

LES INDIGÈNES DE L'ISLAM, OU COMMENT ÊTRE MUSULMANS SANS ÊTRE ARABES DANS LE MONDE MUSULMAN OCCIDENTAL (VIII^E-IX^E SIÈCLES)

POR

CYRILLE AILLET¹

Université Lumière Lyon 2, CIHAM-UMR 5648

RÉSUMÉ

Il est question dans cet article d'une phase particulière du processus d'islamisation, à savoir le moment où se manifeste un décalage entre l'identité islamique impériale issue des conquêtes et des identités islamiques locales, autochtones. Émergent alors ceux que l'on peut appeler les «indigènes de l'Islam»: musulmans sans être identifiés comme arabes, ils témoignent de l'autochtonisation de la religion impériale. L'un des objectifs est de saisir comment, en contexte impérial, les frontières qui définissent et différencient les entités collectives se redessinent sur le plan religieux, linguistique et ethnique.

MOTS CLEFS: Occident musulman médiéval; culture impériale; islamisation; identités ethniques; Berbères; *muwallads*.

HOW TO BE A MUSLIM WITHOUT BEING AN ARAB? AUTOCHTONOUS MUSLIMS IN THE ISLAMIC WEST (8TH-9TH CENTURIES)

ABSTRACT

This paper highlights a specific stage in the Islamization process, namely when the Imperial Islamic identity shaped by the conquests openly comes in contrast with the appearance of local "indigenous" Islamic identities. The formation of such indigenous non-Arab Muslim groups is therefore stressing how Imperial religion gets locally rooted. This paper further aims at showing how, in an Imperial context, the religious, linguistic and ethnical boundaries that differentiate the groups are reshaped.

KEY WORDS: The Medieval Muslim West; imperial culture; islamization process; ethnical boundaries; Berbers; *muwallads*.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Aillet, Cyrille. 2021. «Les indigènes de l'Islam, ou comment être musulmans sans être arabes dans le monde musulman occidental (VIII^e-IX^e siècles)». *Hispania Sacra* LXXIII, 147: 107-114. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.010>

Recibido/Received 21-02-2019
Aceptado/Accepted 13-10-2020

C'est un aspect particulier de l'islamisation que j'aborde dans ce bref essai. La notion même d'islamisation couvre un éventail de phénomènes extrêmement large et une chronologie potentiellement très longue, notamment parce qu'il semble difficile de déterminer à quel stade et selon quels critères une société donnée peut être dite «islamique» ou «islamisée». Par ailleurs, cette notion met essentiellement l'accent sur l'aspect religieux du changement, alors même que celui-ci implique un faisceau de mutations politiques et sociales et qu'il s'insère dans un mouvement plus large de construction de l'État (Aillet 2011).

Mon intention est d'examiner le phénomène non à sa source, mais déjà en aval en m'intéressant à ce moment historique crucial, à mes yeux, où se manifestent un décalage, une tension porteuse de conflits, entre une identité islamique impériale issue des conquêtes et des identités islamiques locales, autochtones. En somme, je m'intéresserai à ces «indigènes de l'Islam», musulmans sans être identifiés comme arabes, et à ce tournant que l'on peut qualifier d'autochtonisation de la religion impériale. Le terrain observé dépasse la seule péninsule Ibérique pour s'étendre au Maghreb et à la question berbère. Deux terrains dissemblables, mais dont le rapprochement éclaire les divergences et tente d'œuvrer à une meilleure compréhension sur le long terme

¹ cyrille.aillet@univ-lyon2.fr /
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8832-3282>

des impacts que la formation du nouvel Empire a pu avoir pour les sociétés considérées.

L'un des objectifs poursuivis est de saisir comment, en contexte impérial, les frontières qui définissent et différencient les entités collectives se redessinent sur le plan religieux, linguistique et ethnique. L'autre objectif est d'essayer de prendre en compte, dans cette enquête, les récits produits par ces mêmes groupes afin de tenter d'accéder à ce que Nathan Wachtel appelait la «vision des vaincus» (Wachtel 1971), une quête qui, dans notre cas, se heurte au caractère très lacunaire des témoignages textuels.

ISLAMISATION ET EXPANSION IMPÉRIALE

Phénomène religieux, l'islam est aussi, et de manière indissociable, un phénomène politique, porté par les conquêtes et par la formation d'un cadre politique impérial. En somme, l'implantation de l'islam et sa diffusion sociale furent d'abord une affaire politique liée au projet impérial islamique. Ce projet était déjà assez bien mûri lorsque l'extrémité occidentale du monde musulman, celle qui nous intéresse aujourd'hui, fut absorbée. En effet, dès le règne du calife 'Abd al-Malik (695-705) le caractère islamique et arabe de l'État central commençait à s'affirmer, promu à travers le monnayage, la langue officielle de l'administration et la naissance d'une architecture islamique de prestige (Micheau 2012, 185-211).

La diffusion de la religion d'État dépendait étroitement de phénomènes impulsés et relayés par le pouvoir politique. En premier lieu des phénomènes migratoires partiellement planifiés, à savoir l'installation de nouvelles populations qui, au départ, étaient elles-mêmes actrices des conquêtes, qu'il s'agisse des tribus arabes ou des groupes berbères impliqués dans la guerre au Maghreb occidental et en péninsule Ibérique. Vinrent s'y agréger rapidement des clientèles de *mawālī*-s et des groupes de combattants accompagnés de leurs familles. De nouvelles structures de gouvernement émergeaient, favorables à la conversion, au moins partielle, des élites locales, désireuses de participer à la construction de l'Empire: chefs de tribus, chefs de lignages locaux, secrétaires de l'administration, etc.

L'Empire imposait aux populations des statuts juridiques et fiscaux bien différenciés. Tout le monde connaît naturellement celui des *dhimmis*, réservé aux Gens du Livre, mais en fonction des régions et des conditions de leur soumission, il existait des situations et des droits contrastés, que les juristes s'efforcèrent de rationaliser a posteriori à travers la distinction entre les territoires pris par la force (*'anwat^{an}*) et ceux acquis à la suite d'un pacte (*ṣulḥ^{an}*), comme celui qui aurait été établi avec le fameux Théodemire (Tudmīr), puissant seigneur local établi dans le Levant ibérique (Manzano Moreno 2006, 36-53). Nous qualifions ces Empires de «cosmopolites» en opérant une lecture très pacifiste de cet assemblage d'ethnies et de religions. Cependant, l'une des caractéristiques de ce modèle politique pluraliste était aussi de favoriser l'apparition et le maintien d'entités collectives que l'État pouvait à la fois employer et opposer, mobiliser et neutraliser: Arabes, Berbères, Turcs, Slaves, etc. On peut expliquer ce processus à l'aide du modèle impérial, avancé par Frederick Cooper et Jane Burbank, d'une «souveraineté feuilletée» (*layered sovereignty*), qui s'appuie sur des

formes de délégation de l'autorité à des chaînes d'intermédiaires et de groupes locaux (Burbank et Cooper 2011, 17). On peut aussi l'analyser à la lumière de la théorie politique d'Ibn Khaldūn, relue par Gabriel Martinez-Gros, dans laquelle l'ethnisation des populations auxquelles l'usage de la violence était délégué permettait d'entretenir leur cohésion et leur esprit de corps à des fins militaires et en contraste avec le désarmement de la masse des sujets (Martinez-Gros 2014, 7-21). Dans les deux cas, l'Empire apparaît indissociable de l'existence d'une véritable taxinomie sociale, c'est-à-dire de la création de nouvelles frontières communautaires.

Dans cette cartographie des groupes satellites de l'Empire, les convertis indigènes jouissaient pour leur part de traitements et de droits effectifs fort variés, selon leur degré de proximité avec le pouvoir. Il pouvait s'agir des «clients» (*mawālī*-s) des grands lignages arabes de la conquête, des familles de notables ou de puissants passés à l'islam dès la première heure, ou du tout venant des populations autochtones.

LE PROCESSUS D'AUTOCHTONISATION DE L'ISLAM

Mais deux générations après la conquête, soit entre le milieu du VIII^e et le IX^e siècle selon les régions considérées, la situation avait évolué. L'islam s'était enraciné, localisé, autochtonisé. Il n'était plus la religion d'une minorité de conquérants. Il était devenu la norme parmi les populations berbères du Maghreb, où le christianisme n'était déjà plus que résiduel. En al-Andalus, où subsistaient au contraire des structures ecclésiastiques et une population chrétienne conséquentes, un tournant se dessinait dans la diffusion sociale de l'islam, devenu une religion de masse grâce aux phénomènes déjà mentionnés de migrations, de conversions, mais aussi d'absorption des lignages locaux, de structuration de l'État et des élites religieuses, ou tout simplement grâce aux alliances matrimoniales (Aillet 2010a, 45-127).

Un tournant, donc, qui se manifestait différemment selon les régions. Au Maghreb, il se traduisit à partir de 739 par les grandes révoltes qui allaient embraser les populations autochtones, mais théoriquement déjà converties à l'islam, contre l'Empire omeyyade, aboutissant à l'émancipation politique du Maghreb central et occidental sous l'égide de pouvoirs dissidents, adeptes aussi d'un islam dissident, nous allons le voir. Ce détachement du Maghreb allait définitivement sceller, dans le discours et dans les mentalités, l'opposition ethnique entre les indigènes de l'Islam, rangés pour la première fois dans la catégorie unificatrice nouvelle des «Berbères», et les «Arabes», assimilés au camp de l'Empire. C'est tout du moins l'idée que je vais exposer par la suite.

En al-Andalus, ce tournant s'observe à partir du milieu du IX^e siècle. Tout d'abord à travers le débat sur les conversions, sur l'arabisation et sur le rapport au pouvoir qui se dessine dans les sources hagiographiques latines produites au sujet des martyrs de Cordoue. Au-delà du constat de l'affaiblissement de l'Église, qui est attribué aux persécutions de l'État central et aux conversions des élites, ce dossier témoigne de la pénétration croissante de l'islam dans les structures familiales à travers le cas des mariages interconfessionnels, légaux (musulman épousant une chrétienne)

et illégaux (le cas des chrétiens épousant une musulmane y est évoqué), et du statut des enfants, rattachés à l'islam par le père en théorie, mais souvent éduqués dans la religion de leur mère. Plus généralement, la question du décalage entre le statut légal des convertis et leurs pratiques religieuses réelles, générateur de phénomènes qui relevaient pour la loi de l'apostasie et du crypto-christianisme, y est omniprésente (Coope 1995; Aillet 2008 et 2015a). Une préoccupation qui se retrouve chez les premiers juristes malikites locaux, soucieux de punir l'apostasie mais aussi de réglementer l'entrée en islam, de protéger les frontières de la communauté musulmane et d'éviter les formes d'altération de la norme que pouvait produire le contact interreligieux (Fernández Félix et Fierro 2000; Fernández Félix 2003).

Pour les auteurs de langue latine, ce tournant religieux était indissociable d'un tournant linguistique qui en constituait pour eux le signe et le vecteur. L'arabe, langue du pouvoir, devenait dans cette littérature eschatologique la langue de l'Antéchrist, selon une image diffusée aussi dans le christianisme copte. Mais en réalité, l'enjeu majeur de l'argumentation consistait dans le refus d'introduire l'arabe dans les usages écrits et liturgiques de l'Eglise, alors même que les auteurs eux-mêmes le pratiquaient, comme d'ailleurs désormais une bonne part de la population. En réalité, la question linguistique et l'attitude à adopter face au pouvoir divisaient profondément l'Eglise cordouane. Une bonne partie du clergé était en effet favorable à la traduction et à l'exégèse des textes sacrés en arabe, à l'enseignement de l'arabe dans les écoles des cathédrales, comme à Séville dont le métropolitain s'était engagé en personne dans cette *translatio*. Le mouvement néo-latin et néo-wisigothique était en vérité contemporain d'un mouvement d'arabisation qui n'allait pas tarder à déboucher sur le plaidoyer en faveur d'un usage apostolique de la nouvelle langue impériale qui s'exprime dans l'introduction à la traduction versifiée des Psaumes par Hafs ibn Albar, juge des chrétiens de Cordoue, en 888 (Urvoy 1994; Aillet 2010a, 134-138; Koningsveld 2016).

En filigrane de ces prises de position se dessinait donc la question de la massification de l'islam dans un contexte où les frontières de l'appartenance religieuse étaient encore fluides, ce qui entraînait, du côté de l'Eglise comme du pouvoir islamique, la nécessité d'adapter les normes légales à cette nouvelle réalité. En somme, l'islam était devenu une religion locale, mais les lignages qui commandaient l'armée, qui gouvernaient les villes et qui représentaient l'État continuaient à incarner la position dominante des élites issues du temps des conquêtes. Une situation qui allait devenir intolérable pour les convertis et pour les élites qui les encadraient. Dans cette configuration, en effet, les convertis qui n'étaient pas directement affiliés aux groupes dominants se trouvaient renvoyés à un statut subalterne d'indigènes de l'islam, néo-musulmans assignés à leur identité d'autochtones, ou s'identifiant eux-mêmes comme tels.

L'expression d'indigènes de l'islam a bien sûr une portée contemporaine puisqu'elle fait écho à la nomenclature des Empires coloniaux, la catégorie ethnique des «Arabes» venant ici désigner les conquérants. Le parallèle n'est pas fortuit, il s'inspire d'un article de Patricia Crone, «Post-Colonialism in Tenth-Century Islam» (Crone 1996), qui m'a toujours paru stimulant. Cet essai s'attachait justement à rendre

compte des conflits entre vieux musulmans et néo-musulmans et à donner sens à une ample littérature de promotion des peuples non-arabes au sein de l'islam. Cette littérature, apparue au VIII^e siècle, est appelée la *shu'ūbiyya*, terme que l'on a traduit habituellement par la «querelle des peuples». Elle se caractérise par un échange d'arguments en faveur de la supériorité respective des Arabes et des Perses ou, pour les régions qui nous intéressent, des Arabes et des Berbères, des Arabes et des *muwallad*-s. Habituellement réduite à une simple joute littéraire (Mottahedeh 1976; Norris 1990; Enderwitz 1997), cette littérature se voyait donner pour la première fois une véritable portée politique et sociale, ce qui me paraît tout à fait pertinent. Il s'agissait aussi, pour Patricia Crone, de penser l'émergence d'un islam régionalisé, libéré de la tutelle centralisatrice de l'Empire et dirigé par des élites autochtones à partir du modèle des sociétés coloniales et post-coloniales. Il est vrai que cette comparaison comportait des limites évidentes, abondamment soulignées par l'auteur elle-même mais qui m'incitent à éviter l'emploi d'un lexique anachronique. En islam, il n'y a pas nécessairement de «guerres de libération» mais plutôt un processus de localisation et d'autochtonisation des structures de pouvoir. D'ailleurs, les conquérants restent sur place et bien souvent, comme en al-Andalus mais aussi pour une partie des populations du Maghreb, les autochtones finissent par se fondre dans le moule générique de l'arabité.

LES RÉSISTANCES À LA CONQUÊTE AU MAGHREB

Au Maghreb, la conversion en masse des tribus locales s'était faite par le haut, c'est-à-dire par l'intermédiaire des chefs de tribus. Elle avait certainement été facilitée par les perspectives et les bénéfices potentiels qu'offraient l'intégration dans l'armée et la poursuite de la guerre en direction de l'ouest, puis au-delà du Détroit. Le gel de l'expansion militaire dans les années 730 allait cependant exacerber les tensions entre les «Arabes», identifiés aux conquérants, et les populations laissées en marge de l'Etat.

L'éclatement du conflit est expliqué rétrospectivement, dans les sources arabes, par le déroulement des conquêtes. L'avancée des troupes s'était heurtée en Afrique du nord à de fortes résistances, incarnées par les personnages légendaires de Kusayla et de la Kāhina. Le premier, chef de tribu converti dès la première heure, se révolte en 683 contre l'injustice et la morgue du général 'Uqba b. Nafi', présenté par les chroniques comme l'orgueilleux conquérant de l'Afrique tout entière, des oasis du Fezzan à l'Atlantique (voir, entre autres, Ibn 'Idhārī 1998, I: 23-30; Ibn 'Abd al-Hakam s.d., 262-265, 268-269). Quant à la Kāhina, reine des Aurès, elle tient tête aux conquérants mais, avant de mourir les armes à la main, elle leur confie ses fils qui se convertissent et prennent ensuite part à la suite des conquêtes (Ibn 'Idhārī 1998, I: 35-39). Après que l'«ouverture» initiale du Maghreb à l'islam, présentée comme une soumission généralisée des tribus, se soit brisée une première fois sur le bloc des autochtones, une deuxième vague de conquêtes commence, longue et cruelle, qu'illustre l'image saisissante où Mūsā b. Nuṣayr, le futur conquérant d'al-Andalus, voit se poser sur sa poitrine un oiseau, le saisit, l'égorge et le démembrer, à l'image de la conquête du Maghreb (Ibn 'Idhārī 1998, I: 40-41). Les populations autochtones, théoriquement conver-

ties, sont alors victimes d'exactions dont les chroniques ne cherchent pas à masquer l'existence, étrangement. Les hommes sont emmenés comme captifs, leurs plus belles femmes livrées au calife comme esclaves, sans compter les prélèvements arbitraires et l'application de la *djizya*, normalement réservée aux *dhimmis* (voir, entre autres, Ibn 'Idhārī 1998, I: 36-41, 43-45, 51-52). Nombreuses sont les anecdotes qui illustrent le mauvais comportement des gouverneurs envoyés par Damas.

Ce tableau de la conquête du Maghreb n'est pas sans poser de sérieux problèmes d'interprétation, tant il déroge aux lois habituelles de la guerre et contraste avec les récits relatifs à l'Orient ou à la péninsule Ibérique. Il laisse penser que ces populations étaient traitées comme si elles étaient païennes. Peut-être étaient-elles considérées comme telles, parce qu'elles évoluaient aux marges du territoire et des structures de l'État, au-delà de l'ancien *limes*, et qu'elles n'étaient ni protégées par la *dhimma* réservée aux populations monothéistes à l'intérieur de l'Empire, ni assimilées à des musulmans. Il est probable que l'image de la conversion-éclair des tribus maghrébines soit une fiction qui masque une réalité beaucoup plus conflictuelle. Mais il se pourrait fort bien, également, que cette conversion ait été en réalité synonyme, au départ, de soumission à l'autorité de l'État.

LA RÉVOLTE DES INDIGÈNES OU LA FABRIQUE DES BERBÈRES

Par ailleurs, cette peinture des violences commises par les conquérants peut aussi avoir pour but d'expliquer a posteriori, sinon de justifier, la vague d'insoumission qui allait secouer le Maghreb, de Tanger à Tripoli, entre les années 739-740 et les années 770, aboutissant à la perte de souveraineté du pouvoir oriental sur une bonne partie des territoires concernés. L'insurrection de Maysara à Tanger en 739 s'ouvre d'ailleurs avec l'assassinat du gouverneur local, qu'un chroniqueur accuse d'avoir dépassé les limites de l'acceptable en matière fiscale en rangeant les Berbères dans la catégorie juridique des ennemis polythéistes, ce qui faisait de leurs personnes et de leurs biens un butin licite (*fay'*) pour les «musulmans» et pour le quint (*khums*) destiné au souverain (Ibn 'Idhārī 1998, I: 51-52). Une source andalouse du XI^e siècle, les *Akhbār majmū'a* (1989, 37), retransmet d'ailleurs les plaintes des révoltés contre l'oppression de l'État central: «Le calife et son fils avaient écrit aux gouverneurs de Tanger pour [leur demander] des peaux d'agneaux couleur de miel. On tua alors cent têtes de bétail, alors que peut-être on ne trouverait pas même une seule peau convenable parmi elles».

Or, c'est à peu près le même discours, et les mêmes griefs que l'on attribue à la Kāhina et aux figures indigènes de la première résistance. En vérité, le récit de la conquête du Maghreb semble disséminer a posteriori une explication des grandes révoltes berbères en contribuant à fixer l'antagonisme arabo-berbère en donnant aux populations locales une identité commune, la berbéricité qui, contrairement au discours prédominant des défenseurs de la cause amazighe, n'avait jamais existé dans l'Antiquité et procède avant tout d'une construction politique. Les récits sunnites sur la conquête du Maghreb et sur les Berbères projettent sur le passé l'ombre des grandes révoltes du milieu du VIII^e siècle. Il s'agit d'expliquer pourquoi des populations théorique-

ment converties à l'islam se sont soulevées contre l'autorité centrale. Les injustices commises par les Omeyyades et leurs lieutenants ont certainement joué un rôle dans le décrochage de l'Occident reconnaissant ces textes, qui n'hésitent pas à citer les arguments des adversaires du régime. Au fil de la narration se dessine néanmoins le portrait d'un monde berbère dressé face aux Arabes, monde primitif, mal islamisé et foncièrement insoumis, donc naturellement acquis aux principes de rébellion du kharijisme.

En effet, la rébellion au Maghreb s'est tout de suite inscrite dans le répertoire sémantique de l'islam, mais un islam dissident qu'on appelle le kharijisme, qu'on a pu comparer à la réaction donatiste en Afrique romaine aux IV^e-V^e siècles. Une longue tradition historiographique —inaugurée par Émile Masqueray en 1886— appuie cette comparaison et avance l'idée d'une sorte de résurgence de cette hérésie dans un contexte islamique pourtant bien postérieur aux faits (Masqueray 1886, 185; Gautier 1927, 233; Julien 1931, II: 28; Camps 2007, 259-261 et le débat exposé dans Fiaccadori 1983). Certains auteurs poussent le raisonnement jusqu'à évoquer la possible conversion des derniers Berbères donatistes au kharijisme, une thèse qui repose sur deux postulats contestables. Le premier de ces postulats insiste sur les rapports étroits qui relieraient le kharijisme au christianisme local dans son berceau d'origine, l'Iraq, ce qui en ferait un courant islamique apte à attirer les populations chrétiennes. Sur la base de témoignages à la fois extrêmement maigres et fort douteux, Elisabeth Savage avance comme deuxième postulat que le donatisme se serait maintenu jusqu'à la conquête islamique (Savage 1997, 97-98). Or, les ressemblances superficielles entre ces deux mouvements n'impliquent en réalité aucun lien génétique. On a parfois voulu voir dans le donatisme une «résistance africaine à la romanisation» (Benabou 1976), alors que le kharijisme constitue au contraire un vecteur d'islamisation et d'arabisation, dont le berceau se situe en Orient et dont l'influence dépasse le seul cadre de l'ancienne Numidie. Le donatisme naît au sein même de l'Église et de l'Empire, et ne remet pas en cause leur existence, bien qu'il finisse par critiquer la tyrannie des autorités en place. Le kharijisme possède au contraire une portée politique et une ambition étatique beaucoup plus nettes. Enfin, bien que ces deux mouvements soient définies par une doctrine intransigeante du salut, où le martyr est érigé en modèle, la question centrale de la faute n'y est pas définie de la même manière. Le donatisme s'en prend aux *traditores* qui ont accepté de collaborer avec le pouvoir impérial au moment de la grande persécution de Dioclétien (303) et juge tous leurs sacrements invalides. Les donatistes demandent donc à leurs adeptes de recevoir de nouveau le baptême. Le kharijisme a pour sa part développé un véritable système de catégorisation, externe et interne, de l'infidélité. Quant à l'interprétation marxiste qui rapproche les deux mouvements sur la base de leur supposée caractère «populaire», la main d'œuvre agricole des circoncensions d'un côté, les «indigènes» luttant contre le colonisateur de l'autre côté, elle ne repose pas sur des bases solides ('Abd al-Razzāq 1985, 37, 40). C'est donc bien à la lumière du contexte islamique, compris au sens large et non circonscrit au seul Maghreb, et non comme une sorte de reproduction du schéma millénaire de l'insoumis-

sion berbère, que l'on doit comprendre les convulsions du VIII^e siècle (Brett et Fentress 1996, 88).

LA PRODUCTION D'UN CONTRE-DISOURS EN FAVEUR DES BERBÈRES

La meilleure preuve en est que la révolte comprend dans son sillage la production d'un discours de justification et de promotion de la place des Berbères au sein de l'Islam. Ce discours, on en retrouve la trace dans les écrits de la minorité ibadite, branche survivante du kharijisme maghrébin qui prit la direction des soulèvements entre la Tripolitaine et le Maghreb central. Plus précisément, dans le «Livre sur le début de l'islam», réuni vers 886-887 par l'ibadite Ibn Sallām b. 'Umar, un auteur originaire de Tripolitaine (Ibn Sallām b. 'Umar 1986). Certes, c'est bien postérieur aux faits, comme d'ailleurs l'ensemble des premières sources arabes conservées. Cependant, l'intérêt de ce bréviaire de la foi est que son auteur puise dans la mémoire de sa famille, remontant nommément à son grand-père 'Umar b. Imkitān, qui fut l'un des compagnons de combat du premier imam ibadite au Maghreb jusqu'à leur mort conjointe sur le champ de bataille entre Surt et Miṣrāṭa en 761. Héros de la révolution, son grand-père avait joué auparavant un rôle pionnier dans l'islamisation du Djebel Nafūsa. Autant d'indices qui plaident pour rattacher ces traditions au temps des révoltes. L'autre argument en faveur de cette hypothèse est que ces *fadā'il al-Barbar*, ces «Mérites des Berbères» constituent la réponse aux traditions orientales de polémique contre ces mêmes Berbères, disséminées dans les chroniques comme dans les recueils de hadiths de l'époque abbasside (Talbi 1982; Aillet 2015b).

Comme l'avait déjà montré Mohamed Talbi (1982), l'objectif de ces textes apologétiques est de contrecarrer la polémique impériale contre les Berbères, présentés comme des barbares primitifs, des mauvais musulmans, des populations vivant dans l'anarchie et l'insoumission — polémique elle-même fondée sur la réfutation de la doctrine dissidente du kharijisme, à laquelle les Berbères sont étroitement associés. Je résume donc l'argumentation des trois principales pièces, qui se présentent comme des hadiths (voir annexes).

Leur objectif global est de montrer que les «Arabes» ont déchu de leur mission initiale en provoquant la Grande discorde (*fitna*) qui a déchiré l'Islam en Orient. L'islam véritable (l'ibadisme) a désormais pour berceau le Maghreb, et pour vecteur les Berbères, nouveau peuple élu. De nos jours, ce discours est encore jugé suffisamment subversif pour qu'une historienne tunisienne se soit récemment lancée, en guise d'analyse, dans une critique des chaînes de transmission de ces hadiths pour en rejeter le contenu, reflet selon elle du «malaise identitaire» qui fait le lit du «nationalisme» berbère (Ben Hassine 2015).

La phrase-clef du premier texte attribue aux Berbères la capacité de «ressusciter la religion de Dieu après qu'elle eut péri» en Orient. La hiérarchie habituelle se retourne en faveur du Maghreb et des Berbères. À l'orgueilleuse caste des Quraysh et des compagnons du Prophète, s'oppose une nouvelle élite de la foi. Les autochtones, arrachés à la ère de l'ignorance par les Arabes mais relégués à un statut de dominés, sont en réalité les détenteurs d'une religion pure. Il s'agit d'une réponse cinglante à un autre supposé hadith

que l'on trouve notamment dans le *Musnad*, éminent recueil des traditions rassemblées par Aḥmad Ibn Ḥanbal (Aillet 2021).

Dans le second texte, il est dit que «Dieu ouvrira une nouvelle porte pour l'islam au Maghreb». La jeunesse de l'islam parmi les Berbères, la pauvreté de leurs conditions de vie est convertie en signe d'ascétisme, d'humilité et de sincérité religieuse. Ces gens «dépourvus de villes pour y vivre, de forteresses pour s'y réfugier, de marchés pour faire leurs achats et leurs ventes» sont après tout à l'image des Arabes au temps où ils reçurent la Révélation. Enfin, le dernier paragraphe est intéressant puisque ces Berbères, reçus en délégation par le calife 'Umar, sont placés à l'avant-garde de l'armée de 'Amr ibn al-'Aṣ, gouverneur et conquérant de l'Égypte et le premier à lancer des expéditions vers l'ouest. Au lieu de l'image d'un peuple soumis par la conquête arabe, c'est l'image d'un peuple acteur de la conquête du Maghreb et de sa propre islamisation qui est mise en avant. Enfin, le troisième texte enfonce le clou à partir d'un verset coranique bien connu qui annonce la venue d'un peuple aimé de Dieu, identifié aux Berbères naturellement. L'opposition entre la déchéance des Arabes et la pureté religieuse des Berbères est proclamée: «Du temps où 'Alī b. Abī Ṭālib fut assassiné, nous autres les Arabes nous combattions pour de l'argent, et au temps de la *fitna*, les Berbères combattaient quant à eux pour établir la religion de Dieu».

On a ainsi un bon exemple de la fonction politique que pouvait jouer cette littérature de la *shu'ūbiyya*, qui sert ici de support pour légitimer la révolte contre l'Empire et pour contester la hiérarchie impériale. Un bon exemple aussi de l'appropriation et du détournement à leur profit du discours impérial par des groupes de populations islamisées, soucieuses d'affirmer leur rang dans l'édifice global de l'Islam.

LA RÉVOLTE DES MUWALLADS

En al-Andalus, le régime omeyyade cultivait tout particulièrement la nostalgie et la fierté de ses origines orientales et la puissance était concentrée entre les mains de groupes et d'individus qui s'identifiaient pour une large part à l'étiquette ethnique de l'arabité. Pourtant, les lignages berbères et les familles converties d'origine autochtones, qualifiées de *muwalladūn*, occupaient une place de plus en plus importante. Dans les provinces où ils étaient quelquefois établis depuis plusieurs générations, ces lignages de convertis n'allaient pas tarder à devenir, dans la seconde moitié du IX^e siècle et à la faveur de l'affaiblissement du pouvoir central, des acteurs à part entière du jeu politique local dont l'identification était bien distincte de leurs concurrents berbères ou arabes. Une situation de discorde (ou *fitna*) que les sources omeyyades allaient présenter comme la conséquence d'une islamisation incomplète, présentant ces *muwallads* comme de mauvais convertis, des convertis hypocrites, voire de faux convertis. Selon la matrice de la *ridḍa*, cette révolte des tribus arabes nouvellement musulmanes qui suivit la mort du Prophète, la désobéissance au pouvoir légitime était donc déchiffrée comme une forme de retour vers l'âge préislamique de l'ignorance (*jāhiliyya*) et donc comme une déviance religieuse, voire une apostasie (Aillet 2010b).

Le grand historiographe andalou du XI^e siècle Ibn Ḥayyān résume cette lecture dans sa présentation des révoltes

qui s'achèvent avec la proclamation du califat par 'Abd al-Raḥmān III au début du X^e siècle (Ibn Ḥayyān 1937, 51).

Les esprits des gens s'inclinèrent vers la discorde (*fitna*). Les divergences entre Arabes, *muwalladūn* et non-Arabes (*'ajam*) s'aggravèrent en ce temps-là et ils se livrèrent tous à la révolte. Plusieurs d'entre eux formèrent des factions distinctes un peu partout dans le pays. Ils revinrent à l'ère de l'ignorance (*jāhiliyya*), versèrent le sang et s'emparèrent de tout ce qui leur tombait sous la main. Les nouveaux convertis (*musālima*) adhèrent à la même faction que les *muwalladūn* et les chrétiens *dhimmi*s se détachèrent pour les rejoindre. Ils formèrent alors une coalition contre les Arabes, rassemblés par l'appel de 'Umar b. Ḥafṣūn face à ce groupe. Alors les districts (*kuwar*) d'al-Andalus s'embrasèrent dans leur totalité à partir du petit feu allumé par la discorde (*fitna*) d'Ibn Ḥafṣūn.

Quand nous voyons dans les révoltes des convertis une forme d'approfondissement de la réception sociale de l'islam parmi les populations autochtones, désormais imprégnées par les normes et les discours de l'Empire, l'historiographie des pouvoirs centraux y voit au contraire une retombée dans le temps de l'anarchie préislamique, temps des tribus et des guerres intestines marqué par la prédominance de l'esprit de corps, ou *'aṣabiyya*, qui dissout l'unité de la communauté. Figure de proue de la révolte, 'Umar ibn Ḥafṣūn incarne assez bien cette population de l'entre-deux, ce groupe de transition auquel les sources imputent la responsabilité de la guerre civile (Aillet 2010a, 99-103, 106-113). Converti depuis deux générations, on le voit régner, depuis son nid d'aigle de Bobastro, sur une population encore composée en grande partie de convertis et de chrétiens. Le thème de son retour supposé au christianisme de ses ancêtres illustre l'accusation d'hypocrisie (*nifāq*), thème coranique omniprésent dans la présentation de ces populations, et le thème de l'apostasie, dont on sait qu'il servit à appuyer le traitement légal des territoires contrôlés par Ibn Ḥafṣūn, considérés comme faisant partie non pas du domaine de l'islam, mais du domaine de la guerre (*dār al-ḥarb*).

On connaît peu de choses des moyens de légitimation déployés par ces micro-pouvoirs *muwallads* pour s'ancrer dans l'islam tout en revendiquant leur spécificité. On possède toutefois quelques indices sur l'usage de la généalogie et des récits de conversion à travers l'exemple des Banū Qasī de la vallée de l'Ebre. Ces seigneurs des marches se rattachaient à un lignage wisigothique représenté par le compte Cassius. En outre, ils proclamaient aussi l'ancienneté de leur conversion en se disant les clients du calife omeyyade al-Walīd b. 'Abd al-Malik, que leur ancêtre éponyme serait venu trouver à Damas pour se convertir (Ibn Ḥazm 1948, 502-503). On observe la même stratégie généalogique chez les Berbères Maghrāwa, alliés de Cordoue au X^e siècle, qui prétendaient que leur ancêtre s'était rendu en Orient pour se rallier au calife 'Uthmān, le calife omeyyade par excellence, et se convertir (Ibn Khaldūn 2000, VII: 33-38). L'hybridation entre une généalogie indigène, ou une mémoire lignagère autochtone, et la production d'un récit de conversion édifiant était chose courante parmi ces groupes de populations qui, au Maghreb comme en al-Andalus, construisaient leur place dans une société en mutation, mais où l'islam était en réalité devenu un fait de société prédominant.

À l'opposé, dans cette construction téléologique, le califat dissout toute segmentarité anarchique et tribale (Arabes, Berbères, indigènes convertis ou non) au profit d'identités ethniques satellisées, choisies et en quelques sorte créées par le pouvoir (en particulier les Slaves et les nouveaux Berbères importés du Maghreb pour les besoins de l'armée). Les *muwallads* s'évaporent alors pour se fondre dans la masse de la population musulmane (Aillet 2010b).

CONCLUSION

La diffusion sociale de l'islam débouche sur la formation de groupes que j'ai appelés les indigènes de l'islam, ethniquement différenciés des élites «arabes» issues des conquêtes. Cette dichotomie reposait en partie sur des bases politiques car il s'agissait pour ces nouveaux acteurs de conquérir des positions de pouvoir en se différenciant des groupes dominants. Ainsi, les *muwallads* se soulevèrent localement contre le pouvoir central avant d'être intégré par lui et absorbé dans un ensemble plus large. L'apparition de la figure unificatrice des Berbères pour traduire l'autochtonie au Maghreb fut étroitement liée au tournant du milieu du VIII^e siècle, lorsque les populations du Maghreb se soulevèrent contre l'Empire à l'instigation des dissidents kharijites. Dans les deux cas, l'antagonisme entre groupes adverses produisit une littérature ou un discours spécifique, celui de la *shu'ūbiyya*, qui témoigne de la diffusion locale du vocabulaire politique et religieux de l'Empire. La généalogie, l'affiliation religieuse, la langue, les récits de fondation ou de conversion constituèrent autant de marqueurs de distinction à l'échelle collective, l'identification du groupe procédant le plus souvent d'une forme d'hybridation entre le lexique impérial et l'affirmation d'une singularité. Nous nous sommes attachés ici au processus de distinction et d'émergence d'une catégorie, durable ou transitoire, d'indigènes de l'islam. Cependant, ce processus est lui-même contemporain d'un processus d'assimilation et de fusion dans le moule générique de l'arabité. Lorsque le géographe irakien al-Ya'qubī décrit les tribus berbères du Maghreb à la fin du IX^e siècle, il observe la mise en place d'un véritable marché généalogique, où les groupes se dotent de lignages aussi bien autochtones que parfaitement arabisés (al-Ya'qubī 1861, 135-136).

ANNEXES

Trad. C. Aillet d'après Ibn Sallām b. 'Umar 1986, 121-124.

Il nous a été rapporté que 'Ā'ysha, la mère du croyant —que Dieu la bénisse— se trouvait un jour assise en compagnie de douze *Muhājirūn* et *Anṣār*, lorsqu'un Berbère fit son entrée. Elle se leva de son siège et resta seule avec ce dernier après avoir congédié les personnes présentes, qui furent très mécontentes de devoir sortir. Elle accepta tout ce que le Berbère lui demandait, puis celui-ci sortit. Elle envoya ensuite quelqu'un chercher les membres de l'assemblée chez eux, et ils revinrent auprès d'elle. «Pourquoi êtes-vous partis en colère?» leur demanda-t-elle. «C'est cet homme qui nous a mis en colère. Un Berbère méprisable vient nous voir et, alors que nous détestons ces gens-là, toi tu lui accordes la préséance, non seulement sur nous, mais aussi sur toi-même». «Je lui ai donné la préséance sur

vous et sur moi-même parce que le Prophète — puissent la prière et le salut lui être réservés — m'a dit quelque chose à leur propos», répondit-elle. «Et qu'a-t-il donc dit à leur propos?». «Vous connaissez un tel, le Berbère?». «Oui», répondirent-ils. 'Ay'shā' leur raconta alors: «Nous étions un jour assis avec le Prophète lorsque ce Berbère vint nous voir. Il avait le visage jaune et les yeux enfoncés dans leurs orbites. Le Prophète de Dieu — puisse le salut lui être réservé — le regarda fixement et lui demanda: "Qu'est-ce qui ne va pas? As-tu un problème? Es-tu malade? Hier en allant te coucher ton sang était pur et ta couleur de peau tout à fait saine, alors qu'aujourd'hui on dirait que tu sors de la tombe!". Le Berbère répondit qu'il avait été préoccupé par un grave souci. "Lequel?" demanda le Prophète. "Hier, tu m'as regardé d'une telle façon que j'ai eu peur que Dieu ne fasse descendre un verset à mon propos". Le Prophète le rassura alors: N'aies pas peur, je t'ai regardé ainsi, hier, parce que Gabriel — puisse le salut lui être réservé — m'a dit un jour: «Muhammad, tu ne dois te fier qu'à la crainte de Dieu (*taqwā*) et aux Berbères». J'ai demandé à Gabriel qui étaient les Berbères, alors il m'a répondu en te montrant: «Ces gens-là!». Après t'avoir regardé, je lui ai demandé pourquoi, et il a alors déclaré: «Parce qu'ils ressusciteront la religion de Dieu après qu'elle eut péri et qu'ils la renouvelleront après qu'elle eut été mise à l'épreuve. Muhammad! La religion divine est l'une des créations de Dieu, elle est née dans le Hijāz et a pris source à Médine. Lorsqu'elle a été créée, elle était faible, mais ensuite elle grandira et prendra des forces. Elle s'élèvera jusqu'à devenir immense et donnera des fruits, comme le fait un arbre. Puis elle déclinera, comme décline l'arbre. Alors la cime de la religion de Dieu atteindra le Maghreb, une cime lourde et altière qui seule se développera encore, tandis que plus rien ne poussera entre ses racines et son milieu».

Il nous a été rapporté que 'Umar b. al-Khaṭṭāb — que Dieu le bénisse —, reçut un jour la visite d'un groupe de Berbères Lawāta, qui lui avaient été envoyés d'Égypte par 'Amrū b. al-'Ās, qui gouvernait alors cette province. Lorsqu'ils firent leur entrée auprès de 'Umar, leurs têtes et leurs barbes étaient complètement rasées. 'Umar leur demanda: «De quel groupe faites-vous partie?». «Des Berbères Lawāta», répondirent-ils. 'Umar demanda à ceux qui étaient assis avec lui: «Est-ce que quelqu'un parmi vous connaît cette tribu parmi les Arabes et les non-Arabes (*'ajam*)?». «Nous ne connaissons par leur tribu», répondirent-ils. Cependant, al-'Abbās b. Mirdās al-Sulamī lui assura: «Je les connais, ô Commandeur des Croyants, ils sont de la descendance de Barr b. Qays. Parmi les nombreux fils de Qays, il y en avait un qui s'appelait Barr b. Qays. Il était de nature corrompue (*al-da'āra*), c'est-à-dire qu'il s'emportait facilement (*ḍayq al-khulq*). Aussi tua-t-il un jour ses frères avant de s'enfuir vers des contrées sauvages (*al-barārī*), où sa lignée et sa progéniture prospérèrent à un tel point que les Arabes disaient d'eux «*tabarbarū*» — ils ont prospéré». 'Umar les regarda. 'Amrū b. al-'Ās avait pris soin de joindre à leur délégation un traducteur capable d'expliquer à 'Umar ce qu'ils diraient, au cas où ce dernier aurait voulu leur demander quelque chose. 'Umar les questionna: «Pourquoi avez-vous la tête et la barbe complètement rasées?». Ils répondirent: «Nos cheveux et nos poils de barbe ont poussé au temps de l'infidélité (*al-kufr*), aussi avons-nous voulu changer d'aspect au

temps de l'islam». «Vivez-vous dans des villes?». «Non». «Êtes-vous protégés par des forteresses?». «Non». «Faites-vous vos achats et vos ventes sur des marchés?». «Non». Soudain 'Umar — que Dieu le bénisse — se mit à pleurer, et tout son entourage lui demanda: «Pourquoi pleures-tu commandeur des croyants?». «Ce qui me fait pleurer, ce sont des propos que j'ai recueillis de la bouche du Prophète — puissent la prière et le salut lui être réservés — le jour de Ḥunayn. Ce jour-là, les musulmans avaient été battus. Le Prophète me regarda et vit que je pleurais. Il me demanda pourquoi, alors je répondis que je pleurais le sort de la communauté (*'aṣāba*) des musulmans, contre laquelle s'étaient réunies les nations infidèles. Alors, il me déclara: 'Ne pleure pas 'Umar, car Dieu ouvrira une nouvelle porte pour l'islam au Maghreb. Dieu se servira de ces gens pour fortifier l'islam et humilier les infidèles — ceux qui, livrés à la crainte et à l'intellect (*ahl khashiya wa baṣā'ir*), périront de leurs raisonnements. Ces gens seront dépourvus de villes pour y vivre, de forteresses pour s'y réfugier, de marchés pour faire leurs achats et leurs ventes'. C'est pour cela que j'ai pleuré tout à l'heure, quand je me suis souvenu de la parole du Messenger de Dieu et de tout le bien qu'il m'avait dit de ces gens-là».

'Umar les renvoya alors à 'Amrū en Égypte et lui ordonna de les placer à l'avant-garde de ses armées. 'Umar b. al-Khaṭṭāb se montra bon et bienveillant à leur égard et il ordonna à 'Amrū b. al-'Ās de les placer à son avant-garde. Ils se trouvaient avec lui lorsque 'Uṭmān b. 'Affān fut tué.

Il nous a été rapporté par un descendant d'Abū Bakr ces propos de 'Alī b. Abī Ṭālib: «Ô Mecquois et Médinois, je vous confie à Dieu et aux Berbères, car ces derniers viendront vers vous depuis le Maghreb avec la religion de Dieu, après que celle-ci leur ait été apportée. Ce sont eux que Dieu mentionne dans son Livre: «Dieu fera bientôt venir des hommes; il les aimera, et eux aussi l'aimeront [...]» jusqu'à «[...] le blâme de celui qui blâme» (*al-Mā'ida*, V: 54), et ils n'auront aucune considération pour quiconque s'opposera à l'obéissance que l'on doit à Dieu». Al-Bakrī a dit: «Du temps où 'Alī b. Abī Ṭālib fut assassiné, nous autres les Arabes nous combattions pour de l'argent, et au temps de la *fitna*, les Berbères combattaient quant à eux pour établir la religion de Dieu». Al-Bakrī, qui tenait ce hadith de 'Abd Allāh b. Mas'ūd, a raconté que, lors du pèlerinage de l'adieu, le Prophète avait prononcé dans son sermon les paroles suivantes: «Ô Mecquois et Médinois, je vous recommande la crainte de Dieu et je vous confie aux Berbères, car ils viendront vers vous depuis le Maghreb avec la religion de Dieu, et [...]». Dieu manifeste sa volonté de changement lorsqu'il déclare: «[...] Si vous tournez le dos, il mettra un autre peuple à votre place [...]» (*Muḥammad*, XLVII: 38).

BIBLIOGRAPHIE

- 'Abd al-Razzāq, Mahmūd Ismā'īl. 1985. *Al-Khawārīj fī 'l-Maghrib al-Islāmī ḥattā muntaṣif al-qarn al-rābi' al-hijrī*. 2^e éd. Casablanca: Dār al-thaqāfa.
- Aillet, Cyrille. 2008. «Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)». *Annales islamologiques* 42: 1-28.
- Aillet, Cyrille. 2010a. *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*. Madrid: Bibliothèque de la Casa de Velázquez.

- Aillet, Cyrille. 2010b. «L'ère du soupçon: l'identification de la frontière ethnique et religieuse dans les récits de la *fitna* andalouse (III^e/IX^e-IV^e/X^e siècles)». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 127. <https://doi.org/10.4000/remmm.6575>
- Aillet, Cyrille. 2011. «Islamisation et arabisation dans le monde musulman médiéval: une introduction au cas de l'Occident musulman (VII^e-XII^e siècle)». Dans *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e-XII^e s.)*, ed. Dominique Valérian, 7-34. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Aillet, Cyrille. 2015a. «Entre indigénité et arabité: les groupes de l'entre-deux dans le discours sur l'islamisation d'al-Andalus aux VIII^e-X^e siècles». Dans *Du transfert culturel au métissage*, ed. Silvia Capanema, Quentin Deluermoz, Michel Molin et Marie Redon, 345-355. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Aillet, Cyrille. 2015b. «A Breviary of Faith and a Sectarian Memorial: a New Reading of Ibn Sallām's *Kitāb* (3rd/9th century)». Dans *Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works*, ed. Ersilia Francesca, 67-82. Hildesheim — Zurich — New York: Georg Olms Verlag.
- Aillet, Cyrille. 2021. ««Dieu ouvrira une nouvelle porte pour l'islam au Maghreb»: Ibn Sallām (III^e/IX^e siècle) et les hadiths sur les Berbères, entre Orient et ibadisme maghrébin». Dans *Les Berbères, entre Maghreb et Mashreq (VII^e-XV^e siècle)*, ed. Dominique Valérian, 71-91. Madrid: Casa de Velázquez.
- Akhbār majmū'a fī fath al-Andalus*. 1989. Éd. I. al-Abyārī. Le Caire-Beyrouth: Dār al-Kitāb al-miṣrī-Dār al-Kitāb al-lubnānī.
- Ben Hassine, Boutheina. 2015. «L'image des Berbères dans les sources ibadites». Dans *Géographie historique du Maghreb antique et médiéval. État des lieux et perspectives de recherche*, ed. Abdellatif Mrabet, 289-298. Sousse: Université de Sousse.
- Benabou, Marcel. 1976. *La résistance africaine à la romanisation*. Paris: Maspéro.
- Brett, Michael et Elizabeth Fentress. 1996. *The Berbers*. Oxford: Blackwell.
- Burbank, Jane et Frederick Cooper. 2011. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Camps, Gabriel. 2007. *Berbères, mémoire et identités*. Arles: Éditions Acte Sud.
- Coope, Jessica Ann. 1995. *The Martyrs of Cordoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Lincoln — Londres: University of Nebraska Press.
- Crone, Patricia. 1996. «Post-Colonialism in Tenth-Century». *Der Islam* 83 (1): 2-38.
- Enderwitz, Susanne. 1997. «Shu'ūbiyya». En *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. IX, 513-516. Leiden: Brill
- Fernández Félix, Ana. 2003. *Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid: CSIC.
- Fernández Félix, Ana y María Isabel Fierro. 2000. «Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del S. III/IX» Dans *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media*, ed. Luis Caballero Zoreda et Pedro Mateos Cruz, 415-427. Madrid: CSIC.
- Fiaccadori, Gianfranco. 1983. «Kharidjites et Donatistes». *Annales ESC* 38 (2): 470-474.
- Gautier, Emile Félix. 1927. *L'islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*. Paris: Payot.
- Ibn 'Abd al-Ḥakam s.d. *Futūḥ Miṣr wa l-Maghrib*, éd. 'A. M. 'Āmir. Le Caire.
- Ibn Ḥayyān. 1937. *Kitāb al-Muqtabis III*. Dans *Chronique du règne du calife umayyade Abd Allah (888-912) à Cordoue*, Éd. Melchor Antuña. Paris: Librairie Orientaliste.
- Ibn Ḥazm. 1948. *Kitāb Jamharat ansāb al-'arab*. Éd. Évariste Levi-Provençal. Le Caire: Dār al-ma'ārif.
- Ibn 'Idhārī. 1998. *Al-Bayān al-Mughrib fī akhbār al-Andalus wa l-Maghrib*. Éd. George Séraphin Colin et Évariste Levi-Provençal. 4 vol. Beyrouth: Dār al-Thaqāfa.
- Ibn Khaldūn. 2000. *Ta'rikh Ibn Khaldūn*. Éd. Khalīl Shahāda et Suhayl Zakkār. 7 vol. Beyrouth: Dār al-fikr.
- Ibn Sallām b. 'Umar. 1986. *Kitāb Ibn Sallām: Eine Ibaditisch-Maghribinische Geschichte des Islams aus dem 3/9 Jahrhundert*. Éd. Werner Schwartz et Ibn Ya'qūb. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Julien, Charles-André. 1931. *Histoire de l'Afrique du Nord: des origines à 1830*. 2 vol. Paris: Payot.
- Koningsveld, Pieter Sjoerd van. 2016. *The Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qūfī. Prolegomena for a Critical Edition*. Leyde: Aurora.
- Manzano Moreno, Eduardo. 2006. *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelone: Crítica.
- Martinez-Gros, Gabriel. 2014. *Brève histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*. Paris: Seuil.
- Masqueray, Émile. 1886. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyle du Djurdjura, Chaouïa de l'Aouras, Beni Mezab)*. Paris: Leroux.
- Micheau, Françoise. 2012. *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*. Paris: Téraèdre.
- Mottahedeh, Roy P. 1976. «The Shu'ūbiyyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran». *International Journal of Middle Eastern Studies* 7 (2): 161-182.
- Norris, Harry T. 1990. «Shu'ūbiyyah in Arabic Literature». Dans *Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany, Thomas Muir Johnstone, John-Derel Latham et Robert Bertram Serjeant, 31-47. Cambridge: Cambridge University.
- Savage, Elizabeth. 1997. *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise. The North African Response to the Arab Conquest*. Princeton: The Darwin Press.
- Talbi, Mohamed. 1982. «La conversion des Berbères au Kharidjisme ibadito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II^e/VIII^e siècle». Dans *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, 13-80. Tunis: Publications de l'Université de Tunis.
- Urvoy, Marie Thérèse. 1994. *Le psautier mozarabe de Hafṣ le Goth*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- Wachtel, Nathan. 1971. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*. Paris: Gallimard.
- Al-Ya'qūbī 1861. *Kitāb al-buldān*. Éd. Theodoor Willem Johannes Juynboll. Leyde: Brill.