

The Berber Empires or the Birth and Development of an Imperial Space in the Maghreb

Les Empires berbères ou la naissance et le développement d'un *spatium* impérial au Maghreb

Mehdi Ghouirgate

Institut Ausonius, Université Bordeaux-Montaigne,
UM6P de Rabat

Abstract: The emergence of strong, centralized power in the Maghreb, first under the Almoravids and then the Almohads, represented a major turning point. What these dynasties had in common was their desire to impose themselves on tribes that had hitherto lived in almost total autonomy, with little or nothing to hinder them. For the first time, the construction of cities and fortresses enabled the powers that be to curb the ever-threatening force of lineage clans, which were often seen in this light as purveyors of chaos. It was at this point that the Almoravids and Almohads were able to create a space of their own, mainly in the towns around their palaces and stocks, as well as on the strategic axes at the outlet of the great caravan trade linking sub-Saharan Africa to the Maghreb. It was the formation of this imperial *spatium*, partly against the tribes, that was considered in the Maghreb, over the long term, to be the primary characteristic of this era. It was the internal consolidation of this dynastic power that undoubtedly contributed to the emergence of the Maghreb as a major power on the Mediterranean scene.

Keywords: Almoravids, Almohads, Maghreb, tribes, spaces, territories, fortresses, cities.

La séquence chronologique dite des Empires berbères sous les dynasties almoravide et almohade correspond à un moment où le Maghreb, dominant les routes approvisionnant l'Europe en or, grâce au contrôle exercé sur les itinéraires transsahariens, émerge en tant que grande puissance sur les scènes méditerranéenne et atlantique. C'est cette corrélation que fait ressortir, avec raison et non sans mérite, tout un pan de l'historiographie contemporaine, à commencer par François-Xavier Fauvelle.¹ Car, jusque-là, les pesanteurs historiographiques héritées principalement du XIX^{ème} siècle, nous conduisaient à aborder séparément l'histoire du Bilād al-Sūdān de celle du Maghreb, alors que l'émergence de l'un est indissociable de l'autre. C'est un fait que l'apparition de l'Empire du Ghāna est concomitante de celle des Almoravides, la première des dynasties maghrébines qui réalisa l'exploit d'unifier

1. François-Xavier Fauvelle, "Ghāna, Māli, Songhay, royaumes courtiers du Sahel occidental (VIII^e-XVI^e siècles)," in *L'Afrique ancienne. De l'Acacus au Zimbabwe, 20 000 ans avant notre ère-XVIII^e siècle*, dir. François-Xavier Fauvelle (Paris: Belin, 2018), 170-201; François-Xavier Fauvelle, *Leçons d'histoire de l'Afrique* (Paris: Collège de France, 2020).

l'Occident musulman.² D'autre part, il est indubitable que ce peu d'intérêt manifesté à l'endroit de l'histoire du Bilād al-Sūdān est, depuis le Maghreb contemporain, corrélatif à la part quelque peu démesurée prise par l'interaction avec al-Andalus.

C'est pour le moins problématique étant donné que tant les Almoravides que les Almohades purent bénéficier d'une occidentalisation des routes de l'or. C'est précisément ce qui les mit en position de traiter avec les cités-États italiennes, Pise ratifiant un traité avec les Almoravides dès 527/1133, avant que Gênes ne lui emboîte le pas avec leurs successeurs et continuateurs almohades.³ En dépit de l'idéal de guerre sainte qui anima les cités-États italiennes et du *jihād* qui inspira la formation des mouvements politico-religieux almoravide et almohade, jamais ces deux partenaires ne purent, dans la durée, se passer l'un de l'autre.

C'est une des caractéristiques de cette époque qui entraîna une littoralisation des échanges et conséquemment le développement, si ce n'est la création ou la renaissance, d'une série de ports et d'arsenaux, d'abord en Méditerranée puis sur l'Atlantique.⁴ La construction d'une flotte puissante permit aux Almoravides et aux Almohades de faire au moins jeu égal avec les puissances chrétiennes de l'Europe occidentale. Ce n'est qu'avec la déliquescence des dynasties maghrébines, à partir des Mérinides, que les pouvoirs ibériques purent amorcer ce grand mouvement expansionniste qui leur permit de contrôler une grande partie des terres immergées du globe.⁵

Au vu de la cohérence remarquable de cette époque que, graduellement, on en vint à désigner en propre cette séquence chronologique, Empire berbère; entendu que des communautés sociales et politiques, tant au Maghreb qu'en Europe, eurent tendance à appréhender, à singulariser, et à percevoir solidairement ces deux entités politiques, ce qui s'accompagna du besoin de lui accorder un nom qui puisse, *post festum*, les amalgamer, ne serait-ce que pour se doter d'un repère spatio-temporel.

C'est à ce "chrononyme," Empire berbère, auquel nous nous sommes référés, dans la mesure où il réunit une masse d'images, de représentations et de données concordantes. C'est cette cohérence qui entraîna le besoin de nommer cette séquence chronologique "Empire berbère." Loin d'être un choix anodin, nous avons conscience de tout ce que ce "chrononyme" peut comporter de "rétro-adiction": les contemporains de ces deux dynasties ignoraient qu'ils vivaient à l'époque des Empires berbères, à l'instar des Romains qui ignoraient vivre sous l'Antiquité.⁶ Il semble néanmoins constituer le cadre le mieux adapté, compte tenu que la genèse, le développement et la disparition des Almoravides et des Almohades nourrissent

2. Mehdi Ghouirgate, *Les Almoravides* (Paris: CNRS Éditions, à paraître).

3. Georges Jehel, *L'Italie et le Maghreb au Moyen Âge. Conflits et échanges du VII^e au XV^e siècles* (Paris: PUF, 2001).

4. Christophe Picard, *L'Océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal-Espagne-Maroc)* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1997).

5. John H. Elliott, *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)* (Madrid: Editorial Taurus, 2010); Sanjay Subrahmanyam, *Impérios em Concorrência: Histórias Conectadas nos Séculos XVI e XVII* (Lisbonne: Imprensa de Ciências Sociais, 2012).

6. Henry Laurens, *Le passé imposé* (Paris: Fayard, 2022), 55.

bien plus que de simples analogies conjoncturelles. Sur ce plan, nombreuses furent les sources médiévales arabes, à commencer par les corpus hagiographiques contemporains des faits, qui laissèrent l'impression que les points de ressemblance reliant Almoravides et Almohades l'emportaient sur ce qui les distinguaient.

Il reste toutefois un problème de taille qui, par projection et anachronisme, tend à obscurcir notre compréhension de l'histoire du Maghreb dans la longue durée. Depuis les travaux initiés par Max Weber et Michel Foucault, il est acquis qu'à partir des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, et pour la première fois, l'État monarchique et bourgeois ambitionna de contrôler et de dominer la totalité du corps social de leur royaume. Dans cette optique, l'État fut assez efficace pour imposer "un monopole de la force physique légitime." Le succès rencontré par cette conception du pouvoir, pourtant de matrice anglo-française, rend difficile toute velléité de se projeter dans un passé antérieur à l'imposition de cette forme de gouvernement avec son impact sur une société homogénéisée et unifiée. C'est d'autant plus le cas qu'à partir de l'époque coloniale cette configuration se diffusa partout dans le monde, à commencer par le Maghreb.

Dans une configuration antérieure, au Maghreb le pouvoir des dynasties (*dawla*) s'exerçait de façon limitée et aléatoire sur des sujets qui vivaient le plus souvent sans grand rapport avec l'État, ou plus exactement sans rapport suivi et continu avec les autorités monarchiques. Dans le meilleur des cas, le pouvoir sultanien cherchait à contrôler en priorité les villes et les grands itinéraires commerciaux. Or, c'est la volonté de capter les richesses drainées par les routes de l'or qui déterminèrent grandement l'émergence d'Empires au Maghreb. Ce faisant, cette mutation entraîna toute une série de changements drastiques, notamment dans la conception de l'espace, entre volonté de pérenniser l'accès à une rente générée par les flux commerciaux et souci de conjurer la force menaçante des clans lignagers, jaloux de leur autonomie.

1. La genèse d'un pouvoir fort et centralisé

Pour appréhender cette problématique, la partie d'*al-Bayān al-mughrib* relative aux Almoravides reste capitale;⁷ de toutes les sources arabes médiévales dont nous disposons, c'est celle qui apporte le plus d'indications sur l'existence d'un cérémonial almoravide. Elle est d'un grand intérêt, dans la mesure où son auteur, Ibn 'Idhārī (m. après 1312), n'est pas partie prenante dans les événements qu'il rapporte; bien qu'il se soit appuyé sur l'ouvrage d'un homme de plume au service des Almohades, Ibn al-Qaṭṭān,⁸ auteur qu'il avait sans doute personnellement connu.

Jusqu'à la montée en puissance des Almoravides et de leur sortie du Sahara, l'assemblée des hommes de la tribu constituait l'instance décisionnelle par excellence au Maghrib al-Aqṣā. L'histoire de cette contrée était dominée par des hommes de guerre berbères, peu au fait de la culture savante, tenant leur légitimité de leur sabre. Ils étaient cooptés par leurs semblables qui avaient intérêt, pour eux-mêmes et leur clan, à promouvoir un homme fort capable d'en imposer aux entités exogènes à leur

7. Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib*, éd. Georges Séraphin Colin et Évariste Lévi-Provençal, t. IV (Beyrouth: Dār al-kutub al-'ilmiyya, rééd. 2009).

8. Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, t. IV, 16.

groupe. Ils se devaient donc de chevaucher et de combattre sans cesse, car de leur victoire dépendait leur pouvoir, mais aussi bien souvent leur vie, étant donné qu'ils étaient, le plus souvent dans les batailles, à la tête de leurs congénères. Tout au plus, des hommes tels que Mūsā b. 'Āfiya (IV^{ème}/X^{ème} siècle) ne furent jamais que des *primi inter pares*, incapables d'en imposer durablement à leurs compagnons et, au-delà, d'avoir un impact marquant sur la société.

Quand la victoire n'était pas au rendez-vous, on considérait comme normal que les désaffections se multiplient; rien n'indique, en effet, qu'on leur conférait un pouvoir d'ordre magique ou religieux. Le corollaire à cette conception du pouvoir était une conduite spécifique de la guerre, axée sur des techniques d'attaque et de reflux pouvant être assimilées à une forme de guérilla et de repli sur des forteresses. Ce n'est vraiment que lorsqu'ils étaient acculés que, par exemple, les Zénètes choisissaient de se retrancher dans des forteresses comme celle de Qal'at al-Mahdī, qui défendait l'accès aux mines du *Jabāl al-A'wām*, et surveillait l'axe vital du Maghrib al-Aqṣā, l'itinéraire Aghmāt-Fès-Ceuta.

Procédant à l'origine d'une société relativement acéphale, 'Abd Allāh b. Yāsīn et les différents souverains almoravides, une fois leur pouvoir installé sur toute la partie méridionale du Maghrib, voulurent se démarquer des clans lignagers et cherchèrent alors à imposer un modèle alternatif. C'est ainsi qu'Ibn 'Idhārī fait débiter la prédication de l'initiateur du mouvement almoravide par un dialogue avec un homme des Maṣmūda:

“[] 'Abd Allāh b. Yāsīn se rendit en al-Andalus au moment du règne des rois des Taifas. Il y resta sept ans au cours desquels il s'initia à différentes sciences. Puis il s'en revint au Maghrib al-Aqṣā et voyagea dans le Tāmasnā [plaine atlantique] qui était sous domination des Barghawāṭa. [...] Les Gens du Maghreb se gouvernaient eux-mêmes et les émirs sortaient de leurs rangs, à tel point que chaque individu gouvernait sa contrée, comme c'était le cas des rois des Taifas en al-Andalus. 'Abd Allāh b. Yāsīn se déplaça dans le pays des Maṣmūda après son retour d'al-Andalus; il les trouva dans la situation où ils s'attaquaient les uns les autres, pillaient les biens, tuaient les hommes, s'emparaient des femmes et ne reconnaissaient pas l'autorité d'un *imām*. Inspiré, 'Abd Allāh b. Yāsīn leur tint ce discours: “Ne savez-vous donc point que Dieu est votre seigneur et que Muḥammad est votre messager, sur lui la meilleure des bénédictions et la plus pure des paix?” Ils répondirent: “Oui, nous reconnaissons Dieu pour seigneur et Muḥammad pour prophète, qu'il soit béni.” “Alors pourquoi avez-vous changé le cours des choses? Pourquoi ne mettriez-vous pas à la tête de votre communauté un guide (*imām*) qui gouvernerait selon la loi de l'islam grâce à la Tradition du Prophète, qu'il soit béni.” Un des cheikhs des Maṣmūda lui rétorqua: “Aucun d'entre nous n'accepterait d'être gouverné par quelqu'un qui ne soit pas de sa tribu.” Alors il les quitta et partit avec Yaḥyā b. Ibrāhīm et les Guddāla pour le pays des Gazūla [son pays d'origine] qui était sous ses ordres.”⁹

9. Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, t. IV, 9.

Cette entrée en matière permet de définir le paradigme dans lequel sont enserrées les entreprises almoravide et almohade. La réponse, telle qu'elle a été formulée, soulève le problème des rapports à entretenir avec une société segmentaire périphérique, excentrée par rapport au cœur du monde musulman et qui plus est sans centre urbain comparable à ceux d'Orient, d'Ifrīqiya et d'al-Andalus. Cet extrait de l'œuvre d'Ibn 'Idhārī semble partir du postulat que les tribus se caractérisent, en contrepoint de la logique dynastique, par une instabilité fondamentale, le pouvoir y demeurant diffus ou intermittent, les unités politiques étant changeantes, les alliances ou les affiliations précaires. En tout cas, le caractère acéphale et résolument indépendantiste des sociétés du Maghreb rendait difficile l'enracinement d'un État; pour illustrer cette donne qui prévaut avant l'expérience almoravide, le personnage qui donne la réplique à 'Abd Allāb b. Yāsīn exprime cela comme suit: "Aucun d'entre nous ne serait enchanté par la perspective d'être gouverné par quelqu'un qui ne serait pas de sa tribu (*lā yardā aḥad minnā an yanqāda ilā ḥukm min ghayr qabīli-h*)."

Cette assertion est à comparer avec la directive donnée par le premier calife almohade lors des événements que les sources nommèrent *al-i'tirāf*¹⁰ (la reconnaissance). Il s'agissait d'une insurrection généralisée qui avait vu se dresser en 542/1148 bon nombre de tribus et de cités contre les nouveaux maîtres du pays. Pour reprendre la situation en main, 'Abd al-Mu'min, à partir d'une liste préétablie, chargea les Almohades d'éliminer des personnes compromises dans la révolte, ici deux cents, là six cents, etc.; cette mission incombant principalement à des Almohades qui devaient commander le massacre de leurs propres clans d'origine: "Le Calife remet une autre liste à Muḥammad b. Abū Bakr Tundūt¹¹ et lui dit: "Mets de l'ordre dans ton pays, ô Abū 'Abd Allāh!" Celui-ci tua mille de ses contribuables."¹²

Ce geste fondateur illustre la volonté de rupture avec le modèle de société dominée par des clans aussi batailleurs que jaloux de leur indépendance. Désormais, on ne s'accommodait de cet esprit belliqueux des tribus que dans la mesure où on se servait de leur force. Les Almoravides et les Almohades voulurent cantonner les tribus dans un rôle de circonscription pour l'armée, ou pour la collecte de l'impôt prélevé à partir de cette assise. On comprend donc à quel point la problématique de l'articulation entre l'État et les clans lignagers constitue la pierre angulaire de l'Histoire du Maghreb.

La problématique peut être résumée, si on adopte le point de vue de l'État, de la façon suivante: comment infléchir en faveur du pouvoir le mode de fonctionnement des groupes lignagers? Il est préférable d'évoquer un infléchissement ou une tentative d'instrumentalisation, car jamais aucun pouvoir ne put, ou ne voulut, éradiquer

10. À travers cette appellation, il faut entendre la reconnaissance irrévocable du pouvoir almohade.

11. Ce personnage était un des membres des Cinquante (*Ahl al-khamsīn*), c'est à dire de l'organisation originelle almohade de Tinmal. Il était originaire de la tribu des Haskūra (Iskūr en berbère, soit "les Perdrix"), entité qui dominait un vaste espace des deux versants du Haut-Atlas. Il est à noter qu'au moment de cette "épuration," cela faisait plus de deux décennies qu'Ibn Tundūt avait adhéré au credo almohade. On ne peut donc établir s'il entretenait encore des liens avec son groupe d'origine. Il n'empêche que le symbole restait prégnant.

12. *Documents inédits d'histoire almohade*, éd. Évariste Lévi-Provençal (Paris: Maisonneuve et Larose, 1928).

les tribus pour imposer un autre mode d'encadrement du corps social.¹³ En effet, si l'État pouvait les jouer les unes contre les autres, les contraindre à se déplacer, voire en guise de représailles ou d'avertissement en massacrer une bonne partie, jamais aucun pouvoir au Maghreb ne fut en mesure de lutter contre toutes les tribus ou de les éradiquer dans leur ensemble, en passant substituant totalement un mode d'encadrement à un autre.

Il n'en reste pas moins que, pour la première fois, les Almoravides, surtout à partir du règne de 'Alī Ibn Yūsuf (r. 1106-1143), voulurent surimposer aux clans lignagers une entité supérieure. Autant que l'on puisse en juger la constitution de surplus, à commencer par l'or, par le pouvoir dynastique ainsi que l'arrivée en nombre de serviteurs andalous, avec leurs traditions politico-administratives, permit la formation d'un appareil d'État ou plus exactement proto-étatique. Si le constat peut sembler relever d'un raisonnement évolutionniste, il n'en reste pas moins que le degré de développement économique et le niveau de différenciation politique, rendit possible l'émergence d'une élite capable de se distinguer du peuple au sens d'entité qui subit un pouvoir et qui doit être guidée (*ra'iyya*).

C'est ce pouvoir dynastique qui initie et finance de grands travaux. Et, dès lors, on bâtit au Maghreb des mosquées monumentales, des palais sur un modèle d'al-Andalus, des forteresses aux proportions inédites. De même, le pouvoir almoravide procède à la construction d'une capitale nouvelle, Marrakech, et à des chantiers qui s'apparentent, comme à Fès, à des refondations urbaines. Dans cette optique, les Almoravides, suivis par les Almohades, éprouvèrent le besoin de subordonner la force hydraulique à des conduites, y compris souterraines, et à des tuyaux, créant sciemment de véritables édens terrestres. Les prouesses technologiques que représentaient le fait de faire jaillir l'eau à Marrakech, ou la taille du minaret de la mosquée édifiée par 'Alī Ibn Yūsuf dans cette même capitale, ou encore les dimensions de l'arsenal de Ceuta, ne pouvaient qu'impressionner.

On ne peut que prendre la mesure du changement opéré et de ses conséquences sur la façon de contrôler l'espace. Le pouvoir almoravide avait organisé un appareil administratif et financier apte à collecter l'impôt. À cette fin, il avait installé une milice chrétienne qui assurait l'ordre et prélevait les taxes, partant de l'idée novatrice, au sud du Détroit de Gibraltar, de ne plus recourir exclusivement pour la constitution des forces armées aux clans lignagers. Les autorités almoravides entreprirent d'hérisser le territoire de places fortes pour le contrôler et surveiller les grands axes commerciaux, à commencer par celui qui reliait l'Afrique subsaharienne à Ceuta. On retrouve cette même préoccupation sécuritaire, obnubilée par la visée de conjurer le chaos représenté par la versatilité des tribus, dans les principaux noyaux urbains qui

13. Même la colonisation en Afrique du Nord, dans des zones excentrées, conféra un statut institutionnel à ces tribus. De même, une aura de romantisme entourait l'évocation même de ces noms de tribu, perçus par les Européens comme une forme radicale d'altérité, la permanence de cette institution marquant de la sorte une différence essentielle entre le Maghreb et l'Europe. Cf. Mehdi Ghouirgate, "Quelques remarques sur Jacques Berque et le concept de tribu," in *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? Approches pluridisciplinaires de la tribu au Maghreb*, dir. Stéphanie Guedon (Bordeaux: Ausonius, sous presse).

sont dotés d'une enceinte ainsi que d'un palais-forteresse, siège du gouverneur et de sa milice, comme à Fès, Tlemcen, Sijilmāssa, Taroudant, etc.

Assurément, c'est la constitution d'itinéraires sous garde almoravide, adossée à l'émergence d'un pouvoir fort unificateur d'al-Andalus et du Maghreb, qui contribua à faire en sorte que cette dernière entité commença alors à prendre conscience d'elle-même. Comme l'avait pressenti l'historien marocain Mohamed Kably,¹⁴ c'est bien aux époques almoravide et almohade que finit par s'imposer la terminologie Maghrib, avec l'acception d'une entité bien distincte d'al-Andalus. C'est ce que manifeste la multiplication des ouvrages comportant ce mot dans leur titre tant en Occident qu'en Orient. Cet intérêt porté à un Maghrib, désormais clairement individualisé et considéré comme digne d'intérêt, est en soi un phénomène remarquable.

Ouvrages médiévaux comportant le mot Maghrib

| Titre de l'ouvrage | Nom de l'auteur | Lieu probable de rédaction | Statut |
|--|---|---------------------------------------|----------------------------|
| <i>al-Miqbās fī akhbār al-Maghrib wa-l-Andalus wa tārīkh Fās</i> | ʿAbd al-Malik b. Maḥmūd al-Warrāq (m. après 1160) | al-Maghrib al-Aqṣā, probablement Fès. | Ouvrage perdu. |
| <i>al-Muqtabis fī akhbār al-Maghrib wa Fās wa-l-Andalus</i> | Abū ʿAbd Allāh b. Ḥamāduh al-Sabtī al-Burnusī (m. dans la seconde moitié du VI ^{ème} /XII ^{ème} siècle) | al-Maghrib al-Aqṣā, probablement Fès. | Ouvrage perdu. |
| <i>Al-Mughrib fī akhbār maḥāsin Ahl al-Maghrib</i> | Abū Bakr al-Yasaʿ b. ʿIsā al-Ghāfiqī al-Jayyānī (m. 1179) | Le Caire | Ouvrage perdu. |
| <i>Tārīkh al-Maghrib wa min talā-hu min atbāʿ Ibn Tūmart</i> | Abū l-Ḥasan b. Yūsuf al-Qiftī (m. 1248) | Alep | Ouvrage perdu. |
| <i>Al-Muʿjib fī talkhīṣ akhbār al-maghrib</i> | Abū Muḥammad ʿAbd al-Wāḥid b. ʿAlī at-Tamīmī al-Marrākush (m. 1249) | Le Caire | Conservé dans sa totalité. |
| <i>Mukhtār tārīkh al-maghrib</i> | Abū Ḍaby b. Ḥamīd al-Ḥalabī (m. 1232–33) | En Orient, sans doute en Égypte. | Ouvrage perdu. |

14. Mohamed Kably, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval* (Paris, Rabat: Maisonneuve et Larose, Éditions Okad, 1989), 39.

| | | | |
|--|--|-------------------------------------|----------------------------------|
| <i>Tārikh al-maghrib</i> | Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd ar-Raḥmān ¹⁵ al-Malzuzī al-Miknāsī, surnommé Ba‘uz (m. 1297–98) | al-Maghrib al-Aqṣā, sans doute Fès. | Ouvrage perdu. |
| <i>al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib</i> | Ibn ‘Idhārī (m. vers 1312) | Marrakech | Conservé dans sa quasi-totalité. |
| <i>Al-Mi‘yar al-mu‘rib wa-l-jāmi‘ al-mughrib ‘an fatāwā Ahl Ifrīqiya w-al-Andalus w-al-Maghrib</i> | Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Yaḥyā al-Wansharīsī (m. 1508) | Fès | Conservé dans sa totalité. |

2. Les effets ambigus induits par l’apparition d’un espace dominé par un pouvoir fort

Le pouvoir almoravide et almohade se souciait en priorité des voiries, des itinéraires, des portes des cités, de leurs octrois et de leurs douanes. À ce titre, les portes constituaient autant de barrages et de filtres contre la fluidité des masses et la puissance de pénétration des groupes lignagers issus de la bédouinité, au sens khaldūnien du terme en tant qu’antithèse de l’urbanité. Durant toute l’époque des Empires berbères, les portes des principales cités du Maghrib al-Aqṣā participèrent de la nouvelle manière de concevoir et de contrôler le territoire. De fait, elles constituaient un point nodal du pouvoir, leurs portiers veillant au respect de l’ordre établi et prélevant des taxes extra-coraniques. Sous l’avant dernier calife almohade, al-Murtaḍā (r. 1252-166), on prélevait des taxes extra-coraniques à au moins trois portes de Marrakech, toutes situées à proximité du palais: Bāb Nafīs, Bāb al-Makhzan et Bāb Aghmāt.¹⁶ Leurs fonctions, grâce à leur épigraphie monumentale, consistaient à exalter la puissance des maîtres de céans, mais aussi, par l’exposition des têtes coupées des rebelles, à mettre en garde les passants contre toute velléité de révolte.

Ainsi, les portes évoquées dans le principal corpus hagiographique de cette époque, l’étaient sous un jour plutôt négatif. Ibn al-Zayyāt al-Tādilī (m. après 1224), loin de louer l’aspect bénéfique des enceintes et portes apportant la sécurité aux sujets, met en scène des saints passant miraculeusement par-dessus les murs à la barbe des portiers,¹⁷ ou qui, preuve ostensible de leur pouvoir, ne respectent pas les heures de fermeture des portes à la tombée du jour.¹⁸ Pour finir, dans ce genre de récit, sortir

15. Ibn al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa*, éd. Y. ‘Alī aṭ-Ṭawīl, t. IV (Beyrouth: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1973-1977), 11. Cet auteur prétend qu’il s’appelait Ibn ‘Abd al-Wāḥid et non pas Ibn ‘Abd al-Raḥmān.

16. Ibn ‘Idhārī, *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib*, éd. M. Kattānī et al., (Casablanca, Beyrouth: Dār al-Gharb al-Islāmī, Dār al-thaqāfa, 1985), 449.

17. Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Tashawwuf ilā rijāl al-taṣawwuf*, éd. Ahmed Toufiq (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohammed V, 1997), 304, 341, 346, 456 et 469.

18. Ibn al-Zayyāt, *al-Tashawwuf*, 346.

par la porte, de surcroît sans ses vêtements signifiait quitter le giron de la civilisation pour atteindre le stade ultime du dépouillement, d'autant plus qu'on était obligé de traverser les cimetières attenants aux portes monumentales.¹⁹ Seule une minorité de portes étaient utilisées dans l'exposition de suppliciés, même si l'ensemble d'entre elles procédaient d'une logique analogue, celle de la séparation, du contrôle et du prélèvement sur les gouvernés par l'utilisation de la force brutale.²⁰ Or, précisément cette force brutale s'incarnait dans les portes des murailles urbaines érigées depuis peu. Par-delà les enceintes des villes, s'étendait, après une zone interstitielle, un espace que dominaient encore largement les clans lignagers, perçus comme violents et dangereux.

De toutes les sources qui rendirent compte de l'opposition générée par ce qui pouvait être assimilé par les contemporains à une oppression, Abū Bakr 'Alī al-Ṣanhājī, plus connu sous son surnom d'al-Baydhaq (m. vers 1170), reste celui qui en donna le témoignage le plus explicite à partir d'une vision militante et engagée du monde et de l'histoire. Il est l'auteur d'un ouvrage incomplet, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque de l'Escorial, sous le code ms. 1919, et qui fit l'objet d'une édition critique en 1928 par Évariste Lévi-Provençal alors cheville ouvrière de l'Institut des hautes études marocaines.

Si al-Baydhaq a été mentionné par les grandes chroniques, du VIII^{ème}/XIV^{ème} siècles, rédigées par Ibn 'Idhārī, Ibn Khaldūn et Ibn Simāk, on ne sait de ce personnage que ce qu'il a bien voulu dire sur lui-même, soit assez peu d'éléments probants. Il se présente, en effet, comme l'un des compagnons d'Ibn Tūmart qu'il aurait rencontré en Ifrīqiya. Au fil de son récit, il se veut le témoin engagé des événements qu'il narre, et dont le propos est de faire l'apologie d'Ibn Tūmart. Or, une grande partie du succès rencontré par la prédication d'Ibn Tūmart reposait sur le ressentiment provoqué par des changements aussi récents que brutaux. De ce fait, al-Baydhaq n'a de cesse de mettre en scène un Ibn Tūmart qui dénonce avec véhémence les transformations induites par les Almoravides, à commencer par les forteresses, les barrières et les droits d'octroi qui, dorénavant, se trouvaient disséminés sur de larges proportions de l'espace maghrébin.

En ce sens, le projet porté par Ibn Tūmart pouvait donner le sentiment de reposer sur la volonté de revenir à l'état antérieur aux Almoravides. C'est à l'aune de cette utopie régressive qu'il faut probablement resituer le texte d'al-Baydhaq dont le nom même n'est pas sans poser problème. De prime abord, on pourrait penser avec Évariste Lévi-Provençal, qu'il fait référence au pion du jeu d'échecs; cependant, on peut difficilement admettre cette étymologie compte tenu qu'Ibn Tūmart était un vigoureux censeur des mœurs qui prohibait les jeux de hasard, le plus souvent associés à la consommation de vin. Comme l'a proposé le philologue et spécialiste de l'histoire du sud du Maroc, Ali Sidqi Azaykou, il vaudrait mieux rapprocher ce

19. Ibn al-Zayyāt, *al-Tashawwuf*, 304 et 341.

20. Pierre Bourdieu, dans son article "Genèse du champ bureaucratique," fait valoir, non sans raison, qu'originellement l'impôt s'apparente toujours à un rapt et entretient des liens étroits avec le sac et le butin: Pierre Bourdieu, "De la maison du roi à la raison d'État," *Actes de la recherche en sciences sociales* 118 (1997): 55-68.

surnom d'un autre sens possible de *baydhaq*, à savoir celui de "guide," le surnom n'étant alors qu'une traduction très approximative du berbère *afadad*.²¹

L'*afadad* avait comme fonction non seulement d'indiquer le chemin et de tenir la monture du voyageur, mais aussi de permettre à celui-ci de traverser les territoires des différentes tribus en sécurité; la traversée de ces territoires passait par des négociations et probablement par le paiement de droits de passage. Cette fonction, caractéristique des sociétés sans État, n'existait pas en Orient, et cela expliquerait pourquoi on a eu des difficultés à lui trouver un équivalent arabe. C'est parce qu'il connaissait le chemin du retour et qu'il tenait la bride de la mule d'Ibn Tūmart lors de son trajet de Tunis au Maghrib al-Aqṣā qu'Abū Bakr 'Alī al-Ṣanhājī gagna le sobriquet d'al-baydhaq. En ce sens, ce surnom faisait écho à une époque où nul pouvoir dynastique ne venait entraver les voyages, à commencer par ceux des "saints hommes" qui se déplaçaient pour édifier les fidèles en cherchant à les arracher à leur vie pécheresse.

Dans le cadre des événements relatés par al-Baydhaq, il est rapporté que la première fois qu'Ibn Tūmart se heurta frontalement aux Almoravides se fut à l'occasion de la traversée de l'Oued Oum Errabiā sur l'itinéraire reliant Salé à Marrakech. En effet, un "fonctionnaire" almoravide exigea le paiement d'un droit d'octroi (*maks*) pour pouvoir continuer son chemin. Manifestement, cette exigence scandalisa Ibn Tūmart et provoque une inflexion dans le récit. En effet, à l'étonnement de son entourage tout acquis à sa cause, Ibn Tūmart fit usage de la *Langue occidentale (al-lisān al-gharbī)*, soit la nouvelle langue sacrée d'un peuple, celui de l'Occident, destiné à sauver les fidèles le Jour du jugement dernier.²² Sur le mode de l'imprécation, les paroles prononcées par Ibn Tūmart avertissent les Almoravides qu'ils ne sauraient s'opposer à sa progression vers le pays des élus: "Les pays du Sūs, pays des purs (/des blancs), nous les atteindrons malgré vous (*awmāwren mellūlnīn n-Sūs ad awen-nākk*)."²³

Il est probable que les personnages chargés de faire payer ces taxes pour le compte des Almoravides devaient résider dans les forteresses qui avaient pour mission de contrôler le territoire. C'était tout particulièrement le cas sur les axes vitaux pour les Almoravides et les Almohades qui longeaient les massifs montagneux ou le Sahara. Ces superstructures peuvent être perçues comme l'effort le plus accompli pour substituer un principe territorial à celui qui dominait les tribus, quitte à contenir, dans un premier temps, les clans lignagers les plus puissants dans leurs réduits sahariens ou montagneux. C'est à cette fin spécifique que les Almoravides firent bâtir une série de forteresses aux dimensions inédites, comme, par exemple, Tasghimūt au sud-est de Marrakech, qui reste la plus grande forteresse jamais construite au

21. Ali Sidqi Azaykou, *Namādir min asmā' al-a'lām al-jughrāfiyya wa-l-bashariyya al-maghribiyya* (Rabat: CEHE, IRCAM, 2005), 89-93.

22. Mehdi Ghouirgate, "Al-Lisān al-gharbī: la langue des Almohades," in *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq*, dir. Dominique Valérian (Madrid: Casa de Velázquez, 2021), 137-49.

23. *Documents inédits*, 54.

Maghreb avec une superficie d'environ 72 ha.²⁴ À l'évidence, cette débauche de moyens était corrélative de l'enjeu.

Signe de l'importance cruciale que revêtait cette question, al-Baydhaq ressentit le besoin en appendice de son ouvrage d'établir une liste extrêmement précise de ces forteresses. Cet inventaire constitue un chapitre à part entière de son ouvrage intitulé dans l'optique militante qui était la sienne: "Les forteresses bâties par les Anthropomorphistes [soit les Almoravides] pour y placer leur cavalerie et leur infanterie, afin qu'ils puissent s'y retrancher, mais sans aucune efficacité grâce à Dieu."²⁵ En tout état de cause, ces monuments avaient suscité l'effroi parmi les populations du Maghreb, très majoritairement rurale, et avait incarné le nouvel ordre perçu comme aussi illégitime qu'inique. Toujours est-il que ces réalisations marquèrent, dans la longue durée, le paysage, avant d'attirer l'attention des chercheurs qui bouleversèrent nos connaissances sur ce champ disciplinaire spécifique, l'Occident musulman. Selon toute vraisemblance, tel fut le cas d'Évariste Lévi-Provençal.

Soldat valeureux lors de la Première Guerre mondiale, il était dans sa jeunesse, comme Marc Bloch, un fervent patriote, véritablement animé par la volonté de s'intégrer à la France grâce au service de l'État. Évariste Lévi-Provençal, somme toute cohérent dans sa démarche, voulut passer sous silence, dans ses premières années, ses origines juives autochtones et maghrébines en biffant son lieu de naissance, Alger, ainsi que son nom originel de Makhlof Levi qui, semble-t-il, ne sonnait pas assez français.²⁶ Blessé au cours de la bataille des Dardanelles en 1916, il fut soigné au Maroc où sa connaissance de l'arabe et ses états de service le firent remarquer. Sa convalescence au Maroc intervenait dans un contexte particulier, Hubert Lyautey s'évertuait à garder le Maroc à la France en dépit des faibles moyens alloués par la Métropole, en hommes et en finances, la priorité absolue étant accordée au front ouest européen. Dans l'optique du Résident-général, la qualité des hommes devait toujours suppléer aux inévitables carences, manques et pénuries susceptibles d'entraver la bonne marche de la colonisation.

Or, Lyautey avait été, au Tonkin et à Madagascar, le disciple de Joseph Galliéni et de Théophile Pennequin,²⁷ ces officiers de la coloniale qui avaient su tirer parti au maximum des qualités de leurs subordonnés, assurant à la France le contrôle de vastes territoires avec, somme toute, très peu de ressources. C'est ainsi que le jeune

24. Henri Basset et Henri Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2001 -rééd.-), 377-91; Patrice Cressier, "Une forteresse almoravide: le Tâsghîmût," in *Histoire du Maghreb médiéval. XI^e-XV^e siècle*, eds. Pascal Burési et Mehdi Ghouirgate (Paris: Armand Colin, 2013), 207-10.

25. *Documents inédits*, 118.

26. Martin Kramer (dir.), *The Jewish Discovery of Islam: studies in honor of Bernard Lewis* (Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel-Aviv University, 1999), 33; David Wasserstein, "Nota biographica: Makhlof Levi and Evariste Lévi-Provençal," *Al-Qanṭara* 21 (2000): 211-14.

27. Voir sur le sujet: Klein J.-F., "Pennequin: une 'éthique coloniale' française? Penser la pacification, dépasser la colonisation (1849-1916)," (Mémoire inédit pour obtenir l'Habilitation à diriger la recherche 2014, Université Paris Sorbonne, 2014).

Évariste Lévi-Provençal fut intégré, en tant qu'officier des affaires indigènes, dans la région de l'Ouergha au nord de Fès, où il fut en poste de 1917 à 1920. Cette zone était aussi dangereuse que peu explorée par les Européens, car frontalière du Rif, largement indépendant, et des belliqueuses tribus de la trouée de Taza, encore non soumises à la France.

C'est en faisant carrière au Maroc, dans le cadre des instances du Protectorat, qu'il changea de paradigme, en passant de l'Antiquité africaine aux monographies ethnographiques et linguistiques relatives à la région où il était en poste, l'Ouergha.²⁸ C'est dans cette région située au nord de Fès qu'il s'intéressa, une première fois, au passé médiéval du Maghreb, à travers la description des forteresses almoravides de l'Ouergha, en 1918.²⁹ En outre, c'est en sa qualité de soldat qu'il signa cet article du nom d'aspirant Évariste Lévi.³⁰ Le tropisme de l'antiquisant latiniste était encore prégnant; toutefois, il était en train de s'estomper à la faveur de la pratique du terrain où une monumentalité remarquable, et qui pourtant ne pouvait être attribuée aux Romains, interpella le jeune officier.

Les explications données, par les études antérieures, les traditions locales et les sources arabes médiévales alors disponibles, n'avaient pu assouvir sa soif de connaissance. La confrontation avec les restes d'un passé glorieux, celui de la dynastie almoravide, le conduisit une première fois à s'intéresser au passé médiéval du Maghreb et tout particulièrement à l'époque des Empires berbères. Il initia de la sorte une longue tradition, puisque par la suite Henri Basset, Henri Terrasse ou encore plus récemment Patrice Cressier ont admis tous avoir commencé à se consacrer à l'étude de l'histoire des Empires berbères après avoir été interpellés par la beauté et le caractère monumental des constructions de cette époque:

“Plusieurs tournées d'informations à la zaouia de Moulai-Bouchta-el-Khammar, saint marocain du XVI^{ème} siècle, m'ont donné l'occasion de visiter à diverses reprises, à proximité de ce mausolée, les restes d'une forteresse connue dans le pays sous le nom d'Amargou. [...] Plusieurs visiteurs, ces dernières années voulurent attribuer les ruines à l'époque romaine. Ils fondaient leur opinion sur la proximité avec Volubilis et l'importance stratégique des lieux. On aurait apporté de Fès-el-Bali une monnaie à l'effigie de Maximien. Néanmoins, un simple coup d'œil sur les vestiges actuels de ces ouvrages permettait, avec les caractères de la certitude, de leur dénier une origine aussi ancienne. Les règles de fortification romaine, presque toujours inviolées, n'ont

28. Évariste Lévi-Provençal, “Mûlâi Bûchta-l-Khammâr, saint marocain du XVI^e siècle,” *Archives berbères* 2 (1917) 249-60; Évariste Lévi-Provençal, “Une liste des surnoms populaires des tribus Djebalah,” *Archives berbères* 2 (1917): 331-6; Évariste Lévi-Provençal, “Un chant populaire et religieux du Djebel marocain,” *Revue africaine* 69 (1918); Évariste Lévi-Provençal, “Pratiques agricoles et saisonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargha,” *Archives berbères* 3 (1918): 83-108; Évariste Lévi-Provençal, *Textes arabes de l'Ouargha. Dialecte des Jbâla (Maroc septentrional)* (Paris: Ernest Leroux, 1922); Évariste Lévi-Provençal, “Religion, culte des saints et confréries dans le nord-marocain, dans le Rif et Jbala,” *Bulletin de l'Enseignement public au Maroc* (1926): 71-4.

29. Évariste Lévi-Provençal, “Les ruines archéologiques du pays de l'Ouargha (Maroc septentrional),” *Bulletin d'archéologie du comité des travaux historiques et scientifiques* (1918): 194-200.

30. Lévi-Provençal, “Les ruines,” 200.

pas été appliquées lors de la construction de ces ouvrages. Je ne rappellerai que pour mémoire, qu'autant que possible la fortification romaine veut la forme géométrique parfaite et ne s'astreint pas à s'accommoder aux aspérités géométriques de l'emplacement; qu'enfin les murailles de pierre en présence desquelles nous nous trouvons sont loin des murailles romaines de grand appareil, à matériaux de dimensions fixes."³¹

C'est ainsi que la forteresse almoravide d'Amargou fut suffisamment imposante et singulièrement distincte des monuments romains analogues pour provoquer chez Évariste Lévi-Provençal un questionnement. C'est ce qui le mena graduellement à abandonner son tropisme initial de romaniste au profit d'un intérêt marqué pour l'histoire médiévale du Maghreb, puis d'al-Andalus. Toutefois, ce furent l'apparition des villes en tant que *spatium* impérial distinct du monde des tribus qui fut considéré, *a posteriori*, par les populations du Maghreb comme étant peut-être la caractéristique première de cette époque des Empires berbères.

3. L'apparition d'un *spatium* impérial ou l'essor de l'urbanité sous les Empires berbères

À la fin de la période mérinide, l'urbanité, avec ses remparts, ses mosquées monumentales, ses marchés et sa population spécifique souvent lettrée, était désormais une donne bien établie. Toutefois, ce processus était encore perçu pour ce qu'il était: un phénomène relativement récent qui avait pris racine au temps des Empires berbères et tout particulièrement à l'époque almohade. La conscience de cette émergence et de cet épanouissement était, semble-t-il, présente chez les habitants qui s'en servaient pour scander le temps. C'est pour cette raison qu'Aḥmad b. Ibrāhīm al-Mājrī (m. vers 1330) rapporta, au début de la période mérinide, qu'à Safi son arrière-grand-père, Abū Muḥammad Ṣāliḥ (m. 1230), était né l'année de l'édification de l'enceinte de la ville par le calife almohade 'Abd al-Mu'min, en 544/1149-1150.³²

C'est une différence de taille avec l'époque antérieure, au VI^e/XII^e siècle, où la ville ne se distinguait pas vraiment de son espace rural environnant. En l'absence d'autorité centrale, la cité n'avait longtemps été que l'émanation de tribus se servant de lieux stratégiquement situés, souvent à cheval entre plusieurs terroirs ou sur un axe caravanier, pour faire du commerce. Dans le contexte spécifique du Maghrib al-aqṣā, un ethnonyme était souvent accolé au nom d'une entité perçue comme urbaine, tel était le cas, entre autres d'Aghmāt 'Ūrika ou de Nūl Lamṭa. Le cas échéant une ville, un toponyme, un ethnonyme, un nom de fleuve et de région pouvait être confondu, comme – par exemple – pour Tādīlā.³³

31. Lévi-Provençal, "Les ruines," 96-7.

32. Aḥmad Ibn Ibrāhīm al-Mājrī, *al-Minhāj al-wāḍiḥ*, éd. I. S. Allouche, t. II (Rabat: al-Maṭba'a al-Miṣriyya, 1936), 625.

33. André Bazzana, Patrice Cressier, Larbi Erbaty et Abdelaziz Touri, "Première prospection d'archéologie médiévale et islamique dans le Nord du Maroc (Chefchaouen-Oued Laou-Bou Ahmed)," *Bulletin d'Archéologie Marocaine* 15 (1983-84): 367-450.

La diffusion de la culture écrite et les interactions inhérentes à la vie urbaine, dans un cadre politico-religieux unifié sous les Almoravides puis sous les Almohades, conduisirent progressivement les élites urbaines à rédiger des monographies locales qui devaient consolider, tout en l'exaltant, un sentiment d'appartenance à une entité donnée bien définie. Les citoyens se sentaient appartenir à une histoire particulière avec ses saints, ses savants personnages et ses grands lignages qui venaient se surajouter aux monuments, à commencer par les remparts, les mosquées, les cimetières et les mausolées, pour singulariser une entité spécifique. Dans ces ouvrages, ce ne fut pas la monumentalité caractéristique de la cité qui fut mise en avant, mais les hommes dans leur rapport au passé qui cristallisaient la communauté citadine. D'où la véhémence insistante que l'on y trouve sur l'histoire des lignages citoyens dans leurs rapports aux dynasties régnantes.

Ces deux thématiques, qui s'interpénétraient jusqu'à devenir indissociables, y tinrent une place fondamentale. À la rigueur, les remparts n'étaient mentionnés que parce qu'ils permettaient de se prémunir des inquiétantes tribus extérieures, qui ne furent, le plus souvent, qu'à peine évoquées. Après plus de deux siècles de transformation générées et encouragées par le pouvoir central, la vie au-delà des murailles de la cité suscitait suspicion, inquiétude et hostilité. C'est à peine si, à une seule reprise, l'auteur d'une monographie consacrée à Meknès, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad Ibn Ghāzī al-'Uthmānī al-Miknāsī (m. 1513), plus connu sous le nom d'Ibn Ghāzī, mentionna, d'une façon laconique et à une seule reprise, la présence de tribus ṣanhāja venant rôder jusqu'aux portes de sa ville.³⁴ Le temps où les villes portaient le nom de tribus, qui avaient prévalu à leurs créations parce qu'elles ne se distinguaient que peu du monde rural, n'était plus qu'un lointain souvenir que la séquence des Empires berbères avait fait presque oublier. Tel avait été le cheminement parcouru par Meknès fondée par les Miknāsa et qui était devenue pleinement une cité sous les Almohades.

La ville devint entre la fin de l'époque almoravide et sous les Almohades une unité de vie politique, culturelle et religieuse. Ce furent ces dynasties qui prévalurent à la création d'un espace privilégié où régnait une volonté de vivre ensemble, une aire assez unifiée pour que s'y forme une identité où tous les habitants se reconnaissaient. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les *nasab*-s, renvoyant non plus à une tribu mais à une ville, firent leur apparition: al-Marrākushī, al-Fāsī, etc. Jusqu'à la seconde moitié du VI^{ème}/XII^{ème} siècle, seules les villes du détroit de Gibraltar, qui vivaient en étroit rapport avec al-Andalus, avaient une population mettant en avant son appartenance à une cité comme Tanger et Ceuta, et non pas seulement à un clan lignager. Dès l'époque des Rois de taifas, il existait des personnages se référant à leur cité sous la forme de Ṭinjī et de Sabfī.

C'est donc dans le sillon de l'unification avec al-Andalus, sous les Almoravides, que se dessina au Maghrib al-Aqṣā une perception diffuse d'une identité reliant un sol et des hommes à leur chef (gouverneur) ainsi qu'à la sacralité incarnée par les

34. Ibn Ghāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn fī aḥbār Miknāsāt al-zaytūn*, éd. Abdelouahab Benmansour (Rabat: Imprimerie royale, 1988), 113.

saints qui y naquirent ou qui y furent enterrés. C'est cette collusion entre magistère religieux, de plus en plus exercé par des lignages citadins, et le pouvoir politique qui fut perçue comme un élément constitutif élémentaire de l'urbanité. Du point de vue des lettrés, la ville procédait de la collaboration entretenue entre, d'une part, le saint tutélaire et son souvenir qui représentait le sacré et, d'autre part, le pouvoir de coercition (*jāh*)³⁵ exercé par les dynasties berbères et leurs relais, les oulémas.

Dans ces différentes monographies locales, il apparaît nettement que ce furent les pouvoirs centralisés, almoravide et almohade, qui permirent et encouragèrent l'émergence des entités urbaines. Cela apparaît clairement dans la monographie consacrée tout à la fois à la ville de Tīṭ n'Fṭar et au lignage maraboutique des Ṣanhāja. C'est l'un d'entre eux, connu sous le nom d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī, qui, trois siècles après la création de cette entité, décida vers l'an 800/1400 de rédiger un ouvrage connu sous le titre de *Bahjat al-Nāzirīn*.³⁶ Il reste à ce jour inédit et a été étudié, entre autres, par Vincent J. Cornell³⁷ et Mohamed Ben Chérifa.³⁸

Par la suite, Tīṭ n'Fṭar fut prise en tenaille entre les Portugais et les sultans wattassides, se retrouvant dépeuplée en 1513, ce dont elle ne se releva jamais. Elle était ruinée au moment où Léon l'Africain et Luis del Mármol Carvajal rédigèrent leurs ouvrages. La déchéance de cette ville, naguère si importante, les interpella. La disparition de Tīṭ explique sans doute le manque d'intérêt manifesté pour le *Bahjat al-Nāzirīn*, resté inédit, alors que les autres monographies urbaines d'époque mérinide furent publiées dès l'époque du Protectorat. L'une des premières fut sans doute celle concernant Safi d'Aḥmad b. Ibrāhīm al-Mājri intitulée *al-Minhāj al-wāḍiḥ*.³⁹ Ce port était une fenêtre ouverte du Maroc sur l'extérieur et vit précocement émerger des élites qui éprouvèrent le besoin d'écrire l'histoire de leur ville, comme le fit, par exemple dans cet esprit, al-Faqīh al-Kānūnī (m. 1938).⁴⁰

En attirant l'attention sur ces sources, ces élites concoururent à faire imprimer les anciennes monographies d'époque mérinide, comme celle d'Ibn Ghāzī relative à Meknès et appelée *al-Rawḍ al-hatūn fī akhbār Miknāsāt al-zaytūn*. Ce fut également le cas de nombreuses monographies d'époque saadienne consacrées à Fès qui furent éditées dès les années 1920. Il faut relever que les auteurs français goûtèrent tout particulièrement le genre monographique et livrèrent parfois à ce titre des ouvrages qui restent bien souvent inégalés. On songera à Roger le Tourneau pour Fès,⁴¹ à

35. Sur ce concept fondamental voir Manuela Marín, "Sentidos y usos de *yāh* en biografías de ulemas andalusies," *Al-Qanṭara* 32 (2011): 129-73.

36. Ibn 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī, ms. 1343d de la Bibliothèque nationale du Maroc.

37. Vincent J. Cornell, *Realm of the Saints. Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas, 1998).

38. Mohamed Ben Chérifa, <https://www.arrabita.ma/blog>.

39. Al-Mājri, *al-Minhāj al-wāḍiḥ*.

40. Muḥammad al-Kānūnī al-'Abdī, *Asafī wa mā-īlayh*, éd. Allal Ragoug (Rabat: Rabat Net, 2004).

41. Roger Le Tourneau, *Fès avant le Protectorat* (Paris: Hachette, 1965).

Jacques Caillé pour Rabat⁴² ou à Gaston Deverdun pour Marrakech,⁴³ le propos étant d'étudier des entités considérées comme quasi-médiévales avant qu'elles ne soient irrémédiablement transformées par le progrès.

Depuis Aḥmad b. Ibrāhīm al-Mājrī, la tendance était d'associer le nom d'un ancêtre éponyme à la création d'un ensemble qualifié dans un premier temps de *ribāṭ*, soit un espace unissant des personnes se reconnaissant dans le message délivré et les valeurs incarnées par un saint et sa famille. Par la suite, le tombeau du saint fondateur faisait l'objet d'un culte qui attirait des pèlerins. Tout comme dans le cas de l'aïeul d'Aḥmad b. Ibrāhīm al-Mājrī, la famille d'Ibn 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī procédait d'une origine locale qui se distingua par la foi, la piété, l'ascèse et la capacité à imposer son charisme à ses coreligionnaires.

Celignage maraboutique était connu dans les sources sous le nom d'Amghāriyyūn, soit ceux qui descendent de l'Amghār, le cheikh en berbère, en référence à la qualité et à la réputation de l'ancêtre éponyme. Ce n'est que progressivement que cette prestigieuse famille se réclama d'une ascendance chérifienne, la sainteté devant être forcément arabe et qurayshite à partir de l'époque mérinide. Les deux frères, les Banū Tijillāt d'Aghmāt (m. vers 1320) furent les derniers saints personnages à ne pas avoir revendiqué une origine chérifienne.

Ibn 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī n'eut de cesse pour justifier la position de sa famille qui dominait la ville, devenue cité de Tīṭ n'Fṭar, d'invoquer les souverains almoravides et almohades en tant que sources de légitimation. Le manuscrit du *Bahjat al-Nāzirīn* comporte ainsi des rescrits émanant supposément du pouvoir central (*zahir*) et des lettres de chancellerie de ces dynasties adressées aux Amghāriyyūn. Dans le fil du récit, ce fut l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf (r. 1106–1143) qui leur délivra le premier un décret émanant du pouvoir central authentifiant leur lignage. Cet émir est qualifié de Prince des croyants (*amīr al-mu'minīn*), ce qui n'est attesté par aucune autre source médiévale antérieure au IX^{ème}/XV^{ème} siècle.

Des siècles après la prise de Marrakech par les Almohades en 541/1147, le temps des deux dynasties avait tendance à se confondre. Dans cette optique, on prêtait aux Almoravides la même titulature qu'aux Almohades. Cette confusion provenait du fait que les deux dynasties berbères avaient maintenu les Amghāriyyūn dans leurs prérogatives. Ce manuscrit fait référence à plusieurs *zahir*-s émis par les califes mu'minides, le premier aurait été rédigé par Ya'qūb al-Manṣūr, et ensuite confirmé par deux autres souverains de la même dynastie: l'une par al-Naṣīr et l'autre par al-Murtaḍā.

Le récit d'Abū 'Abd al-Khāliq (m. 1204), que Dieu l'ait en sa sainte miséricorde, est le suivant:

“Le prince des croyants Muḥammad al-Nāṣir, fils du prince des croyants Ya'qūb al-Manṣūr, fils du prince des croyants Yūsuf, fils du prince des croyants

42. Jacques Caillé, *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français* (Paris: Éditions d'art et d'histoire, 1949).

43. Gaston Deverdun, *Marrakech des origines à 1912* (Casablanca: Éditions techniques nord-africaines, 1959-1966).

Mu'min (*sic.*) fils de 'Alī qui sont tous des souverains almohades -que Dieu les ait en sa miséricorde- lorsqu'il décida de se déplacer pour faire la guerre dans la voie de Dieu et soumettre les ennemis de Dieu, il envoya au vénérable (*shaykh*) Abū 'Abd al-Khāliq, que Dieu nous fasse bénéficiaire [de sa protection], [un message l'informant] qu'il était sur le point d'entreprendre sa campagne. Il sollicita auprès de lui sa bénédiction, laquelle l'aiderait à entreprendre la guerre dans la voie de Dieu pour soumettre ses ennemis. Il lui dit: "Je ne saurai me passer de votre invocation ainsi que de celles de vos nobles frères, que Dieu nous fasse bénéficiaire de leur protection afin que réussisse mon entreprise et celle des Musulmans. Car votre invocation pour nous, par Dieu, est plus efficace que cent mille héros chevauchant cent mille destriers."

Le Vénérable (*Shaykh*) invoqua la bénédiction de Dieu pour lui. Et [le souverain] partit en campagne pour la guerre dans la voie de Dieu. En arrivant sur place, la bénédiction du vénérable apparut, l'entreprise réussit et les objectifs furent atteints: Dieu l'ayant aidé à vaincre ses ennemis malgré toute leur puissance. Il écrivit alors depuis Séville un message pour lui faire savoir qu'il avait atteint ses objectifs. Voici le texte du message:

"Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux, que la prière de Dieu et ses salutations soient sur notre seigneur Muḥammad ainsi que sur sa famille et ses compagnons. Du serviteur de Dieu Muḥammad an-Nāṣir, le prince des croyants, fils du prince des croyants, fils du prince des croyants, que Dieu les assiste en les rendant victorieux et leur octroie son aide, au pieux vénérable et saint homme Abū 'Abd al-Khāliq, fils du vénérable et ascète Abū 'Abd Allāh Ibn Amghār, que Dieu perpétue ses dons. Recevez un noble salut et la miséricorde de Dieu le Très-Haut et sa bénédiction..."⁴⁴

Le fait de recourir à une genèse remontant au calife almohade an-Nāṣir fils de Ya'qūb al-Manṣūr est tout à fait symptomatique des sources d'époque mérinide. Lorsque les chroniqueurs des VIII^{ème}/XIV^{ème} et IX^{ème}/XV^{ème} siècles souhaitaient expliquer la construction d'un monument ou une situation politique donnée, ils l'attribuaient au troisième calife almohade Ya'qūb al-Manṣūr ou à ses fils. À l'époque almohade, c'était plutôt à Ibn Tūmart pour l'aspect religieux et à 'Abd al-Mu'min pour l'aspect politique et monumental à qui l'on devait se référer pour expliquer une situation présente. Les califes mu'minides au moment décisif d'entreprendre la guerre sainte en al-Andalus auraient, en outre, sollicité la bénédiction des 'Amghāriyyūn.

Bien entendu, il est fait référence à une victoire almohade, la prise de Salvatierra, en 608/1211. Et c'est à cette occasion que les 'Amghāriyyūn auraient commencé à jouir de toutes sortes de prérogatives allant de l'exemption fiscale à celle de gouverner Tīṭ n'Fṭar en parfaite autonomie. Au moment de la rédaction du *Bahjat al-Nāzirīn*, l'évocation du passé, où des troupes s'étaient rendues par dizaines de milliers vers al-Andalus, devait susciter une certaine forme de consensus. Il était en effet rendu difficile de revenir sur des privilèges concédés par des califes à l'occasion de la guerre sainte.

44. Ibn 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī, ms. 1343d de la Bibliothèque nationale du Maroc, 29.

L'éventuelle contestation devait s'avérer problématique, car Ibn 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī respecta scrupuleusement les formes canoniques des lettres almohades que manifestement il connaissait bien. Il mentionna dans l'ordre la *basmla*, la *taṣliya*, les eulogies accompagnant systématiquement l'évocation des noms des souverains mu' minides, et invoqua dans l'ordre la totalité des califes. À l'instar des sources d'époque almohade, il n'hésita pas à répéter les titres de ces princes afin de mieux souligner leur dignité, ce qui représentait un gage d'authenticité.

Le propos était réputé avoir été tenu par le petit-fils du fondateur du *ribāṭ*, Abū 'Abd al-Khāliq. Cependant, cette recherche de légitimité à travers la lettre de chancellerie almohade souffre de graves incompatibilités chronologiques. L'allusion à la bataille de Salvatierra est limpide, étant donné que ce fut, avant la défaite de Las Navas de Tolosa (609/1212), le seul succès notable enregistré par le calife an-Nāṣir en al-Andalus face aux Chrétiens, à un moment où le cheikh fondateur du *ribāṭ* Abū 'Abd al-Khāliq était déjà décédé, d'après l'hagiographe d'al-Tādīlī.⁴⁵ Cette prise de distance avec la chronologie est pour le moins curieuse, car elle contraste avec le soin apporté à reproduire en tous points une lettre qui respectait les formes d'une missive émise par la chancellerie almohade.

M. Ben Chérifa a exprimé des doutes sur l'authenticité de ces *zāhir*-s qui auraient servi, au cours de l'époque mérinide, à entériner une situation de fait, la domination exercée par un lignage maraboutique sur un *ribāṭ* et ses alentours. Il a relevé l'importance du texte, sans toutefois en assurer l'édition, accordant la préséance aux sources rédigées en al-Andalus et conservées au Maroc. L'hypothèse émise par M. Ben Chérifa n'en reste pas moins tout à fait plausible, dans la mesure où les Mérinides étaient enclins à partager le pouvoir avec qui le détenait en-dehors de la zone comprise entre Salé et Taza.⁴⁶ En fonction des suspicions portant sur l'authenticité de ces lettres comprises dans *Bahjat an-Nāzirīn*, l'un des meilleurs spécialistes des lettres de chancellerie d'époque almohade, Ahmed Azzaoui, fit le choix de ne pas incorporer ces lettres dans son recueil *Rasā'il muwaḥḥidiyya*,⁴⁷ les considérant comme apocryphes. Ce chercheur, faisant autorité en la matière, cette hypothèse semble convaincante.

Dans ce cas, Ibn 'Abd al-'Azīm al-Zammūrī invoqua les souverains almoravides et almohades pour légitimer les prétentions de sa famille. Une charte d'urbanité se devait de faire remonter ses origines à ce passé, synonyme de puissance, mais aussi à une production massive d'écrits pouvant servir à prouver une certaine forme de légitimité. Les auteurs s'opposant sur la généalogie d'Ibn Tūmart ou de 'Abd al-Mu'min prétendaient faire valoir leur bon droit en fonction de supports écrits, notamment ceux qui furent rédigés de la main du prince mu' minide 'Abd al-Wāḥid (m. 1224).

45. Ibn al-Zayyāt, *al-Tashawwuf*, 192.

46. Mohamed Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), 18.

47. Ahmed Azzaoui, *Rasā'il muwaḥḥidiyya, Majmū'a jadīda*, éd. Ahmed Azzaoui (Kénitra: Publications de l'Université Ibn Tofaïl, 1995).

Au début du XI^{ème}/XVI^{ème} siècle, le lettré natif de Meknès, Ibn Ghāzī consacra une monographie à sa ville natale Meknès. Comme le précisa Évariste Lévi-Provençal, il devint l'un des plus grands savants maghrébins de son temps et fut reconnu en tant que tel par les sultans wattassides qui le nommèrent prédicateur de la mosquée du palais.⁴⁸ Il fut, comme beaucoup de lettrés de cette époque, marqué par l'incapacité de ces sultans à défendre efficacement le Maghreb face aux menées portugaises. Originaire de Meknès et ayant fait l'essentiel de sa carrière à Fès, il évoluait dans un contexte beaucoup plus hostile aux Almohades que ne l'avaient été les auteurs de Marrakech, Ibn 'Idhārī et Ibn 'Abd al-Malik.

Il alla bien au-delà des critiques d'Ibn Abī Zar' qui s'était évertué à dénigrer Ibn Tūmart en tant que faussaire, manipulateur et charlatan.⁴⁹ En premier lieu, cette hostilité manifestée par Ibn Ghāzī consista à valoriser le passé almoravide en lui attribuant le mérite d'avoir débarrassé les habitants de Meknès des émirs zénètes (X^{ème} et XI^{ème} siècles), considérés par l'auteur comme de mauvais musulmans, sans que ne soient expliquées les raisons d'une telle mauvaise réputation. Le fait que le nom même de cette cité se rapporte à ces émirs miknāsa ne fut pratiquement pas mentionné. Ce passé ne pouvait être considéré comme noble et valorisable; contrairement à leurs successeurs almoravides, la domination de ces émirs éponymes ne s'était exercée que localement. Pour Ibn Ghāzī, l'urbanité de Meknès devait forcément prendre racine dans un passé malikite, non entaché d'hétérodoxie comme l'était le passé almohade et, par conséquent, il ne pouvait être qu'almoravide:

“Tous ces secteurs [de Meknès] étaient très riches notamment en eaux abondantes et arbres luxuriants. Les habitants y vivaient en toute sécurité menant une vie des plus prospères, et ce depuis le règne des princes des musulmans, les Banū Tāshfīn [les Almoravides], qui avaient mis un terme aux ambitions des chefs de l'imposture des Berbères du Maghrib⁵⁰ [allusion aux princes zénètes].”

Le parti pris anti-almohade de l'auteur le conduisit à décrire la conquête de la ville par 'Abd al-Mu'min en des termes apocalyptiques, ses propos rejoignant ceux d'al-Idrīsī qui, contemporain des faits, rédigea son ouvrage en Sicile. L'expérience traumatisante n'avait pu être consignée par écrit durant l'époque almohade et demeurait une mémoire propagée oralement, comme tend à le prouver la référence à la langue vernaculaire. C'est ce qu'indique la mention rapportée, à titre exceptionnel, en berbère par Ibn Ghāzī du cri de guerre des conquérants et “assassins” almohades: “Ô Bābā ô al-Mahdī” qui signifie “Ô seigneur al-Mahdī,” sans que la traduction ne soit donnée par l'auteur. Cette précision qui s'appuie sur une tradition orale avait valeur de témoignage et venait ainsi accréditer la version des faits donnés par Ibn Ghāzī.

Au moment où Ibn Ghāzī rédigea son ouvrage, il rappela que le berbère était à son époque la langue usitée à Meknès, tout comme Aḥmad b. Ibrāhīm al-Mājirī

48. Évariste Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfas* (Paris: Émile Larose, 1922), 225-28.

49. Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Qirṭās*, éd. Abdelouahab Benmansour (Rabat: Imprimerie royale, 1999), 288.

50. Ibn Ghāzī, *al-Rawḍ al-hatūn*, 18.

l'avait indiqué pour Safi. La langue berbère s'était constituée en koinè citadine spontanée autour des lieux de pouvoir; et c'est dans cet idiome qu'Ibn Ghāzī recueillit vraisemblablement les informations et traditions relatives à ce passé. La guerre menée par les Almohades est décrite comme un conflit sans merci. Cette description diffère en termes de niveau de violence évoqué et d'intensité avec la majorité des sources relatives à cet épisode. Dans le même passage, l'auteur d'*al-Rawḍ al-hatūn fī akhbār Miknāsāt al-zaytūn* parvint à évoquer la magnificence de la mise des Almoravides ainsi que la lutte impitoyable qui leur fut livrée:

“Les habitants de la forteresse et des quartiers alentour avaient pour habitude de se réunir tous les dimanches sur ce marché. Un dimanche, alors qu'ils étaient tous groupés au dit marché situé sur une hauteur, ils virent arriver vers eux des cavaliers en uniforme almoravide: voiles (*luthum*) couvrant le visage, manteaux couvrant les épaules (*ghifāra*) couleur vermill, éperons (*mahāmīz*) tašfīniens (almoravides), sabres ornés (*suyūf muḥallāt*) et turbans aux sommets pointus (*'amā'im dhawāt al-dhu'ābāt*). Les gens, en voyant foncer sur eux ces cavaliers en costume almoravide, se dirent: “Voici le renfort des autorités qui nous arrive!” Ils se précipitèrent tous joyeux à leur rencontre. Une fois cette foule hors du fort et du marché, les cavaliers ôtèrent leur voile en hurlant: “Ô Bābā ô Maḥdī!” qui était le cri de guerre des Almohades. Alors ils les passèrent au fil de l'épée et nul n'en réchappa d'après ce que l'on raconte. Ils étaient des milliers, que Dieu leur accorde sa miséricorde. Les gens jusqu'à présent continuent à dire que les cimetières sis à côté de la porte de la mosquée du vieux marché renferment les tombes de martyrs, peut-être s'agit-il de ceux-là, mais Dieu est plus savant.”

“Les Almohades en ces temps-là désignaient les gens par le terme d'anthropomorphistes (*mujassimūn*) et leur déclaraient la guerre à l'instar de celle faite aux mécréants. Et les gens appelaient ceux-là des séditeux (*khawārij*). Les gens subissaient toutes sortes d'attaques durant lesquelles les hommes étaient tués, les femmes et les enfants réduits en esclavage et les avoirs spoliés. L'oppression était ininterrompue, les embuscades et les pièges étaient tendus au point que les gens n'en pouvaient plus d'endurer de telles attaques.”⁵¹

Cet extrait rejoint la description donnée par Ibn al-Qaṭṭān à propos de la sortie faite par l'émir almoravide 'Alī Ibn Yūsuf pour essayer d'enrayer l'offensive almohade de 522/1128. Il y est expressément fait mention de l'appui enthousiaste de la population de Marrakech qui prit fait et cause pour les Almoravides, la débandade des troupes sahariennes ayant occasionné un massacre de civils.⁵² C'est également ce que rapporta al-Baydhaq à propos des habitants de Fès qui défendirent leur ville côte à côte avec le gouverneur almoravide. Au moment du siège, Meknès est présentée par Ibn Ghāzī comme structurée par deux pôles, l'ensemble fortifié où résident les affidés de la dynastie régnante, qui apparaît ailleurs dans le fil du récit sous son nom

51. Ibn Ghāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn*, 56.

52. Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-jumān*, éd. Maḥmūd 'Alī al-Makkī (Beyrouth: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990), 159.

almoravide de Tākrārt (la forteresse en berbère), et le marché lui aussi contrôlé, pour des raisons fiscales, par le pouvoir en place.

La collusion entre gouvernants et gouvernés, si évidente pour l'auteur, entraîna le massacre d'innocents, considérés comme des martyrs. La propension à désigner les Almohades sous le quolibet infamant de séditieux (*khawārij*) est aussi attestée par al-Baydhaq, qui affirma que les habitants de Fès voyant les troupes almohades approcher les désignèrent ainsi.⁵³ Cette allusion au premier schisme de l'islam requérait une connaissance de la genèse de cette religion, et ne pouvait être le fait que d'une population en contact direct avec une élite lettrée capable de diffuser ce genre de connaissances. Et probablement seules Fès et Ceuta réunissaient au VI^{ème}/XII^{ème} siècle les conditions permettant d'analyser le temps présent en fonction d'événements survenus dans un passé constitutif de ce que devait être la "vraie" religion. Ce n'est pas avant la fin de la période almohade, et au début de la période mérinide, que cette connaissance des débuts de l'islam se diffusa à des centres urbains moins importants comme Meknès; la construction de médersas sous l'égide des Mérinides facilitant ce processus:

“Les Almohades, pour dire vrai, investirent Meknès à la fin de l'an 540 h. (/1146). La durée du siège est de quatre ans et quelques mois. La ville demeura dépeuplée sauf de quelques éléments hébétés par la terreur ou la famine. Et même ceux-ci s'éparpillèrent un peu partout. Il n'y avait plus d'ordre liant les gens les uns aux autres: certains quittèrent le pays et d'autres se consacrèrent à la quête de la subsistance, s'adonnant à toutes sortes de métiers artisanaux. Les Almohades s'emparèrent du pays et de ses biens. Les gens étaient devenus de simples métayers sur leurs propres propriétés; et on leur prélevait la moitié des récoltes de fruits d'été ou d'automne ainsi que les deux tiers de la récolte des olives. À l'occasion des récoltes, l'habitude fut prise de vendre la part des autorités (*makhzan*) en fonction de chaque quartier. Les acheteurs étaient des hommes sans scrupule appelés les fripiers (*qashshāshūn*). Ils mettaient les sujets sous coupe réglée, les obligeant à vendre leurs parts à vil prix ou encore leur revendant très cher les parts du *makhzan*.”

“Les gens étaient dans une grande souffrance et enduraient les épreuves les plus extrêmes, à telle enseigne que personne n'osait plus cueillir la moindre graine. Peu après, on leur imposa une redevance sur les fruits et on alléga leurs charges concernant les olives. La raison en était la fuite de la population, à cause de l'arbitraire [des autorités], rendant les terres désertes. Alors la situation des gens s'améliora, leurs fortunes crurent et ils investirent quartiers et plantations. La ville, les quartiers et les plaines se repeuplèrent. Les marchés prospérèrent, le négoce se développa et les voyageurs se mirent à fréquenter la ville pour s'adonner au commerce.”⁵⁴

Le siège et la prise de la ville prirent dans le récit des allures dramatiques aptes à susciter l'empathie du lecteur. Le siège aurait ainsi duré quatre ans, ce qui n'est

53. *Documents inédits*, 65.

54. Ibn Ghāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn*, 57.

corroboré par aucune autre source et surtout pas par les sources d'époque almohade qui, au contraire, firent valoir la rapidité de la prise de la ville en 540/1145, Meknès, offrant moins de résistance que Fès. Loin de s'arrêter avec la chute de la ville, les souffrances endurées par la population continuèrent avec la mise en coupe réglée par les Almohades des biens possédés par les conquis. Ibn Ghāzī, pour mettre en exergue le caractère prédateur du pouvoir almohade se servit, à plusieurs reprises, du terme *makhzan*.

Or, cette acception de *makhzan* n'est pas attestée avant la seconde moitié du VII^{ème}/XIII^{ème} siècle, notamment par Ibn 'Idhārī qui fut l'un des premiers à se servir de la terminologie *al-ashghāl al-makhzaniyya* pour désigner les services administratifs chargés de faire acquitter les taxes aux sujets et de gérer les biens appartenant à la dynastie.⁵⁵ Pour Ibn Ghāzī, le malheur de Meknès fut d'autant plus grand que certains habitants tirèrent profit de l'expropriation massive induite par la conquête almohade. Ce sont des locaux qui firent payer un fermage pour le compte des Almohades aux anciens propriétaires. Le bouleversement entraîné par la conquête conduisit à une recomposition sociale où des "gens de peu" (*sūqa*) surent profiter de la situation au grand dam d'Ibn Ghāzī qui y fit allusion en évoquant le cas de fripiers (*qashshāshūn*) soudainement enrichis grâce au butin fait par les Almohades.⁵⁶

Ibn Ghāzī ne chercha pas non plus à cacher que des lignages citadins s'illustrèrent alors par leur adhésion franche et pérenne en faveur de la cause almohade qu'ils servirent du mieux qu'ils purent. La foi dans le credo almohade exerça une indéniable attraction sur les lettrés locaux dans la mesure où elle répondait à des attentes de la part de la population autochtone, entretenant une sorte d'émulation notamment chez les lettrés interpellés par le message délivré par le fondateur du mouvement almohade. Le propos est exceptionnellement équilibré, compte tenu qu'il y est fait état de persécutions subies par des lettrés sympathisants des idées professées par les Almohades à un moment où ils n'étaient encore qu'une minorité. Les émirs almoravides étaient prêts, pour des raisons doctrinales et politiques, à exercer un pouvoir coercitif sur ceux qui étaient perçus comme déviants. Cette phase correspondait au moment où les mystiques Ibn al-Barrajjān⁵⁷ (m. 1141) et Ibn al-'Arīf⁵⁸ (m. 1141) subirent les foudres d'un pouvoir almoravide chancelant.

C'est l'une des rares occurrences où une source d'époque mérinide évoque le processus qui conduisit des lettrés à tout quitter pour gagner les rangs almohades et devenir des *muhājir*-s. Le cas d'espèce choisi par Ibn Ghāzī fut celui de 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ḥammād, car il était représentatif d'un type de lettrés maghrébins de sa génération. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ḥammād était le fils d'une famille qui possédait des terres dans les alentours de Meknès.

Ce personnage avait bénéficié de l'unification territoriale de l'Occident musulman sous l'égide des Almoravides en faisant ses études à Cordoue. La maîtrise

55. Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib*, éd. M. Kattānī et al., 367.

56. Ibn Ghāzī, *al-Rawḍ al-hatūn*, 62.

57. Ibn al-Zayyāt, *al-Tashawwuf*, 170.

58. Ibn al-Zayyāt, *al-Tashawwuf*, 119.

de l'arabe et la possession de biens le destinaient à exercer un poste de magistrat dans sa cité d'origine. Il était jeune quand il chercha à rompre avec l'ordre établi almoravide en adhérant à la foi almohade à laquelle il resta attaché sa vie durant. Cet indéfectible attachement de ce Miknāsī se manifestait, notamment, par la rédaction d'écrits qui faisaient l'apologie d'Ibn Tūmart, signe que la diffusion de l'écrit était indissociable de l'enracinement d'un pouvoir centralisé sous les Almoravides. En tout cas pour Ibn Ghāzī, la rédaction d'écrit en faveur du Mahdī des Almohades revêtait un caractère scandaleux:

“Muḥammad b. Ḥammād était un jurisconsulte (*faqīh*) qui étudia entre autres à Cordoue. Il fut le compagnon d'un certain nombre de ses contemporains. Mais il fut mis à l'épreuve par Yedder b. Walkūṭ [gouverneur almoravide de Meknès] avec sept de ses proches parents, comme il a été relaté précédemment. Jeune, 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ḥammād étudia à Fès avant d'accomplir son hégire vers les Almohades; là il suivit l'enseignement des maîtres de la capitale (*al-ḥaḍra*). Il s'intéressa vivement aux écrits de l'Imām al-Mahdī ainsi qu'aux prescriptions dictées par leur calife 'Abd al-Mu'min. Il élaborait [par écrit] toute une théorie quant à la guidance [du Mahdī] qu'il induisit à partir du Coran (*al-Kitāb al-'azīz*). Les cheikhs almohades, surtout leurs clercs (*ṭalaba*), étaient constamment à la recherche de ce livre, faisant son éloge ainsi que celui de son auteur. Ceci dura jusqu'à ce que le cheikh Ismā'īl b. Muḥammad b. Ayyūb al-Mizālī occupât la fonction de gouverneur de Meknès. Celui-ci était un fervent partisan d'al-Mahdī, connaissant par cœur toute son œuvre, suivant scrupuleusement sa doctrine, surtout chez les clercs almohades les plus rigoristes. Mais il était très sévère à leur endroit, durement opposé à leurs innovations blâmables. Il se mit résolument à la recherche de ce livre jusqu'à avoir gain de cause. C'était la dernière fois qu'on entendit parler de lui⁵⁹ [de l'auteur].”

Au final, ces lettrés originaires de Meknès avaient honoré leur cité en prenant fait et cause pour les Almohades, tout en se distinguant grâce à leur valeur intellectuelle. Meknès fut ainsi reconnue partout dans l'Empire almohade, y compris en al-Andalus, considérée dans l'optique maghrébine comme étant une terre de haute civilisation. Par rapport à l'époque almoravide, la donne s'était en partie modifiée, des lettrés maghrébins étaient désormais sollicités pour exercer des fonctions de plume au nord du détroit de Gibraltar et non systématiquement l'inverse, comme cela avait été le cas pendant près d'un demi-siècle sous les Almoravides. C'était un événement digne d'être consigné, car il donnait des perspectives à l'essor des lettres et à la diffusion de l'écrit qui étaient constitutifs de l'urbanité au moment où l'auteur mentionna quelques notices biographiques représentatives de la vie de Meknès à leur époque:

“Le précité 'Abd Allāh fut nommé par le prince des croyants Yūsuf b. 'Abd al-Mu'min à la dignité de magistrat (*qādī*) de la ville de Játiva (Shāṭiba) et Alcira (Jazīrat Shuqr). Depuis, certains de ses descendants s'installèrent au Levant [en Andalus]. Avec l'âge, il souhaita revenir vers son pays. Son désir

59. Ibn Ghāzī, *al-Rawḍ al-hatūn*, 58.

fut comblé et il s'installa dans sa maison à Tāwrā [quartier de Meknès] jusqu'à sa mort survenue en l'an 594 h./1197-98) à l'âge de quatre-vingts ans."⁶⁰

Le rapport qu'entretint Ibn Ghāzī avec le passé almohade était ambivalent. En premier lieu, il existait un péché originel propre à l'origine du pouvoir almohade, celui du massacre et de l'exploitation inédite de la population conquise, mise à contribution pour enrichir une dynastie soutenue par des "faquins," mais aussi par des lettrés de grande valeur. Et pourtant, et de l'aveu même de l'auteur, c'est bien sous les Almohades que Meknès connut un essor économique et démographique sans précédent. Le régime qui avait été mis en place était impitoyable et peu conforme à l'orthodoxie sunnite. Néanmoins, les conditions étaient réunies pour que cette cité et son hinterland connaissent une remarquable phase de prospérité, les Almohades ayant réussi à imposer ordre et sécurité.

Autre grande caractéristique de cette époque almohade était le fait que l'ordre était assuré par des mercenaires castillans qui laissèrent leurs empreintes dans la cité. Ibn Ghāzī rapporte que l'un d'eux, connu sous le nom de Gonzalo (m. 1215), n'était ni plus ni moins que le neveu du roi de Castille Alphonse VIII (r. 1158-1214). Il était propriétaire d'un bain public qui était encore bien connu à l'époque de l'auteur.⁶¹ Il est bien spécifié que Gonzalo était le chef d'un détachement de cavalerie (*qā'id al-fursān*) qui avait pour mission de protéger la ville face aux déprédations perpétrées par les tribus berbères nomades du Moyen Atlas voisin.⁶² Pour le spécialiste de la Castille médiévale, Carlos Ayala Martínez,⁶³ il n'y a aucun neveu du souverain de Castille dont la présence soit alors attestée au Maroc. En revanche, il pourrait s'agir d'un homme de la suite du comte castillan Fernando Núñez de Lara (m. 1218) qui porte ce nom et qui serait mort au Maroc dans les années 1214-18. *A posteriori*, Ibn Ghāzī en aurait fait un personnage plus éminent qu'il n'était vraiment. En rehaussant sa condition, il soulignait l'importance de sa cité dont la sécurité incombait prétendument à un membre de la famille royale de Castille et donc à des chevaliers dont la réputation guerrière n'était plus à faire.

La présence d'une garnison chrétienne indique que Meknès était, tout comme Marrakech, Fès et Sijilmāssa, au cœur des préoccupations du pouvoir almohade qui y faisait régner l'ordre. *A posteriori*, les Almohades étaient loués pour avoir assuré la sécurité et donc la prospérité, ce qu'en comparaison leurs successeurs s'avèrent incapables de réaliser durablement. Ces mercenaires avaient beau être chrétiens, leur présence était totalement liée au pouvoir central. Il est même spécifié que Gonzalo allait en ville vêtu comme un Almohade et qu'il mourut et se fit enterrer à Meknès, probablement dans le cimetière de la forteresse. Le fait qu'Ibn Ghāzī lui consacre une notice bibliographique souligne à quel point il était une notabilité de la cité, encore plus liée au pouvoir en place que les dignitaires disposant de propriétés agricoles et du soutien de leur clan. En revanche, il n'est pas précisé s'il fonda localement un

60. Ibn Ghāzī, *al-Rawḍ al-hatūn*, 116.

61. Ibn Ghāzī, *al-Rawḍ al-hatūn*, 29.

62. Ibn Ghāzī, *al-Rawḍ al-hatūn*, 32.

63. Nous remercions vivement Carlos Ayala Martínez pour ce précieux renseignement.

lignage, à l'instar de Reverter (m. 1145), le chef de la milice chrétienne au service des Almoravides.

Manifestement, c'était pour Ibn Ghāzī un aspect positif de ce passé almohade. La richesse de Meknès dépendait surtout de la culture de l'olivier et du commerce de l'huile, le nom de la ville lui-même renvoyant à cette vocation oléicole *Miknāsāt al-zaytūn* (*Meknès de l'olivier*). Ibn Ghāzī fit grand cas de cadis de l'époque almohade démissionnaires de leur poste, non pour mener une vie ascétique, mais pour s'assurer de la bonne marche de leurs propriétés. Les habitants de Meknès, même les plus aisés, ne dédaignaient pas le travail de la terre, comme le confirma Léon l'Africain qui précisa à propos de Meknès: "Pas un citadin n'a honte de charger lui-même une bête de semence pour faire porter cette charge par son laboureur."⁶⁴ Des intrus ou des groupes mal intentionnés pouvaient, en l'absence d'un pouvoir fort, exercer une forme de chantage à la destruction des arbres ou même les détruire; ce qui arriva à plusieurs reprises dans l'histoire de la ville. La rétraction ou l'extension du périmètre cultivé, plus encore que pour les céréales, dépendaient de la capacité des autorités à imposer leur poigne pour protéger les populations de Meknès de ces déprédations éventuelles.

Le retournement de conjoncture se produisit avec la défaite de Las Navas de Tolosa (1212); c'est là un lieu commun des sources d'époque mérinide. Jamais un auteur aussi fiable qu'Ibn 'Idhārī ne fit un tel rapprochement, préférant pointer une série de catastrophes climatiques aggravées par la corruption et l'incurie des fonctionnaires almohades, avant que les guerres civiles entre princes mu'minides ne sonnent le glas d'une époque.⁶⁵ Cela dénote, néanmoins, une propension des sources mérinides à vouloir tout expliquer à partir du prisme de l'histoire d'une dynastie de qui tout dépend, à commencer par la croissance ou la ruine d'une cité. Ibn Ghāzī traduit une crainte de son temps liée au constant affaiblissement du pouvoir centralisé, depuis la seconde moitié du VIII^{ème}/XIV^{ème} siècle, avec ses continuelles luttes intestines entre princes mérinides.

Les dynasties berbères avaient joué un rôle déterminant dans l'émergence de cités comme Meknès; dans cette optique, leur déclin posait problème et ne manquait pas d'inquiéter. Au vu des avancées portugaises, et dans l'esprit d'Ibn Ghāzī, sans un rétablissement rapide de l'autorité centrale le pire était à prévoir. L'évocation du passé almohade témoignait d'une certaine forme d'angoisse vis-à-vis de l'avenir. En effet, Ibn Ghāzī était contemporain de la chute de Grenade qui eut un retentissement majeur au Maghreb. Ce constat désabusé le conduisit à attribuer aux seuls Mérinides la responsabilité du déclin jugé irrémédiable des cités comme Meknès, avec pour corollaire le recul subséquent de l'urbanité si caractéristique de l'époque almohade. C'est le signe que les sultans mérinides et wattassides ne jouissaient plus d'une grande considération auprès des élites lettrées qui avaient pris leurs distances avec ce pouvoir:

64. Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, éd. et trad. Alexis Épaulard, t. I (Paris: Maisonneuve et Larose, 1956), 177.

65. Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-Mughrib*, éd. M. Kattānī et al., 259.

“Cette ville se développa et se peupla; et elle ne cessa de l’être au point que les rendements des impôts atteignirent les deux cents mille dinars. Puis elle se dépeupla du fait de la tyrannie des gouverneurs. Elle se mit à décliner depuis l’année du désastre d’al-’Uqāb [Las Navas de Tolosa]. Ce fut durant le mois de safar de l’an 609 h. [16 juillet 1212]. Puis les choses empirèrent encore lors de la révolte des Mérinides contre les Almohades. La sédition eut raison de tous les districts susnommés qui tombèrent alors en ruine, si l’on exceptait certains tours ou quelques murailles anciennes. Le dernier district à être tombé en ruine est Warzīgha. Toutes ces localités avaient participé de la prospérité de la ville précitée après son repeuplement et son essor [après la conquête almohade], mais la pérennité est à Dieu seul.”⁶⁶

Il est un autre aspect qui distingue la période des Empires berbères de celle qui l’avait précédée, c’est l’accélération des échanges avec l’Afrique subsaharienne (Bilād al-Sūdān) qui entraîna l’arrivée massive d’esclaves noirs. Les fonctions exercées par les esclaves étaient multiples et complexes. Il existait, semble-t-il, une corrélation entre puissance et possession d’esclaves qui n’étaient pas uniquement destinés au service domestique, mais aussi à entretenir un halo de fêtes et de célébrations perpétuelles autour de leurs maîtres. La dignité des personnes élevées par les Almohades devait pouvoir être objectivée immédiatement grâce à la présence de ces esclaves, le tout dans un bruit qui devait être audible et reconnaissable le plus loin possible.

Dans les descriptions des défilés protocolaires d’*al-Bayān*, les esclaves allaient, tout de blanc vêtus, et portaient des sortes de clochettes dans le but d’impressionner l’assistance.⁶⁷ Dès la genèse du mouvement almohade, Ibn Tūmart avait pris soin d’attaquer l’un des principaux points de regroupement des esclaves, Tāzāgūrt, ils les avaient appelés *Esclaves appartenant en propre à son mouvement* (*‘abīd al-makhzan*).⁶⁸ L’expression les désignant en tant qu’esclaves sacrés ou de l’espace domestique (*‘abīd al-ḥurma*) sert dans l’ouvrage d’Ibn Ghāzī à faire référence à une fonction exceptionnelle qui leur était reconnue, sans doute en rapport avec la volonté pour les Almohades de se distinguer du commun. À partir de l’époque almoravide, l’esclavage s’était répandu même dans les foyers les plus modestes, et rares étaient les familles à ne pas en posséder, en ville comme à la campagne; charge à eux d’aller puiser l’eau, de pétrir le pain, d’apprêter les repas ou de jouer de la musique au moment des célébrations.

Al-Wansharīsī compila des cas d’espèce où il apparaissait que les esclaves étaient sollicités pour les réjouissances en tant que danseurs et musiciens.⁶⁹ Dans la plus célèbre des *shu ‘ūbiyyāt* de l’époque des Empires berbères, la *Risālat al-Shaqundī*, il est significatif que l’un des instruments donnés comme spécifique aux Berbères et à

66. Ibn Ghāzī, *al-Rawḍ al-hatūn*, 65.

67. Al-Wansharīsī, *al-Mi ‘yār*, t. II (Casablanca: Publication du ministère des affaires religieuses et des habous, 1981), 161.

68. *Documents inédits*, 53.

69. Al-Wansharīsī, *al-Mi ‘yār*, t. I, 125.

leurs souverains, les Almohades, soit mentionné sous la forme *ganga*.⁷⁰ Or ce vocable est un emprunt au haussa où il désigne un “tambour royal”; ce terme aujourd’hui largement diffusé au Maghreb, tant en berbère qu’en arabe, a pour sens “grosse caisse.”⁷¹ La seule source qui évoque l’utilisation de cette terminologie est une épître attribuée à un obscur serviteur *andalusī* des Almohades, al-Shaḡundī (m. après 1220). Elle a été transmise par al-Maḡqarī qui, en la recompilant et la sauvant, *in fine*, de l’oubli estima que cette information était digne d’être consignée, car symptomatique d’une époque révolue, celle d’une grandeur qui était associée à l’intégration massive d’esclaves noirs au service des dynasties almoravide et almohade.

Transmis dans la mémoire collective au sud du Maghrib al-Aḡṣā, al-Tāssāfī (m. après 1725) rapporta qu’un des aspects les plus saillants de la perception du passé almohade dans cette région était le récit relatif au tambour aux dimensions gigantesques qui, servi par des esclaves noirs, devait pouvoir battre le rappel des troupes.⁷² Pour cela, il devait être audible dans les vallées adjacentes. Cet intérêt rend compte du fait qu’à l’époque saadienne, et même après, les Empires berbères étaient perçus comme correspondant à un moment où l’émergence d’un pouvoir fort et centralisé était associée à l’utilisation massive d’esclaves noirs en provenance du Bilād al-Sūdān. Dans un cadre où généralement les sources arabes afférentes au Maghreb sont avares en renseignements se rapportant aux gestes, à l’expression corporelle et à la musique, l’extrait d’Ibn Ghāzī relatif aux dignitaires almohades et à leurs esclaves mérite d’être relevé:

“Al-Qāsim, le fils [de ‘Abd Allāh b. Muḡammad b. Ḥammād], fut nommé magistrat (*qāḡī*) dans les régions du Maghrib et de Grenade. Mais il quitta cette fonction pour se consacrer à l’agriculture dans son pays de Tāwrā (à côté de Meknès). Il y entra en l’an 597 h. (/1200-01). La population de Tāwrā vint en grand nombre pour l’accueillir. Ils étaient accompagnés par les noirs appelés “les esclaves de l’espace domestique” (*‘abīd al-ḡurma*). Ces hommes noirs jouaient avec des lances en fer, dansant et chantant. Leurs femmes jouaient de toutes sortes d’instruments de musique tout en chantant, accompagnées par un joueur de corne. Ces manifestations répréhensibles faisaient partie de leurs coutumes lors de leurs fêtes.”⁷³

Quoi qu’il en soit le souvenir de la grandeur passée était indissociable de l’évocation d’une époque révolue où l’Occident musulman avait été unifié. Il était entendu qu’on avait assisté alors à une intensification des flux; ce que traduisait le fait que les hommes avaient pu se mouvoir avec aisance au sein de cet espace. De l’époque mérinide jusqu’au Protectorat, se remémorer l’éclat supposé de l’époque des Empires berbère revenait à souligner l’impéritie et de la déchéance du temps présent indigne d’être comparé aux Almoravides et surtout aux Almohades.

70. Al-Maḡqarī, *Naḡh at-tīb*, éd. Iḡsān ‘Abbās, t. III (Beyrouth: Dār Ṣādir, SD), 191.

71. Lameen Souag, “Sub-Saharan lexical influence in North Africa,” in *African Arabic: Approches to Dialectology*, ed. Menna Lefkaoui (Berlin: Mouton, De Gruyter, 2013), 233-35.

72. Al-Tāssāfī, *Riḡlat al-wāḡid ḡi akhbār hijrat al-wālid*, éd. Ali Sidḡi Azaykou (Kénitra: Université Ibn Tofāil, 1992), 168.

73. Ibn Ghāzī, *al-Rawḡ al-hatūn*, 79.

Conclusion

À partir des Almoravides, l'émergence d'un pouvoir dynastique fort avait imposé au Maghrib al-Aqṣā, et jusqu'à un certain point, le principe d'un pouvoir s'exerçant sur un territoire au détriment de l'ancien principe lignager. La fondation ou la refondation de villes dotées d'enceintes associée à la construction de forteresses sur autant de points stratégiques firent en sorte que, désormais, les territoires se rapportaient à une Unité supérieure capable de contrôler, au premier chef, les circuits commerciaux. Dans le cadre d'une société mise dans l'obligation de faire des réserves, la reterritorialisation se fit sur le palais et ses stocks. En effet, le souverain était par définition celui qui possède le plus de stocks, au sens large du terme, de blé, d'or, de chevaux, d'esclaves, etc.

Toutefois, les différents pouvoirs dynastiques berbères ne purent, en fin de compte, que se surimposer aux clans lignagers avant de disparaître et de laisser place à d'autres formations supra-tribales installées en ville. Quant au *spatium* impérial aussi réduit soit-il à Fès et dans les autres cités, il ne disparut plus jamais. C'est probablement la pérennité de cette cohabitation, plus ou moins heurtée, entre *spatium* impérial et clans lignagers qui constitue la singularité la plus marquante de l'histoire du Maghreb ainsi que sa trame. En définitive, toute réflexion globale sur cette thématique devrait également appréhender cette histoire, pas uniquement du côté de la ville, mais aussi à partir d'une vision qui prendrait réellement en considération le monde des campagnes, notamment dans sa dimension socio-économique et linguistique. En ce sens, on peut affirmer que la perpétuation d'une approche mêlant anthropologie et histoire, comme peut la réaliser entre autres Abdelahad Sebti, ne peut que s'avérer féconde. C'est à ce prix qu'il sera possible de jeter une lumière crue sur des pans entiers de cette histoire.

Bibliographie

- Azzaoui, Ahmed. *Rasā'il muwahhidiyya, Majmū'a jadīda*. Éd. Ahmed Azzaoui. Kénitra: Publications de l'Université Ibn Tofaïl, 1995.
- Basset, Henri et Henri Terrasse. *Sanctuaires et forteresses almohades*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001 (rééd.).
- Bazzana, André, Patrice Cressier, Larbi Erbaty et Abdelaziz Touri, "Première prospection d'archéologie médiévale et islamique dans le Nord du Maroc (Chefchaouen-Oued Laou-Bou Ahmed)." *Bulletin d'Archéologie Marocaine* 15 (1983-84): 367-450.
- Bourdieu, Pierre. "De la maison du roi à la raison d'État." *Actes de la recherche en sciences sociales* 118 (1997): 55-68.
- Caillé, Jacques. *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français*. Paris: Éditions d'art et d'histoire, 1949.
- Cornell, Vincent J., *Realm of the Saints. Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas, 1998.
- Cressier, Patrice. "Une forteresse almoravide: le Tâsghîmût." In *Histoire du Maghreb médiéval. XI^e-XV^e siècle*, eds. Pascal Burési et Mehdi Ghouirgate, 207-10. Paris: Armand Colin, 2013.
- Deverduin, Gaston. *Marrakech des origines à 1912*. Casablanca: Éditions techniques nord-africaines, 1959-1966.

- Documents inédits d'histoire almohade*, éd. É. Lévi-Provençal. Paris: Maisonneuve et Larose, 1928.
- Elliott, John H. *España, Europa y el mundo de ultramar (1500–1800)*. Madrid: Editorial Taurus, 2010.
- Fauvelle, François-Xavier. “Ghâna, Mâli, Songhay, royaumes courtiers du Sahel occidental (VIII^e-XVI^e siècles).” In *L'Afrique ancienne. De l'Acacus au Zimbabwe, 20 000 ans avant notre ère-XVIII^e siècle*, dir. François-Xavier Fauvelle, 170–201. Paris: Belin, 2018.
- _____. *Leçons d'histoire de l'Afrique*. Paris: Collège de France, 2020.
- Ghouirgate, Mehdi. “*Al-Lisān al-ġarbī*: la langue des Almohades.” In *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq*, dir. Dominique Valérian, 137-49. Madrid: Casa de Velázquez, 2021.
- _____. “Quelques remarques sur Jacques Berque et le concept de tribu.” In *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine? Approches pluridisciplinaires de la tribu au Maghreb*, dir. Stéphanie Guedon. Bordeaux: Ausonius, sous presse.
- _____. *Les Almoravides*. Paris: CNRS Éditions, à paraître.
- Ibn Abī Zar'. *Rawḍ al-Qirṭās*. Éd. Abdelouahab Benmansour. Rabat: Imprimerie royale, 1999.
- Ibn Ghāzī. *Ar-Rawḍ al-hatūn fī aḥbār Miknāsāt az-zaytūn*. Éd. Abdelouahab Benmansour. Rabat: Imprimerie royale, 1988.
- Ibn 'Idhārī. *Al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib*. Éd. Georges Séraphin Colin et Évariste Lévi-Provençal, t. IV. Beyrouth: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, rééd. 2009.
- _____. *Al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa-l-Maghrib*. Éd. M. Kattānī et al. Casablanca, Beyrouth: Dār al-Gharb al-Islāmī et Dār al-thaqāfa, 1985.
- Ibn al-Qaṭṭān. *Naẓm al-jumān*. Éd. Maḥmūd 'Alī al-Makkī. Beyrouth: Dār al-Ghab al-Islāmī, 1990.
- Ibn al-Zayyāt al-Tādilī. *al-Tashawwuf ilā rijāl al-taṣawwuf*. Éd. Ahmed Toufiq. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres, Université Mohammed V, 1997.
- Jean-Léon l'Africain. *Description de l'Afrique*. Éd. et trad. Alexis Épaulard. Paris: Maisonneuve et Larose, 1956.
- Jehel, Georges. *L'Italie et le Maghreb au Moyen Âge. Conflits et échanges du VII^{ème} au XV^{ème} siècles*. Paris: PUF, 2001.
- Kably, Mohamed. *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*. Paris, Rabat: Maisonneuve et Larose, Éditions Okad, 1989.
- _____. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- Al-Kanūnī al-'Abdī, Muḥammad. *Asafī wa mā-ilayh*. Éd. Allal Ragoug. Rabat: Rabat Net, 2004.
- Klein J.-F., “Pennequin: une ‘éthique coloniale’ française? Penser la pacification, dépasser la colonisation (1849-1916).” Mémoire inédit pour obtenir l'Habilitation à diriger la recherche, Université Paris Sorbonne, 2014.
- Kramer, Martin (ed.). *The Jewish Discovery of Islam: studies in honor of Bernard Lewis*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel-Aviv University, 1999.
- Laurens, Henri. *Le passé imposé*. Paris: Fayard, 2022.
- Le Tourneau, Roger. *Fès avant le Protectorat*. Paris: Hachette, 1965
- Lévi-Provençal, Évariste. “Religion, culte des saints et confréries dans le nord-marocain, dans le Rif et Jbala.” *Bulletin de l'Enseignement public au Maroc* (1926): 71-4.
- _____. *Textes arabes de l'Ouargha. Dialecte des Jbāla (Maroc septentrional)*. Paris: Ernest Leroux, 1922.

- _____. *Les Historiens des Chorfa*. Paris: Émile Larose, 1922.
- _____. "Pratiques agricoles et saisonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargha." *Archives berbères* 3 (1918): 83-108
- _____. "Un chant populaire et religieux du Djebel marocain." *Revue africaine* 69 (1918): 67-94.
- _____. "Les ruines archéologiques du pays de l'Ouargha (Maroc septentrional)." *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques* (1918): 194-200.
- _____. "Mûlâi Bûchta-l-Khammâr, saint marocain du XVI^e siècle." *Archives berbères* 2 (1917) 249-60.
- _____. "Une liste des surnoms populaires des tribus Djebalah." *Archives berbères* 2 (1917): 331-6.
- Al-Mājrī, Aḥmad Ibn Ibrāhīm. *al-Minhāj al-wāḍiḥ*. Éd. I.S. 'Allouche. Rabat: al-Maṭba'a al-miṣriyya, 1936.
- Al-Mājrī, Aḥmad Ibn Ibrāhīm. *Al-Minhāj al-wāḍiḥ*. Éd. 'Abd al-Salām Sa'īd. Rabat: Publication du ministère des affaires religieuses et des habous, 2008.
- Al-Maqqarī. *Nafḥ aṭ-ṭīb*. Éd. Iḥsān 'Abbās. Beyrouth: Dār al-Ṣādir, SD.
- Marín, Manuela. "Sentidos y usos de *yāh* en biografías de ulemas andalusies." *Al-Qanṭara* 32 (2011): 129-73.
- Picard, Christophe. *L'Océan Atlantique Musselman. De la conquête arabe à l'époque almohade. Navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal-Espagne-Maroc)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1997.
- Sidqi Azaykou, Ali. *Namādiḥ min asmā' al-a'lām al-jughrāfiyya w-al-bashariyya al-maghribiyya*. Rabat: CEHE-IRCAM, 2005, 89-93.
- Souag, Lameen, "Sub-Saharan lexical influence in North Africa." In *African Arabic: Approches to Dialectology*, ed. Menna Lefkaoui, 233-35. Berlin: Mouton, De Gruyter, 2013.
- Subrahmanyam, Sanjay. *Impérios em Concorrência: Histórias Conectadas nos Séculos XVI e XVII*. Lisbonne: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- Al-Tāsāfī. *Riḥlat al-wāfid fī akhbār hijrat al-wālid*. Éd. Ali Sidqi Azaykou. Kénitra: Université Ibn Tofāil, 1992.
- Al-Wansharīsī. *Al-Mi'yār*. Casablanca: Publication du ministère des affaires religieuses et des habous, 1981.
- Wasserstein, David. "Nota biographica: Makhlof Levi and Evariste Lévi-Provençal." *Al-Qanṭara* 21 (2000): 211-4.

العنوان: الإمبراطوريات البربرية أو ميلاد الفضاء الإمبراطوري وتطوره في البلاد المغاربية.

ملخص: إن ظهور سلطة مركزية قوية بالمغرب تحت حكم المرابطين والموحدين من بعدهم يُعتبر منعطفاً خطيراً بكل المقاييس. لقد كان لهاتين الدولتين قاسمٌ مُشترك وهو أنها كانتا تبحثان دوماً على فرض وجودهما وقوتها على القبائل، التي كانت تعيش في استقلال يكاد يكون تاماً، ولا يكاد يُعترض عليه. وبتشييد مدن وقلاع وحصون استطاعت السلطة المركزية وللمرة الأولى أن تضع حداً لقوة وتهديد العشائر والتي كان يُنظر إليها بأنها مصدر للفضوى. وهنا تمكن المرابطون والموحدون من بعدهم من إنشاء مجال خاص بهم، أساساً في المدن حول القصور والمخازن وكذلك في المحاور الاستراتيجية وأسواق تجارة القوافل التي تربط إفريقيا جنوب الصحراء بالمغرب. إن إنشاء هذه المساحة الإمبراطورية، والتي كانت مُوجهة جزئياً ضد القبائل، يُعتبر، على الأمد الطويل في المغرب، الخاصية الأساسية لهذا العصر. وإن توطيد قوة هذه السلطة السلالية، على المستوى الداخلي، ساهم بشكل أكيد في صعود المغرب كقوة كبرى على الساحة المتوسطية.

الكلمات المفتاحية: المرابطون، الموحدون، المغرب، قبائل، مجالات، أقاليم.

Titre: Les Empires berbères ou la naissance et le développement d'un *spatium* impérial au Maghreb

Résumé: L'apparition d'un pouvoir fort et centralisé au Maghreb, d'abord sous les Almoravides puis sous les Almohades, représente à maints égards un tournant majeur. En effet, ces dynasties eurent pour point commun de chercher à s'imposer face à des tribus qui, jusque-là, avaient vécu dans une autonomie quasi-totale que rien ou presque ne venait réellement entraver. Ce faisant, la construction de cités et de forteresses permit, pour la première fois au pouvoir en place, de juguler la force toujours menaçante des clans lignagers, le plus souvent perçus dans cette optique comme pourvoyeurs de chaos. C'est à ce moment qu'Almoravides et Almohades furent en mesure de créer un espace qui soit le leur, principalement en ville autour de leurs palais et de leurs stocks, ainsi que sur les axes stratégiques, au débouché du grand commerce caravanier reliant l'Afrique subsaharienne au Maghreb. C'est la formation de ce *spatium* impérial, partiellement constitué contre les tribus, qui fut considéré au Maghreb, dans la longue durée, comme la caractéristique première de cette époque. C'est la consolidation en interne de ce pouvoir dynastique qui contribua indubitablement à faire émerger le Maghreb en tant que grande puissance sur la scène méditerranéenne.

Mots-clés: Almoravides, Almohades, Maghreb, tribus, espaces, territoires, forteresses, cités.