



HAL
open science

Chefs de tribus et murābiṭūn : Des élites rurales du Maghreb médiéval ?

Elise Voguet

► **To cite this version:**

Elise Voguet. Chefs de tribus et murābiṭūn : Des élites rurales du Maghreb médiéval ?. Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge, 2012, 124-2, 10.4000/mefrm.831 . hal-03054339

HAL Id: hal-03054339

<https://hal.science/hal-03054339>

Submitted on 11 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Chefs de tribus et *murābiṭūn*

Des élites rurales du Maghreb médiéval ?

Élise Voguet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mefrm/831>

DOI : 10.4000/mefrm.831

ISSN : 1724-2150

Éditeur

École française de Rome

Ce document vous est offert par Campus Condorcet



Référence électronique

Élise Voguet, « Chefs de tribus et *murābiṭūn* », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge* [En ligne], 124-2 | 2012, mis en ligne le 23 septembre 2013, consulté le 11 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mefrm/831> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mefrm.831>

Chefs de tribus et *murābiṭūn*

Des élites rurales du Maghreb médiéval?

Élise VOGUET

Élise Voguet, UPR 841, IRHT/CNRS, Section arabe – elise.voguet@irht.cnrs.fr

Lorsque l'on parle d'élites à propos des pays arabo-musulmans au Moyen Âge, on pense surtout aux élites citadines. Ceci est une conséquence de la documentation à la disposition des chercheurs, les sources émanant pour la plupart des milieux urbains liés au pouvoir. Les recueils de fatwas mālikites de la fin du Moyen Âge mis à contribution dans cet article permettent d'aborder la question de l'existence d'élites rurales à travers l'étude de deux groupes qui s'y distinguent : celui des chefs de tribus bédouines et celui des *murābiṭūn*, ces saints ruraux à l'origine de communautés nouvelles. Force militaire, collecteurs délégués des impôts légaux, « pacificateurs » contribuant à l'élargissement du domaine contrôlé par le sultanat, ils forment d'abord des élites « fonctionnelles ». Cette position leur permet d'accumuler des richesses à la fois fiscales, foncières, commerciales, d'en faire des élites économiques capables de négocier leur autorité sur la vie sociale et politique de leur région, de devenir des pouvoirs autonomes voire concurrents.

Maghreb médiéval, fatwas malikites, cheikhs de tribus, murabitun, élites rurales

When talking about the elite, in arabo-muslim countries, in the Middle Ages, we usually focus on urban elites. This is a consequence of the documentation available to the researchers, the sources coming from urban groups closely tied to central power. Collections of maliki fatwas of late medieval period used in this article, allow the examination of the existence of rural elites through the study of two groups that distinguished in it : the tribal Bedouin leaders and the *murābiṭūn*, these holy men at the origin of new rural communities. Military force, delegates collectors of legal taxes, "peacemakers" contributing to the expansion of the area controlled by the Sultanate, they initially form "functional" elites. This position allows them to accumulate wealth from fiscal revenues, property incomes, commercial activity, to make them economic elites able to negotiate their authority on the social and political life of their region, to become autonomous powers and even competitors.

medieval Maghreb, maliki fatwas, cheikhs of tribes, murabitun, rural elites

Lorsque l'on parle « d'élites » à propos des pays arabo-musulmans au Moyen Âge, on pense surtout aux élites citadines¹ : aux élites savantes (les familles d'oulémas qui occupent les fonctions juridico-religieuses de cadī, mufti, enseignant...), aux grandes familles de *ṣurafā'*, notables prétendument descendants du prophète, aux membres de l'administration centrale et de l'armée. Ceci est évidemment une conséquence de la documentation à la disposition des chercheurs : absence presque totale de documents d'archives et textes (chroniques, récits de voyage, ouvrages de géographes, bribes de traités fiscaux...) émanant des milieux liés au pouvoir et qui présentent, lorsqu'ils l'évoquent, le monde rural dans une perspective avant tout urbaine. Les campagnes sont ainsi envisagées soit comme objet d'intérêt de la part de l'État (notamment en fonction des revenus fiscaux qu'elles peuvent rapporter), soit comme sujet de méfiance lorsqu'elles menacent le monde des villes (famines, épidémies, émeutes, mais aussi résistances locales, razzias...). Le renouvellement de la documentation écrite et notamment l'utilisation

1. Voir Van Renterghem 2001.

des sources juridiques dans le cadre d'études d'histoire socio-économique et politique du Maghreb médiéval a permis un changement de perspective. Les collections de fatwas mālikites, ces compilations jurisprudentielles produites par les juristes de l'école de droit majoritaire au Maghreb et en al-Andalus, exposent certes une vision juridique de la société mais présentent aussi un témoignage sur les réalités sociales qui l'ont produite et offrent un éclairage sur les acteurs sociaux dans leur diversité et notamment sur les communautés rurales. C'est à partir de deux grands recueils de consultations juridiques compilés au XV^e siècle, les *Nawāzil Māzūna*² et le *Mi'yār* d'al-Wanšarīsī³ que j'ai abordé la question de l'existence d'« élites rurales » au Maghreb à la fin du Moyen Âge autour de l'étude de deux groupes qui apparaissent dans ces sources juridiques, les cheikhs des tribus bédouines et les *murābiṭūn*, ces saints ruraux qui rassemblent autour d'eux des communautés nouvelles. Ces groupes y sont en effet identifiés par une série de termes qui les distinguent du reste de la population. Les tribus bédouines sont dirigées par des chefs désignés par une série d'expressions qui leur reconnaissent une position sociale supérieure à leurs contribuables, les désignant comme les représentants de la tribu. On trouve ainsi les formules *A'yān al-qabā'il* « les yeux » des tribus, *Wuḡūh al-qabā'il* « les faces » des tribus, ceux à travers lesquels la tribu voit et se donne à voir, *Šuyūh al-qabā'il* les cheikhs des tribus, ceux qui ont le privilège de l'âge, du savoir et sans doute aussi de la richesse, *Ġabābira l-'arab* « les grands » parmi les bédouins ou encore *Umarā' al-'arab* les émirs des bédouins. De même les groupes maraboutiques sont reconnus et différenciés du reste de la société par le terme générique de *murābiṭūn* (pl. de *murābiṭ*) fréquemment précédé du terme *ġamā'a* « communauté ».

Cheikhs de tribus et *murābiṭūn* se distinguent également par une série de caractéristiques qui, dans l'historiographie de l'Occident médiéval, ont été associées à la notion « d'élite rurale » : position d'intermédiaire, de médiation entre le local – les communautés rurales – et le global incarné par le pouvoir central, accumulation de richesses et autonomie⁴. Ces trois facteurs seront successivement envisagés dans cette contribution.

DES ÉLITES FONCTIONNELLES ?

Ces deux groupes sont d'abord perceptibles à travers les fonctions et/ou les rôles qu'elles assurent pour le pouvoir central.

Les hommes des tribus ralliées au sultanat forment la majeure partie des contingents de l'armée : le *ġund*, principal élément coercitif du pouvoir centralisé, est essentiellement constitué de bédouins gagnés à la cause du sultan. Il est ainsi confondu, dans une fatwa compilée dans les *Nawāzil Māzūna*, avec ces populations dans l'expression *ġund min 'arab* « une armée de bédouins »⁵. Ce sont en fait les « grands parmi ces bédouins » *ġabābira al-'arab* qui se rallient au pouvoir central et qui sont suivis par les hommes de leur groupe. Le sultanat est tout à fait dépendant de ses alliances comme en témoigne par exemple ce que rapporte 'Abdalbāsīt b. Khalīl dans un récit de voyage du XV^e siècle, à propos d'un certain Sulaymān b. Mūsā qui était – nous dit-il – « un des grands émirs bédouins du pays » : « celui des rois de Tlemcen qui a eu ce Sulaymān avec lui a vu son autorité respectée, celui d'entre eux qui l'a eu contre lui en a été réduit à la reculade et à la peur⁶ ». Les sultans trouvent, dans le ralliement des émirs bédouins, à la fois des cavaliers hors pair renommés pour leurs qualités guerrières et qui sont rompus au commandement ; et des fantassins en nombre. Ces « élites » tribales sont donc d'abord des élites militaires.

2. Il existe une édition non critique de ce texte (Al-Māzūnī [éd.] 2009), mais les références sont données ici d'après le manuscrit 521 *qāf* de la Bibliothèque générale de Rabat Al-Māzūnī, *Al-durar al-maknūna fī nawāzil Māzūna* (Abrév. Al-Māzūnī).

3. Al-Wanšarīsī, *Kitāb al-miy'ār al-muġrib wa l-ġāmi' al-mu'rib*

'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib (Abrév. Al-Wanšarīsī).

4. Voir Leferme-Falguières – Van Renterghem 2001, Feller 2003 et Jessenne – Menant 2007.

5. Al-Māzūnī, fol. 89^v.

6. 'Abdalbāsīt 1936, p. 51-52.

Le sultan intègre par ailleurs ces émirs tribaux à l'administration centrale en les nommant *qā'id-s* de districts (*watan, balad*)⁷, leur accordant ainsi une fonction liée à une circonscription territorialement définie⁸. Dans les fatwas, les compétences du *qā'id* apparaissent d'abord comme des attributions fiscales : ils sont désignés percepteurs officiels des impôts fonciers (le *ḥarāj*) et ils ont également une autorité en matière d'imposition. On les voit à l'origine de redevances qui pèsent sur une région ou seulement sur certaines personnes et prennent différentes formes « tribut payable en espèce ou en grains; travail forcé de construction ou pour une autre activité; [corvée] de surveillance... »⁹. Les *qā'id-s* ont aussi des attributions en matière judiciaire, ils sont présentés comme des recours possible en ce qui concerne les affaires pénales et ils disposent du pouvoir discrétionnaire d'emprisonner les gens. Les cheikhs de tribus forment donc une « élite » fonctionnelle, l'autorité centrale leur déléguant des pouvoirs qui leur permettent de se distinguer au niveau local.

Les communautés maraboutiques, créées autour d'un ascète venu s'installer dans un lieu jusque-là inhabité ou abandonné, assurent la mise en valeur de terres inexploitées, le développement d'un commerce local et la sédentarisation des populations qui les rejoignent. Le fondateur puis ses descendants jouissent de la reconnaissance et du soutien du pouvoir central dont le but avoué est d'obtenir « la bénédiction du cheikh, de sa lignée et de son tombeau »¹⁰. On constate cependant à la lecture des cas d'espèce que des objectifs plus pragmatiques animent les sultans. Le premier est d'encourager le développement d'un lieu de sédentarité fort dans une région jusque-là difficilement contrôlable, terrain de tribus nomades en dissidence. Le développement d'une communauté rurale sédentaire va permettre de pacifier cet espace, de sécuriser les routes et donc d'élargir le domaine contrôlable et imposable par le sultanat. Il n'y a pas là de délégation de pouvoir public mais utilisation d'un groupe jouissant de prestige et de ferveur populaire, d'une élite informelle, pour accroître la mainmise du centre sur les territoires indociles et récalcitrants.

L'utilisation de ces « élites » par le sultanat participe aussi à les définir et à les renforcer, d'abord en contribuant à leur enrichissement.

DES ÉLITES ÉCONOMIQUES

Ces « élites » rurales s'imposent en effet aussi par leur capacité à accumuler des richesses.

En contrepartie de leur soutien militaire, les notables de tribus sont rétribués en octrois de terres. Les *murābiṭūn* obtiennent également de nombreuses concessions prises sur les terres du domaine public. On trouve de nombreux cas qui évoquent ces concessions territoriales que les juristes tentent de réglementer. Dans une fatwa d'Ibn 'Arafa (Tunis, XIV^e siècle) des terres sont évoquées comme ayant été concédées en *iqṭā'* à des bédouins; il est cependant précisé qu'il s'agit d'une concession du droit de jouissance (*iqṭā' intifā'*) et non de la propriété (*milk*)¹¹. Le même avis est rendu par al-'Uqbānī (Tlemcen, XV^e siècle) à propos de bédouins qui détiennent un édit (*zahr*) du sultan reconnaissant leur droit sur une région¹², il est précisé que, lorsque l'imam abandonne une terre aux bédouins de son armée, « il ne doit leur céder qu'un droit de jouissance, lequel droit peut leur être retiré si l'imam le donne à un autre ou si le bénéficiaire meurt ». Une telle posture laisse penser que dans les faits il y avait plutôt

7. Berque 1978, p. 47.

8. Voir par exemple Al-Māzūnī, fol. 58r°, chapitre sur les sociétés, question posée à Abū l-Faḍl al-'Uqbānī (Tlemcen XV^e); fol. 78v°, chapitre sur les spoliations et les abus, question posée à Ibn Marzūq (Tlemcen XV^e); fol. 96r°, chapitre sur le pacte conditionnel et le contrat de louage, question posée par al-Māzūnī à son maître Abū l-Faḍl al-'Uqbānī.

9. Al-Māzūnī, fol. 79v°, chapitre sur les spoliations et les abus, question posée à Abū l-Faḍl al-'Uqbānī.

10. Al-Māzūnī, fols. 68v° -69r°, chapitre sur le partage, question posée à Abū 'Alī Maṣṣūr al-Zawāwī (Tlemcen, XIV^e).

11. Al-Wanṣārīsī, vol. IX, p. 73, mentionné dans Lagardère 1995, n° 135, p. 323.

12. Al-Māzūnī, fol. 45r°, chapitre sur les terres.

appropriation des terrains concédés, transformation en patrimoine de biens d'origine publique. Pour les communautés maraboutiques en revanche l'octroi peut être un octroi de possession (*iqṭā' tamlīk*) c'est-à-dire, comme le précise Ibn 'Arafa, que les terres deviennent pleine propriété de la communauté qui doit dépenser les bénéfices qu'elle en retire «dans les limites de ce que prescrit la loi et (...) pas pour des choses désapprouvées¹³». Mais il peut aussi s'agir d'une simple concession des droits de jouissance et alors «ils n'ont droit, selon la loi, [d'en utiliser les revenus] que pour couvrir leurs besoins courants; le surplus [de ces revenus] doit être consacré aux intérêts généraux des musulmans, une somme suffisante ayant été au préalable assurée aux plus pauvres d'entre eux».

Il s'agit, dans tous les cas, de vastes terrains dont les sols sont décrits comme riches et fertiles et notamment bien pourvus en ressources hydrauliques. Ils sont surtout pris sur les terres incultes et sans propriétaire, les «terres mortes» (*mawāt*) gérées par le pouvoir central dans l'intérêt des musulmans et qui font l'objet d'une jurisprudence assez abondante qui conditionne les possibilités de leur mise en valeur et de leur appropriation¹⁴. Contrairement à ce que l'on voit pour la propriété paysanne, les bénéficiaires, qui le plus souvent n'exploitent pas directement la terre, parviennent à se constituer de grands domaines et tirent de conséquents revenus de ce capital foncier.

Les *murābiṭūn* bénéficient en outre de rentes fiscales. Ils font tout d'abord partie, comme l'ont montré Houari Touati¹⁵ et Francisco Rodríguez-Manas¹⁶, des prétendants à la *zakāt* (l'aumône légale) même si les juristes leur refusent cette prétention et les considèrent comme ne faisant pas partie de ses ayants-droit légaux. La communauté recueille par ailleurs de nombreux dons. Ils perçoivent aussi les revenus de certains impôts dont ceux portant sur les terres qu'ils mettent en valeur et notamment la dîme, *'uṣr*¹⁷. Ils profitent enfin d'exemptions fiscales comme en témoigne une fatwa d'al-Zawāwī (Tlemcen, XIV^e) à propos des descendants d'un Saint, dispensés «des contributions dues au makhzen (*al-waṣā'if al-maḥzaniya*) et des redevances sultaniennes (*al-maḡārim al-sulṭāniya*)»¹⁸.

Les cheikhs de certaines tribus s'enrichissent également grâce à des revenus fiscaux. De nombreux cas d'espèce témoignent du fait que les bénéficiaires de concessions détournent l'impôt à leur profit. Un cas posé à Ibn 'Arafa par un juriste tlemcenien évoque ainsi les agissements d'une tribu du Maghreb central que le pouvoir sultanien ne contrôle pas mais à laquelle il a octroyé des terres sur lesquelles elle lève les impôts pour son propre compte¹⁹. Une fatwa d'Ibrāhīm al-Yaznāsānī (Fès, fin XIV^e siècle), rapporte le cas d'un grand émir *'arab*, jugé tyrannique, dont une bonne partie de la fortune provient de «l'impôt foncier (*ḥaraḡ*) des terres que le sultan lui avait octroyées²⁰». Certains cheikhs perçoivent également l'aumône légale (*zakāt*) ce qui conduit Ibn 'Arafa à rendre une fatwa pour tenter de réglementer cette pratique : «le prélèvement opéré par les Arabes d'Ifrīqiya sur les terres qui leur sont concédées par *zāhir* (décret) ne peut tenir lieu de *zakāt* que s'ils sont au service du Prince, sinon cela est réprouvé»²¹.

Mais les cheikhs bédouins apparaissent surtout, et ce dans l'ensemble des sources écrites, comme des brigands sans foi ni loi qui attaquent et pillent les villages, coupent la route aux voyageurs et s'emparent de leurs biens²². Les juristes de l'époque enjoignent de les combattre en exposant qu'il s'agit d'un djihad, djihad considéré par certains mālikites comme plus méritoire que celui mené contre les chrétiens²³. Ces razzias sont sans conteste source de richesses. Il faut y ajouter les revenus qu'ils retirent de la protection négociée qu'ils assurent aux voyageurs : ils sont en effet à la fois prédateurs et protecteurs, les marchands faisant appel à eux pour assurer le bon déroulement de leur voyage : dans une fatwa d'al-Burzulī (Tunis, début XV^e) l'un de ces «groupes bédouins iniques» connu au Maghreb pour ses exactions

13. Al-Māzūnī, fol.° 94v°, chapitre sur les terres.

14. Voguet 2013.

15. Touati 1989, p. 77-79.

16. Rodríguez-Manas 1996, p. 410-412.

17. Voir par exemple Léon l'Africain, vol. II, p. 340.

18. Al-Māzūnī, fol.° 68v°, chapitre sur le partage.

19. Al-Māzūnī, fol. 145v°, chapitre sur les crimes; al-Wanṣarīsī,

vol. VI, p. 153.

20. Al-Māzūnī, fol.° 32v°, chapitre sur les spoliations et les abus.

21. Al-Wanṣarīsī, vol. I, p. 378, mentionné dans Lagardère 1995, n° 95, p. 34.

22. Voguet 2006, p. 150.

23. Al-Māzūnī, fol. 145v°, chapitre sur les crimes, fatwa rendue par Ibn 'Arafa.

et ses iniquités est présenté comme accompagnant les caravanes qui commercent avec les pays du Sud²⁸. Les *murābiṭūn* aussi profitent des circulations commerciales en sécurisant les routes et en offrant gîte et couvert aux marchands de passages. Certains d'entre eux se font également « escorte », s'attachant aux caravanes de marchands. On peut citer le cas de ce *murābiṭ* d'Ifrīqiya pour lequel Ibn 'Arafa rendit une fatwa, qui accompagne les convois, notamment entre Tunis et Constantine, contre un salaire fixé²⁵³. Les commerçants, de leur côté, ne lésinent pas pour rétribuer ces « saints » contre les bons auspices qu'ils sont censés assurer au convoi.

Le commerce est la dernière source d'enrichissement de toutes ces élites rurales. Les cheikhs de tribus comme les *murābiṭūn* s'insèrent dans les réseaux commerciaux en développant à leur tour des activités commerciales importantes. Les zaouïas participent souvent à la création de souks régionaux²⁶ qui leur permettent de commercialiser les surplus dégagés des nombreux revenus qu'ils perçoivent en nature. De même les notables des tribus accumulent suffisamment de ressources pour s'investir dans les échanges commerciaux. Une fatwa de l'imam Ibn 'Abd al-Sallām (Tunis, déb. XIV^e) codifie les relations commerciales que la communauté musulmane peut avoir avec eux; on les voit bien sûr vendre du bétail et des chameaux mais aussi des marchandises rapportées de contrées lointaines et acheter des produits en numéraire²⁷.

La capitalisation de l'ensemble de ces ressources à la fois fiscales, foncières, commerciales... font des cheikhs de tribus, comme des saints ruraux, des élites économiques. Toutes ces richesses leur permettent aussi de négocier leur autorité et leur influence sur la vie sociale et politique à l'échelle locale.

DES ÉLITES AUTONOMES ET CONCURRENTES

Les tribus bédouines, on l'a dit, apparaissent avant tout comme des entités insoumises. Or, leur soumission est indispensable pour le sultanat, notamment car elle dessine le territoire sur lequel il exerce son autorité. Le pouvoir central doit donc négocier leur allégeance avec leurs cheikhs : il tente de se les concilier en en faisant des auxiliaires. Mais les incontournables compromis qui leur sont consentis s'avèrent dangereux lorsque les chefs de tribus décident de rejeter l'autorité centrale. Ils ont alors les moyens de s'attaquer à la fois à la force matérielle et symbolique de l'État. Matérielle en s'appropriant les ressources de la région qu'ils dominent, symbolique en menaçant l'autorité centrale et l'unité territoriale du sultanat. Pour cette raison, les juristes fustigent souvent les sultans qui ménagent, font des dons, accordent des concessions fiscales et abandonnent des territoires à des bédouins pillards. Dans la fatwa d'al-Yaznāsānī évoquée plus haut, les richesses amassées par l'émir sont déclarées illicites et le sultan enjoint à ne pas revenir sur cette condamnation car il est lui-même responsable d'avoir octroyé les biens des musulmans à ce spoliateur²⁸. Quoiqu'il en soit, ces cheikhs de tribu parviennent à mettre en place une autorité parallèle, parfois même concurrente, sur leur territoire. La question posée à Ibn 'Arafa par un juriste tlemcenien souligne le fait que dans la région concédée aux émirs tribaux l'autorité du sultan n'est plus effective : la communauté de bédouins, nous dit-il, qui atteint, entre ses cavaliers et ses fantassins, plus de 10 000 âmes a brisé l'autorité des gouverneurs du sultan et les émirs font administrer la région par leurs propres gouverneurs et ont établi leurs propres agents qui s'occupent désormais de lever l'impôt²⁹. Certains émirs bédouins se trouvent, on le voit ici, en position d'imposer leur domination sur la région et d'y agir totalement indépendamment du pouvoir central. On voit même des chefs de village négocier la sauvegarde de leur bourgade directement avec les émirs bédouins qui ont l'autorité de fait sur l'ensemble de leur région³⁰. Les juristes prononcent dans ces cas-là clairement leur sentence : ce

28. Al-Māzūnī, fol.° 32v°, chapitre sur les spoliations et les abus.

25. Al-Māzūnī, fol.° 96r°, chapitre sur le pacte conditionnel et le contrat de louage.

26. Al-Māzūnī, fol.° 144v°, chapitre sur les crimes, fatwa rendue par Abū l-Faḍl al-'Uqbānī.

27. Al-Māzūnī, fol. 69r° -v°, chapitre sur les spoliations et les

abus.

29. Al-Māzūnī, fol. 145v°, chapitre sur les crimes; al-Wanšārīsī, vol. VI, p. 153 mentionné par V. Lagardère, n° 145, p. 41.

30. Al-Māzūnī, fol. 39v°, chapitre sur les arrangements amiables.

pouvoir, établi par la force, est coercitif et injuste. Dans une question posée à al-Burzulī, il est souligné que l'autorité juridique légitime n'atteint plus ces *a'rāb*³¹. Ils sont présentés comme s'imposant contre le pouvoir central et brisant son fonctionnement. Une expression employée pour les désigner insiste sur cette relation conflictuelle avec le sultanat : les *a'rāb* sont dits *muḥālifūn 'alā al-sultān*, «réfractaires, désobéissants au pouvoir sultanien»³².

Que penser de ces soumissions régionales à des tribus bédouines? Dans une question à son maître Abū l-Faḍl al-'Uqbānī, al-Māzūnī évoque, par exemple, les habitants de Māzūna comme étant «soumis, ou tout comme, à des émirs bédouins³³». Il sollicite une fatwa à propos de la domination de ces *a'rāb* sur sa bourgade. Ceux-ci, dit-il, «ne se soucient pas de ses intérêts, et s'ils voient des bédouins de leurs ennemis nous attaquer et qu'ils ne sont pas en mesure de les affronter, ils nous abandonnent. Et, bien que nous soyons sous leur protection, ainsi que nos richesses et nos femmes, leurs ennemis nous attaquent.» Il apparaît en filigrane dans cette fatwa que, lorsque des groupes parviennent à s'imposer aux populations d'une région, on attend de leurs cheikhs ce qu'on attendrait ailleurs du sultan. L'auteur dénonce en effet le manquement au contrat passé avec ces émirs bédouins : ils sont reconnus maîtres de l'endroit, mais ils sont censés assurer la sécurité des villageois. La sujétion consentie à ces autorités locales se fait, en réalité, dans les mêmes termes que lorsqu'elle est consentie au sultan : obéissance et contributions contre protection. Et si le nombre de cas évoquant les déprédations des *a'rāb* contre les villages ou les douars contribue à laisser au lecteur le sentiment que le principal rapport de ces tribus avec les populations des régions placées sous leur domination était un rapport de soumission agressive, on peut raisonnablement penser que les termes du contrat étaient parfois respectés et que ce pouvoir pouvait être tout aussi accepté par les groupes sociaux sur lesquels il s'exerçait, que celui mis en œuvre par l'autorité sultanienne. Il est en effet sans doute plus profitable pour les émirs des tribus d'honorer leur engagement de protection vis-à-vis des villages qu'ils soumettaient car seule la préservation de ces villages pouvaient garantir la richesse qu'ils espéraient en tirer.

On trouve d'ailleurs quelques témoignages incidents du bon fonctionnement des relations de certains groupes bédouins avec les populations qui leur sont soumises. La condamnation du juriste n'en est, bien sûr, que plus sévère. On peut citer le cas de cet homme ayant spontanément porté plainte auprès d'un groupe de notables bédouins, «maîtres de l'endroit³⁴». Mais ces *a'rāb* sont – dit la fatwa – connus pour transgresser les lois et ils profitent alors de l'accusation faite par cet homme pour arrêter des gens et s'emparer de leurs richesses. Sa'īd al-'Uqbānī (Tlemcen, XV^e), le juriste questionné sur cette affaire, rend l'homme qui a porté plainte auprès d'eux responsable de l'argent qui a été volé par sa faute, «s'il l'a fait alors qu'il avait la possibilité de s'adresser à un juge ne commettant aucune injustice envers personne».

L'existence de modes secondaires de résolutions des conflits et la rivalité de compétences sont ici clairement perceptibles. On constate en effet que, dans les lieux qui échappent à la centralisation étatique et à la centralisation juridique qui en est le corollaire, les gens se tournent spontanément vers les autorités locales érigées en pouvoirs politiques à peu près indépendants, en l'occurrence vers ces «élites tribales» qui gouvernent la région.

Les *murābiṭūn* apparaissent également comme des recours pour les gens des régions dans lesquelles ils sont installés³⁵. Les saints, fort de leur prestige religieux, apparaissent comme des instances politiques plus accessibles qu'un gouverneur ou qu'un cadī officiels. Ils s'établissent comme médiateur et arbitre entre les autorités concurrentes, intercesseur possible pour résoudre les conflits. Quelques fatwas éparses nous montrent des *murābiṭūn* intervenant dans la gestion des rivalités inter-tribales. Une fatwa d'Ibn Marzūq (Tlemcen, XV^e) questionne ainsi la valeur de leur arbitrage³⁶ : Ont-ils un droit de regard sur ces conflits?

31. Al-Māzūnī, fol. 173^v, chapitre sur les spoliations et les abus.

32. Al-Māzūnī, fol. 125^r, chapitre sur les jugements et témoignages, question posée à Sīdī Muḥammad al-'Uqbānī (Tlemcen, XV^e).

33. Al-Māzūnī, fol. 33^v, chapitre sur les préjudices, poursuites

et litiges.

34. Al-Māzūnī, fol. 78^v, chapitre sur les spoliations et les abus.

35. Voir Voguet (à paraître).

36. Al-Māzūnī, fol.° 130^v, chapitre sur les jugements et témoignages.

«C'est un devoir pour quiconque en a la possibilité d'intervenir [quand il y a conflit] pour que les gens se réconcilient» répond le juriste qui certes valide cette intercession mais évite soigneusement de reconnaître un rôle spécifique à ces *murābiṭūn* : toute personne se trouvant dans cette position aurait à agir de la même façon qu'eux. La fatwa montre pourtant que les groupes maraboutiques sont, comme le soulignait déjà Georges Marçais, «les meilleurs intermédiaires entre les groupes désireux de s'entendre³⁷». Ces interventions politiques sont d'ailleurs relativement rarement reflétées dans les fatwas : les juristes, voyant également dans cette autorité politique une atteinte à leur propre domaine de compétence, cherchent à limiter ces attributions de fait par le droit. Elles ressortent par contre clairement à la lecture d'autres sources à notre disposition. Dans les récits hagiographiques d'abord : Salah Alouani évoque ainsi le cas de Sidi 'Abīd, saint du XV^e siècle, que l'on voit intervenir auprès d'une tribu contre une autre soutenue par un autre saint, le «conflit inter-tribus est réglé (...) par l'intervention énergique du saint»³⁸. Dans les récits de voyage comme celui de Jean Léon l'Africain qui a passé quelque temps au sein de certaines de ces communautés, il apparaît même que ces groupes, et particulièrement leurs chefs et maîtres, peuvent être à craindre par le pouvoir central. À propos de l'ermite fondateur d'une communauté prospère chez qui il a passé quelques jours, il souligne que «cet homme est si honoré des Arabes et si estimé que le roi a peur de lui³⁹». Son autorité est si grande qu'elle concurrence celle du chef du pouvoir central. Le sultan qui appréhende cette compétition préfère se concilier ces *murābiṭūn* pour utiliser leur autorité à l'échelle locale comme relais de la sienne. C'est d'ailleurs dans les lieux qui échappent à sa domination que s'installent les zaouïas. La reconnaissance de ces structures permet d'en faire des intermédiaires plutôt que des adversaires et cette reconnaissance passe par une délégation d'autorité. Le pouvoir central valide ainsi leur fonction politique d'arbitrage des conflits qui agitent le pays.

Cheikhs de tribus et *murābiṭūn* jouissent d'une autonomie qui leur permet d'affirmer leur autorité à l'échelle locale, voire de concurrencer celle du pouvoir central. Ces élites régionales se trouvent ainsi, en fonction des circonstances, dans une position entre friction et conciliation, résistance et soumission au sultanat.

Quelques cinquante ans après la mort d'al-Māzūnī, on apprend, dans l'acte de capitulation de Mostaganem du 26 mai 1511 au roi et à la reine de Castille réclamant la soumission des autorités du pays telle qu'elle se faisait aux rois de Tlemcen, que parmi ces autorités figuraient «les kaïds, marabouts et cheikhs de Mostaganem et de Mazagan⁴⁰». Cheikhs de tribus et chefs de communautés maraboutiques s'y trouvent clairement distingués comme «élites». Leur notabilité émane de leur position au sein de leur propre groupe et cette identité sociale s'impose par plusieurs biais. D'abord par les fonctions que le pouvoir central leur délègue notamment comme agents de prélèvement; leur ralliement participe de ce fait à la configuration du territoire sultanien. Ils bénéficient en outre d'une supériorité économique assurée par la capitalisation de nombreuses richesses. Ils jouissent enfin d'une autorité de fait au niveau local et jouent un rôle social et politique à la tête des communautés rurales. Ils entretiennent par ailleurs, même si cela n'apparaît pas dans les recueils de fatwas, des stratégies de légitimation et de reproduction notamment par la valorisation des lignages et les alliances matrimoniales.

Quels sont les rapports entre ces deux groupes élitaires? Si au départ ils sont en opposition, les *murābiṭūn* cherchant à mettre un terme à l'économie de la rapine que pratiquent les cheikhs de tribus, on constate aussi une perméabilité, par le biais du «repentir bédouin» *tawbat al-'arab*⁴¹. Les *murābiṭūn* ont en effet joué un rôle important dans le «retour à Dieu» de centaines de bédouins. On peut peut-être interpréter la remise de toutes les richesses d'un Émir à un Saint et à sa zaouïa comme une volonté des cheikhs de tribus d'intégrer une élite plus officielle?

37. Marçais 1913, p. 244.

38. Alouani 2004, p. 155.

39. Léon l'Africain, vol. II, p. 340.

40. De la Primaudaie 1875, p. 73.

41. Voir Alouani 2004, p. 120 et Amri.

Sources et bibliographie

- ‘Abdalbâsit 1936 = *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV^e siècle*, ‘Abdalbâsit b. Ḥalīl et Adorne, trad. partielle par R. Brunschvig, Paris, 1936.
- Al-Māzūnī = Al-Māzūnī, *Al-durar al-maknūna fī nawāzil Māzūna*, Bibliothèque générale de Rabat, manuscrit 521 qāf.
- Al-Māzūnī (ed.) 2009 = Al-Māzūnī, *Al-durar al-maknūna fī nawāzil Māzūna*, éd. Mokhtar Hassani, Alger, 2009, 6 vols.
- Alouani 2004 = S. Alouani, *L’Essor et la diffusion de la walāya chez les tribus de l’intérieur de l’Ifriqiya entre le XII^e et le début du XVIII^e siècle*, Thèse de doctorat dirigée par Christophe Picard et soutenue à Toulouse 2-Le Mirail en 2004 (Thèse publiée sous le titre *Tribus et Marabouts. A’rāb et walāya dans l’intérieur de l’Ifriqiya entre le V^e/XII^e et le XI^e/XVIII^e siècles*, Helsingki, 2010).
- Al-Wanšarīsī = Al-Wanšarīsī, *Kitāb al-miy’ār al-muğrib wa l-ğāmi’ al-mu’rib ‘an fatāwā ahl Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Mağrib*, éd. M. Hağğī, Beyrouth, 1981-83, 13 vols.
- Amri 2008 = N. Amri, *Les saints en islam les messagers de l’espérance, sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, 2008.
- Berque 1978 = J. Berque, *L’Intérieur du Maghreb XV^e-XIX^e*, Paris, 1978.
- De la Primaudaie 1875 = E. de la Primaudaie, *Documents inédits sur l’histoire de l’occupation espagnole en Afrique (1506-1574)*, dans *Revue Africaine*, 19, 1875.
- Feller 2003 = L. Feller, «L’historiographie des élites rurales du haut Moyen Âge. Émergence d’un problème?», texte de travail rédigé dans le cadre de la recherche sur «Les Élites dans le haut Moyen Âge VI^e-XII^e siècle» (Marne-la-Vallée et Paris 1), 27 et 28 novembre 2003. Travaux mis à la disposition de la communauté scientifique en octobre 2004 : <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/feller.pdf>
- Menant – Jessenne 2007 = F. Menant, J.-P. Jessenne, *Introduction*, dans F. Menant, J.-P. Jessenne (éd.), *Les Élites rurales dans l’Europe médiévale et moderne*, Toulouse, 2007.
- Lagardère 1995 = V. Lagardère, *Histoire et Société en Occident Musulman au Moyen Âge, analyse du Mi’yār d’al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995.
- Léon l’Africain = Jean Léon l’Africain, *Description de l’Afrique*, nouvelle édition traduite de l’italien par A. Épaulard, Paris, 1981, 2 vols.
- Marçais 1913 = G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, Constantine-Paris, 1913.
- Rodríguez-Manas 1996 = F. Rodríguez-Manas, *Encore sur la controverse entre soufis et juristes au Moyen Âge : critiques des mécanismes de financement des confréries soufies*, dans *Arabica*, 43, 1996, p. 406-421.
- Rosenberger 1984 = B. Rosenberger, *Calamités, sécurité, pouvoir. Le cas du Maroc (XVI^e-XVIII^e siècles)*, dans *Peuples méditerranéens*, 27-28, 1984, p. 247-271.
- Touati 1989 = H. Touati, *En relisant les Nawāzil Mazouna, Marabouts et Chorfas au Maghreb central au XV^e siècle*, dans *Studia islamica*, 69, 1989, p. 75-94.
- Leferme-Falguières – Van Renterghem 2001 = F. Leferme-Falguières, V. Van Renterghem, *Le concept d’élites. Approches historiographiques et méthodologiques*, dans *Hypothèses*, 2001, p. 57-67.
- Van Renterghem 2001 = V. Van Renterghem, *Les élites dans le monde arabo-musulman médiéval. L’exemple de Bagdad sous les Seldjoukides*, dans *Hypothèses*, 2001, p. 77-85.
- Voguet 2006 = É. Voguet, *Dissidence affirmée ou rejet codifié de la Umma : Badawī et ‘arab dans les Nawāzil Māzūna*, dans *Alfa Maghreb et sciences sociales*, 2006, p. 147-157.
- Voguet 2013 = É. Voguet, *Appropriations et distributions de biens fonciers : l’enjeu politico-économique des terres «mortes» (mawāt) au Maghreb médiéval à la fin du Moyen Âge*, dans *Lisières, landes, marais et friches : les usages de l’inculte de l’Antiquité au XXI^e siècle*, C. Beck, F. Guizard, B. Bodinier éd., *Revue du Nord, Hors série*, 18, 2013, p. 129-133.
- Voguet (à paraître) = É. Voguet, *Le rôle des murābiṭūn dans l’encadrement socio-politique et religieux des zones rurales d’après les fatwas mālikites (XIV^e-XV^e siècle)*, dans S. Gilotte, É. Voguet (éd.), *Les espaces ruraux de l’Occident musulman médiéval*, Paris (à paraître).