya (Gouranîs) soient présentés comme des Kurdes dans les sources arabes médiévales ou que les Šabānkārah ne le soient pas toujours est déconcertant. L'un des problèmes ignorés par les auteurs récents est l'existence de deux grandes phases de l'usage du terme « *kurd* » au Moyen Âge. Ainsi ils associent des occurrences de la période classique (viii<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles) à des occurrences d'une période plus tardive (xii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup>) où les conceptions de la différenciation ethnique sont différentes, et donnent une définition trop succincte de ce que sont les Kurdes. Nous allons ici, tenter de décrire l'évolution de la catégorisation des Kurdes au cours de ces deux phases.

9. Nikitine, *Les Kurdes*, p. 9.

10. Jwaydeh, *The Kurdish Nationalist Movement*, p. II.

11. C'est certainement ce que pensent certains auteurs et c'est ce qu'ils tentent de prouver en affirmant que la catégorie « *kurd* » au Moyen Âge est déterminée par totalement autre chose (le mode de vie) que ce qui la détermine aujourd'hui (l'idéologie nationaliste et la langue). De la même manière, l'historien des périodes moderne et contemporaine Martin Van Bruinessen écrit : « Les géographes arabes médiévaux utilisaient le terme “*kurd*” (dans sa

forme arabe plurielle “*akrād*”) pour désigner toutes les tribus nomades ou semi-nomades qui n'étaient ni arabes ni turques. » Après la réduction d'un ethnonyme à un synonyme, c'est là le deuxième travers d'une approche trop superficielle : le raisonnement tautologique. De même, ne pourrait-on pas dire que le terme « *turk* » désignait au Moyen Âge tous les groupes nomades ou semi-nomades qui ne sont ni kurdes ni arabes ? Cependant, en disant cela on ne dit que peut de chose. (Van Bruinessen, *Agha, Shaykh and State*, p. III).



## ‘Arab et ‘Aġam : les premiers éléments de la différenciation

### ‘Arab, A‘rāb et Akrād : deux faits ethniques liés

Les auteurs contemporains que nous avons cités précédemment pensent résoudre le problème de l’usage du terme « *kurd* » en relevant des occurrences chez les auteurs de la période classique (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) qui établissent un lien entre *akrād* et ‘*arab* ou a‘*rāb*. Ils citent Ḥamza al-Iṣfahānī (m. 349/961) ou Ṭabarī (223-310/838-923), qui relate une anecdote rapportée par un des « bédouins du Fārs (*raġul min a‘rāb al-Fārs*), à savoir un Kurde (*ya‘nī al-akrād*)<sup>12</sup> ». Ibn Durayd (m. 222-223 / 837-838), cité par Ibn Ḥawqal (début X<sup>e</sup> siècle), indique que les Kurdes sont des ‘*arab* (bédouins) en raison du fait qu’ils partagent avec eux certains traits culturels dont le pastoralisme<sup>13</sup>. Il leur attribue<sup>14</sup> l’éponyme Kurd b. Murd b. ‘Amr b. ‘Amir. Al-Mas‘ūdī (m. 344/956) suggère lui aussi que les Kurdes sont des ‘*arab* et qu’ils « descendent de Rabī‘a b. Nizār b. Ma‘add b. ‘Adnān par Bakr b. Wā’il<sup>15</sup> ». Il signale que d’autres auteurs pensent qu’ils descendent de Kurd b. Murd b. Ṣaṣa’a b. Hawāzin. Il semble s’agir d’un *nasab* de la tribu Hawāzin, mais il n’apparaît nulle part ailleurs qu’en relation avec les Kurdes<sup>16</sup>.

Ce sont ces citations et cette conception rudimentaire de la différence qui ont pu laisser penser aujourd’hui à une synonymie entre « *kurd* » et « ‘*arab* ». Cependant le fait d’établir une corrélation entre Kurdes, Daylamites et Arabes (Ḥamza al-Iṣfahānī) sur la base d’un mode de vie commun, n’indique pas que le terme « *kurd* » recoupe uniquement cette caractéristique

12. Ṭabarī, *Tārīḫ al-Rusul wa al-Mulūk* I, p. 241. On trouvera la liste des sources arabes utilisées en fin d’article.

13. Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ* I, p. 271.

14. De manière générale on attribue aux Kurdes les origines tribales arabes suivantes : Rabī‘a b. Nizār, Muḍar b. Nizār, Bakr b. Wā’il, Quṣayy, Hawāzin. Il s’agit des plus célèbres tribus arabes du Nord. Il n’est pas surprenant que certaines aient donné leur nom à des régions de la haute Mésopotamie habitées aussi par des Kurdes : Diyār Rabī‘a, Diyār Muḍar, Diyār Bakr. Il est difficile de connaître la signification de l’attribution de telles origines. Par ailleurs, la difficulté est renforcée du fait de l’imprécision de ces désignations tribales arabes et des frontières entre tribus arabes. Harald Kindermann (*ET*<sup>2</sup>, Rabī‘a, p. 365) indique que le nom Rabī‘a désigne parfois les Bakr et les Ṭāġlib ensemble ou l’une de ces deux tribus seule ; et parfois tout le groupe Rabī‘a est inclus dans Muḍar. « The beginnings of the two tribes [Rabī‘a et Muḍar] are further put at so early a date that it is difficult to decide whether they really existed as such, or like Ma‘add and Nizār are only artificial conceptions. » On se contentera d’indiquer que l’on a attribué aux Kurdes des origines proches du noyau de l’arabité septentrionale et du centre

de l’État musulman à ses débuts, à l’exception de l’origine Hawāzin, tribu qui avait de bonnes relations avec Muḥammad, mais étaient des ennemies héréditaires de Qurayṣ. Ces origines sont le symbole de l’opposition aux Yéménites, aux Qaḥṭānides, aux Anṣār et aux Abbassides. Dans cette conception du monde fondée sur la fragmentation des tribus arabes, il est possible de comprendre pourquoi à un autre endroit al-Mas‘ūdī attribue aux Turcs une origine ḥimyarite (Yémen). Il s’agit peut-être pour cet auteur d’expliquer l’affirmation plus nette par les Turcs d’une différence ethnique en les écartant du noyau central de l’arabité. Kindermann, « Rabī‘a ». Donner, « The Bakr b. Wā’il Tribes ».

15. Al-Mas‘ūdī, *Murūġ al-ḍahab* II, p. 249.

16. Il s’agit là d’un *nasab* arabe. La tribu des Hawāzin est bien connue en Arabie du Nord. On ne voit ce *nasab* nulle part ailleurs, excepté ses deux premiers éléments qui apparaissent chez Ibn Ḥawqal, al-Mas‘ūdī et al-Maqrīzī. Il a sans aucun doute été forgé pour appuyer une définition des Kurdes et avant tout pour montrer l’adaptation des Kurdes au système onomastique arabe fondé sur une représentation d’un lien agnatique. Al-Mas‘ūdī indique que cette partie des Hawāzin s’était isolée (*infaradū*) en raison de conflits entre eux et les Ghassān, donc bien avant l’islam. Montgomery Watt, « Hawāzin ».

ethnographique ou qu'il y ait synonymie entre tous ces termes. Les termes « *kurd* » et « nomade iranien » ne sont pas interchangeables, en tout cas pas dans tous les contextes<sup>17</sup>. Il est tout à fait problématique de vouloir faire correspondre d'une part, un ethnonyme à une autre catégorie et d'autre part, un ethnonyme à une catégorie qui ne se situe pas sur le même plan sémantique, linguistique et conceptuel. L'expression de « nomade iranien » est anachronique. En revanche, le lien entre les Kurdes, un certain nomadisme et l'iranité n'est plus à démontrer. Dire : « *kurd* » est synonyme de « nomade iranien » revient certes à présenter ce lien, mais d'une manière un peu gênante.

De façon plus étonnante, les auteurs arabes des ix<sup>e</sup> et x<sup>e</sup> siècles établissent un lien entre le terme « *kurd* » d'une part, et les termes « *ʿarab* » et « *aʿrāb* » d'autre part, donc avec l'« arabité ». Les sens des termes « *ʿarab* » et « *aʿrāb* » sont trop flous pour qu'ils puissent être traduits par « nomade<sup>18</sup> ». En raison de la connotation ethnique de ces termes et surtout du lien entre le terme *ʿarab* et la langue arabe (*ʿarabiyya*), on aura tendance à les traduire par « bédouins<sup>19</sup> ». Ainsi les occurrences du terme « *kurd* » à cette période signalent-ils un rapprochement entre deux faits ethniques (*kurd-ʿarab*) et non une synonymie entre eux.

17. Si l'on pousse cette logique à l'extrême, que peut-on dire des analogies contemporaines : « les Égyptiens sont les Américains du monde arabe » ou « les Laz sont les Belges de la Turquie » ? C'est là toute l'ambiguïté de ce genre d'extrapolation. Les quatre termes cités ici sont mis en relation sur la base d'un ou plusieurs éléments qui les connotent : pour les Américains et les Égyptiens, il s'agit de « la richesse », « la puissance politique », « l'inculture » et « l'arrogance » supposées... ; pour les Laz et les Belges leur soi-disant « naïveté » ou « stupidité » ou tout simplement le fait qu'ils soient l'objet de plaisanteries mettant en avant ce caractère chez eux. Cependant il ne viendrait à l'idée de personne de dire qu'« Américain » est synonyme de « riche » ou que « Laz » est synonyme de « stupide », y compris chez ceux qui ont la malveillance de diffuser de tels préjugés sur ces populations. D'autre part, ces analogies n'impliquent certainement pas une synonymie entre « Égyptien » et « Américain » ou entre « Laz » et « Belge ». Les éléments qui les lient ne sont pas sémantiques. Ils ne constituent pas des éléments de définition, mais on s'y réfère implicitement dans la communication. Si l'on sortait du cadre de la définition par analogie, ces populations, chacune prise à part, seraient définies de manière complètement différente et l'élément mis en avant ici (richesse, naïveté...) serait relégué au second plan, voire réfuté même par des personnes qui connaissent ce référent et l'utilisent à l'occasion (qui racontent des « blagues belges »).

18. Sur ces termes voir Retsö, *The Arabs in Antiquity*.

19. D'après de nombreux auteurs, il existerait une différence entre *ʿarab* et *aʿrāb*. Elle concerne la connotation de ces termes plus qu'elle ne se réfère à une différence nette. Ce que l'on remarque, c'est la connotation presque systématiquement péjorative du terme *aʿrāb* contrairement à celui de *ʿarab*. Marie-Andrée Gouttenoire, qui fait une synthèse partielle de la question à partir de Retsö et de Versteegh, indique qu'à l'origine les *Muhāğirūn* désignent les Mecquois qui suivirent le Prophète à Médine. Par la suite ils reçurent l'appellation de *ʿarab* et s'installèrent dans les cités. Les *Aʿrāb* seraient ceux qui seraient restés à la vie nomade ou qui y seraient revenus après l'hégire, ce qui fut considéré comme une défection par la communauté islamique ». Cependant cette différence de connotation tend à disparaître dans les siècles suivant et surtout en ce qui concerne la langue : « Les *ʿArab* aussi bien que les *Aʿrāb* sont les dépositaires d'une langue arabe pure et les références à eux se lisent souvent dans les expressions : *fuṣṣaḥāʾ al-ʿArab / al-Aʿrāb* ou *kalām al-ʿArab* » (Gouttenoire, « Les enjeux de l'écriture biographique », p. 47-52). Joseph Dichy, quant à lui, suggère que la différence purement linguistique entre les deux termes est une simple distinction entre une désignation générique : *ʿArab* (les Arabes bédouins), et une désignation plus spécifique : *Aʿrāb* (les tribus bédouines). Les *Muhāğirūn* et les *Aʿrāb* sont donc des *ʿArab*.



Les Kurdes sont très tôt entrés en contact avec les conquérants arabes, ont contracté des alliances avec eux<sup>20</sup> et se sont convertis à l’islam. De plus, les modes de vie de ces deux populations ont pu être perçus comme assez semblables. De ce fait, à la période classique, tout en prenant acte d’une différenciation, les auteurs qui ont reçu et utilisé le terme « *kurd* » ont manifesté une volonté d’intégrer symboliquement ces populations à l’élément arabe et ont mis en avant cet élément ethnographique commun (nomadisme-bédouinité).

### ‘Aġam et akrād : l’élément qui distingue

Bien souvent l’association avec les termes ‘*arab* et *a’rāb* se double d’une association avec le terme ‘*aġamī* (non-Arabe, Iranien). Ce dernier désigne de manière générale toutes les populations non arabophones et plus particulièrement, dans un contexte oriental, les populations iraniennes. Al-Mas‘ūdī (m. 956) indique que bien que les Kurdes soient des ‘*Arab*, ils en ont oublié la langue : « Ils se sont isolés (*infaradū*) depuis longtemps et ont rejoint les montagnes et les vallées, pour des raisons qui les ont poussés à cela. Ils voisinèrent avec ceux qui se trouvaient là-bas : des *a’āġim* (non-Arabes/Iraniens) et des *Furs* (Persans) parmi les communautés (*umam*) habitant les villes et les colonies (*‘amā’ir*). Puis ils perdirent leur idiome (*lisānahum*). Leur langue (*luġatuhum*) devint *a’ġamiyya* (non-arabe /iranienne). Chaque variété de Kurdes a son propre dialecte (*likull naw‘ min al-Akrād lahum luġa bil-kurdiyya*)<sup>21</sup>. » Pour al-Mas‘ūdī, le fait que la langue des Kurdes soit *a’ġamiyya* est secondaire pour les définir. Ce qui est important, c’est leur origine ‘*arab*. Cependant l’élément et le trait ‘*aġamī* qu’ils présentent les singularise.

Un exemple tiré des *Manāqib al-turk* d’al-Ġāḥiẓ (164-255/781-869) en dit long sur la multiplicité des connotations du terme « *kurd* » et sur la mise en place d’une conception rudimentaire de la différence. Dans la dernière partie de son exposé sur les vertus essentiellement militaires des Turcs, Ġāḥiẓ établit un lien entre ‘*Arab* et Turcs en raison de leur ignorance du commerce et de quelque industrie que ce soit : « Les Turcs sont ainsi, ils possèdent des tentes, habitent les plaines et ont du bétail. Ce sont les *A’rāb* des ‘*Aġam* comme Huḍayl sont les *Akrād* des ‘*Arab*<sup>22</sup>. » Huḍayl est une tribu bédouine bien connue. Pour Ġāḥiẓ il s’agit de définir les Turcs. Cependant les analogies qu’ils présentent renseignent par déduction sur les connotations du terme « *kurd* ». La mise en relation sémantique apparaît ainsi : le terme *akrād* contient ici à la fois la signification linguistique de ‘*aġam* en opposition à ‘*arab*, l’aspect spécifique de *a’rāb* (les tribus arabes) en opposition au générique ‘*arab*, et la signification ethnographique de *turk* dont ils semblent partager le mode de vie comme les *a’rāb*.

Les éléments « ‘*arab* » et « ‘*aġam* » se modulent dans les discours des auteurs arabes pour construire et reconstruire la catégorie « *kurd* ». L’élément ‘*arab* est celui qui lie et l’élément

20. En témoignent les relations très fortes entre Banū Šaybān et Kurdes Ḥaḍbānī qui depuis les débuts de l’islam ont respectivement leurs quartiers d’été et leurs quartiers d’hiver dans la Djézireh. À tel point que le sultan bouyide ‘Aḍud al-Dawla dut mener une expédition punitive dans le Šahrazūr pour séparer Banū Šaybān et Kurdes « liés par des mariages et

des affaires communes ». Ibn Ḥawqal, *Kitāb šūrat al-arḍ* I, p. 215-216 ; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī-l-ta’rīḥ* VII, p. 386.

21. Al-Mas‘ūdī, *Murūġ al-ḍahab* II, p. 249.

22. Al-Ġāḥiẓ, *Rasā’il al-Ġāḥiẓ*, « Risāla ilā al-Faṭḥ b. Ḥāqān fī manāqib al-Turk » I/ 3, p. 217.

‘ağam est l’un de ceux qui permettent une différenciation. La catégorie « *kurd* » se trouve à la croisée de ces deux ensembles, sans qu’il s’agisse ni d’une sous-catégorie de ceux-ci, ni de leur mélange.

### Deuxième phase de l’usage du terme Kurde

On se doit de remarquer, avec V. Minorsky, que les occurrences qui établissent un lien fort et explicite entre les catégories « *kurd* » d’une part, et « *a’rāb* », « *‘arab* » (bédouin) et « *‘ağam* » d’autre part apparaissent toutes à la période classique, avant le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle.

Les tentatives de définition des Kurdes au cours des siècles suivants montrent une inversion de l’importance respective des premiers éléments de la catégorisation (‘ağam et ‘arab) et ne présentent plus systématiquement l’origine ‘arab ou ‘ağam des Kurdes. Cependant il n’est pas exclu que, durant cette phase et durant celle qui précède, le terme « *kurd* » ait connu des évolutions. Ainsi on pourra contester le fait de citer des auteurs qui écrivent à plusieurs siècles d’écart pour caractériser l’une des deux phases historiques que nous présentons. Mais il s’agit d’une première étape vers une historicisation plus affinée de notre objet. Il est cependant certain qu’il existe deux grands moments historiques à l’origine d’au moins deux conceptions de la différence et d’au moins deux usages du terme « *kurd* ».

### Un ethnonyme parmi les ethnonymes

On a vu plus haut (au paragraphe « *Kurd* » : un ethnonyme) que ce qui définit comme ethnonyme un terme désignant une catégorie, c’est entre autres son indétermination et son autonomie vis-à-vis d’une quelconque étymologie. Dans la deuxième phase (à partir du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle), cette indétermination de la catégorie « *kurd* » semble plus forte et les auteurs donnent des définitions floues du terme ou n’en donnent pas du tout. Ibn al-Sam‘ānī (506-562/1113-1166), pour expliquer la *nisba al-Kurdī*, indique que celle-ci fait référence aux Kurdes : « Une communauté (ṭa’ifa) d’Irak dont les membres s’installent dans les déserts (ṣaḥārī), habitent, pour certains, des villages et vivent surtout dans la montagne de Ḥulwān<sup>23</sup>. » Il s’agit de la seule définition explicite des Kurdes pour ce siècle. Elle se contente d’indiquer les lieux où vivent ces populations. Il n’est plus question de définir cette catégorie par une autre catégorie. Plus tard al-‘Umarī (m. 749/1349) écrit dans l’introduction de son chapitre sur le Ġibāl : « Ce chapitre se compose de quatre sections (fuṣūl) : la première section concerne les Kurdes. Il s’y trouve une partie générale sur la situation des habitants du Ġibāl. La deuxième section concerne les Lurs. La troisième section traite des Šawal. La quatrième s’intéresse aux Šankārah. [...] Voici ce que nous disons des Kurdes. Que Dieu nous permette de réussir dans cette tâche (wa billāh al-tawfiq). Bien qu’entrent (daḥala) dans cette catégorie (naw‘) tous les genres<sup>24</sup> (ğins) qui sont évoqués dans les sections de ce chapitre, ils sont un genre à part entière (ğins ḥāṣṣ) de type général (min naw‘ ‘amm) (wa-in daḥala fi naw‘ihim [kull ġins atā dikruhum fi ḥāḍihi l-fuṣūl fa-innahum

23. Ibn al-Sam‘ānī, *Kitāb al-ansāb*, entrée « *al-kurdī* ».

24. C’est pour éviter toute surinterprétation que le terme « *ğins* » n’a été traduit ni par « race » ni par « peuple ».

*ğins hāṣṣ min nawʿ*]<sup>25</sup> ‘āmm). Il s’agit de ceux qui sont proches du ‘Irāq et des contrées des Arabes (*diyār al-‘Arab*) sans compter ceux qui se sont éloignés dans le pays des ‘Ağam (*dūna man tawağğala fi bilād al-‘Ağam*). Il y en a des groupes (*ṭawā’if*) en Syrie et au Yémen et des communautés (*firaq*) dispersées dans les régions (*al-aqtār*). La partie la plus importante d’entre eux (*ğamharatuhum*) se trouve autour du ‘Irāq et des contrées des Arabes. De nos jours, on les rencontre plus ou moins dans la région de Mārdīn<sup>26</sup>. » Là encore, il suffit à l’auteur de présenter la zone où se situent les groupes kurdes pour les définir. Plus importante est la présentation obscure qui en est faite : « Bien qu’entrent (*daḥala*) dans cette catégorie (*nawʿ*) tous les genres (*ğins*) qui sont évoqués dans les sections (*fuṣūl*) de ce chapitre, ils sont un genre à part entière (*ğins hāṣṣ*) de type général (*min nawʿ ‘āmm*). » Ce passage semble indiquer que pour l’auteur, bien que le *nawʿ* « *kurd* » englobe les trois *ğins* auxquels vont être consacrées les trois autres sections de ce chapitre à savoir les Šawal, les Lurs et les Šankārah, il est aussi un *ğins* à part entière digne de se voir consacrer une section. Cela pourrait indiquer que les trois *ğins* déjà cités ont des points communs avec le *ğins* « *kurd* » et sont parfois désignés comme tel, mais que celui-ci est en fait un genre autonome distinct des trois autres<sup>27</sup>. Cependant l’expression « genre à part entière de type général » reste trop ambiguë pour que l’on puisse tirer des conclusions précises.

Du xi<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle, le terme « *kurd* » est bien un ethnonyme. Les définitions explicites de ces populations, bien que décevantes, ne laissent jamais soupçonner un lien de synonymie entre « *kurd* » et « nomade » ou toute autre catégorie purement ethnographique. Le flou et l’ambiguïté qui s’en dégagent semblent confirmer le statut d’ethnonyme de *kurd* pour cette période.

### *D’al-Masʿūdī à al-Maqrīzī : inversion de l’importance respective des éléments de la différenciation*

Pour saisir la différence entre les deux périodes présentées plus haut, il est intéressant de faire une comparaison entre l’idée des Kurdes livrée par al-Masʿūdī (m. 344/956) et celle offerte par al-Maqrīzī (765-845/1364-1442), plus de quatre siècles plus tard.

Comme il a été évoqué plus haut, al-Masʿūdī signale que les Kurdes sont des ‘Arab qui ont échangé leur langue pour une langue *a’ğamiyya*. L’auteur cite d’autres récits sur l’origine des Kurdes : ils seraient les enfants des concubines de Salomon et du démon Ğasad, chassés vers les montagnes et les vallées ; ou encore de jeunes hommes épargnés par le vizir du tyran Ḍaḥḥāk. Cependant il indique que l’opinion la plus répandue (*al-ašhar*) et la plus exacte (*al-aṣaḥḥ*) est celle qui les présente comme descendants de Rabī’a b. Nizār<sup>28</sup>, une tribu bédouine.

Au xv<sup>e</sup> siècle, al-Maqrīzī s’inspire d’al-Masʿūdī et reprend toutes les légendes sur l’origine des Kurdes sans toutefois suggérer que les Kurdes puissent descendre de Rabī’a b. Nizār. Il indique par ailleurs que des *fuqahā’* « qui souhaitaient s’attirer les bonnes grâces [des

25. Le texte entre crochet est en marge dans le manuscrit.

26. Al-‘Umarī, *Masālik* III, p. 124.

27. Je remercie Jérôme Lentin de m’avoir suggéré cette interprétation en attirant mon attention sur le fait que le terme *ğins* est plus général que *nawʿ*.

28. Al-Masʿūdī, *Murūğ al-ḍaḥab* II, p. 250.

Ayyoubides], lorsqu'ils étaient arrivés au pouvoir [en Égypte]<sup>29</sup> » avaient prétendu que les Kurdes descendaient des tribus arabes de Bakr<sup>30</sup> ou de Quṣṣay, « mais il s'agit bien d'un groupe de 'Ağam (Iraniens?) ayant de multiples tribus<sup>31</sup> ».

Ces deux auteurs font apparaître trois critères de différenciation : l'origine supposée ('*arab* ou '*ağam*), le mode de vie ('*rāb*) et la langue ('*ğamiyya* ou '*arabiyya*). Les deux éléments '*ağam* et '*arab* s'inversent d'un auteur à l'autre. Pour al-Mas'ūdī, l'hypothèse la plus juste ('*ağam*) de l'origine des Kurdes est une ascendance bédouine ('*arab*). Au xve siècle, le rapprochement entre Kurdes et '*Arab* est perçu par al-Maqrīzī comme artificiel, puisque l'imputation d'une telle origine aux Kurdes ne visait, dit-il, qu'à renforcer le prestige des Ayyoubides eux-mêmes d'origine kurde. Pour al-Mas'ūdī, l'élément '*ağam* est secondaire, alors qu'il est déterminant pour al-Maqrīzī.

Ainsi, ce serait un raccourci intellectuel gênant de conclure que le terme « *kurd-akrād* » est synonyme de « nomade iranien » ou de « Bédouin ('*Arab*) iranisé ». Le simple constat de l'inversion du rapport entre les deux éléments, prouve que l'on ne peut aboutir à une telle conclusion et que le terme « *kurd* » garde tout au long de la période une dynamique propre chez les historiographes arabes. C'est là une nouvelle preuve de sa nature d'ethnonyme.

### « *Kurd* » devient un élément premier et singulier

Par ailleurs la distinction entre d'une part « *kurd/akrād* » et, d'autre part, '*ağam* et/ou '*arab* est bien marquée dans la deuxième période. On a vu que pour al-Maqrīzī, « *kurd* » et « '*arab* » était des catégories bien distinctes. Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626/1229) montre qu'il tient à distinguer *akrād* et '*rāb* : « Il y a des anecdotes plaisantes dont on doit demander pardon à Dieu ; ainsi un extravagant a trouvé dans le Coran que les Kurdes (*al-akrād*) étaient les plus mécréants et les plus hypocrites – alors que le verset coranique porte que les Bédouins sont les plus mécréants et les plus hypocrites (*al-A'rāb ašaddu kufran wa nifāqan*) ». Il va de soi que si les termes « '*rāb* » et « *akrād* » désignaient la même chose, l'auteur n'aurait pas pris la peine de signaler une telle erreur de lecture du Coran.

29. Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* III, p. 751.

30. Pour faire remonter l'origine des Kurdes à Bakr, les *fuqahā'* que réfute al-Maqrīzī ont forgé le *nasab* Kurd b. Murd b. 'Amrū b. Ṣa'ṣa'a b. Mu'āwiya, très proche de celui que présente al-Mas'ūdī (al-Maqrīzī, *ibid.*).

31. Al-Maqrīzī s'est distingué par son hostilité envers les Ayyoubides et les Kurdes dont il occulte systématiquement le rôle politique et militaire pendant tout le xiii<sup>e</sup> siècle tout en magnifiant le rôle des Mamlouks. Pour la période de Saladin, il cite une vingtaine de mamlouks issus de l'entourage de divers souverains, principalement Ṣīrkūh et Saladin, et signale les moindres détails de leur activité militaire et même le nombre de leurs soldats. En revanche il néglige d'évoquer notamment les hauts faits des principaux kurdes Sayf al-dīn al-Maṣṭūb, de 'Īsā al-Hakkārī

et de Ḥusām al-dīn Abū al-Haygā' al-Samīn. Reuven Amitai note de manière allusive cette attitude lorsqu'al-Maqrīzī cite une anecdote reprise d'Ibn al-Furāt et omet d'indiquer, contrairement à sa source, que des Kurdes Ṣahrazūriyya s'étaient joints à l'armée d'Égypte pour combattre les Mongols. Amitai analyse ce silence comme « a minor but telling omission ». Il n'est pas étonnant qu'al-Maqrīzī ait insisté sur l'origine non arabe des Kurdes, une origine moins prestigieuse. On peut cependant s'interroger sur le fait qu'al-Maqrīzī voie dans ce récit d'origine une tentative de relever le prestige des Ayyoubides alors que ce récit est connu et rapporté par al-Mas'ūdī et d'autres auteurs de la période classique bien avant que Saladin ne parvienne au pouvoir en Égypte à la fin du xii<sup>e</sup> siècle. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I/I; Amitai, « al-Maqrīzī », p. 112.



On sait aussi que dans ce deuxième moment historique, un auteur tel qu’Ibn Khaldoun (732-808/1332-1406) requalifie les termes de « ‘arab » et de « badw » (bédouin) en leur donnant des colorations distinctes tout en les maintenant liés : « Car si l’arabité était un fait géoethnique (l’association intime d’un peuple et d’un milieu), la bédouinité [*badāwa*] est un état de civilisation qui se donne sous tous les climats<sup>32</sup>. » De même le terme « *kurd* » aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles est aussi un terme géoethnique et il y a la même nécessité à le distinguer partiellement de l’idée de bédouinité ou de nomadisme que pour le terme « ‘arab ». Car pour Ibn Khaldoun, les Kurdes sont, comme les Turcs, les Arabes et les Berbères, des Bédouins.

On sait par ailleurs que le terme « *kurd* » est souvent distingué du terme ‘*ağam*. Ainsi Ibn Ḥallikān (m. 680/1282) écrit au XIII<sup>e</sup> siècle que les contemporains d’Abū Muslim, au VIII<sup>e</sup> siècle, considéraient qu’il était d’origine « ‘*ağam*, ‘*arab* ou *kurd*<sup>33</sup> ». Donc ces trois origines sont liées et susceptibles de donner lieu à des confusions, mais elles sont distinctes.

D’autres occurrences signalent une évolution de la catégorie « *kurd* ». Chez al-‘Umarī l’élément « *kurd* » apparaît comme l’élément premier à plusieurs reprises, notamment pour signaler l’intégration de groupes extérieurs parmi les Kurdes. Il écrit : « Une population (*qawm*) appelée Ḥarkīsiyya resta sur le territoire (*amākinihim*) [des Lūsiyya et des Bābīriyya] et résida sur leurs lieux d’habitation (*masākinahum*). Ils ne sont pas de “race” kurde “pure” (*ṣamīm al-Akrād*)<sup>34</sup>. » L’auteur présente ici implicitement une généalogie des peuples dont les Kurdes sont une branche à part entière et singulière. Al-‘Umarī écrit par ailleurs : « Parmi [les Kurdes] se trouvent les Ġūlmarkiyya. C’est une population (*qawm*) qui tient son nom (*nusibū*) d’un pays d’origine (*waṭan*) et non pas d’un personnage (*naṣar*). Ce sont en revanche un groupe (*ṭā’ifa*) des Omeyyades. On dit que ce sont des Ḥakamiyya [de Marwān Ibn al-Ḥakam] qui se sont réfugiés dans les montagnes après la victoire de l’infanterie (*al-riğāl*) [abbasside ?] sur eux. La protection des montagnes leur suffisait aux moments où il fallait être courageux (*‘inda isti‘māl al-bās*), en se mélangeant avec les gens, en demandant la paix à leurs ennemis et en évitant leurs attaques. Ils adoptèrent le mode de vie des Kurdes (*inḥaraṭū fī sulūk al-Akrād*) et vécurent en paix<sup>35</sup>. » Le fait que des individus issus de tribus arabes puissent adopter les mœurs des Kurdes implique que ces mœurs aient été clairement différenciées et identifiées comme propres aux Kurdes. Le même auteur évoque la tribu des Zarzāriyya : « On dit qu’ils sont de ceux des ‘Ağam qui se sont kurdisés (*mimman takarrada min al-‘ağam*), descendants de leurs rois<sup>36</sup>. » Si des ‘Ağam peuvent se kurdiser, c’est que la catégorie *kurd* est séparée et n’est plus définie par la catégorie ‘*ağam* qui apparaîtrait alors comme redondante dans un tel énoncé.

Ces exemples montrent qu’il y a des critères assez nets qui permettent de distinguer « *kurd* », « ‘arab » et « ‘ağam ». Contrairement à la première phase, les auteurs ne cherchent pas absolument à définir les Kurdes en ayant recours aux autres catégories. Que ce soit du point de vue ethnographique (description des traits culturels) ou de celui de la généalogie des peuples, le fait kurde apparaît comme singulier et premier.

32. Martinez-Gros, *Ibn Khaldūn*, p. 56.

33. Ibn Ḥallikān, *Kitāb wafayāt al-a‘yān* II, p. 155.

34. Al-‘Umarī, *Masālik* III, p. 126.

35. *Ibid.*, t. III, p. 131.

36. *Ibid.*, t. III, p. 130.



## Deux conceptions de la différence

Il y a donc certainement deux phases de l'usage du terme « *kurd* » : d'une part une phase où ce terme est lié à la notion de nomadisme-bédouinité, comme à l'arabité ('*arab*, *a' rāb*, *badw*), et de manière secondaire à la catégorie '*aḡam*, et d'autre part une phase où il est plus clairement un ethnonyme parmi les autres, ce que semble indiquer l'expression d'al-'Umarī, « *ḡins ḥāṣṣ min naw' 'āmm* » (« un genre à part entière de type général »).

Deux facteurs peuvent expliquer cette évolution : un développement de la conception de la différenciation ethnique chez les auteurs arabes et une modification de la place des Kurdes dans les rapports sociaux et dans la conception des rapports sociaux.

Les auteurs arabes ont d'abord tenté de comprendre la différenciation ethnique à partir des outils familiers en vigueur dans les sociétés bédouines, à savoir principalement la fragmentation en tribus et en clans, l'appartenance à un lignage remontant à un ancêtre éponyme. Ce petit nombre d'outils se double d'un aspect idéologique et politique : la nécessité de maintenir la cohésion du califat et surtout de son armée. C'est ce que laisse penser al-Ġāḥiḡ lorsqu'il flatte le commanditaire de ses *manāqib* d'avoir affirmé face à un orateur qui insistait sur les différences entre soldats du califat qu'il découpait en cinq groupes (*Turk*, *Hurasāniyya*, *Banawā*, *Mawālī*, '*Arab*) : « Le *Hurasānī* et le *Turkī* sont frères [...] le *Banawī* est *Hurasānī* [...] les clients (*mawālī*) sont semblables et proches des '*Arab* car ils sont '*Arab* de par le nom, la parentèle et l'héritage. Il s'agit d'une interprétation (*ta'wīl*) de la parole du Prophète : « les clients font partie du groupe (*mawlā al-qawm minhum*) [...] ; la relation de clientèle est comme le lien filial (*al-walā' laḥuma kalaḥumat al-nasab*) »<sup>37</sup>. [...] Les Turcs se sont joints au groupe par cette ascendance et sont devenus des '*Arab*. » À la fin de son texte, al-Ġāḥiḡ conclut avec sagesse : « Cependant le peu qui rassemble vaut mieux que le beaucoup qui sépare (*lākin al-qalil al-laḍi yaḡma' ḥayrun min al-kaṭīr al-laḍi yufarriq*). »

Ainsi les Kurdes se sont vu attribuer l'éponyme de Kurd b. Murd et on les a décrits comme originaires de la tribu de Bakr. Tout au long des deux périodes décrites (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles / XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles), la domination puis le prestige des tribus arabes restèrent très importants. Le rapprochement symbolique entre Kurdes et Arabes a pu être entretenu pour des raisons politiques<sup>38</sup>. On peut alors se demander pourquoi au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles aucun auteur ne suggère de manière explicite que les Kurdes sont d'origine '*arab*. Tout d'abord, une autre conception de

37. Al-Buḥārī, *al-Ġāmi' al-ṣaḡīr*, p. 9124.

38. Cette ambiguïté persiste à la période ayyoubido-mamlouke, mais de manière moins explicite. Vanessa Van Renterghem a pu noter que dans le *Wafayāt al-a'yān* d'Ibn Ḥallikān, « la différence [est] moins marquée [...] entre un Kurde et un Arabe qu'entre un Arabe et un Turc, le fait d'être kurde ne donnant lieu à aucune remarque particulière ni à quelque qualification spécifique ». Au sein de l'élite lettrée et à des postes de prestige, on continue à jouer sur cette ambiguïté. Ainsi Saladin, le Kurde, est décrit

par Ibn Šaddād comme étant « *ḡamīl 'ādāt al-'Arab* » (« raffiné dans les coutumes des Bédouins ») et « *ḥāfiḡ ansāb al-'Arab wa waqā'i'ihim* » (« un grand connaisseur des lignages des Bédouins et de leurs hauts faits »). De nombreuses personnalités lettrées venues du Šahrazūr ou d'Irbil sont présentées de par leur *nasab* comme membres des tribus de Tamīm ou de Šaybān (Van Renterghem, *Les élites chez Ibn Khallikān*, p. 19 ; sur Saladin, cf. Ibn Šaddād, Bahā' al-dīn, *al-Nawādir al-sultāniyya*, p. 34, 78).

la différenciation ethnique<sup>39</sup> s’est mise en place en raison de nouveaux contacts interethniques. L’émergence des Turcs dans l’oligarchie militaire du califat (ix<sup>e</sup> siècle), « l’intermède iranien » qui a vu l’apparition de dynasties kurdes et daylamites (x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles), et enfin les invasions turco-mongoles (xi<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècles) avec les multiples formes de contacts que ces phénomènes ont engendrés, ont pu amener les auteurs à diversifier les critères de la différenciation et de l’appartenance à une catégorie ethnique. Les auteurs se sont peut-être alors retrouvés face à un plus grand éventail de registres de catégorisations des Kurdes.

Ensuite, il est probable que les auteurs médiévaux aient acquis une connaissance plus approfondie des groupes kurdes, et notamment de leur histoire et de leur politique interne, en raison de leur intégration aux armées des grands empires musulmans et aux métropoles du Moyen Orient aux périodes zankide, ayyoubide et mamlouke. Par exemple, la présentation que fait al-‘Umarī, dans ses *Masālik*, de l’histoire des tribus, des toponymes et de la géographie des régions habitées par les Kurdes à son époque (xiv<sup>e</sup> siècle) est incomparablement plus riche que le travail pourtant très complet d’Ibn Hawqal (x<sup>e</sup> siècle). Cette meilleure connaissance a probablement amené les auteurs à se départir des définitions rudimentaires (ne comprenant que deux éléments : ‘*arab* et ‘*ağam*) de la première phase.

Enfin vient l’association avec les Turcs et l’assimilation de leur culture militaire de par, notamment, la participation massive à la contre-croisade menée par les Zankides à la moitié du xii<sup>e</sup> siècle. Cette association et l’adoption de traits culturels communs ont pu rompre le lien symbolique existant auparavant entre ‘*Arab* et ‘*Akrād*<sup>40</sup>. Pour autant, les Kurdes ne sont pas devenus des Turcs, et vice versa. Au contraire, aux périodes ayyoubide et mamlouke, la compétition entre Kurdes et Turcs au sein de l’oligarchie militaire semble avoir provoqué l’affirmation très forte d’une différence. C’est peut-être là que l’iranité devient un outil de la différence (de l’établissement d’une frontière ethnique<sup>41</sup>) avec les Turcs comme le soutient Stephan Connerman<sup>42</sup>.

39. Il est évident que la première conception de la différenciation (une différenciation minimale) ne concernait pas que les Kurdes. Al-Mas‘ūdī indique, par exemple, que les Turcs sont de Ḥimyār en Arabie. Al-Dimašqī (m. 665/1268) pense que les Coptes sont descendants de Rabī‘a ou de Taglib. Al-Mas‘ūdī, *Murūğ al-dahab* II, p. 250. Kindermann, « Rabī‘a ».

40. Sur ces questions, voir James, *Saladin et les Kurdes*.

41. Dans les années 1970, Frederik Barth a donné un nouveau souffle aux études sur les groupes ethniques en postulant qu’il existait des frontières qui n’étaient pas géographiques. Il affirme sa théorie de l’ethnicité à partir de trois constats : les individus changent d’ethnicité, la culture n’est pas une donnée, les groupes ethniques sont affaire d’organisation sociale et non de contenu culturel. Les individus manipulent les marqueurs symboliques pour tracer les frontières entre leur groupe ethnique et les autres.

Les identités ethniques sont liées à la situation sociale qui leur donne naissance. La critique généralement formulée à l’encontre de cette conception est qu’elle se concentre sur un des niveaux de l’ethnicité (différenciation) : le niveau micro-social, mettant au jour la subjectivité des acteurs (l’auto-représentation) sans s’intéresser aux autres niveaux, méso-social (le groupe) et macro-social (l’État). Cependant, dans le cas de la différenciation avec les Turcs, on est dans l’impossibilité de savoir si ce sont les individus et les groupes se représentant comme des Kurdes, les auteurs arabes ou l’organisation de l’État qui l’ont produite et comment ils l’ont produite et reproduite (Barth (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries* ; Martiniello, *L’ethnicité dans les sciences sociales contemporaines* ; Juteau, *L’ethnicité et ses frontières*).

42. Connerman. « Volk, Ethnie oder Stamm ? », p. 56.

## Modèles historiques de la construction de la catégorie « kurd » : restituer le sens

Je souhaite ici évoquer en détails les usages et le processus de construction de la catégorie « *kurd* » dans la deuxième phase proposée ci-dessus et tout particulièrement pour la période de 1120 à 1350 (des Zankides aux Mamlouks). Pour saisir la question dans son ensemble, il convient de reprendre la réflexion de Catherine Quiminal sur les catégories de l'extranéité : « La catégorisation des personnes et de leurs relations implique la construction sous-jacente de ce que J. Streiff-Feinart nomme “des contextes de sens”. En catégorisant on ne fait pas que ranger des objets dans des classes d'appartenance pré-données, on sélectionne un principe de classement qui contribue à définir la situation <sup>43</sup>. » Concernant le cas des Kurdes au Moyen Âge, on peut proposer au moins six modèles à l'origine d'autant de registres dans lesquels s'insère le terme « *kurd* », à savoir :

1. et 2. La perpétuation du registre 'ağam-'arab et du registre arabe de la fragmentation tribale, sur lesquels je ne reviendrai pas ;
3. Le registre khaldounien de la dichotomie sédentarité-bédouinité ;
4. Le registre civilisationnel ;
5. Le registre géoethnique des peuples attachés à un territoire spécifique ;
6. Le registre ethnologique du sentiment d'appartenance, le rapport aux Turcs.

### Le modèle khaldounien

*La période ayyoubido-mamlouke (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*

La période qui s'étale des Zankides aux Mamlouks semble correspondre à un cycle d'« émergence » des Kurdes dans la *civitas*, qui se conclut par le retour de ces derniers vers les confins <sup>44</sup>.

Issus de la mouvance seldjouqide, les Zankides, une dynastie turque régnant sur Mossoul au XII<sup>e</sup> siècle, s'est lancée à partir de 525/1130 dans la conquête de l'arrière-pays de leur capitale, peuplé de Kurdes (Hakkāriyya, Mārāniyya, Humaydiyya, Bašnawīyya, ...). Cette politique de conquête des petites principautés kurdes s'est doublée d'un recrutement massif de Kurdes dans les armées zankides. Si les Kurdes étaient connus avant cette période en Syrie-Palestine et en Égypte, cet événement a engendré un flux important de population kurde vers ces régions où résidaient en général les auteurs des sources consultées lors de cette étude. Accaparant de hautes fonctions dans l'élite politique et militaire zankide, les Kurdes furent d'importants acteurs de la contre-croisade menée par les Atabeks de Mossoul en Syrie.

43. Quiminal, « Nouvelles mobilités et anciennes catégories », p. 13.

44. Pour une présentation complète de l'histoire des dynasties, zankide, ayyoubide et mamlouke baḥrīde, je renvoie aux ouvrages de référence suivants : Cahen,

*Syrie du Nord* ; Elisséeff, *Nūr al-dīn* ; Humphreys, *From Saladin to the Mongols* ; Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1189-658/1260)* ; Thorau, *The Lion of Egypt* ; Ayalon, « From Ayyūbids to Mamlūks ».

Ainsi, Širkūh, le plus puissant officier kurde, était à la tête du contingent zankide lors de la conquête de l'Égypte ; son neveu Saladin fonda la dynastie ayyoubide. En 584/1189, à l'apogée de son règne, Saladin assurait sa domination sur l'Égypte, le Yémen, la Syrie-Palestine et la haute Mésopotamie.

Longtemps les contingents kurdes, généralement organisés en tribus (Hakkāriyya, Humaydiyya, Mihrāniyya) et les émirs kurdes constituèrent un des piliers de l'armée confédérale ayyoubide. De plus, Saladin et ses successeurs contribuèrent à l'intégration de nombreux Kurdes au sein des villes de Syrie-Palestine et d'Égypte. Nombre d'entre eux accédèrent aux plus hautes fonctions religieuses, politiques, administratives et judiciaires sous les Ayyoubides<sup>45</sup>.

Pour faire face à diverses menaces un des successeurs de Saladin, al-Šāliḥ, recruta en masse des esclaves militaires (mamlouks). À la mort d'al-Šāliḥ, en 647/1249, la croisade dirigée par Louis IX parvint à al-Manṣūra. Le souverain franc fut défait par les mamlouks du sultan défunt. En 648/1250, le fils d'al-Šāliḥ, Tūrānšāh, revenu précipitamment de Ḥiṣn Kayfā en haute Mésopotamie, fut massacré par les mamlouks de son père qui prirent alors le pouvoir.

Cet événement marque la fin de la dynastie des Ayyoubides d'Égypte. Cependant, en Syrie le souverain ayyoubide d'Alep, al-Nāṣir Yūsuf, s'empara de Damas. Dix ans plus tard, les invasions mongoles venues d'Iran parvinrent jusqu'au territoire syrien. L'incapacité des Ayyoubides de Syrie à résister à cette pression donna l'occasion aux Mamlouks d'intervenir et de l'emporter. À la tête du monde musulman, les Mamlouks bahrides, sous la conduite d'al-Zāhir Baybars (658-675/1260-1277), accomplirent la conquête de la Syrie-Palestine face aux Francs et aux Mongols, mettant un terme à la domination du pouvoir ayyoubide. En 658/1260, ils défirent les Mongols à ‘Ayn Ḡalūt après la prise d'Alep par le souverain mongol, Hülegü.

Durant les années suivantes, la Syrie-Palestine, la haute Mésopotamie et l'Irak furent le théâtre d'une lutte pour le contrôle du pays entre d'une part, les Mamlouks et leurs alliés (Ayyoubides de Hamah et de Mayyāfāriqīn, Seldjukides de Rūm) et d'autre part, les Mongols et leurs alliés arméniens<sup>46</sup>. Le territoire tribal des Kurdes se retrouva à la frontière des deux entités.

Le nouveau système politique dominé par les Mamlouks était décrit par les sources comme une « dynastie turque » (*dawla turkiyya*) ou comme la « dynastie des Turcs » (*dawlat al-Atrāk*), alors que les Ayyoubides apparaissaient rétrospectivement comme la « dynastie des Kurdes ». L'impression qui se dégage de la lecture de ces sources est que les Kurdes ne semblaient plus jouer de rôle militaire majeur à cette période. Bien que quelques émirs kurdes soient encore présents, les Kurdes apparaissent de manière générale comme des supplétifs associés aux Turcomans.

45. Voir James, *Saladin et les Kurdes*.

46. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*.

### *Les Kurdes selon Ibn Khaldoun*

Cet enchaînement de faits historiques peut être interprété selon le modèle khaldounien<sup>47</sup>. La théorie politique d'Ibn Khaldoun s'articule autour de deux idées force : l'histoire cyclique des dynasties et la dichotomie sédentarité-bédouinité. Ainsi, des dynasties issues du monde bédouin (des confins) et soutenues par une *'aṣabiyya* (esprit de corps) bédouine qu'elle soit arabe, turque, kurde ou encore berbère émergent dans le monde sédentaire, vivent, disparaissent et sont remplacées par d'autres, après épuisement de leur *'aṣabiyya*.

L'évidente humiliation politique que représente la prise des principautés kurdes par les Zankides aboutit paradoxalement à une nouvelle émergence des Kurdes, non comme un peuple homogène et politiquement unifié, mais comme un peuple entré violemment dans la *civitas*. Les Ayyoubides présentent tous les signes d'une dynastie soutenue par une *'aṣabiyya* kurde. L'arrivée au pouvoir des Mamlouks, la fin de la *'aṣabiyya* kurde, le retour des Kurdes aux confins (à la bédouinité) ont clos le cycle.

Cependant, Ibn Khaldoun lui-même n'a pas décrit cette phase historique en ces termes ; alors qu'il utilise l'expression « *dawlat al-turk* » pour les Mamlouks, il ne désigne pas les Ayyoubides comme la dynastie des Kurdes. Néanmoins il mentionne leur origine kurde, et – plus important pour notre propos – il inclut les Kurdes parmi les peuples bédouins les meilleurs (*al-umam al-faḍā'il*), porteurs d'une *'aṣabiyya* forte et donc susceptibles de conquérir le pouvoir et de former une dynastie : « Ce sont les Bédouins, les Zanāta et les groupes semblables parmi les Kurdes (*man fī ma'nāhum min al-akrād*), les Turkmènes et les obscurs *Ṣanhāğa*. Ces peuples résistants et sauvages n'ont pas de vrai pays d'origine où ils retournent régulièrement pour [profiter de] ses pâturages fertiles. Toutes les régions et tous les lieux leur sont égaux. Pour cette raison ils ne se limitent pas au contrôle de leurs propres pays et des pays limitrophes. Ils ne s'arrêtent pas aux frontières de leurs territoires mais envahissent des peuples lointains et conquièrent leurs pays<sup>48</sup>. »

Stephan Connermann s'est intéressé à ce passage et formule au sujet des Kurdes des critiques qui auraient pu être adressées à Ibn Khaldoun : « Il est clair que cette explication fascinante du monde par un savant originaire du Maghreb et vivant dans l'Empire mamlouk a toutefois un caractère largement idéal. De ce point de vue, le cas des Kurdes est significatif. Ce peuple était selon les critères d'Ibn Khaldoun, prédestiné de par son mode de vie nomade et dur, à fonder un jour un grand royaume. Or les Kurdes, dont la plupart des tribus étaient semi-sédentaires (*halb sesshaft*) et semi-pastorales – comme le note al-'Umarī – n'étaient parvenus à établir que quelques petites principautés aux confins de la Syrie.

« Hormis cela, de nombreuses tribus kurdes étaient bien propriétaires de pâturages individuels qu'elles protégeaient contre les attaques de l'extérieur. Ibn Khaldoun était bien contraint d'entendre le reproche de ses contemporains à savoir que sa vision sociologique était

47. Cette idée est née d'un échange avec Gabriel Martinez-Gros. Ainsi je le remercie pour son éclairage sur la conception d'Ibn Khaldoun et pour sa suggestion que je ne fais que retranscrire et illustrer.

Voir aussi Martinez-Gros, *Ibn Khaldūn et les sept vies de l'islam*.

48. Ibn Khaldoun, *Kitāb al-'Ibar* I, p. 263.



en inadéquation avec les réalités. Ceux-ci faisaient remarquer – certainement avec raison – qu’il n’avait pas réussi dans l’autre partie de son histoire du monde à accréditer sa théorie par des exemples historiques<sup>49</sup>. »

La critique est un peu sévère. Tout d’abord, Ibn Khaldoun prend bien soin de ne pas désigner tous les Kurdes (« les groupes semblables parmi les Kurdes ») comme étant susceptibles d’intégrer ce modèle. Quant à la fameuse dynastie issue éventuellement d’une ‘aṣabiyya kurde, il ne peut en effet s’agir de ces « petites principautés aux confins de la Syrie » car limitées au territoire tribal, comment auraient-elles pu manifester la nature exceptionnelle de ce peuple, sa capacité à subjuguer populations et territoires lointains ?

Tout converge pour que cette dynastie soit bien celle des Ayyoubides, sans pour autant que cette mention soit explicite chez Ibn Khaldoun. Les Ayyoubides sont d’origine kurde. Saladin à son arrivée au pouvoir en Égypte s’est appuyé sur les Kurdes du contingent syrien et les Ayyoubides sont décrits par certains auteurs comme les représentants de la dynastie des Kurdes. Muḥammad al-Ḥazraġī, auteur de la chronique intitulée *Ta’rīḥ dawlat al-Akrād* (histoire de la dynastie des Kurdes) sur la dynastie ayyoubide, signale qu’un Mamlouk syrien, Baktūt al-‘Azīzī, avait essayé de ralentir l’Ayyoubide al-Nāṣir, dans sa tentative de prise de l’Égypte en 648/1250 par crainte que ne « s’établisse une dynastie kurde (*dawla kurdiyya*) et que ne disparaisse la dynastie turque », comprendre l’État mamlouk<sup>50</sup>. Al-Maqrīzī intitule la partie de ses *Ḥiṭaṭ* consacrée aux Ayyoubides « les Kurdes qui ont gouverné l’Égypte » (*man malaka Miṣr min al-Akrād*). Il utilise le qualificatif de « Kurdes ayyoubides » (*al-akrād al-ayyūbiyya*)<sup>51</sup> pour désigner la dynastie.

Par ailleurs, la volonté de s’appuyer sur une ‘aṣabiyya kurde pour constituer une dynastie en Égypte ne s’arrête pas avec les Ayyoubides. À ce sujet, Abū Šamāh (m. 665/1267) évoque une anecdote qui montre la volonté toujours vivace chez certains d’établir une telle dynastie, bien que ce projet ne semble avoir été que très temporairement réalisable, grâce à l’arrivée des Šahrazūriyya en Syrie-Palestine et en Égypte, dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle :

« En Raġab [660/ mai 1262] on apprit qu’un cadī stipendié en Égypte avait été pendu. Cela eut lieu le soir du mardi 18 ġumādā II de l’année. Il s’agissait de [Kamāl al-dīn Ḥiḍr al-Kurḍī] et cela, car il avait voulu créer une dynastie en s’alliant avec un groupe de Kurdes et de Šahrazūriyya. On l’arrêta et on le pendit. Il y avait sur son cou (*raqbatihī*) des inscriptions et des lignes de slogans en faveur de la dynastie qu’il souhaitait créer. Avant cela, il avait fabriqué un sceau. On dit qu’il l’avait trouvé et qu’il avait placé dans le chaton de sa bague une feuille avec les noms de gens fortunés (*ūlū al-ṭarwa*) et ce qu’ils possédaient. Il prévoyait de leur retirer leurs biens et de se rapprocher des puissants grâce à [ces biens]. Mais on a découvert son complot. [...] J’ai questionné le juge Šams al-dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abī Bakr sur cette affaire. Il m’a dit que ce Kamāl Ḥiḍr avait rêvé d’avancer dans la hiérarchie auprès des rois, en raison de l’influence qu’il avait prise auprès de ‘Izz al-dīn Aybak al-Turkmānī, c’est-à-dire al-Malik al-Mu‘izz, avant d’être écarté. Au même moment, un autre personnage se trouvait

49. Conermann, « Volk, Ethnie oder Stamm ? », p. 52 (traduction de Georgette Koulen).

50. Al-Ḥazraġī, *Ta’rīḥ*, 193 r<sup>o</sup>.

51. Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ* III, p. 751-752.

en prison. On disait que c'était un Abbasside. Les Šahrazūriyya voulaient lui prêter serment d'allégeance en tant que calife. Ils s'y préparèrent. Lorsqu'ils se rassemblèrent tous, il fut arrêté et Ḥiḍr se mit d'accord avec lui en prison pour favoriser son accession au pouvoir. Selon cet accord [Ḥiḍr] deviendrait son vizir. C'est alors que l'Abbasside mourut. Lorsque Ḥiḍr sortit de prison, il chercha à mettre en place le fils [de l'Abbasside]. Et arriva ce qui arriva.

« On raconte aussi qu'à l'époque du calife al-Nāṣir Aḥmad, un homme appelé al-Amīr al-Ġarīb se rendit à Irbil en clamant qu'il était le fils d'al-Nāṣir. Il mourut en 614 [1217]. On raconte que son fils s'est retrouvé parmi les Šahrazūriyya. Ils firent de lui leur chef. Il fut arrêté puis mourut. Il laissa pour descendance un bébé. Al-Kamāl voulait qu'on lui prête allégeance. Et arriva ce qui arriva<sup>52</sup>. »

Ce passage montre l'importance de l'arrivée des Šahrazūriyya en Égypte dans les rapports de force politiques et ethniques. Même s'il n'est pas explicitement question de la création d'une « *dawla kurdīyya* » et que les Kurdes en question ne sont pas des Kurdes lointains entrant violemment dans la *civitas*, il n'est pas innocent que le cadi Kamāl al-dīn qui tente d'établir une dynastie soit kurde et s'appuie sur des Kurdes d'horizons divers (Šahrazūriyya et émirs kurdes). Le fait que l'aspect ethnique ne soit pas au centre n'est pas inconciliable avec la vision d'Ibn Khaldoun. Il postule en effet que la *dawla* se renforce et se développe grâce à une *da'wa* (« propagande ») qui dissimule la 'aṣabiyya.

Certes, les éléments nous manquent et pourtant, on ne peut taire l'extrême coïncidence de la vision d'Ibn Khaldoun avec le cas des Kurdes au Moyen Âge. Ainsi, dans la conception khaldounienne de la bédouinité, la catégorie « *kurd* » désigne un peuple parmi les meilleurs (*al-umam al-faḍā'il*), un peuple moteur de l'histoire.

### ***L'interprétation « civilisationnelle » du monde : la préhistoire du modèle khaldounien***

La volonté de faire entrer la catégorie « *kurd* » dans un modèle khaldounien peut être contestée, surtout s'il s'agit de faire correspondre des citations d'auteurs différents à une théorie politique cohérente élaborée assez tardivement au Maghreb. Pourtant la vision « idéal-typique » d'Ibn Khaldoun n'est peut-être que le résultat de l'évolution et de la synthèse des représentations véhiculées sur les Kurdes (ou sur l'ensemble des peuples des confins ?) depuis les débuts de l'islam, qui font d'eux l'archétype du bédouin selon cet auteur. Il faut rappeler que le statut accordé aux Kurdes par Ibn Khaldoun de « peuple parmi les meilleurs » réside particulièrement dans leur « sauvagerie » (*waḥṣiyya*). On peut trouver dans les œuvres de la période classique (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) l'embryon de la conception d'Ibn Khaldoun sur les Bédouins sans que les auteurs atteignent pour autant le niveau de théorisation de l'historien du XV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, al-Ġāḥiẓ, au X<sup>e</sup> siècle dépeint les Turcs comme un groupe vivant dans des tentes et habitant les plaines. Il les associe, du fait de leur mode de vie, aux Kurdes et aux A'rāb. Il ne les classe pas tous dans le groupe des bédouins, mais insiste sur l'aspect économique qui les lie et montre

52. Abū Šamāh, *Tarāḡim al-qarnayn*, p. 217.

que les seules activités de ces populations se réduisent à l'élevage au bétail et à la guerre : « Ils n'ont pas d'industrie, ne commercent pas, ils ne connaissent pas la médecine ou la géométrie, ne cultivent pas la terre [...] ils n'ont qu'un seul but c'est la guerre, le pillage, la chasse, l'équitation, la bagarre et le trouble<sup>53</sup>. » Dans la partie des *Murūğ al-ḡahab* consacrée aux « steppes (*bawādī*) des ‘arab et des autres peuples (*umam*) et la raison pour laquelle les bédouins les ont habitées », al-Mas‘ūdī écrit : « Nous allons mentionner ici le but de cette partie dans laquelle se trouvent l'histoire et les lignages de ceux qui sont Bédouins parmi les Arabes (‘Arab) et les autres peuples sauvages (*mutawahḥiṣa*) comme les Turcs, les Kurdes (*al-Kurd*), les Buġa, les Berbères, ceux qui vivent au fin fond des plaines et dans les montagnes. » Il sépare lui aussi l'humanité en deux groupes : d'un côté, ceux qui vivent dans des huttes (*akwāḥ*) et des tentes (*maẓāll*), à la façon des anciens (‘*alā nahğ al-aqdamīn*), et se déplacent en cas de disette, et d'un autre, ceux qui ont construit en dur<sup>54</sup>. Il s'agit là d'une conception assez proche de celle d'Ibn Khaldoun, sans qu'elle atteigne toutefois son niveau de théorisation.

Par ailleurs, les auteurs des périodes antérieures à Ibn Khaldoun ont contribué de manière quasi systématique à forger l'image du Kurde en tant que bédouin. Il est inutile de revenir sur le lien entre les Kurdes et le nomadisme, qui est en réalité le semi-nomadisme ou plus exactement l'économie transhumante. En dehors de cet aspect, qui peut, comme on l'a vu, revêtir une connotation plutôt positive<sup>55</sup>, l'image des Kurdes s'établit en opposition à un certain nombre de valeurs sur lesquelles se fonde la société musulmane urbaine. Véhiculées et partagées par les mêmes auteurs qui nous transmettent une certaine image des Kurdes, ces valeurs correspondent à des normes idéales interdépendantes, devant être partagées par l'ensemble de la société :

- la référence à un pouvoir central garant de l'ordre (ordre terrestre) ;
- la pratique de l'islam (ordre cosmique) ;
- la maîtrise de l'arabe liée à la pratique de l'islam et au raffinement nécessaire des sociétés urbaines.

Chez les Kurdes, la violence, l'insubordination et le « déficit » d'islam – le manque de raffinement n'étant qu'une conséquence de ce dernier trait – se trouvent associés.

### *Violence chronique et insubordination*

Il n'y a pas un géographe qui n'évoque, dans sa description d'une région habitée par les Kurdes, les pillages et les ravages, penchant habituel de cette population. Les verbes « piller » (*nahaba*, *sabā*, *ġanama*), « prendre par la force » (*ġalaba*), « faire le siège » (*anāḥa*), causer des

53. Al-Ġāḥiẓ, *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, « Risāla ilā al-Fath b. Ḥāqān fī manāqib al-Turk » I/3, p. 217.

54. Al-Mas‘ūdī, *Murūğ al-ḡahab* II, p. 243-244.

55. Cependant, le travail effectué au sein du centre de recherche *Differenz und Integration* sous la direction du professeur Stefan Leder, à l'université de Halle et,

entre autres, l'ouvrage de Sara Binay, montrent qu'on assiste, entre la période classique et celle consécutive aux Seldjoukides, à une perte de statut du nomadisme et une dépréciation de l'idée de bédouinité et donc du terme « ‘arab » dans la littérature. Sara Binay, *Die Figur des Beduinen*.

troubles (*afsada*) etc., sont systématiquement associés au groupe des Kurdes (*al-akrād*). Lors de la description du Šahrazūr, Yāqūt (m. 626/1229) écrit :

« Cette région est aujourd'hui très bien gouvernée par Muẓaffar al-dīn Kūkbūrī b. 'Alī Kūḡakle maître d'Irbil, bien que les Kurdes soient dans les montagnes des environs pour terroriser les voyageurs, voler et piller. Les intimidations, les attaques et les arrestations ne les retiennent en aucun cas, car c'est là la nature des Kurdes <sup>56</sup>. »

Cette violence, lorsqu'elle est canalisée dans le cadre d'une armée qui combat les Francs, suscite l'admiration. Ainsi, al-Iṣfahānī (519-597/1125-1201) loue les faits d'armes des Kurdes de l'armée de Saladin dans cette guerre juste. Il n'évoque d'ailleurs les Kurdes que pour glorifier leur force pure : « Des gens avides de poursuites et désireux de verser le sang – Turcs, métis, Arabes, Kurdes – guerriers qui fondaient sur leurs adversaires comme les sabres sur les cous... » ; « les émirs des tribus kurdes, champions des combats et rudes joueurs » ; « Kurdes sur leurs courriers à poils ras, de tous les preux qui devançaient les autres, ... <sup>57</sup>. » Quand parfois al-Iṣfahānī cite les troupes kurdes la même image domine alors : « Humaydiyya dignes d'éloge au combat et experts en la guerre ; Hakkāriyya qui revenaient à la charge, redoublant l'attaque contre leur égal au combat en traînant leur lance ; Zirzāriyya étant vêtus de bravoure et nus de tous défauts, habiles au combat, réduisant l'adversaire et triomphant des héros. » Il loue aussi leurs sacrifices : « Parmi les musulmans, Bédouins et Kurdes moururent en martyrs <sup>58</sup>. »

Quoi de plus normal, sans doute, que soient associées des représentations violentes à ces Kurdes pratiquant le métier de la guerre ? En revanche, il est plus étrange que ces représentations « poursuivent » les Kurdes jusque dans leurs activités civiles. Dans une de ses *Maqāmāt*, le poète satirique Al-Wahrānī (m. 575/1179), connu pour ses outrances, reproche son népotisme à Šadr al-dīn Ibn Durbās 'Abd al-Malik, un Kurde *haḏbānī* vivant en Égypte à l'époque de Saladin. L'auteur invente le dialogue suivant entre Ibn Durbās et le calife au sujet de ses compagnons kurdes : « J'ai pris la tête de la judicature avec certains d'entre eux. Ils ne vivent que du vol de boudets et du pillage de bétail. »

Déterminer si al-Wahrānī a raison de s'attaquer à Ibn Durbās ou s'il le fait parce que celui-ci est un Kurde importe peu ici. Surtout lorsque l'on sait que cet auteur lance ses piques contre l'entourage de Saladin de manière indiscriminée et pas uniquement contre les Kurdes. Notre propos n'est pas de présenter les Kurdes comme des victimes permanentes. Il est, en revanche, intéressant de noter la coloration de ces attaques lorsqu'elles sont dirigées contre un Kurde. Elles témoignent de la force des représentations associées aux Kurdes. Al-Wahrānī ne nomme pas les personnes incriminées. Les représentations mises en œuvre ici sont celles qui ont cours sur des Kurdes belliqueux venant des confins et pourtant il ne s'agit dans ce cas ni de soldats, ni de nomades. Cette représentation que l'on peut qualifier aujourd'hui d'essentialiste s'applique à des personnes exerçant des activités aussi bien administratives que juridiques.

56. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ḡam al-buldān*, entrée « Šahrazūr ».

57. Al-Iṣfahānī, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, p. 264, 301, 340.

58. *Id.*, p. 192, 303.

En résumé, il est possible pour un auteur de l’époque d’associer le qualificatif de « kurde » à des exploits guerriers ou au pillage, aussi bien dans des opérations belliqueuses que dans la vie civile, mais il aura plus de réticence à l’associer au bon gouvernement, au raffinement, à la piété, bien que des personnages, qualifiés par ailleurs de Kurdes, puissent se voir attribuer ces qualités<sup>59</sup>.

Liée à cette « criminalité chronique » l’insubordination des Kurdes aux pouvoirs centraux et par conséquent à l’ordre terrestre et cosmique faisait à l’époque médiévale l’objet de nombreuses critiques. Par exemple Ibn Ḥawqal constate au x<sup>e</sup> siècle : « Šahrazūr est une petite ville que les Kurdes ont prise avec son arrière-pays, affaiblissant ainsi l’Irak. Il n’y a là-bas ni émir du sultan ni aucun fonctionnaire chargé de récolter des fonds<sup>60</sup>. » Trois siècles plus tard, Yāqūt fait part, dans sa description de Nīm Azrāy, d’une même tendance à la rébellion, et signale comment l’idée se propage chez les populations environnantes : « Ils [les habitants de Nīm Azrāy] sont clients de ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz. Les Kurdes les ont encouragés à s’élever contre les émirs et à s’opposer aux califes. »

L’armée de Saladin a pâti de l’esprit d’indépendance des tribus kurdes, notamment les troupes *mihriyya*. Une phrase d’al-Maqrīzī (m. 845/1442) au sujet de ‘Imād al-dīn Ibn al-Mašṭūb, est bien révélatrice de l’impossibilité conférée aux Kurdes de donner une autre image d’eux-mêmes : « Il est à la tête d’un groupe de Kurdes *hakkāriyya*, qui le soutiennent et lui obéissent, bien qu’il soit respecté par les souverains et considéré comme l’un des leurs<sup>61</sup>. » Al-‘Umarī au xiv<sup>e</sup> siècle confirme cette image à propos des Kurdes de la Djéziré et des villages de Mārdīn : « Ils étaient pour ceux qui les entouraient des ennemis rebelles (*al-a‘dā’ al-māridīn*) et cela, alors que leurs habitations ne sont même pas imprenables et que leurs lieux de résidence ne leur permettent pas de se rebeller (*masākinuhā lil-‘iṣyān ġayr muṣṭatī‘a*)<sup>62</sup>. »

### Déficit d’islam

Comme dans un lien naturel à ce refus de l’ordre terrestre, les Kurdes se singularisent par leur refus de l’ordre cosmique, leur déficit ou leur exagération en islam. Les termes de « *ġuluww* » (exagération ou extrémisme) ou de « *ġulāt* » (extrémistes) attribués par des personnes se réclamant de l’orthodoxie, désignent l’hétérodoxie et font généralement référence à la pratique hérétique du chiisme, mais il jalonne l’histoire religieuse des Kurdes bien que la figure de ‘Alī n’y soit pas forcément centrale. Yāqūt en donne à nouveau un exemple en décrivant une autre ville du Šahrazūr, Šīz, peuplée de chiites zaydites : « En 341/952-953, les gens de Nīm Azrāy s’attaquèrent à ceux de cette ville [Šīz]. Ils les tuèrent, les pillèrent et les brûlèrent par le feu parce qu’ils étaient des extrémistes religieux (*ġulāt*) et par respect superficiel de la Šarī‘a. » Les habitants de Nīm Azrāy ne sont pas désignés comme étant Kurdes, mais comme nous

59. Au sujet des Kurdes, J.-M. Mouton note pour la période des Bourides (1104-1154) qu’ils « étaient de façon générale fort mal considérés à Damas et rares sont ceux qui rencontrent les faveurs des chroniqueurs ». Mouton, *Damas et sa principauté*, p. 181.

60. Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, p. 314.

61. Al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk* I/I, p. 231.

62. Al-‘Umarī, *Masālik* III, p. 125.



l'avons vu précédemment, ils ont été encouragés à la rébellion par ceux-ci. Le terme de *šārin*, « hérétique », est lui aussi souvent utilisé dans les textes médiévaux et traduit une certaine véhémence dans la pratique de la foi<sup>63</sup>. Dans l'énumération des tribus kurdes recensées par al-Mas'ūdī, sont mentionnés les Kurdes *šurāt* (pl. de *šārin*). De même, auprès du souverain bouride de Damas, Šams al-Mulūk, se trouve un Kurde très puissant nommé Badrān l'infidèle (*al-kāfir*). Il est décrit comme un tyran « ignorant l'islam et ses règles<sup>64</sup> ». Les « qualités » attribuées de manière récurrente aux Kurdes sont associées chez lui : force brute, violence illégitime, « déficit » d'islam<sup>65</sup>.

Il convient ici d'évoquer l'un des groupes les plus hétérodoxes de la période mamlouke, la confrérie 'Adawiyya<sup>66</sup>. Fondée par un shaykh syrien de Banyās réfugié dans le Hakkāriyya, la 'Adawiyya se mua, sous la direction des successeurs de 'Adī Ibn Musāfir (m. 551/1157), en un *ḡuluww* 'adawī : un groupe extrémiste partisan de 'Adī et de ses successeurs. Citons une anecdote qui en dit long sur la nature de ce groupe. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, un prêcheur se présenta à al-Ḥasan, neveu et successeur de 'Adī. Il le fit pleurer d'émerveillement par la beauté de son prêche. Le chef de la 'Adawiyya s'évanouit. « Les Kurdes [partisans d'al-Ḥasan] s'en prirent [au prédicateur] et l'écorchèrent » car il avait eu l'audace de faire pleurer leur maître<sup>67</sup>. À cette période, la confrérie est systématiquement qualifiée d'al-'Adawiyya al-Akrād, une appellation bien obscure qui ne laisse cependant aucun doute quant au lien entre Kurdes et hétérodoxie. L'anecdote de Yāqūt citée plus haut concernant l'infidélité des Kurdes (« les Kurdes sont les plus mécréants et les plus hypocrites ») renseigne par la brutalité même de la formulation, sur les représentations de ces derniers qui avaient cours à son époque. Il nous en dit long sur la frustration d'un lettré urbain face à « l'arriération » de ces régions des marges<sup>68</sup>.

63. *Šārin* désigne un individu querelleur. On note dans le dictionnaire arabe-français Kazimirski l'expression *mustašhid šārin* : « qui combat pour la foi et cherche à gagner, acheter le paradis. » Ainsi il est lié à l'idée de combat tout comme le terme de *ḡuluw*.

64. Mouton, *Damas et sa principauté*, p. 136-137, 157, 181.

65. Il est tout à fait plausible que certains Kurdes aient été attirés de préférence par des formes hétérodoxes de pratique de l'islam. Il est aussi très probable que de nombreux Kurdes habitants des grandes villes de l'Orient médiéval, aient été séduits par la propagande ismaélienne comme beaucoup d'Iraniens. À ce sujet notons que le chef des ismaéliens de Damas sous les Bourides était un Kurde nommé Abū al-Wafā. Aujourd'hui, peu de Kurdes sont ismaéliens, cependant les ethnologues et les historiens des religions ne cessent de tracer des parallèles entre les ismaéliens,

les druzes et les sectataires d'autres groupes présents dans les régions kurdes (yézidis, alévis, ahl-e ḥaqq), mais aussi les dérives incontrôlées du confrérisme kurde (communauté utopique). Sur Abū al-Wafā cf. Mouton, *Damas et sa principauté*, p. 132, 322. Sur les « dérives » du confrérisme kurde, cf. Bruinessen, *Agha, Shaykh and State*, p. 249.

66. Il s'agit de l'embryon médiéval de la religion yézidie dont les membres sont aujourd'hui exclusivement des Kurdes. Cf. Bruinessen, *Agha, Shaykh and State*, p. 23 ; Lescot, *Enquête sur les Yézidis*.

67. Al-Dahabī, *Al-'abar fī ḥabar man ḡabar* V, p. 183.

68. Nous aurions pu évoquer l'emploi répété que fait al-'Umarī de la racine [*kfr*] au sujet des Kurdes. Ainsi il indique que les Kurdes habitent entre Hamadān et le Shahrazūr dans « les citadelles de l'incrédulité (*kafra*)... ». Al-'Umarī, *Masālik* III, p. 125.

### *Inadaptation culturelle*

En effet s’il y a une chose qui choque les lettrés urbains que représente Yāqūt, c’est le manque de raffinement des Kurdes, lequel passe avant tout par la maîtrise de la langue arabe. Deux éléments soulignent l’importance de cette notion pour Yāqūt dans sa description d’Irbil. Tout d’abord, il indique que ses habitants sont des Kurdes « arabisés » (*qad ista‘rabū*). Il précise par là qu’ils connaissent la langue arabe et qu’ils ont assimilé certains traits de la culture arabe. Néanmoins, ce trait ne suffit pas à rehausser l’image de cette ville : « J’y suis entré et je n’y ai vu personne qui ait du mérite mis à part Abū al-Barakāt al-Mubārak b. Aḥmad b. al-Mubārak b. Mawhūb b. Ġanīma b. Ġālīb connu sous le nom d’al-Mustawfī. » L’expression que Yāqūt utilise pour parler du mérite des personnes est révélatrice. Elle fait référence au bon lignage d’al-Mustawfī (*yunsab ilā al-faḍl*), comme on dirait « quelqu’un de bonne famille<sup>69</sup> ».

Al-Mustawfī a contribué à faire connaître à Yāqūt les poèmes de Nūšīrwān al-Ḍarīr Šayṭān al-‘Irāq, auteur qui tourne en dérision la façon de parler des Kurdes et des Bagdadiens. Yāqūt cite l’un de ces poèmes qui relate une visite d’Irbil dont le déroulement ressemble à l’expérience de Yāqūt dans cette ville : « Qu’il soit maudit mon diable et ce qu’il m’a suggéré / Lorsqu’il m’a amené à me rendre à Irbil / J’y suis arrivé un jour de malheur / Et je n’ai pas douté que j’étais arrivé à Kerbela / Je me suis dit, il a bien raison celui qui en citant Irbil comme exemple dit : Il s’agit là de latrines / Il y a dans le marché une population qui, si tu la vois, tu vois des gens désastreux / Chaque Kurde est un âne / Et tous les Irakiens ont fui l’inflation des prix qui y règne / Ainsi s’expriment les Iraquiens : / [...] Cette distance m’a ennuyé et affligé / Tu n’entendras d’un Kurde que bêtises. *Lā būbū ‘Allakū Huštirī/ Hīlū wa Milū Mūsakā Mankalā / Mamū wa Maqqū Mamkī*<sup>70</sup>. Puis ils dirent : *bū yarkī tajī* (Viens ici<sup>71</sup> !) J’ai dit : non ! / Des jeunes gens (mauvais garçons) crient dans le marché / Ils parlent vite et fort leurs voix s’élèvent / Une bande crie, Dieu en est dégoûté / *šutarāyam*, ils sont vraiment bêtes / C’est une population qui est dénuée de tout bien, couverte / de toutes les hontes, et capable de tous les actes répréhensibles / Que Dieu maudisse le poète qui se rend chez des gens qui n’ont pas de fourrage [pas de bienfait]. »

Ce poème illustre à merveille le lien très fort entre l’idée de « civilisation » (du moins d’orthodoxie culturelle, religieuse et sociale), d’ordre terrestre et cosmique (« Dieu en est dégoûté ») et les représentations sur la pratique de la langue arabe, langue de la révélation coranique et donc de la « civilisation ».

Il convient de signaler le rôle éminent dans les textes, de l’interaction des images du Kurde et de l’écosystème dans lequel il évolue. La rudesse du climat et du relief des régions habitées

69. Al-Mustawfī eut aussi des fonctions que Yāqūt qualifie de « presque vizir du Sultan ». Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘ğam al-buldān*, entrée « Irbil ».

70. Il s’agit sûrement de noms kurdes mis à la suite. Il est évident que ce ne sont pas des noms persans. On peut supposer que certains sont suivis du vocatif

kurde (kurmandjî) en « o » = ū. L’intérêt pour l’auteur est de s’amuser des sonorités de cette langue.

71. Hakan Özkan donne cette interprétation du turc et de l’arabe (ici : *bu yere*). Ce passage du poème reste très obscur.

par les Kurdes décrite dans les sources, ainsi que la présence d'animaux sauvages est un autre outil de « l'extranéisation » (la création de l'image étrange et étrangère des Kurdes). Comme le note Percy Kemp<sup>72</sup> au sujet de la description de l'arrière-pays de Mossoul par un auteur du XVIII<sup>e</sup> siècle, la montagne contamine le Kurde et le Kurde contamine la montagne. C'est pour cela, entre autre, qu'al-'Umarī qualifie la région des Kurdes *sahriyya* de montagne rebelle (*ḡabāluhum 'āṣiya*)<sup>73</sup>. La vision « civilisationnelle » est la préhistoire du modèle khaldounien. Elle constitue un regard du centre sur la périphérie qui renforce l'extranéité des Kurdes, leur statut de barbares des confins avant de devenir, pour Ibn Khaldoun, Bédouins des confins. Elle constitue aussi un paradoxe car cette affirmation de l'extranéité, de l'éloignement est la preuve même du contact et du rapprochement.

### ***La conception géoethnique de la différence : les Kurdes dans le Kurdistan géographique***

Hakan Özoglu écrit dans son ouvrage sur les notables kurdes dans l'Empire ottoman : « Le mot "kurd" a été donné aux tribus nomades vivant dans et aux alentours d'un territoire spécifique<sup>74</sup>. » Au-delà de l'aspect instrumental des représentations sur les Kurdes, à l'instar des *'arab* d'Ibn Khaldoun, le fait kurde est ainsi « l'association intime d'un milieu et d'un peuple ».

Les contemporains de la période médiévale, et notamment les auteurs de nos sources, ont noté cet aspect territorial. De ce fait ils ont utilisé des appellations pour désigner des régions habitées par de nombreux Kurdes (*Zūzān al-akrād*, *Ġibāl al-akrād*, *Bilād al-akrād*) tout en signalant la présence d'autres populations (Arméniens, Syriques, Bédouins, ...) <sup>75</sup>. Ces catégories territoriales connaissent une évolution du x<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle, liée à la fois à une évolution ethno-démographique et politique ainsi qu'à des représentations politiques. Le territoire du *Zūzān* a toujours été peuplé en majorité d'Arméniens. Selon Ibn Ḥawqal (x<sup>e</sup> siècle), c'est un territoire arménien alors que les Kurdes se trouvent plus à l'est dans le *Ġibāl* décrit comme le foyer des Kurdes par al-Ya'qūbī (ix<sup>e</sup> siècle) <sup>76</sup>, ou dans le *Fārs* ; pour Yāqūt au xiii<sup>e</sup> siècle il est peuplé en majorité d'Arméniens, mais des groupes kurdes s'y trouvent ; et pour Ibn al-Aṭīr à la même époque il devient en revanche le *Zūzān al-akrād* (le *zūzān* des Kurdes), lieu d'affrontement entre Kurdes et Turcomans.

Cela confirme le fait que le territoire tribal des Kurdes (le rayon d'action des tribus) a pu se déplacer vers l'ouest entre le xi<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècles en changeant ne serait-ce que légèrement la composition démographique de la région et certainement plus ses structures politiques. S'ils ne sont pas devenus majoritaires dans le *Zuzān al-akrād* ou dans le *Bilād al-akrād*, les Kurdes sont

72. Kemp, *Territoire d'islam ; Le monde vu de Mossoul au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 108. Je remercie Jean-Claude Garcin d'avoir attiré mon attention sur cette étude.

73. Al-'Umarī, *Masālik* III, p. 129.

74. Özoglu, *Kurdish Notables and the Ottoman State*, p. 15.

75. Pour plus de détails sur la question voir : James, « Le territoire tribal des Kurdes ».

76. Vanly, « Le déplacement du pays kurde vers l'ouest », p. 355 ; al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, p. 232.

devenus aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles le principal centre d'intérêt de leurs coreligionnaires historiens. Ces désignations sont réellement politiques. Au x<sup>e</sup> siècle le Zūzān était dominé militairement et gouverné par des princes arméniens, c'était le Vaspurakan. Pour les auteurs arabes des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, la région arménienne par excellence était la région de Sīs plus à l'ouest (*Bilād al-Takafūr* / *thagavor* en arménien : le roi), le royaume de Léon<sup>77</sup>, lieu de la souveraineté arménienne. À l'inverse, le *Bilād al-Akrād* ne connaissait pas de domination politique kurde ou arménienne, mais on peut toutefois avancer l'hypothèse que les auteurs ayant eu recours à cette catégorie ont souhaité voir ou ont vu se transformer cette région en un espace politique exclusivement kurde (quel que soit le sens de ce mot) et donc exclusivement musulman.

Dans le modèle géoethnique, la catégorie « *kurd* » désigne des populations situées sur un territoire spécifique. Cette association est rendue possible, voire renforcée par l'adhésion des Kurdes à l'islam et leur rôle de défenseurs des confins (face aux Arméniens, aux Ghuzz, et aux Mongols).

### *Le Turc : l'Autre du Kurde*

#### *Déni de subjectivité*

Certains auteurs d'études récentes ont nié le rôle de la subjectivité des acteurs (des Kurdes) dans le processus de catégorisation au Moyen Âge.

Pour comprendre pourquoi les Šabānkārah, dynastie iranienne du XII<sup>e</sup> siècle, étaient présentés suivant les auteurs comme Kurdes ou non, Jean Aubin propose la solution suivante : « On sait que le terme générique de Kurde a, dans les textes médiévaux, une valeur ethnographique plutôt qu'ethnologique. Il implique un mode de vie pastoral, tribal, et non une appartenance raciale ou linguistique. » Pour Jean Aubin, la raison pour laquelle les Šabānkārah étaient désignés comme Kurdes se fonde sur leur mode de vie particulier, perçu par les auteurs de l'époque comme étant propre aux Kurdes, lié de manière indéfectible à la catégorie « *kurd* ». L'idée que le terme « *kurd* » ait des valeurs (sémantiques) et non un sens total, est séduisante. Elle laisse une place à l'autonomie de la catégorie « *kurd* ». Cependant, en postulant que cette valeur est unique, on revient à une définition figée de la catégorie. Par ailleurs en affirmant que cette valeur est uniquement ethnographique (extérieure et relevant de la description), on nie la subjectivité des acteurs et leur participation à la construction de la catégorie, ce que contredisent certains textes de la période (voir exemples III.4.2)<sup>78</sup>. Hakan Özoglu, historien ottomaniste, écrit : « Le rôle des populations locales dans la création du terme “*kurd*” est inconnu, il semble en effet très probable qu'il s'agisse d'un terme exogène, et qu'en tant que tel, il a résulté d'un processus monologique dans lequel ceux qui étaient désignés ainsi ont adopté le terme dans les périodes suivantes<sup>79</sup>. » Une fois cela affirmé, Hakan Özoglu se heurte cependant à la difficulté, voire l'impossibilité de vérifier une telle assertion. Ce terme n'est pas plus probablement un

77. Al-‘Umarī, *Masālik* III, p. 124.

78. Aubin, *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, p. 69.

79. Özoglu, *Kurdish Notables and the Ottoman State*, p. 27.

exonyme qu'un endonyme. Cependant la question est intéressante. Pour y répondre, Hakan Özoglu s'appuie sur le fait que les populations désignées comme Kurdes étaient et sont extrêmement hétérogènes. Mais la perception objective d'une hétérogénéité résout-elle la question de la subjectivité des acteurs ? En effet, tout d'abord, la perception extérieure de l'hétérogénéité n'implique pas forcément la même perception de la part des acteurs. De plus une hétérogénéité même perçue par les acteurs n'exclut pas des processus de rassemblement et d'intégration. Ainsi, les différences n'impliquent pas toujours une différenciation et un nom pour la désigner. En outre, cette différenciation peut s'exercer à des niveaux divers et avoir des implications variées. L'organisation des sociétés segmentaires en offre une des illustrations.

Il demeure impossible de connaître, notamment pour des raisons techniques<sup>80</sup>, le moment précis où des individus venant d'un territoire spécifique se sont mis à se considérer comme Kurdes et à s'auto-attribuer cette dénomination. Les sources médiévales ne donnent que peu d'éléments pour répondre à cette question. Cependant dans l'évocation du rapport entre Turcs et Kurdes, la lecture des textes révèle quelques indices portant sur la subjectivité de ces derniers et sur leur adhésion à la catégorie.

### *Conflit politique et différenciation ethnique*

Ce rapport entre Turcs et Kurdes, qui est probablement l'élément majeur de la singularisation de l'élément kurde, apparaît durant « l'intermède iranien » des <sup>x</sup><sup>e</sup>-<sup>xi</sup><sup>e</sup> siècles, au moment des grandes invasions des Turcs *ğuzz*. Il induit la mise en place d'un double processus de métissage et de distinction. Tout en adoptant un ensemble de traits culturels et linguistiques identifiés comme étant proprement turcs (noms, habillements, langue...), les Kurdes ont affirmé leur singularité. Ce schéma se retrouve dans le cadre de la compétition qui se livrait dans le territoire tribal et au sein des oligarchies militaires zankide, ayyoubide et mamlouke. Cet affrontement a permis de marquer la spécificité des Kurdes et d'affirmer la cohésion d'un « groupe » (en devenir ?). Quṭb al-dīn Ḥusruw al-Ḥaḍbānī prétendait à la succession de Šīrkūh au vizirat fatimide. ʿIsā al-Hakkārī, un autre Kurde, le persuada en ces termes de laisser sa place à Saladin : « Saladin et toi, vous êtes du même groupe. Il est d'origine kurde (*inna aṣlahu min al-Akrād*), et vous ne laisserez pas le pouvoir aux Turcs. Il lui promit d'augmenter sa rente. Alors lui aussi obéit à Saladin (*aṭā'ahu*)<sup>81</sup>. » L'ethnicité (la kurdité) est ici une ressource mobilisée pour des raisons politiques. La mobilisation politique sur la base de l'appartenance ethnique s'impose comme une évidence (« ne pas laisser le pouvoir aux Turcs » : et pourquoi pas ?) alors qu'il s'agit en fait d'une gestion de l'accès à la rente : il va de soi que les Kurdes vont mieux rémunérer d'autres Kurdes et que ceux-ci en retour leur seront plus fidèles, et vice versa.

80. Ces raisons techniques sont en particulier : l'éparpillement des informations et la rareté des sources arabes médiévales traitant spécifiquement des Kurdes et le fait que les sources soient écrites par des non-Kurdes et le problème de l'imputation de la désignation « *kurd* » à des individus ou à des

groupes sur la base de critères difficiles à identifier et à définir.

81. Ibn Ḥallikān, *Kitāb wafayāt al-a'yān* VII, p. 153, 155 ; Abū Šamāh, *Kitāb al-rawḍatayn fī aḥbār al-dawlatayn*, p. 407.



L’hostilité à l’égard des Turcs reste tenace tout au long du règne de Saladin et de ses successeurs. Un émir kurde, Abū al-Hayğā’ al-Haḍbānī envoie une lettre à Saladin après le départ de celui-ci de Jérusalem fin de l’année 588/1193 et le maintien de toutes les troupes dans cette ville menacée : « Si vous voulez que nous restions dans la Ville sainte, restez-y avec nous ou bien laissez-y quelqu’un de votre famille, car les Kurdes n’obéiront jamais aux Turcs et pas d’avantage les Turcs aux Kurdes <sup>82</sup>. »

Al-Iṣfahānī relate une autre anecdote au sujet d’un grand émir kurde de l’armée de Saladin : « Quand al-Mašṭūb sortit de captivité [en *rabi’* II 588], il fut accueilli par son fils tout joyeux et plein de force. Or, le trouvant à la mode des enfants turcs – c’est-à-dire les cheveux nattés – il montra son déplaisir, prit un air grave et dit : “les Kurdes n’ont pas ces façons pour les cheveux” ; puis il coupa la natte et rognla la chevelure. Et, de cette coupe les gens tirèrent mauvais augure à l’égard du père en disant : “Cela annonce un malheur qui le frappera” <sup>83</sup>. » Ce récit illustre le fait que le rapport social conflictuel entre Kurdes et Turcs a pu avoir des répercussions dans la sphère de la différenciation ethnique et de la manipulation des marqueurs culturels. De plus cet exemple signale l’existence d’un sentiment d’appartenance à une catégorie et peut-être les prémices de l’auto-définition d’un groupe.

Le rapport conflictuel entre Kurdes et Turcs au sein de l’oligarchie n’est pas immuable et ne constitue pas la seule ligne de rupture sociale et politique. Toutefois, il se perpétue durant toute la période ayyoubide. La dynastie joua un rôle d’arbitre qui lui permit peut-être de survivre. Bien qu’issus de l’oligarchie turco-kurde zankide, les Ayyoubides kurdes se sont libérés de cet antagonisme et sont devenus des souverains universels, sans jamais se présenter comme des dynastes kurdes ou comme les souverains des Kurdes.

### *Fin de la période ayyoubide : polarisation ethnique*

Il est alors légitime de se demander pourquoi les Ayyoubides, qui se sont attachés à paraître comme des souverains universels pendant leur règne, sont parfois présentés comme la dynastie des Kurdes (*dawlat al-akrād*) de manière rétrospective, à la période mamlouke. L’arrivée au pouvoir des Mamlouks turcs en Égypte et le maintien en Syrie d’un prince ayyoubide, al-Malik al-Nāṣir, ont sans aucun doute exacerbé l’antagonisme entre Turcs et Kurdes. Anne-Marie Eddé présente de nombreux événements illustrant cette tension dans les dernières années de la dynastie ayyoubide <sup>84</sup>. Ainsi Nāṣir al-dīn al-Qaymarī réprimanda un Kurde qui avait injurié un Baḥriyya « car, disait-il, Turcs et Kurdes devaient se sentir unis par l’islam ... <sup>85</sup> ». On peut aussi relier le rôle central des Kurdes dans la prise de Damas par al-Nāṣir en 648/1250 au pillage systématique des maisons des Turcs lors de cet événement <sup>86</sup>. Enfin la manifestation la plus importante de cette polarisation ethnique réside dans le ralliement de la quasi-totalité des Mamlouks turcs de Syrie (‘Azīziyya, Nāṣiriyya et Baḥriyya) aux Égyptiens lors de la bataille

82. Ibn Šaddād, Bahā’ al-dīn, *Al-nawādir al-sultāniyya* III (RHC), p. 313.

83. Al-Iṣfahānī, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, p. 375-376.

84. Eddé, *La principauté ayyoubide d’Alep*, p. 147-153.

85. *Ibid.*, p. 262.

86. Al-Ḥazraḡī, f° 181 v°.

d'al-Kurā' qui vit la défaite d'al-Nāṣir face aux Mamlouks. Certaines sources soulignent que la solidarité ethnique (*ḡinsiyya*) entre Turcs a déterminé ce ralliement<sup>87</sup>. La bataille d'al-Kurā' marque la fin de la présence kurde dans les hautes sphères de l'oligarchie militaire égyptienne, les émirs kurdes étant expulsés vers la Syrie ou se ralliant de plein gré à al-Nāṣir<sup>88</sup>.

Ce contexte de forte polarisation ethnique montre que l'idée d'une dynastie kurde était possible. Cependant la configuration politique et militaire de la période ainsi que l'identification des Ayyoubides (ou de la dynastie que Baktūt craignait de voir apparaître ?) comme une dynastie kurde rendaient totalement illusoire sa pérennisation<sup>89</sup>.

Ainsi, de même que la catégorie « *turk* » est utilisée pour définir la catégorie « *kurd* » et que la référence aux Turcs permet la construction de l'image et de l'identité des Kurdes, la création de la « dynastie des Turcs » permet la construction de l'idée d'une dynastie des Kurdes. Cela explique en partie la rétroactivité de l'image kurde des Ayyoubides.

## Conclusion

### « *kurd* » : un groupe ?

Le questionnement initial de cette étude était de cerner l'évolution qu'a connue la catégorie « *kurd* » pour donner naissance au « même » kurde. Il fallait tout d'abord éviter toutes les tentatives de réification de ce terme : il n'est ni la manifestation d'une essence immuable, ni le synonyme figé d'un autre mot (« nomade », « nomade iranien », « *arab* »). La catégorie « *kurd* » est un ethnonyme, caractérisé par son efficacité propre et par sa polysémie. Elle n'apparaît pas dans les grandes œuvres de catégorisation médiévale<sup>90</sup> et elle est le produit d'une catégorisation largement implicite.

À partir de ce constat, il convenait de restituer la multiplicité des sens et des matrices de la catégorie. Deux phases de l'usage de la catégorie « *kurd* » se dégagent : la première

87. D'autre part Ibn al-Dawādārī rend responsables les 'Azīziyya encore présents dans les rangs d'al-Nāṣir de la défaite de celui-ci à cause de leur empathie envers les Mamlouks. Al-Makīn Ibn al-'Amīd, *Chronique des Ayyoubides*, p. 162 ; Ibn Wāṣil, *Mufarriḡ al-Kurūb*, f° 102 v°, f° 105 r° ; Al-Dawādārī, *Kanz al-durar* VIII, p. 17.

88. Anne-Marie Eddé écrit : « En revanche au lendemain de l'accord de 651/1253, l'émir kurde Ḥusām al-dīn Ibn Abī 'Alī, qui s'était pourtant fidèlement battu aux côtés des Égyptiens en 648/1250, demanda et obtint l'autorisation d'al-Mu'izz d'aller rejoindre le souverain ayyoubide en Syrie. Il faut sans doute voir dans cette décision de Ḥusām al-dīn son inquiétude devant le pouvoir grandissant et bientôt exclusif des Mamlouks turcs d'Égypte. Il était lui-même le dernier représentant des Kurdes au Caire [...]. Il est probable

qu'il souhaitait, maintenant que l'occasion lui en était donnée, rejoindre ses compagnons d'armes kurdes en Syrie » (Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep*, p. 154).

89. On peut se demander, en effet, pourquoi l'historiographie mamlouke présente si ouvertement les nouveaux maîtres de l'Égypte comme des Turcs. Cette origine ethnique qui, comme a pu le signaler Haarmann, semble *a priori* handicapante, a-t-elle été mise en avant par des historiographes hostiles et désireux de délégitimer les Mamlouks ou par des chroniqueurs favorables à leurs nouveaux maîtres et jouant avec eux une stratégie de polarisation, Turcs contre Kurdes, seule stratégie susceptible d'empêcher une restauration ayyoubide ?

90. Ces œuvres sont celles évoquées par Stefan Conermann (voir note 1).

du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, qui la lie de manière systématique aux termes ‘*Arab*, ‘*A‘rāb* et ‘*Aġam* et où l’origine arabe (putative) des Kurdes est souvent rappelée ; la seconde du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, où l’on assiste à une diversification de l’énoncé de la différence. L’étude de cette deuxième phase est indispensable pour définir l’ensemble des contextes de sens et des registres dans lesquels s’inscrivait cette catégorie. Il s’agit bien d’une multitude de reformulations des sens. Les modèles présentés s’assemblent et se modulent sans jamais s’organiser autour d’un centre. Six registres émergent : les deux registres de l’iranité et de l’arabité ; le registre khaldounien de la bédouinité ; le registre civilisationnel du barbare des confins ; le registre géoethnique des Kurdes attachés à un territoire spécifique (*Bilād al-Akrād*, *Zūzān*) ; enfin le registre ethnologique du Kurde comme l’« Autre » du Turc dans l’oligarchie militaire.

La modélisation proposée demande à être affinée et étendue. Il sera notamment nécessaire de poursuivre historiquement cette réflexion. Un projet plus ambitieux serait d’inscrire la catégorie « *kurd* » dans une histoire de l’évolution des ethnonymes qui apparaissent dans l’historiographie arabe médiévale. En retour, il semble que le cas des Kurdes est susceptible de nourrir la réflexion sur la pensée de la différenciation ethnique dans le monde musulman à ces périodes. Le sens des ethnonymes largement évoqués par les sources semble aller de soi. La modélisation étant déjà présentée par les sources, on aurait tendance à penser que tout est donné et qu’il ne pourrait y avoir de conceptions concurrentes en dehors des définitions très explicites des Turcs et des Arabes. En outre il est possible que ce que l’on prend pour des entreprises de catégorisation sociale soit en fait bien souvent des descriptions exclusivement idéales de la société, voire d’une société idéale. Le caractère plutôt insaisissable et implicite de la catégorie « *kurd* » exige une plus grande précision dans la modélisation et l’analyse. Par ailleurs, il est plausible que la catégorie « *kurd* » corresponde à des représentations plus spontanées, moins travaillées par les auteurs arabes et peut-être plus répandues dans leurs sociétés.

S’intéresser à la catégorie d’appartenance induit des questionnements concernant l’imputation et l’auto-attribution de tel ou tel nom selon des critères divers. Une catégorie n’implique pas forcément sa transposition du point de vue de l’organisation sociale. Bien que les catégories d’appartenance aient une implication sociale, elles relèvent du domaine des représentations. Penser le groupe conduit à prendre en compte l’interaction sociale et l’action collective.

Si le groupe est une entité sociale cohérente ou un ensemble d’individus en contact les uns avec les autres agissant collectivement, alors, le terme de « *kurd/akrād* » en général ne correspond pas à un groupe au Moyen Âge (mais qui pourrait, aujourd’hui, revendiquer une telle cohérence pour une catégorie d’appartenance en vigueur au Moyen Âge ?). Ainsi, S. Conermann met en évidence le fait que l’unité des Kurdes correspond au concept antique d’*ethnos* qui trouve son équivalent médiéval dans le terme *umma* : « Un peuple (*umma*) recoupe pour les auteurs mamlouks, un ensemble de personnes qui par leur origine, leur langue, leurs mœurs et leurs spécificités ou même par l’un ou l’autre de ces critères, notamment par un nom commun ; ces personnes sont désignées comme plus ou moins unies, indépendamment d’un lien politique et au-delà des limitations de l’environnement. Dans plusieurs cas les mêmes groupes de personnes,

selon leurs rapports, sont perçus comme des associations politiques, des tribus étatiques, ou comme des unités ethniques marquées par certaines caractéristiques non politiques<sup>91</sup>. »

En raison du rapport aux Turcs au sein de l'oligarchie (mais aussi dans les autres modèles-matrices de la catégorie), il est difficile d'évacuer la connotation éminemment politique de la catégorie « *kurd* » et des modes de mobilisation et d'action collective sur la base de cette appartenance. Ainsi, au début de la période ayyoubide, l'armée confédérale pouvait être organisée selon une appartenance ethnique. Dans les ordres de bataille, les Kurdes se trouvaient bien souvent situés à la même place. Se manifeste ainsi, dans le cadre de la compétition avec les Turcs, une solidarité sur la base de l'appartenance au « groupe » kurde. Al-ʿUmarī évoque aussi des formes de solidarités interkurdes dans le territoire tribal. Au sujet de la tribu kurde des Kalāliyya, il explique : « Leur émir gouverne aussi les populations qui les entourent parmi le groupe kurde (*al-ʿiṣāba al-kurdiyya*), tel un roi dirige ses soldats<sup>92</sup>. » De même il signale que le roi des Ġūlmarkiyya « jouit d'une grande considération chez les Kurdes (*mu'tabar ʿinda al-Akrād*). On donne crédit à sa parole<sup>93</sup>. »

Une multitude d'exemples de fragmentations tribales, de conflits tribaux, de disparités sociales et de conflits d'intérêt entre des individus censés appartenir au même « groupe » kurde, viennent cependant contredire l'hypothèse de l'existence d'un groupe aux contours bien délimités, ce qui nous encourage à insister sur l'aspect interactionnel de la construction sociale du « groupe ».

## Références bibliographiques

### *Instruments de travail*

- Encyclopédie de l'Islam* (EI<sup>2</sup>).  
 Cahen, Cl., « Hasanwayhides », III, p. 265-266.  
 Kindermann, H., « Rabīʿa & Muḍar », VIII, p. 365-367.  
 Kreyenbroek, P.G., « Yazīdī », XI, p. 339-342.  
 Levi Della Vida, G., « Quṣayy », VIII, p. 84-86.  
 Minorsky, V., « Kurdes et Kurdistan », IV, p. 441-482.  
 Montgomery Watt, W., « Hawāzin », III, p. 294-295.  
 Kazimirsky, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve, Paris, 1860.

### *Sources*

- Ibn al-Aṭīr, *Al-Kāmil fī-l-taʾrīḥ*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1998.  
 Al-Balāḍurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, éd. MJ de Goeje, Leyde, 1866.  
 Ibn Balḥī, *Fārs Nāmeḥ*, éd. & trad. G. Le Strange, « Description of the Province of Fars in Persia at the Beginning of the Fourteenth Century A.D. from the MS. of Ibn Balkhī in the British Museum » in *Asiatic Society Monographs* XIV, 1912.  
 Al-Ġāḥiẓ, *Rasāʾil al-Ġāḥiẓ*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, 1979.  
 Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, 2<sup>e</sup> éd. J.H. Kramers, Leyde, 1939.  
 Ibn Ḥallikān, *Kitāb waḥayāt al-aʿyān wa anbaʾ abnāʾ al-zamān*, éd. I. ʿAbbās, Beyrouth, 1968-1972.  
 Ibn al-ʿImād, *Ṣaḍarāt al-ḍahab fī akhbār man ḍahab*, éd. Al-Maktabat al-tiġāriyya li-l-ṭibāʿa wa-l-naṣr wa-l-tawzīʿ, Le Caire, 1931.

91. Conermann, « Volk Ethnie oder Stamm », p. 48.

92. Al-ʿUmarī, *Masālik* III, p. 125.

93. *Ibid.*, p. 131.

- Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam fi ta’rīḥ al-umam wa al-mulūk*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1998.
- Ibn Ġubayr, *Riḥlat Ibn Ġubayr*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1964.
- Ibn al-Sam‘ānī, *Kitāb al-ansāb*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1988.
- Ibn Šaddād (Bahā’ al-dīn), *al-Nawādir al-sultāniyya wa al-maḥāsin al-yūsufiyya*, éd. G. al-Šayyāl, Le Caire, 1964 et Recueil des historiens des croisades (RHC), t. III, historiens orientaux.
- Al-Iṣfahānī, ‘Imād al-dīn. *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, trad. Henry Massé, éd. Geuhtner, Paris, 1977.
- Al-Ḥazraġī, *Ta’rīḥ dawlat al-Akrād wa al-Atrāk*, Ms. Istanbul, Süleymaniya, Hekimoğlu Ali Paa, n° 695.
- Al-Maqrīzī (*Hiṭaṭ*), *Kitāb al-mawā‘iz wa al-i‘tibār fi al-ḥiṭaṭ wa al-āṭār*, éd. Ayman Fū‘ād Sayyid, Londres, 2002.
- Al-Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk*, Laġnat al-ta’līf wa-l-tarġama wa al-naṣr, Le Caire, 1957.
- Al-Mas‘ūdī, *Murūġ al-ḍahab wa ma‘ādin al-ġawhar*, éd. Ch. Pellat, Beyrouth, 1966.
- Ibn al-Sam‘ānī, *Kitāb al-ansāb*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1988.
- Al-‘Umārī, *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, éd. F. Sezgin, Francfort, 1988.
- Al-Ya‘qūbī, *Kitāb al-buldān*, 2<sup>e</sup> éd. M.J. De Goeje, Leyde, 1892.
- Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘ġam al-buldān*, éd. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1973.

## Études

- Amitai-Preiss, Reuven, *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ilkhānid War (1260-1281)*, Cambridge University Press, 1995.
- Amitai, Reuven, « Al-Maqrīzī as a Historian of the Early Mamluk sultanate (or : Is al-Maqrīzī an Unrecognized Historiographical Villain ? ) », *Mamluk Studies Review* 7/2, 2003, p. 99-118.
- Aubin, Jean, *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, AAEI, Paris, 1995.
- Ayalon, David « From Ayyūbids to Mamlūks », *REI* LIV, 1986.
- Barth, Frederik (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little Brown and Co., Boston, 1969.
- Binay, Sara, *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur (9.-12. Jahrhundert)*, L. Reichert, Wiesbaden, 2006.
- Bozarslan, Hamit, « Un nationalisme kurde ? », dans Elisabeth Picard (dir.), *La question kurde*, Éditions Complexe, Paris, 1991, p. 97-113.
- Cahen, Claude, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris, 1940.
- Chaliand, Gérard, *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris, Maspéro, 1978.
- Conermann, Stephan, « Volk, Ethnie oder Stamm ? Die Kurden aus Mamlūkischer Sicht », *Asien und Afrika* 8, 2004, p. 27-68.
- Denoix, Sylvie, « Rationnel ou irrationnel : un choix impossible ? Récits et merveilles dans deux œuvres d'historiens arabes du domaine mamelouk », dans Richard Jacquemont (dir.), *Écrire l'histoire de son temps (Europe et monde arabe)*, Actes du colloque : « L'écriture de l'histoire ; Entre historiographie et littérature », L'Harmattan, Paris, 2005, part. I, L'écriture de l'histoire, p. 83-94.
- Donner, Fred McGraw, « The Bakr B. Wā'il Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam », *Studia Islamica*, Maisonneuve & Larose 51, 1980, p. 5-38.
- Eddé, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1189-658/1260)*, Franz Steiner Verlag, Freiburger Islamstudien, Stuttgart, 1999.
- Elisséeff, Nikita, *Nūr al-dīn, un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*, Ifpo, Damas, 1966.
- Gouttenoire, Marie-Andrée, « Les enjeux de l'écriture biographique relative aux savants irakiens du 11<sup>e</sup>/viii<sup>e</sup> siècle et à leur transmission du fonds arabo-bédouin, le cas de Abū ‘Amr b. al-‘Alā’ (m. 154/770) », *BEO* LVII, 2006-2007, p. 43-74.
- Haarmann, Ulrich W., « Ideology And History, Identity and Alterity : The Arab Image of the Turk from the ‘Abbasids to Modern Egypt », *IJMES* 20, 1988, p. 175-196.



- Humphreys, Stephen, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, SUNY Press, New York, 1977.
- James, Boris, *Saladin et les Kurdes ; perception d'un groupe au temps des croisades, Études kurdes*, Hors série II, Paris, L'Harmattan, 2006.
- James, Boris, « Le territoire tribal des Kurdes et l'aire iraquienne (x<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècles) : esquisse des recompositions spatiales », *REMMM* 117-118, 2007, p. 101-126.
- Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Les Presses de l'université de Montréal, Montréal, 1999.
- Jwaydeh, Wadie, *The Kurdish Nationalist Movement its Origin and Development*, Syracuse University Press, New York, 2006.
- Kemp, Percy, *Territoire d'islam ; Le monde vu de Mossoul au xviii<sup>e</sup> siècle*, Sindbad, Paris, 1982.
- Lyons, Malcolm Cameron & Jackson, David Edward Pritchett, *Saladin : the Politics of the Holy War*, Cambridge University Press, 1982/1997.
- Martiniello, Marco, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Presses universitaires de France, Paris, 1995.
- Martinez-Gros, Gabriel, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'islam*, éd. Actes sud / Sindbad, Arles, 2006.
- Minorsky, Vladimir, « Guran », *BSOAS* XI/1, p. 75-103.
- Nikitine, Basile, *Les Kurdes, étude sociologique et historique*, Librairie Klincksieck, Paris, 1956/1975.
- Özoglu, Hakan, *Kurdish Notables and the Ottoman State, Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, Albany, State University of New York Press, 2004.
- Quiminal, Catherine, « Nouvelles mobilités et anciennes catégories », *Ville-école-intégration* 131, décembre 2002, p. 9-20, [URL : [www.cndp.fr/revueVEI/13100902011.pdf](http://www.cndp.fr/revueVEI/13100902011.pdf)].
- Retsö, Jan, « The Earliest Arabs », *Orientalia Suecana* 38-39, 1989-1990, p. 131-139.
- Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity, Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Routledge-Curzon, Londres, 2003.
- Thorau, Peter, *The Lion of Egypt, Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, Longman, New York, 1992.
- Van Bruinessen, Martin, *Agha, Shaykh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, Zed Books Ltd., New Jersey, 1999.
- Vanly Ismet Cherif, « Le déplacement du pays kurde vers l'ouest du x<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle, recherche historique et géographique », *Rivista degli studi orientali* 50, 1976, p. 353-363.
- Van Renterghem, Vanessa, *Les élites chez Ibn Khallikân ; Le Wafayât al-A'yân : vies illustres et hommes exemplaires au filtre de l'Adab*. Mémoire de maîtrise sous la direction de F. Micheau soutenu en 1994 à l'université Paris I-Sorbonne (non publié).

