

**HISTOIRE MEDIEVALE ET SOCIOLOGIE: POURQUOI NE FAIT-ON PAS UNE
ANALYSE SOCIOLOGIQUE DES DYNAMIQUES SOCIALES MEDIEVALES?
(OCCIDENT LATIN ET MAGHREB)***

**MEDIEVAL HISTORY AND SOCIOLOGY: WHY CAN WE NOT MAKE A
SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF MEDIEVAL SOCIAL DYNAMICS?
(LATIN WEST AND MAGHREB)**

Stéphane Boissellier
Université de Poitiers

Resumo: Os medievalistas falam constantemente de sociedades, mas, geralmente, não utilizam as ferramentas conceituais forjadas pela sociologia. A questão de fundo é: como, na maior parte do tempo, nos grupos humanos, a lógica da aglomeração se impõe, em diversas escalas, sobre as diferenças e sobre as divergências de interesse, implicando, assim, em duração e estabilidade, por conseguinte reprodução? A essa questão, parece que é a aproximação sociológica que nos oferece as melhores respostas, pois, ao menos depois de V. Pareto, a tradição sociológica dita “analítica” concebe a organização social como sistema. Ao utilizar certas figuras sociológicas, às vezes um tanto englobantes e um tanto plásticas para se adaptar às situações muito diversas, podemos quebrar as barreiras que isolam os estudos do mundo latino e aquelas do mundo árabe-muçulmano e realizar uma história realmente comparativa. Com efeito, o comparatismo requer modelos amplos como pontos de partida, a fim de que as divergências documentais ou a plasticidade da conjuntura não torne a comparação impossível. Esse artigo propõe as pistas ao historiador medievalista para colocar a análise sociológica a serviço do comparatismo.

Palavras-chave: História Medieval, Sociologia, Metodologia.

Résumé: Les médiévistes parlent constamment de sociétés, mais le plus souvent sans utiliser les outils conceptuels forgés par la sociologie. La question de fond est: comment, la plupart du temps, dans les groupes humains, la logique d'agglomération l'emporte-t-elle, à diverses échelles, sur les différences et sur les divergences d'intérêt, impliquant ainsi durée et stabilité, donc reproduction? A cette question, il semble que ce soit l'approche sociologique qui nous offre les meilleures réponses, parce que, au moins depuis V. Pareto, la tradition sociologique dite “analytique” conçoit l'organisation sociale comme un système.

En utilisant certaines figures sociologiques, à la fois assez englobantes et assez plastiques pour s'adapter à des situations très diverses, on peut briser les barrières qui isolent l'étude du monde latin et celle du monde arabo-musulman et réaliser une histoire réellement comparative. En effet, le comparatisme requiert des modèles amples comme points de départ, afin que les divergences documentaires ou la plasticité de la conjuncture ne rendent pas toute comparaison impossible. Cet article propose des pistes à l'historien médiéviste pour mettre l'analyse sociologique au service du comparatisme.

Mots-clé: Histoire Médiévale, Sociologie, Methodologie.

Recebido em: 29/05/2015

Aprovado em: 24/06/2015

* Les bases historiographiques de la réflexion qui suit sont en partie reprises de BOISSELLIER, Stéphane. A história medieval e os desafios da contemporaneidade na França. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 2, 2012, p. 11-19. (<http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/28>) cet article est aisément accessible à un public lusophone.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, les médiévistes parlent constamment de sociétés, mais sans recourir, la plupart du temps, aux outils conceptuels forgés par la sociologie¹ – alors que beaucoup d'entre eux ont adopté, avec plus ou moins de bonheur, les approches anthropologiques, géographiques et économiques, avec, dans ce dernier cas, des effets parfois surprenants²... Certes, dans l'historiographie française, les spécialistes du monde arabo-musulman ont été plus sensibles aux approches sociologiques que les historiens de l'Occident latin médiéval, mais, au lieu d'en réinvestir les concepts, ils en ont plaqué les schémas (souffrant eux-mêmes d'une perspective colonialiste) sur leur matériau, souvent pour pallier les lacunes que présente la documentation écrite du Maghreb médiéval³.

La réflexion que nous proposons ici est le prolongement de celle que nous avons amorcée dans un volume consacré aux minorités⁴; au lieu de prendre les minorités et situations minoritaires comme une rupture par rapport à l'ordre social, nous avons proposé d'en faire un élément même de cet ordre, élément dans une certaine mesure négatif, au moins à l'aune des critères contemporains, qui associent tolérance d'opinion et tolérance sociale⁵. Nous proposons de prolonger cette réflexion en abordant les aspects "positifs" de la construction de cet ordre, c'est-à-dire l'adhésion des populations à des modèles normatifs et l'appropriation qu'elles en font; au lieu d'envisager uniquement l'autorité, voire l'oppression, comme des agents extérieurs aux populations (histoire politico-juridique classique, axée sur les institutions gouvernementales et les élites dirigeantes), nous nous focaliserons sur le rôle que joue la formalisation de la norme et, plus largement, de la référence dans la mise en place d'un ordre moral accepté et soutenu par le plus grand nombre (histoire socio-politique et socio-culturelle, pour reprendre les catégories traditionnelles).

¹ La problématique globale de l'agglutination sociale sous-tend particulièrement le dossier thématique *El asociacionismo medieval. Confederaciones, bandos, hermandades, gremios, cofradías, corporaciones*. *Anuario de Estudios Medievales*, 36-2, 2006, mais il juxtapose des études intéressantes sans poser un cadre de réflexion.

² Je me permets de renvoyer au bilan historiographique et méthodologique que j'ai réalisé dans BOISSELLIER, Stéphane. Introduction à un programme de recherches sur la territorialité: essai de réflexion globale et éléments d'analyse. In BOISSELLIER, Stéphane (éd.). *De l'espace aux territoires: la territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*. Actes de la table-ronde des 8-9 juin 2006, CESCO (Poitiers), Turnhout: Brepols, 2010, p. 5-85.

³ Citons cependant le contre-exemple que constitue l'oeuvre de P. Guichard, notamment le fameux *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, Paris-La Haye: Mouton, 1977.

⁴ BOISSELLIER, Stéphane, CLEMENT, François, TOLAN, John (éd.). *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale*. Actes du colloque réuni du 7 au 9 juin 2007 en l'abbaye royale de Fontevraud (Maine-et-Loire), Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010

⁵ Au-delà de mon introduction dans ce volume, on peut voir une historiographie de ce concept de régulation, venu des sciences physiques, dans MOLIN, Michel (dir.). *Les régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006.

Notons dès maintenant une conséquence très positive de cette méthode interdisciplinaire: en utilisant certaines figures sociologiques, à la fois assez englobantes et assez plastiques pour s'adapter à des situations très diverses, on peut briser les barrières qui isolent le plus souvent l'étude du monde latin et celle du monde arabo-musulman et réaliser une histoire réellement comparative⁶. Nous essaierons donc de traiter de ces deux zones culturelles dans les propositions qui suivent. La réelle difficulté à comparer des situations ponctuelles (pour des raisons documentaires) nous conduit à privilégier les ressorts qui structurent les systèmes sociaux⁷.

En effet, malgré l'importance que l'historien accorde à la contextualisation, il faut bien reconnaître que le comparatisme requiert des modèles amples, de type sociologique⁸ et anthropologique, comme points de départ, afin que les divergences documentaires ou la plasticité de la conjoncture ne rendent pas toute comparaison impossible. Précisément, la sociologie prend en compte les spécificités culturelles, mais elle les dépasse – et elle dénonce l'analyse purement “culturaliste” menée par certains anthropologues – en se focalisant sur les éléments structurels de l'organisation sociale, à l'échelle macrosociologique.

De quels instruments conceptuels disposons-nous?

Sans être dénués d'intérêt, les grands essais de philosophie de l'histoire – dont découle l'actuelle *world history* – ne sont pas d'un grand secours, faute précisément de faire usage des modèles sociologiques; ils visent prioritairement à dégager des lois “proprement historiques” (répétitivité des situations dans le temps, vie et mort des civilisations, accélération du rythme de l'évolution...), à partir d'une histoire-récit. Après A. Toynbee⁹ (et à la suite des penseurs antiques et médiévaux, avec leurs “histoires universelles”, mais qui ne concernaient que l'Empire romain ou la Chrétienté latine), quelques historiens modernes ont proposé des interprétations globales de l'histoire humaine. Une des plus intéressantes reste celle de F.

⁶ Je me permets de renvoyer à un essai concret de comparatisme, agrémenté de quelques réflexions méthodologiques de BOISSELLIER, Stéphane. Occident latin et Occident arabo-musulman au Moyen Âge: comparaison de deux genres biographiques, les *tabaqat* et les *gesta*, et de leurs potentialités pour une histoire des réseaux sociaux. In La société musulmane et ses élites à travers les dictionnaires biographiques (*qutub al-tabaqat*) Colloque international organisé par le Laboratoire ESICMED (Université de La Manouba), Monastir, 16-17-18 novembre 2012, Tunis, 2014, p. 42-61.

⁷ On bute là sur un débat épistémologique récurrent dans les sciences humaines: le praticien doit-il partir de l'observation ponctuelle sur le terrain (être technicien) ou de modèles élaborés non sans rapport avec l'observation mais prétendument applicables à un grand nombre de cas (être théoricien) ?

⁸ La plupart des données sociologiques que je tente d'utiliser pour ce projet proviennent de ROCHER, Guy. Introduction à la sociologie générale 2. L'organisation sociale, Paris: Seuil (coll. Points), 1968 et de son actualisation par ANSART, Pierre. Les sociologies contemporaines, Paris: Seuil (coll. Points), 1990.

⁹ A Study of History, Oxford University Press, 1934-1961 (12 vol.).

Braudel¹⁰, mais son approche économiciste et sa focalisation temporelle en restreignent un peu la portée. Récemment, le biologiste et géographe Jared Diamond a systématisé et théorisé la dynamique ou au contraire le déclin de certaines sociétés – qui, en fait, sont plutôt des civilisations, dans la mesure où leur définition est principalement culturelle¹¹. Ces interprétations très englobantes souffrent surtout d'un manque de définition de leur objet: civilisations, cultures, et surtout sociétés... n'y sont que des figures rhétoriques.

Quand nous parlons de “sociétés” médiévales, c'est pour qualifier un “groupe” de taille quelconque, soit l'ensemble du monde connu (par exemple dans *La société médiévale* de R. Fossier, qui couvre tout l'Occident latin), soit le groupe humain objet de notre étude monographique (souvent à l'échelle d'une région ou d'une ville), sans donner à ce vocable sa signification sociologique. Certes, nous pouvons définir une société comme un ensemble d'hommes partageant des références communes et agissant avec un certain degré de coordination, par-delà les distances qui peuvent les séparer, depuis la communauté locale jusqu'à l'empire. Mais il reste difficile d'envisager ces agrégats comme des objets précis qui seraient définissables par leurs limites spatiales et par leur nature. Il vaut mieux étudier ces entités comme un processus¹²: “faire société”. La question de fond est: comment, la plupart du temps, la logique d'agglomération l'emporte-t-elle, à diverses échelles, sur les différences et sur les divergences d'intérêt, impliquant ainsi durée et stabilité, donc reproduction?

A cette question, il semble que ce soit l'approche sociologique qui nous offre les meilleures réponses¹³, parce que, au moins depuis V. Pareto et A. Comte, la tradition

¹⁰ *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, Paris: Armand Colin, 1979 (3 vol.).

¹¹ Voir surtout (en traduction française) *De l'inégalité parmi les sociétés*, Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire, Paris: Gallimard, 2000 et *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris: Gallimard, 2006.

¹² Nous éviterons le vocable socialisation, à cause de sa connotation très psychologique.

¹³ Nous ne rejetons pas certains questionnements anthropologiques, mais il est bien connu qu'ils font courir le risque d'une intemporalité, particulièrement pour le monde arabo-musulman où la documentation interdit parfois une contextualisation sociale fine, alors que les dynamiques que nous recherchons intègrent fortement la dimension temporelle (notion sociologique de “changement social”); c'est le reproche que l'on peut faire à la synthèse, par ailleurs remarquable, de GARDET, Louis. *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Bruxelles: Editions Complexe, 1984.

Mais tous les modèles sociologiques ne sont pas pour autant mieux adaptés à l'étude du passé, en particulier dans la tradition classificatoire, qui se réduit le plus souvent à une typologie binaire, opposant sociétés “traditionnelles” et sociétés “industrielles” (lesquelles, certes, sont présentées comme des idéal-types et non comme des états réels); cette classification n'est d'ailleurs pas directement historique (diachronique) mais synchronique – elle sert à classer les sociétés actuelles –, même si les sociologues considèrent, bien sûr, que les premières précèdent les secondes temporellement.

sociologique dite “analytique” conçoit l'organisation sociale comme un *système*¹⁴. Certes, dans une perspective comparative, il serait tentant de se tourner vers l'approche idéologique, donc vers la discipline philosophique. En effet, les penseurs des temps que nous étudions nous livrent des conceptions “clé en main” (par ex la conception dualiste du monde *dar al-islam/dar al-kufr = al-harb* des théologiens musulmans) que nous n'avons plus qu'à confronter entre elles, quand ils ne l'ont pas fait eux-mêmes. Mais nous postulons que ces schémas, même extrêmement séduisants (la tri-partition fonctionnelle des théologiens post-carolingiens, la puissante théorisation politique réalisée par Ibn Khaldun dans sa *Muqqadima*), sont des constructions abstraites, qui n'ont guère d'écho concret dans la construction sociale; on oublie encore trop – et la vogue de l'anthropologie culturelle n'a rien fait pour clarifier les choses – que ces représentations savantes, même quand elles incluent une appréhension empirique du monde environnant, présentent le monde tel qu'il devrait être pour les intellectuels et non pas tel qu'il est pour l'ensemble du corps social. Il est vrai que les dirigeants les connaissent et en sont imprégnés, et ces élites jouent dans l'organisation sociale un rôle sans commune mesure avec leur poids démographique, ni même avec leur capacité d'action effective; en outre, c'est leur discours qui apparaît dans les sources écrites.

Mais les masses n'accédant pas à l'écrit ne peuvent pas être écartées du mouvement social, même si la connaissance de leur rôle est difficile, parce que leurs traces les plus directes sont essentiellement matérielles, et parce que rien n'est plus difficile à appréhender qu'une action collective sans manifestation explicites. Rappelons cette évidence: le “peuple”, quelle que soit son échelle d'organisation, n'est pas amorphe, il n'est pas un simple matériau modelé par les dirigeants; même la nécessité de se nourrir et de s'abriter, à laquelle l'historiographie cantonne encore implicitement le peuple¹⁵, structure l'ensemble de la société. Or, c'est la sociologie – mieux que certains schémas atemporels de l'anthropologie culturelle – qui appréhende le mieux l'ensemble du corps social.

¹⁴ Sans tomber bien sûr dans un fonctionnalisme trop mécanique, de type presque physiologique, à la manière de B. Malinowski, qui postule que tout élément d'une culture est nécessaire et lié à l'ensemble de cette culture, impliquant un très haut niveau d'intégration. Ce fonctionnalisme est assez efficace pour étudier des communautés locales et tribales, restreintes, mais pas pour les grands agrégats qui fédèrent, intègrent et dépassent ces communautés; or, notre objectif est d'englober les deux échelles. A l'échelle des principautés, l'entropie (le désordre), qui va croissant en fonction de la complexité des systèmes, ne permet plus d'établir des relations rigides

¹⁵ L'organisation des études médiévales, réservant ces domaines aux archéologues, perpétue un matérialisme historique peu efficace car fondé sur les grandes catégories forgées à partir du XVIIIe siècle pour penser un monde bouleversé par la renaissance de la démocratie et la révolution industrielle.

La conception européenne libérale de la société postule que celle-ci se constitue comme un ensemble d'individus agrégés objectivement par leurs intérêts mutuels. A l'opposé, cette agrégation peut être vue comme une adhésion subjective à un idéal commun. Pour l'historien, ces systèmes qui privilégient un seul ressort sont insuffisants; et, de ce point de vue, l'appui de la sociologie peut se révéler incommode.

En effet, depuis les balbutiements de cette discipline, il faut opter entre la position de Proudhon (puis Marx), pour qui il existe bien une “structure” sociale, dont la racine est matérialiste (l'économie ou plutôt le “mode de production”), et la position de Tocqueville, pour qui – et j'interprète ici librement – il existe plutôt une “dynamique” sociale, à cause de la multiplicité des facteurs et de l'importance de l'acteur individuel. Malgré la séduction qu'exercent la modélisation, d'ailleurs largement issue des sciences dures, et le marxisme, l'historien, attentif à ce qui change – à l'opposé du structuralisme¹⁶ – et travaillant sur des sources mettant en scène des individus, aura tendance à prendre en compte, à la suite de Tocqueville, la complexité – sans forcément retomber dans le pointillisme événementiel. Nous parlerons donc plutôt de *dynamiques*, terme nuancé qui désigne des tendances systémiques mais qui a le mérite d'inclure aussi la notion de mouvement (principalement dans le temps, dimension essentielle pour l'historien).

En outre, nous éviterons de qualifier ces dynamiques de “socio-économiques”, pour échapper à l'approche économiciste, qui domine (avec la psychologie) l'analyse du monde contemporain... Les phénomènes de production et d'échanges vénaux ont leur importance dans toute dynamique sociale, et ils revêtent tendanciellement un certain degré de spécificité – l'idée, proposée par K. Polanyi, d'encastrement (*embedding*) de l'économie est peut-être un peu excessive, même pour les temps médiévaux antérieurs au XIII^e siècle –, mais il me semble que, dans le système de valeurs morales de la grande masse des producteurs et transacteurs (les paysans), la notion de “service” prime par rapport à celle de “valeur”; avant la marchandisation générale du monde, qui est encore en cours, c'est la réciprocité qui prévaut

¹⁶ Les ambitions globalisante et modélisatrice du structuralisme (présentes aussi en sociologie, à travers le fonctionnalisme, d'ailleurs), privilégiant l'intelligibilité à la description du réel, doivent être les nôtres; mais la méthode structurale – qui concerne particulièrement l'anthropologie (cf C. Lévi-Strauss) – tend à créer des entités intellectuelles fermées sur elles-mêmes, ce qui finit par être réducteur. Ainsi, le langage (dont l'étude a fondé le structuralisme, avec F. de Saussure), la parenté, les mythes, etc, organisés à partir d'un certain nombre de principes, auraient un fonctionnement “purement” linguistique, sémantique ou anthropologique (la circulation des femmes), au point que leurs règles puissent être formulées mathématiquement ou au moins systématisées en une véritable “grammaire” (la “grammaire des mythes” structurant les mythèmes, dans le système de G. Dumézil).

sur l'équivalence dans l'interaction sociale. Autrement dit, dans une tradition allant de M. Weber à P. Bourdieu en passant par C. Lévi-Strauss, il faut faire une large place à la culture immatérielle – position qui était déjà, nettement, celle d'A. Comte, mais celui-ci la restreignait à la culture savante – ou plus précisément aux dimensions symboliques des faits sociaux.

Dans une étude de la propension à “faire société”, on ne peut écarter l'apport de G. Gurvitch, certes attaché au “fait social total” en tant qu'héritier de Marx/Proudhon, mais attentif à la capacité de nombreuses entités sociales à générer des normes et des régulations en-dehors de (et contre) celles produites par les détenteurs du pouvoir légitime. Certes, l'application de ce modèle aux sociétés arabo-musulmanes médiévales est malaisé, car les sources écrites occultent, pour des raisons idéologiques, la capacité d'auto-organisation des populations; mais, si de véritables organes institutionnalisés à l'échelle locale ou tribale nous échappent, on ne peut plus admettre la thèse du “despotisme asiatique” associant monarchie absolue et masse inorganisée. Un autre intérêt de l'œuvre de Gurvitch est l'affinement des dialectiques sociales, depuis la lutte des classes violente jusqu'aux complémentarités.

Une autre réflexion intéressante est la théorie de l'action de T. Parsons, qui identifie quatre “contextes” (constituant chacun un système avec ses propres règles mais ouvert sur les autres): biologique, psychique, social (celui des interactions entre acteurs et groupes) et culturel (normes, valeurs, connaissances); notons toutefois que le deuxième contexte, psychique, nous échappe presque totalement, et que cette distinction, théorique – car l'action est toujours globale et s'insère dans les quatre contextes à la fois –, ne peut pas fournir son articulation à notre réflexion¹⁷.

En fait, il faut surtout retenir, en amont de ces écoles de pensée, la définition large de l'organisation sociale comme “un ensemble relativement stable d'interactions fonctionnelles entre les éléments composants (personnes ou groupes), d'où résultent des caractéristiques qu'on ne trouve pas dans ces éléments, ce qui produit une entité *sui generis*”¹⁸. Cette définition implique d'accepter les “effets de système” – que les sociologues qualifient de phénomènes “d'émergence”–: des inter-actions naissent des phénomènes qui ne sont ni prévus ni contrôlés

¹⁷ Selon l'auteur, ces contextes sont hiérarchisés, dans l'ordre où ils ont été cités, en fonction de la quantité d'information dont chacun est porteur (théorie inspirée de la cybernétique). Je pense pour ma part que le champ social intègre la plupart des coordonnées matérielles (environnementales), des interactions humaines et des données culturelles, car toutes sont construites et utilisées collectivement.

¹⁸ Définition de R. Faris, citée par ROCHER. Introduction à la sociologie générale, p. 16.

par les acteurs. Cela gêne beaucoup l'historien, très "prométhéen" dans la mesure où il considère l'histoire comme une science strictement humaine, presque humaniste. Entre le structuralisme, qui ne produit que des abstractions, et le "retour au sujet" des années 1980 (de l'anthropologie historique), qui ne produit que des saynètes, l'histoire ne peut être une science *sociale* qu'en intégrant ces effets de système dans son analyse.

Stabilité, donc – même si la dimension temporelle propre à l'historien pousse celui-ci à chercher constamment ce qui évolue¹⁹... La notion d'*ordre social*, apparemment simple, est complexe; elle se fonde en grande partie sur l'horreur de la violence au sein d'un groupe donné, et elle relève de l'autorité publique, qui a le monopole de cette violence et qui en légalise l'usage public (guerre, police, milice) au nom de la paix. En-dehors de l'Etat princier (sultanien ou royal), pour lequel ce schéma fonctionne le mieux, les autorités locales, qu'elles exercent le pouvoir par délégation ou de façon endogène (souvent un peu des deux, comme pour les tribus ou les seigneurs féodaux), ne monopolisent pas parfaitement la violence mais la canalisent en résolvant les conflits.

Cet ordre implique, pour les sujets, l'acceptation du monde tel qu'il est ("l'ordre des choses" ou la *natura rerum* pour parler en termes aristotéliens); or, dans les sociétés complexes que nous envisageons, l'organisation sociale est fondamentalement hiérarchique (inégalitaire). Le maintien de cette situation consiste concrètement, pour l'Etat, à propager un système de valeurs et à empêcher les révoltes, donc à assurer "l'ordre" au sens civique du terme. Mais, dans un système non démocratique, l'Etat n'est pas l'émanation directe de la société: l'ordre social sert avant tout à défendre les intérêts des élites associées au pouvoir et/ou les idéaux (et les intérêts) des religieux. L'ordre dépasse donc largement l'exercice de l'autorité²⁰, mais les autorités publiques y jouent un rôle crucial, car il doit être constamment promu et défendu – certains y voient l'origine de l'Etat –; à l'échelle la plus modeste, il est constamment négocié dans le cadre de la résolution des conflits.

En effet, la complexité du social est telle que l'ordre idéal, donc intangible, promu notamment par les religieux, qui s'appuient sur son origine transcendante, n'est jamais

¹⁹ Cette préoccupation n'est plus dominante en sociologie, qui cherche surtout à analyser le présent (cf ci-dessus ce que nous disions de la classification binaire), mais elle a animé particulièrement la pensée de fondateurs tels qu'A. Comte et K. Marx (celui-ci moins rigide dans les étapes historiques) et surtout H. Spencer, avec sa "loi" de la complexité croissante des sociétés, puis, plus récemment, l'œuvre de T. Parsons, d'ailleurs là encore dans le but de comparer le degré "d'avancement" des sociétés. Inutile de dire que cet évolutionnisme linéaire, inspiré de la biologie et notamment du darwinisme, ne satisfait pas l'historien.

²⁰ Il ne peut être l'objet d'une analyse seulement politique.

accompli ni même accepté. La domination sociale n'est pas qu'un phénomène objectif, elle passe par des manifestations subjectives de "violence symbolique" (P. Bourdieu), douloureuses pour les dominés: ce qui caractérise la plupart des élites médiévales, c'est l'ostentation. Pour légitimer ces pratiques sociales verticales, les monothéismes entrent en contradiction avec leur conception idéologique plutôt horizontale des rapports humains (égalité ontologique des fidèles, voire de tous les hommes pour les penseurs les plus radicaux); aussi bien chez les musulmans que les chrétiens, les religieux se partagent entre légitimistes, très majoritaires, qui justifient et défendent un ordre par essence inégalitaire, et anarchistes (ermîtes, soufis), qui se réfèrent aux principes de la communauté primitive des croyants et parfois à l'isonomie des cités grecques.

A cet égard, il serait intéressant de comparer les schémas de conflictualité des sociétés latino-chrétienne et arabo-musulmane. Dans cette dernière, l'insoumission semble chronique, parce que la tribu et même la périphérie (au sens géographique) s'opposent à l'Etat, par intérêt – pour s'opposer au prélèvement fiscal du prince, qui revêt souvent la forme d'une prédation – mais aussi pour défendre une identité – qui peut être en partie religieuse. Cette situation d'irrédentisme massif, que M. Kably a théorisée²¹ en opposant *bilâd al-makhzan* (pays obéissant au sultan) et *bilad al-siba* (pays de l'insoumission), se retrouve, sans la dimension tribale, dans la féodalité latine, et elle se double ici, plus nettement peut-être qu'au Maghreb, d'une confrontation entre systèmes de valeurs (grégorien et chevaleresque); en revanche, l'Occident européen voit progresser l'absolutisme princier au bas Moyen Âge, ce qui n'empêche pas l'entrée en scène de mouvements sociaux à échelle régionale, révélant – à la suite des hérésies antérieures – que l'ordre social hiérarchique a toujours été miné par un égalitarisme teinté de messianisme. A côté de toutes les explications qui ont été proposées des grandes révoltes populaires européennes tardo-médiévales²² (Jacquerie, paysans anglais, *remensas...*), une comparaison avec les mouvements centrifuges du Maghreb à la même époque pourrait être intéressante.

Il est donc particulièrement important de poser le problème de la cohésion et de la stabilité sociales dans une perspective comparative. En effet, observer deux ensembles culturels comme des objets distincts *a priori* est une démarche téléologique et essentialiste,

²¹ Dans *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1992.

²² Par exemple par CHALLET, Vincent. *Peuple et élites: stratégies sociales et manipulations politiques dans les révoltes paysannes (France, XIVe-XVe siècles)*. In DEPREUX, Philippe (dir.). *Révolte et statut social de l'Antiquité tardive aux Temps modernes*, Oldenbourg, 2008, p. 213-228.

d'autant plus que le monde arabo-musulman a été, du point de vue de l'histoire méthodique, largement observé de l'extérieur, par les “orientalistes” européens, qui ont utilisé la comparaison dans une perspective – sinon un but – ethnocentrique²³; en revanche, si l'on isole des *facteurs* communs, ce sont leur action et leur combinaison qui permettent de déterminer comment ces sociétés complexes peuvent être aussi fortement structurées et en même temps différentes²⁴. A cet égard, il faut tester une idée importante: au lieu de voir des “principes” (intellectuels) organisant fondamentalement les sociétés et les faisant donc diverger dès l'origine (idée déterministe issue des sciences dures: les “conditions initiales”), c'est la complexité du réel qui crée des convergences et des divergences²⁵.

Dans cette perspective, il est indispensable de raisonner dans la longue durée (la totalité de la période médiévale), car la répartition de la documentation et les grandes figures historiographiques de “l'essor” de l'Occident latin (animé par une supériorité technique, un contrôle des échanges, une croissance démographique à tendance migratoire...) dans la seconde moitié du Moyen Âge et du “déclin” du monde arabo-musulman après sa phase “classique” provoquent des perspectives quelque peu téléologiques, particulièrement périlleuses si nous recherchons des dynamiques sociales et culturelles de longue durée: l'un et l'autre type de société seraient “voués”, de façon presque génétique (ou darwinienne) à être plus ou moins conquérants, et/ou ce sont leurs relations mutuelles qui expliqueraient leurs évolutions respectives, dans le cadre d'une espèce de concurrence entre civilisations – qui est en fait loin d'atteindre la masse des populations et les dynamiques propres de chaque culture avant la globalisation du XVI^e siècle. Dans cette dernière optique, “pirennienne”, celle de *Mahomet et Charlemagne*, la formation du *Dar al-islam* impliquerait le sous-développement de l'Occident latin durant le haut Moyen Âge,

²³ Voir l'excellente mise au point de DENOIX, Sylvie. Des culs-de-sac heuristiques aux garde-fous épistémologiques, ou comment aborder l'aire culturelle “monde musulman”. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 103-104, 2004, p. 7-26. URL: <http://remmm.revues.org/2922>.

²⁴ Notons que notre démarche se situe à l'intersection de deux méthodes sociologiques: le comparatisme nous rattache à la tradition classificatoire ou typologique, mais notre souci de trouver des mécanismes communs est du côté de la tradition analytique.

²⁵ Ainsi, la différence entre justice inquisitoire (celle du muhtasib) et accusatoire (celle du qadi) se retrouve en Occident latin et arabo-musulman, en partant d'institutions judiciaires assez différentes: la hisba musulmane assure un ordre social général – c'est la contribution de l'Etat à la “promotion du bien et la prohibition du mal” –, tandis que l'inquisition chrétienne se cantonne dans la défense de l'orthodoxie doctrinale. De même, la nécessité, en droit, de témoins extérieurs à l'action est une formalisation juridique commune aux deux systèmes culturels, dans les contrats privés, mais elle se manifeste différemment dans la formalisation des décisions judiciaires, puisque le droit musulman impose les shahid/s (témoins “instrumentaires”) aux côtés du qadi pour attester ses décisions.

puis un renversement s'opérerait aux alentours de l'an mille au profit de ce dernier. Nous retrouverons ce problème chronologique plus loin, en évoquant le rôle des élites religieuses.

La norme est centrale dans une réflexion sur les dynamiques sociales; de ce point de vue, nos deux systèmes à comparer sont *a priori* des sociétés “modernes”, au sens de T. Parsons, dans la mesure où le système normatif débouche de façon identique sur un véritable droit présentant une certaine autonomie par rapport aux forces sociales. Il ne faut pas concevoir la norme seulement comme un impératif venu de l'extérieur (ce qu'induit la notion d'”intérieurisation de la norme”), mais aussi comme une référence. Certes, l'ordre social, en tant que système, est conçu (au sens intellectuel du terme) par les élites et imposé par elles pour discipliner le peuple, surtout si l'on prend les royaumes comme cadre d'analyse; mais il bénéficie aussi d'une adhésion, spontanée et implicite, opérant à une échelle plutôt locale, qui est une adhésion à des types de comportement, autrement dit la bienséance (la *common decency* de G. Orwell), que l'on peut appeler aussi – à une échelle plus globale – l'ordre *souhaitable* du monde, ce que Norbert Elias qualifie, à l'échelle individuelle, de “processus de civilisation”.

En suivant ce que nous avons qualifié de “normativité des faits sociaux”, nous postulons que la *formalisation* et la *ritualisation* des actes sociaux (ce qui correspond à la procédure, en droit), tout autant que le système de valeurs englobant, créent au quotidien, par la répétition, des régularités dans les comportements (et même dans les modes de pensée ?), ce qui permet de mettre en cohérence de grandes populations dispersées sur de vastes espaces et de pacifier dans une certaine mesure les relations sociales (remplacement de la violence chaude par la violence froide). L'obsession de la pertinence, et notamment de la légalité et de la légitimité, que l'on croit retrouver dans les rites et les normes, associe les agents de l'autorité et les particuliers; il n'est pas sûr que la dérive kafkaïenne de l'administration et la logique totalitaire de l'Etat se soient opérées totalement contre l'avis des sujets, qui pratiquent, selon P. Legendre, “l'amour du censeur”²⁶.

On envisagera donc la façon dont les sociétés se construisent par formalisation des valeurs (notions indigènes de “corps”²⁷ [= *societas, universitas, al-jama'a, umma*], de “paix”, de complémentarité des différences, de solidarité [le célèbre “esprit de corps” *'asabiyya*

²⁶ L'amour de censeur: Essai sur l'ordre dogmatique, Paris: Seuil, 2005 (rééd.).

²⁷ Depuis Aristote jusqu'à E. Durkheim, la métaphore organique pour décrire le fonctionnement de la société est usuelle.

khaldunien], de collaboration...) et des actions, impliquant de revisiter les grands classiques du lien social: la référence religieuse, l'échelle du pouvoir concret, la fixation des normes par la résolution des conflits... A cet égard, le phénomène administratif constitue un aboutissement des différents systèmes d'encadrement. On pense que, en Occident, le bas Moyen Âge, moment de la fameuse "naissance de l'Etat moderne", marque une rupture, parce qu'on retrouve alors des solutions antiques s'appliquant à une grande échelle spatiale; mais un haut degré de formalisation de l'exercice de l'autorité et des simples rapports sociaux privés n'a jamais disparu, comme en attestent l'analyse diplomatique des actes et l'importance des rituels. A l'inverse, pour le monde arabo-musulman, la technicité des institutions princières occulte la légèreté de l'appareil administratif au sein des sujets, et certains historiens envisagent plutôt un affaiblissement de l'autorité des princes tardo-médiévaux du Maghreb (Mérinides, Hafsides, Abdelwadides) – idée en partie de façon téléologique, fondée sur le fait que ces dynasties et leurs royaumes sont nés du démembrement territorial d'une construction impériale plus vaste, réalisée par les Almohades.

Avec le ressort sociologique essentiel qu'est le *conformisme*, la norme est une référence à laquelle l'individu conforme ses propres actions et qu'il souhaite voir partagée par tous – il s'y conforme précisément *parce qu'il* la pense partagée par tous... Evidemment, il y a souvent pluralité des références reconnues comme véritables normes, impliquant contradiction et hétérogénéité; mais ces contradictions sont souvent un effet d'échelle: dans une communauté locale, où domine l'interconnaissance et où la norme est bien connue et fortement intériorisée (car coutumière), la concurrence entre les normes vient peu d'originalités ou d'insoumissions volontaires (hormis le "fou du village"), mais elle vient plutôt de l'importation de normes depuis l'extérieur, principalement celles imposées par les princes et les religieux. On retrouvera plus loin cette disjonction entre les échelles locale et étatique.

Aussi bien notre échelle de réflexion (celle de grands systèmes culturels) que la dimension comparative imposent d'utiliser les grands modèles sociologiques. Certes, certains mécanismes d'intégration sociale opèrent au niveau de l'acteur individuel: adhésion au système de valeurs, intériorisation de la norme, perfectionnisme dans l'action, mais aussi fatalisme. Sur le plan psychologique, entre l'*eudaimonia* antique (bien-être assuré par des valeurs communes) et la quête actuelle du bonheur par assouvissement de désirs propres à chacun, il semble que les populations médiévales conçoivent la perfection personnelle comme l'accomplissement du "bien commun" et la parfaite réalisation de ce

qui est accepté comme bon – ce qui peut entrer en conflit, faute de consensus, avec ce que les théologiens pensent être l'ordre divin.

La contradiction entre “l'acteur et le système” (M. Crozier), autrement dit entre “l'individualisme méthodologique” et le déterminisme²⁸, se résout par le fait que le moteur de l'action individuelle est la *reconnaissance sociale*. Même avec une certaine “distinction” personnelle (P. Bourdieu), l'individu veut être apprécié en accomplissant ce que son entourage attend de lui; cet entourage est formé d'individus forcément différents, et le seul moyen pour les satisfaire tous est de se référer à leur “commun dénominateur”, qui est précisément un ensemble de valeurs et de pratiques. Au risque d'adopter une position exagérément holiste, il nous semble que “l'action” sociale (sous-entendu celle des individus) est en fait fondamentalement de l'inter-action; cette impression est vraisemblablement accentuée par la documentation médiévale, qu'elle soit latine ou arabe, qui met bien en écriture des actions individuelles mais de telle manière que celles-ci nous semblent stéréotypées et rigoureusement contraintes. Même les œuvres littéraires, qui nous semblent expliquer les comportements (surtout celui des princes) par une conformation personnelle, ne doivent pas être interprétées en termes psychologiques: elles mettent en scène des *fonctions* incarnées par des hommes. Au-delà du filtre documentaire, l'ethnologie nous montre que, dans les sociétés traditionnelles, le sujet social est reconnu *par le fait* qu'il s'intègre: c'est le conformisme²⁹. Ensuite, il relève de la discussion philosophique de savoir si ce mécanisme est ressenti comme une contrainte ou est une démarche volontaire. Là, le comparatisme est encore d'un grand intérêt, puisque des analyses, quelque peu téléologiques (et souvent issues de la situation coloniale des XIX-XXe siècles), voudraient que le monde arabo-musulman

²⁸ La thèse, confondant l'individuation et l'individualisme, qui postule une “naissance de l'individu” dans l'Occident européen de la Renaissance ne tient pas. Récemment, on a proposé de voir une rupture épistémologique au XIIe siècle, avec un effort de définition de l'individu, l'essor de la langue vernaculaire en littérature de fiction et l'apparition de marqueurs identitaires (héraldiques), qui concourraient à l'individuation (GIRBEA, Catalina (dir.). Marqueurs d'identité dans la littérature médiévale: mettre en signe l'individu et la famille (XIIe-XVe siècles). Actes du colloque tenu à Poitiers les 17 et 18 novembre 2011, Turnhout: Brepols, 2014); malgré l'intérêt du questionnement, on reste sceptique devant ces manifestations de la culture savante, qui ne préjugent en rien des mécanismes psychologiques présidant à l'individuation. Une autre idée intéressante, mais peu convaincante comme expression d'un ressort sociologique, est l'aboutissement, aux XII-XIIIe siècles, du personalisme chrétien à une valorisation de l'individu, dans la pensée théologique (notamment par rapport au groupe, comme chez Thomas d'Aquin, cf IOGNA-PRAT, Dominique, BEDOS-REZAK, Brigitte (dir.). L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité, Paris: Aubier, 2005.

²⁹ En revanche, dans les élites, il existe des formes de concurrence qui ne vont pas dans le sens du conformisme, ce qui explique que la conflictualité y soit plus importante que dans les communautés locales – même si ces conflits ne doivent pas être tous interprétés comme une lutte pour conquérir le pouvoir, à l'inverse d'une analyse de “sciences politiques”.

soit plus holiste et l'occident chrétien plus individualiste... Mais le ressort qu'est le conformisme, notamment dans sa version de “sociologie des rôles”, semble universel; c'est donc en intégrant le jeu d'autres facteurs (et évidemment le discours religieux en premier lieu) qu'on pourra suggérer d'éventuelles divergences.

En outre, l'historien doit être clair dans ses objectifs et ses méthodes. A travers sa documentation, il atteint des données individuelles ou collectives de portée assez restreinte, soit parce qu'elles sont fortement localisées, soit parce que leur universalité effective (les décisions principales) est douteuse. Comme le sociologue pratiquant l'enquête auprès d'individus, l'historien ne peut trouver des ressorts généraux qu'en recherchant des constantes dans les manifestations de la vie sociale. Les recensements systématiques de pratiques sociales (même d'une donnée aussi fondamentale que l'entrée dans la communauté religieuse), auxquels peut recourir le sociologue et qui permettent une quantification, ne sont pas accessibles à l'historien des temps pré-statistiques – sauf éventuellement à l'échelle locale, pour le paiement des impôts. De toute manière, la “société” (l'agrégation d'un grand nombre d'actions) suscite des “effets de système”³⁰ qui n'ont jamais d'attestation documentaire, car ils échappent précisément aux acteurs. La compréhension de ces mécanismes oblige l'analyste à recourir à des modèles largement extérieurs aux situations observables, ce qui gêne beaucoup les historiens, et particulièrement les médiévistes, encore imprégnés, malgré l'école des Annales, de l'idée, “historiste”, selon laquelle les sources contiennent leur propre intelligibilité – se condamnant souvent à des interprétations quelque peu simplistes.

Cette difficulté pose le problème des “grands hommes” et, plus généralement, des *élites* (du savoir, du pouvoir et de la richesse); la taxinomie sociale de base, dans le monde arabo-musulman, associant élite (*khassa*) et peuple (*'amma*), exprime parfaitement cette dualité sociale, mais la tripartition fonctionnelle chrétienne, depuis l'époque carolingienne, n'est guère différente, associant les *laboratores* à une double élite, les clercs et les combattants (distingués surtout pour les besoins du programme grégorien). Concentrant les moyens d'action et influençant, voire commandant, les masses, les élites exercent des actions que l'on peut tenir a priori pour les ressorts de la dynamique sociale: un grand propriétaire foncier contraint des centaines de familles à œuvrer dans le même sens (son intérêt), un texte normatif

³⁰ Nous entendons par là, comme pour la définition de l'organisation sociale donnée plus haut, que les actions individuelles ne se juxtaposent pas, elles se combinent, et donnent un résultat, le plus souvent imprévisible, qui est plus que l'addition des parties qui le composent. En économie, les exemples sont innombrables, mais la notion relève plus généralement de l'imprévisibilité des systèmes complexes.

est censé guider le comportement de nombreux hommes, et certaines analyses voudraient que les élites constituent un modèle que les masses cherchent à imiter... De fait, la structure même de la documentation historique, jusqu'à l'apparition des *mass media*, est issue des intérêts des élites, notamment des gouvernants politiques.

Mais, contrairement aux principes démocratiques actuels, les élites du pouvoir n'émanent pas du peuple, elles sont issues de la naissance ou de la volonté divine; elles peuvent donc poursuivre librement leurs propres objectifs et les imposer, au besoin par la force, à l'ensemble du corps social – quand il s'agit d'idéaux collectifs³¹. C'est dans cette mesure que, malgré les discours unanimistes insistant sur la complémentarité des groupes sociaux, le rapport entre élites et masses, qui est un ressort social essentiel, peut être tenu pour antagoniste – qu'on définisse ces groupes comme des “états” subjectifs ou des “classes” objectives. Le marxisme envisage cet antagonisme comme une lutte pour le partage des richesses, selon une conception matérialiste ou, plus précisément, utilitariste; mais la dimension immatérielle, symbolique, des tensions semble au moins aussi importante dans les sociétés traditionnelles. Le concept hégélien de “reconnaissance” est ici capital; dans des sociétés où les élites définissent, *pro domo*, les modèles à suivre (religiosité, bienséance, honneur) et, concrètement, méprisent la populace incapable de suivre ces modèles, la masse de la population roturière souffre d'une “marginalisation de masse”, qu'elle supporte mal, ce qui la conduit à mener une lutte constante pour la reconnaissance (de son honneur et de son utilité dans la société). Ici, on voit peu de différence entre les conceptions latine et arabe de l'honneur (*sharaf*) et surtout dans le rôle social de cette notion.

Dans ce rapport entre élite et “population”, il faut bien cerner la principale spécificité sociale des sociétés pré-industrielles: la prépondérance des masses rurales. Fonctionnant à une échelle locale, ces communautés roturières s'organisent principalement pour répondre à des dangers (aléas de la production, ravages des guerres étatiques, pression de l'Etat, et surtout déstructuration provoquée par l'intromission des élites); faute d'un soutien clair de la part des autorités princières – qui préfèrent s'appuyer sur les villes –, leur principale arme réside dans la *solidarité* entre leurs membres. Les communautés se doivent

³¹ Avant l'émergence de la démocratie représentative, la notion de “contrat” politique entre les sujets et les dirigeants doit être écartée, contre l'abus qu'en font beaucoup d'historiens des temps féodaux ou de “l'Etat moderne”.

donc d'être des machines à intégrer, sous peine de voir leurs forces réduites à une élite interne; à cette échelle, la reconnaissance des mérites de chaque membre est vitale.

Etant atomisées en communautés locales ou en tribus, les masses rurales ne constituent pas un acteur spécifique du changement social, mais leurs caractères communs fournissent des bases objectives importantes de la civilisation. Si nous plaçons l'observation à cette échelle, nous risquons de rencontrer beaucoup de convergences entre Europe et Maghreb, peut-être parce qu'il est facile de confondre des masses restant dans l'ombre, mais aussi parce que les contraintes techniques et une organisation sociale en "petits mondes"³² impliquent une civilisation commune, jusque dans des manifestations culturelles immatérielles (culte des ancêtres et de la nature, présages, idéologie égalitaire...). A l'inverse, est-ce seulement un effet de source si les élites nous apparaissent plus fortement différenciées?

Outre l'autorité princière et la résolution des conflits, listons brièvement les phénomènes sociaux dans lesquels peuvent s'inscrire les mécanismes de convergence/divergence sociale.

La liste que nous proposons ensuite est relativement banale – en essayant toutefois d'échapper aux plus grossières thématiques... L'école sociologique "structuro-fonctionnaliste" en a proposé une bien plus pertinente pour atteindre la dynamique sociale; il s'agit de 10 pré-requis fonctionnels nécessaires à l'existence de toute société:

- les instruments nécessaires aux rapports avec l'environnement (autrement dit les techniques et les conditions biologiques)
- la différenciation des rôles
- les moyens de communications
- les orientations cognitives communes (croyances, langage, etc...)
- les objectifs communs (salut, bien-être, gloire du prince)
- la régulation des moyens (droit, distribution des richesses)
- la régulation des affects

³² L'expérience de S. Milgram montrant qu'il n'y a jamais plus de 6 intermédiaires dans les relations d'un individu a ensuite été théorisée et a fait l'objet de modèles mathématiques (Duncan J. Watt); il importe surtout de retenir que le small world effect se caractérise par une faible connectivité globale (avec l'extérieur) et une connectivité locale forte, surtout en période de stabilité et de sécurité – en d'autres termes, les membres des communautés rurales entretiennent des liens intenses entre eux, aux dépens des liens avec l'extérieur (introversion communautaire).

- la socialisation des membres (éducation, famille)
- le contrôle des déviances
- l'institutionnalisation des pratiques et des groupes³³

Certains de ces objets nous sont familiers, mais plusieurs sont difficilement accessibles à l'historien des temps médiévaux dans leur forme strictement sociologique – alors que le sociologue peut en tester la pertinence *in vivo*, par l'enquête de terrain –, et surtout ils ne sont pas tous forcément transposables, malgré leur universalité, aux sociétés anciennes et aux “petits mondes” villageois et tribaux qui en sont les atomes.

Plus commode est la liste des composantes structurelles du système social selon T. Parsons: les rôles (modes d'appartenance aux collectivités), les collectivités (famille, communauté religieuse...), les normes et les valeurs – qui sont toutes reliées par le phénomène d'institutionnalisation.

Mais ce programme de réflexion sociologique, pour être praticable, doit prendre en compte l'état des recherches historiques et s'articuler avec des objets plus usuels dans l'historiographie. Nous proposerons donc, sans objectif d'exhaustivité, une liste de thèmes qui nous semblent à la fois indispensables et possibles à traiter, en indiquant quelques pistes pour chacun; ces thèmes peuvent être regroupés en trois catégories: les mécanismes qui articulent la société avec le monde matériel, ceux qui relèvent de la culture immatérielle et ceux qui régulent les rapports des hommes entre eux.

- Sans tomber dans un déterminisme géographique – l'école de Vidal de La Blache parle de “possibilisme” –, les **rapports entre l'homme et le milieu** constituent non seulement une coordonnée “en amont” de l'action sociale, mais ils mobilisent aussi largement cette action sociale³⁴; on peut inférer *a priori* que, au-delà des conditions climatiques et pédologiques et des traditions agro-pastorales qui engendrent une infinie diversité des formes, ces rapports créent une vie matérielle relativement uniforme pour tous ceux qui sont en rapport direct avec la nature (paysans, éleveurs, mineurs) et avec la matière (artisans)³⁵. Seule l'intervention massive de l'idéologie peut faire varier sensiblement

³³ Cité par ROCHER. Introduction à la sociologie générale, p. 174-175.

³⁴ Quelques propositions dans BOISSELLIER, Stéphane. Histoire et nature: quand les historiens recherchent le paléo-environnement à travers des traces culturelles. Conclusion ouverte. In CLEMENT, François. Histoire et nature. Pour une histoire écologique des sociétés méditerranéennes (Antiquité et Moyen Âge), Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 303-310.

³⁵ Une bonne partie des observations de AYMARD, Maurice. Espaces. In BRAUDEL, Fernand, e.a. La Méditerranée. L'espace et l'histoire, Paris: Flammarion (coll. Champs), 1985, p. 191-223 sont extensives

certains objets, comme la maison urbaine, opposant nettement le schéma “gothique” et le schéma arabe pour reproduire les conceptions de la famille et de la vie publique³⁶.

- Les **phénomènes économiques**³⁷ combinent les données matérielles extérieures à l'homme avec des objectifs culturels (amélioration du bien-être, autrement dit le “principe de plaisir” des philosophes; enrichissement comme fin en soi). Nous ne reviendrons pas sur les apories provoquées par le placage des schémas d'économie politique sur l'interprétation des sources médiévales³⁸; les faits de production et d'échanges matériels sont généralement appréhendés dans une perspective agonistique par les analystes, aussi bien par l'analyse économique néoclassique (cf le dogme actuel de la concurrence et de ses bienfaits) que par l'approche marxiste, et ils sont analysés aux prismes de la monnaie et de la finance³⁹. Pourtant, dans les sociétés traditionnelles, la majorité des acteurs économiques privilégient l'accomplissement du contrat plutôt que le profit – la documentation normative (synodes diocésains, manuels de *hisba*, par exemple), largement négative, n'envisage que la déviance, et dénonce donc l'égoïsme dans la transaction vénale, mais c'est trompeur. A l'échelle microéconomique – là où la signification morale, symbolique et matérielle de la production et des échanges est sensible pour les acteurs –, les actions économiques n'impliquent pas forcément une concurrence ni une lutte des classes. Plus que les modalités vénales de la transaction, c'est plutôt l'inégalité sociale des transacteurs qui peut créer les nombreuses tensions dont témoignent plus ou moins explicitement les *fatwa/s*, chartes de franchises... et le discours religieux sur le “juste prix” et sur l'avarice, qui est objectivement au service des possédants, ne suffit pas à apaiser les tensions. A l'échelle macroéconomique, la

à l'Europe non méditerranéenne – même si, sur un autre plan, il faut rejeter la thèse caricaturale d'une “essence” urbaine de l'organisation socio-économique méditerranéenne.

³⁶ SALVATIERRA CUENCA, Vicente, e.a. La reconstrucción del parcelario de las ciudades andaluzas. Las aportaciones de la documentación contemporánea. In. PASSINI, Jean (dir.). La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano. Actas del primer curso de historia y urbanismo medieval organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, p. 33-50.

³⁷ On peut trouver sur ce thème de bonnes mises au point, par nations européennes, dans la première partie du volume AMMANNATI, Francesco (éd.). Dove va la storia economica? Metodi e prospettive, secc. XIII-XVIII / Where is economic history going? Methods and prospects from the 13th to the 18th centuries. Atti della “Quarantaduesima Settimana di Studi”, 18-22 aprile 2010, Firenze University Press, 2011.

³⁸ On lira avec profit FAURE-SOULET, J.-F. De Malthus à Marx. L'histoire aux mains des logiciens, Paris: Ed. Gauthier-Villars, 1970.

³⁹ Même dans le livre récent, par ailleurs excellent, de ARNOUX, Mathieu. Le temps des laboureurs. Travail, ordre social et croissance en Europe (XIe-XIVe siècle), Paris: Albin Michel, 2012, l'auteur est obligé, pour proposer une nouvelle interprétation de la croissance économique de l'époque féodale, d'aller chercher un modèle (la “révolution industrielle”) élaboré pour le Japon d'avant l'ère Meiji puis adapté à l'industrie des Pays-Bas au XVIIe siècle!

redistribution des richesses est objectivement inégalitaire, mais les mécanismes de la dépossession des producteurs ne sont pas forcément visibles; seul l'est le luxe des élites par rapport au relatif dénuement de la masse.

Au-delà de la répartition et de la productivité des activités, de l'importance du salariat, et du degré de prélèvement public, qui peuvent varier notablement dans l'espace et dans le temps, le schéma global associant une économie archaïque de masse et une économie spéculative d'élite(s) (monétarisée, recherchant la "maximisation des avantages") semble commun à nos deux zones d'étude; la principale divergence pourrait venir des grands propriétaires fonciers, qui, en Occident latin, sont longtemps des rentiers sans souci de performance (sauf les moines) – mais la différence de documentation, avec des textes arabes surtout littéraires et jurisprudentiels, crée peut-être un effet de source.

- La capacité d'un groupe à se définir lui-même passe largement par une modalité matérielle, qui est le **territoire**, c'est-à-dire un morceau d'espace fortement approprié et marqué par des frontières; comme pour d'autres phénomènes, la territorialisation agit à l'échelle locale et à celle des principautés. La capacité de l'Etat à faire agir et contribuer au "bien commun" des communautés locales fortement introverties constitue un élément essentiel de la cohésion à l'échelle des principautés. Dans une optique comparative, une divergence importante au sein de ce phénomène général de territorialité est la proportion entre sédentaires et nomades – ces derniers semblant beaucoup plus nombreux dans le milieu tribal maghrébin. Un autre champ de recherches, qui a parfois donné lieu à quelques comparaisons, est le rôle polarisateur (notamment sur le plan économique) des **villes** dans la constitution de territoires supra-locaux, dans un rapport villes-campagnes⁴⁰ qui correspond éventuellement au modèle centre-périphérie animant la relation politique entre le prince et ses sujets (dont la ville est le relais⁴¹). Si elles sont des moteurs de la mobilisation et de l'uniformisation voulues

⁴⁰ Voir MENJOT, Denis. La ville et ses territoires dans l'Occident médiéval: un système spatial. Etat de la question. In *La ciudad medieval y su influencia territorial*. Nájera, Encuentros internacionales del Medioevo 2006. Actas, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2007, p. 453-494 et BOCHACA, Michel. Les relations économiques entre villes et campagnes dans la France méridionale (XIIIe-XVe siècle). Bilan et perspectives de recherche, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 163, 2005, p. 353-384.

⁴¹ Dans cette perspective, une figure historiographique classique est la soumission absolue des villes "arabes" à l'autorité princière (représentée par le gouverneur qa'id ou wali, le délégué aux bonnes mœurs muhtasib, le préfet de police sahib al-shurta...), faute d'auto-organisation urbaine, en opposition avec la tradition municipale romaine dans le monde latin; voir à ce sujet la synthèse historiographique récente d'une spécialiste du fait urbain en al-Andalus, MAZZOLI-GUINTARD, Christine. *Gouverner en terre d'islam Xe-XVe siècle*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 117-120. Mais il est facile de remarquer que l'absence d'institutions urbaines formalisées nous prive d'un éclairage par les sources arabes conservées, qui sont focalisées sur ce qui est légal, sans pour autant préjuger d'une inexistence effective.

par les princes, la domination et l'exploitation exercées par ou à partir des villes ne sont pas forcément des agents de l'harmonie sociale. A quelle(s) époque(s) et dans laquelle des deux zones culturelles la ville est-elle plutôt parasitaire, selon le modèle romain antique, ou plutôt motrice ? La chronologie semble faire diverger Maghreb et Europe occidentale, puisque le développement (fonctionnel, sinon démographique) tardo-médiéval des villes latines semble pouvoir être opposé à des formes de ruralisation dans le Maghreb de la même époque⁴², qui impliquent l'épouvantail historiographique des Hilaliens.

Passant maintenant à la **culture immatérielle**, il faut souligner l'homogénéité culturelle des populations rurales, illettrées et assez uniformément soumises à des orientations culturelles impulsées de l'extérieur (croyance religieuse, soumission à l'autorité). On est donc plutôt dans une divergence fondamentalement culturelle entre élites et peuple.

- La **langue** intervient dans la cohésion sociale de plusieurs manières spécialement importantes: véhicule de communication mais aussi canal de la norme (opposition entre usage exclusif de l'arabe, qui est aussi langue religieuse, et plurilinguisme juridique dans le monde latin).

- En dehors de quelques allusions, nous avons surtout parlé des religieux, en tant que force sociale, et non pas de la "**religion**", en tant que discours et système de valeurs. Le poids accordé à ce discours dans les historiographies actuelles, avec la mode de l'histoire "du" religieux, ne doit pas nous tromper quant à sa signification dans une histoire comparée: si l'islam et le christianisme constituent un motif d'affrontement (polémique et guerres) entre nos deux zones d'étude, à cause de l'exclusivisme propre aux monothéismes, le système de croyances qu'ils constituent contribue plutôt à une convergence dans leurs dynamiques sociales respectives⁴³.

Pour envisager la religion comme un facteur des rapports sociaux, il faut se tourner vers les **croyances**; on peut définir celles-ci comme une appropriation d'idées (formulées plutôt, à l'origine, par des savants), diffusées par des canaux reflétant plus largement le système d'information, et qui créent une uniformité (celle des représentations mentales) à la plus grande échelle, la seule à transcender véritablement l'atomisation du peuple en groupes

⁴² BENHIMA, Yassir. Safi et son territoire. Une ville dans son espace au Maroc (11^e-16^e siècle), Paris: L'Harmattan, 2008.

⁴³ Autrement dit, ne confondons pas dynamisme politique (expansionnisme de type impérial, agressivité guerrière) et dynamique sociale.

locaux. Nous avons proposé d'envisager la croyance religieuse comme une forme de sociabilité et notamment de conformisme⁴⁴, et il me semble que ce postulat peut englober d'autres aires culturelles, particulièrement le monde arabo-musulman médiéval, où l'affichage d'une adhésion aux valeurs religieuses dans l'espace public, à travers des rites qui sont perçus comme les "piliers de l'islam", semble un élément-clé de l'identité sociale. De ce fait, la question de la capacité de la religion, en tant que système normatif et idéologique, à influencer les comportements individuels perd de son intérêt. A cet égard, la capacité de l'orthodoxie dogmatique à réduire les "superstitions" (qui ont surtout intéressé les ethnologues) est peut-être bien moindre que ce qu'induit la littérature cléricale: les pratiques propitiatoires, les amulettes, la divination, la vénération des esprits ou d'objets matériels unifient la culture (malgré leur caractère clandestin qui les réduit à des cultes privés), plus sûrement que les subtilités théologiques, mal comprises et donc facilement remises en cause à l'échelle individuelle – même si la notion d'hérésie n'est pas nécessaire dans les taxinomies morales musulmanes, graduant assez finement le bien et le mal depuis le punissable jusqu'à l'obligatoire. Mais il reste intéressant, dans une perspective comparative, d'étudier si les effets de la croyance sur la dynamique sociale varient selon la zone culturelle. Pour le Maghreb, c'est là un cheval de bataille des sciences humaines coloniales, dont on trouve encore de nombreuses traces dans la bibliographie courante⁴⁵.

La religion oriente les dynamiques sociales aussi et surtout à travers la place des religieux dans la société; on en a déjà parlé, mais on peut encore se demander si la domination du malikisme au Maghreb ne constitue pas un facteur d'unité culturelle à grande échelle aussi fort que la centralisation pontificale en Occident à partir de l'époque grégorienne, mais en se fondant sur des processus en partie différents (réseaux d'oulémas structurés par l'enseignement, admirablement attestés par les *tabaqat/s*, vs organisation administrative pyramidale du clergé chrétien). En tout cas, on peut parler dans les deux cas d'une véritable "église", au sens wébérien, c'est-à-dire d'un groupe portant une autorité

⁴⁴ BOISSELLIER, Stéphane. La circulation réticulaire de l'information en milieu rural: historiographie et pistes de réflexion. In BILLORÉ, Maïté, e.a. (dir.). La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (Ve-XVe siècle), Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 249-278. Le concept de "religion civique" n'est pas très éloigné de notre postulat sociologisant.

⁴⁵ Par exemple les idées d'une forte extériorisation de la foi et, de manière quelque peu contradictoire, la valeur secondaire des "œuvres" par rapport à l'intime conviction dans l'économie du salut (SOURDEL, Dominique. L'Islam, Paris: Presses Universitaires de France (coll. Que sais-je?), 1984, p. 34); pourtant, l'auteur décrit ensuite les nombreuses institutions qui formalisent ces œuvres.

bureaucratique, formé de *professionnels* du divin⁴⁶ – des hommes chez qui le charisme propre au religieux est séparé de la fonction qu'ils exercent.

La régulation des rapports humains, objet au sens le plus strict de la sociologie, nous retiendra plus longtemps.

- On pourra mentionner en premier lieu deux facteurs que des intellectuels français, E. Todd et H. Le Bras, à la fois historiens et respectivement sociologue ou démographe, identifient comme majeurs dans l'évolution des sociétés: les **structures familiales** et le **niveau d'éducation** – certes, ils les utilisent dans une perspective contemporaine, quelque peu téléologique, notamment quand ils y cherchent les racines des démocraties modernes ou de la croissance économique, et ils ignorent les temps médiévaux, mais la prise en compte de l'épaisseur temporelle en fait des instruments d'analyse pertinents pour toute époque. D'ailleurs, l'étude de la parenté menée par les anthropologues bénéficie d'une solide tradition classificatoire (peut-être excessive), propice au comparatisme⁴⁷.

- La **stratification sociale** est source d'antagonismes à l'échelle collective⁴⁸. Certes, la division de la société en deux genres (sexuels) aboutit à des solutions qui permettent l'intégration – mais en privilégiant la domination sur la collaboration.

Il faut donc poser le problème des élites, qui pratiquent l'égoïsme à la fois pour se dégager des autres et pour se maintenir au sommet, alors qu'elles sont en même temps les productrices et les propagandistes de la norme et de la morale. Ces tensions sont résolues principalement par un système qui est fondamentalement idéologique: la division sociale du travail.

On peut admettre que, dans toutes les sociétés complexes et hiérarchisées, le rapport entre élites et masse de la population constitue un facteur majeur de la dynamique

⁴⁶ Evitons de parler de sacré, car il n'existe pas de sacrements à proprement parler en islam – et c'est là une différence importante avec le monde chrétien, du point de vue de l'institutionnalisation du divin.

⁴⁷ Cf TODD, Emmanuel. L'origine des systèmes familiaux. Tome I. L'Eurasie, Paris: Gallimard, 2011.

⁴⁸ Sur les taxinomies issues de cette stratification, voir AURELL, Martin. Complexité sociale et simplification rationnelle: dire la stratification au Moyen Âge, Cahiers de civilisation médiévale, 48/189 (La médiévistique au XXe siècle. Bilan et perspectives), 2005, p. 5-15; du côté arabo-musulman, un riche dossier rassemblé par VAN RENTERGHEM, Vanessa (éd.). Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le dar al-islam médiéval (VIIe-XVe siècle), Annales islamologiques, 42, 2008. La "stratification" est considérée par certains comme un concept un peu daté, car élaboré sur la base d'études des fortunes et des revenus; à tout prendre, il nous semble mieux rendre compte de la diversification que le concept, plus à la mode, de "sociogenèse". Autant l'idée de genèse est pertinente quand elle s'applique à des phénomènes matériels (ainsi la morphogenèse des habitats) ou à des formes sociales (les institutions), autant elle gomme les processus et ramène à un déterminisme quand on réfléchit sur des dynamiques – d'ailleurs, N. Elias, cité comme une référence sociologique par les médiévistes en matière de sociogenèse, applique ce concept aux institutions et non pas à la formation des groupes sociaux.

sociale, même si le pouvoir princier se prétend “hors sol” en revendiquant la transcendance. Les élites (oligarchies urbaines et tribales, religieux, officiers publics) sont plus ou moins liées au pouvoir politique, mais elles jouent toujours un rôle majeur, car elles constituent le chaînon entre les gouvernants suprêmes et la masse de la population. On peut cerner trois modalités essentielles de ce rapport: la répartition des richesses, l'exercice du pouvoir de contrainte et l'information du système de valeurs.

A cet égard, on peut poser comme hypothèse quelques divergences entre mondes latin et arabe, même si l'inexistence d'un clergé et donc d'une séparation des pouvoirs dans le monde musulman est un schéma exagérément durci par le comparatisme

- le clergé latin et les oulémas n'évoluent pas au même rythme et ne jouent pas le même rôle social: alors que le corps épiscopal forme le cadre de la haute fonction publique au haut MA, les oulémas se méfient de l'exercice du pouvoir durant les premiers siècles de l'islam (à la manière du mouvement monastique); dans la seconde moitié du MA, les clercs latins tentent de s'emparer du pouvoir avec la “paix de Dieu” puis la révolution grégorienne, et les princes doivent inventer (ou au moins systématiser) contre eux une véritable séparation des pouvoirs, tandis que les oulémas imposent dès le Xe siècle l'indépendance de leur justice face aux *mazalim* princiers et en fait une espèce de monopole de la norme “religieuse”, tout en se mettant très largement au service des souverains

- les “religieux”, dans le monde musulman, semblent constituer la principale structure d'encadrement de la population, jouissant d'une popularité donc d'une autorité à l'échelle locale, peut-être parce qu'ils ne s'en distinguent pas juridiquement (pas de clergé car pas de sacrements); dans le monde chrétien, il faut attendre les moines Mendiants pour avoir un phénomène équivalent

- à cause de leur constitution en un corps spécifique et fortement “distingué”, les clercs chrétiens revendiquent constamment une exclusion normative (le “for” ecclésiastique), tandis que les religieux musulmans se font les chantres d'une norme générale – ce qui explique pourquoi ils réussissent à contrôler l'appareil judiciaire

- les schémas classiques voudraient que, à cause de l'intensité des activités à haute valeur ajoutée dans le monde arabo-musulman, l'aristocratie s'y définit plus par l'argent; il est vrai que, jusqu'au XIIIe siècle, les palais “arabes” semblent, d'après les témoignages des contemporains, bien plus raffinés et luxueux que les résidences aristocratiques latines, mais l'emploi des richesses ne préjuge en rien de la capacité des élites à les accumuler

- les conceptions du pouvoir ne sont pas fondamentalement différentes, puisqu'il est considéré comme "descendant", donc d'origine sacrée, dans les deux cultures, et qu'il s'incarne dans un système monarchique; une différence – dont l'importance a été surestimée, toutefois – réside plutôt dans la spécialisation des élites, c'est-à-dire l'existence d'une classe de "religieux", mais cela ne modifie pas fondamentalement l'exercice de la contrainte par les élites

- Les deux derniers problèmes évoqués, la territorialisation et la stratification, nous montrent que l'étude de l'agglomération des hommes ne peut écarter celle des **conflits** sociaux, non pas parce que ceux-ci constitueraient l'échec de celle-là, mais parce que les conflits sont un mécanisme de cette agglomération, principalement en raison d'une *variation d'échelles*. On peut considérer que les communautés locales (à l'exception des villes, où la conflictualité est forte) et les tribus présentent une forte homogénéité; par ailleurs, les princes réussissent à imposer une relative soumission à leurs sujets (contribution au "bien commun", par les impôts et la milice; "paix civile", par la propagande et la police). Donc, comme F. Tönnies l'a postulé de manière plus globale et théorique (méthode des idéal-types), il y a deux échelles de cohésion sociale (la communauté *Gemeinschaft* et la société *Gesellschaft*)⁴⁹, de taille très différente et potentiellement concurrentes: ce qui fait la cohésion des communautés (un fort sentiment d'appartenance) est aussi ce qui les oppose entre elles. Ces deux échelles doivent donc être mises en syntonie par des élites organisées en réseaux de dépendance et de collaboration. En effet, dans la communauté restreinte, villageoise ou tribale, dominent les relations interpersonnelles, alors que les relations sociales à l'échelle d'une région passent forcément par des intermédiaires (institutions notamment) et des réseaux; selon E. Durkheim, les deux échelles suscitent des solidarités, mais les unes, mécaniques, sont dues à la ressemblance (à l'échelle locale), tandis que les autres, organiques, sont liées à l'interdépendance.

On a aussi évoqué précédemment la contradiction entre normes locales et normes impulsées par les autorités centrales, mais on trouve l'effet d'échelle ailleurs que dans la divergence entre communautés et autorité princière. Au sein même des communautés, les

⁴⁹ En partant de bases psychologiques hasardeuses, Tönnies crée ces catégories en prenant pour critère un type de comportement, communautaire (en fait coopératif) ou "sociétaire" (relations entre intérêts individuels, plutôt concurrentielles, aussi bien dans le cadre de l'entreprise que de l'Etat-nation). L'intérêt de cette pensée pour le médiéviste réside surtout dans l'application historique (simpliste et critiquable) qu'en a faite son auteur, voyant dans le Moyen Âge le passage du stade communautaire au stade sociétaire, avec le développement de l'individualisme et la marchandisation des rapports sociaux

solidarités sont unanimes surtout contre l'extérieur, mais, en interne, elles sont hiérarchisées en fonctions d'appartenances complexes. La solidarité familiale, toujours présentée comme prioritaire par les historiens des sociétés "traditionnelles", à cause de son rôle démographique, peut être une source de conflits entre familles mais aussi entre le groupe familial et la communauté. En fait, même s'il a été élaboré sur une base très étroite (théorie de l'information) et très anachronique pour le médiéviste (le marché du travail), le postulat du sociologue M. Granovetter de supériorité des "liens faibles" sur les "liens forts" mériterait d'être examiné en l'appliquant aux appartenances sociales des hommes du Moyen Âge. En ce qui concerne le primat du lien de parenté (considéré évidemment comme "fort"), qui semble attesté de façon spectaculaire par la vengeance ou l'infrajustice familiales et qui amène les historiens à qualifier la vassalité de "parenté de substitution", il ne faut pas oublier que la formation des villages dans le monde latin s'accompagne d'une "déparentalisation" (J. A. García de Cortázar) et qu'une bonne partie de l'histoire de l'Etat au Maghreb est celle d'une détribalisation.

En outre, à l'échelle des royaumes, on a affaire à des sociétés complexes, polarisées en "classes" plus ou moins subjectives, aux intérêts divergents, impliquant des conflits qui se produisent surtout en ville ou se cantonnent dans les lieux de pouvoir. Certes, la plus grande masse de la population, la paysannerie, n'existe pas en tant que classe consciente d'elle-même à l'échelle des principautés – sauf quand un système de communications permet, au bas Moyen Âge, de diffuser des informations à l'échelle régionale. Mais des groupes plus restreints, qui jouent un rôle moteur à l'échelle des principautés, voire au-delà (pour les religieux, unifiés par la *peregrinatio academica* ou par l'autorité romaine et par le pèlerinage à La Mecque), s'impliquent dans des conflits qui reconfigurent les rapports sociaux à différentes échelles, en défendant soit des intérêts matériels, soit des enjeux symboliques.

En résumé, l'idéologie de la complémentarité et de la collaboration, présente dans toute structure sociale, qui fonde un ordre social paisible et durable (notion sociologique, d'ailleurs théorique, d'équilibre), n'exclut pas des rapports de force dans les faits. La cohésion sociale ne doit pas être vue comme un équilibre parfait⁵⁰, à la façon dont les

⁵⁰ En sociologie, cette tendance à l'équilibre (qui est un phénomène "d'émergence", c'est-à-dire n'obéissant pas à une volonté précise, au contraire de la politique menée par une autorité centrale) est une auto-régulation, tendant à harmoniser des phénomènes divergents; un agrégat social utilise les mécanismes d'inclusion/exclusion pour atteindre cet équilibre, à travers ce que T. Schelling appelle "la tyrannie des petites décisions" (*Micromotives and macrobehavior*, Toronto, 1978). Il va de soi qu'il s'agit d'une tendance, nécessitant en permanence des micro-ajustements.

économistes néoclassiques recherchent un “équilibre général” (d'ailleurs mathématique) de l'économie; la société se structure aussi *par* les conflits et à travers les contradictions (contradictions subjectives entre acteurs et entre groupes mais aussi divergences objectives entre systèmes) – c'est la notion sociologique d'*ajustement* des composantes au sein d'un système global⁵¹. Autrement dit, la paix n'est pas l'état par défaut, “naturel”, dont la violence serait la négation. Ces contradictions peuvent mener à un changement d'équilibre (phénomène très courant) ou à un changement de structure – dont on observe peu d'exemples dans notre période, hormis les grandes conquêtes militaires à dimension confessionnelle, comme la conquête arabe et la reconquête ibérique, et éventuellement le développement urbain, dans des échelles temporelles qui restent à déterminer.

- A cet égard, si l'étude des dynamiques sociales n'implique pas – elle risquerait de la troubler – celle des relations entre les grandes zones culturelles, elle ne doit pas exclure pour autant le **phénomène guerrier**, qui est une forme de conflit articulant des moyens matériels, des motifs idéologiques, des objectifs politiques et l'adhésion de la population à ces deux derniers. La militarisation des sociétés a été bien étudiée par l'histoire événementielle puis dans la perspective du “modèle” féodal, devenu une catégorie d'analyse sociale aussi bien chez les sociologues que chez les historiens. L'Occident latin, à l'époque féodale, s'est doté d'un système impliquant toute la société (dans son organisation matérielle) pour entretenir en permanence une classe combattante nombreuse, qui constitue le gros des élites laïques; ce système cède la place à un mercenariat au bas Moyen Âge, ce qui rapproche l'Europe du modèle arabo-musulman classique d'armées formées de mercenaires étrangers – quoique ce “modèle” ait été remis en cause au Maghreb avec la re-tribalisation des armées par les Almoravides et les Almohades, qui est en fait une militarisation de l'Etat.

La guerre implique aussi la formation d'un nouvel esprit de groupe, au niveau des représentations collectives: à l'échelle des principautés, c'est le patriotisme, qui passe, au bas Moyen Âge, par l'amour du prince. Ce phénomène, bien étudié pour plusieurs pays

⁵¹ Cette notion est intéressante pour l'historien, car elle intègre fortement la dimension évolutive (le “changement social”). Selon T. Parsons – dans une perspective quelque peu évolutionniste – la différenciation croissante des fonctions sociales s'opère par segmentation (subdivision) des collectivités et par spécification des valeurs, processus qui remettent en cause constamment les modes d'intégration: les conflits seraient donc l'expression et le moyen de résoudre cette dés-intégration, dont ils seraient issus presque mécaniquement (cité par ROCHER. Introduction à la sociologie générale, p. 220-221).

de l'Occident latin, est-il observable pour les sultanats maghrébins, ses bases sont-elles comparables, et surtout a-t-il des effets sur le sentiment d'appartenance ?

En conclusion, tentons de résumer les pistes méthodologiques que suggère notre réflexion.

La notion de “dynamique” sociale est fructueuse, car elle intègre la dimension évolutive – la dynamique est un mouvement – donc temporelle, et elle associe l'ensemble des interactions à l'échelle macro. Epistémologiquement, la dynamique inclut la notion, très utile en sciences humaines, de “tendance”, qui permet d'éviter le déterminisme, la relation purement causale et l'évolutionnisme simpliste (téléologique); comment les sociétés envisagées *tendent-elles* à la cohésion/désunion (inclusion/exclusion) ?

Une analyse comparée des dynamiques sociales est difficile “au ras des textes” (ou par l'examen des données matérielles élaborées par l'archéologie); avec cette méthode, on ne peut comparer que les *formes* que produisent les rapports sociaux, avec ce que cela a de trompeur. En revanche, les modélisations sociologiques réduisent les difficultés que pose le comparatisme (inégalité documentaire, en volume et surtout typologiquement; réification des zones culturelles; objets d'étude semblant communs seulement par ressemblance “morphologique”).

Ces interactions peuvent être analysées à trois échelles: locale, supra-locale (= “régionale”, en fait les principautés) et globale; mais ces trois échelles ne sont pas présentes ensemble dans tous les phénomènes.

Pour finir, afin que l'analyse des dynamiques sociales revête le caractère le plus systématique possible, on peut proposer le plan d'étude suivant – qui ne correspond pas aux regroupements de “thèmes” utilisés dans le corps de cette contribution:

I Les fondements de l'appartenance

- les deux moitiés du genre humain, hommes et femmes
- le rôle de la parenté, solidarités et concurrence (conflictualité inter-familiale et avec les devoirs communautaires)
- la communauté locale/tribale, lieu des interactions les plus denses
- la langue et le rôle de l'écrit (appartenance, référence, performance)

II Classer, dominer, structurer

- la stratification sociale, réalité objective (“démographique”) et taxinomies indigènes (incluant l'ethnicité)
- la domination sociale: élites et conflits sociaux massifs
- la résolution des conflits: micro-ajustements et production de la norme
- une élite spécifique, les “clergés”: lobby, cohésion à grande échelle (malikites, grégoriens) et mobilisation des esprits

III L'état et l'autorité: organiser et réifier la société à grande échelle

- les principautés, une affaire d'institutions organiques ? (incluant légitimité et capacité d'action princières, guerre publique)
- l'encadrement public des hommes: le phénomène administratif
- territorialisation et villes, un jeu d'échelles

IV Quelques interactions sociales: le matériel et l'idéal

- produire et échanger: “l'économie”, une création de lien social et de cohésion à grande échelle (incluant les rapports entre l'homme et le milieu)
- la distribution des richesses, de la fiscalité publique à la concurrence entre “classes”
- la croyance: conformisme social et uniformité des opinions à grande échelle
- un ferment d'ordre et de “civilisation des mœurs”, la ritualisation