

# DEUXIÈME PARTIE. ESPACE ET DYNAMIQUE SOCIALE : ÉVOLUTION DU PEUPELEMENT ET STRATÉGIES TERRITORIALES DANS LA RÉGION DE SAFI

Souvent, la géographie historique se limite à brosser un tableau monotone de ce « décor rendu immobile pour que les historiens y déroulent les changements de l'histoire »<sup>1127</sup>. Or, en adoptant une pareille vision, l'historien réduit l'élément géographique au seul rapport du milieu naturel à l'action de l'homme. Les autres constituantes de la géographie, qui intègrent les phénomènes humains, ne sont pas toujours prises en compte. Exposer les différentes caractéristiques de la géographie physique ne permettra pas de définir la personnalité géographique de la région, celle-ci étant le résultat de la superposition de différentes configurations spatiales, aussi naturelles qu'humaines. Ainsi, parler de la géographie historique de la région de Safi reviendrait à recouper et confronter les données des divers niveaux d'analyse spatiale. De l'immobile au périodique, et du fluctuant au mouvant, s'ordonnent au fil du temps les différentes vies d'un espace multiple. L'élément naturel, support physique encadrant l'activité humaine qu'elle influence à son tour, sera d'abord analysé à la lumière des différentes données bibliographiques disponibles.

D'une manière générale, le territoire marocain est marqué par la diversité de son relief. Celui-ci est bien structuré par ses chaînes montagneuses séparant nettement les deux autres unités : le Sahara, dominé par de grandes étendues tabulaires, et les vastes plaines qui longent la côte atlantique. De par l'agencement de son relief, le Maroc est donc un pays doublement ouvert : au sud, ses confins méridionaux le rattachent au Sahara, alors que sa grande façade maritime l'ouvre largement sur la Méditerranée et sur l'Atlantique.

Le Maroc atlantique, bordé d'un côté par le littoral, et de l'autre par la dorsale atlasique, peut être divisé, à son tour, en trois parties : Les plaines du nord, comprenant les bassins du Loukous et du Sebou, les plaines atlantiques moyennes, du Bū Ragrāg jusqu'au sud de Tansift, et enfin la plaine de Sous, enclavée entre le Haut Atlas occidental et l'Anti Atlas. Au sein de cet ensemble se situe la région de Safi, en englobant l'actuelle plaine des 'Abda et des parties de la plaine de Dukkāla au nord et de Shiādma au sud.

Le territoire de la région dégage une forte allure de platitude. « C'est une terre plane étendue sur une longueur de quatre jours de marche, et sur une largeur du même ordre », la décrit Ibn

---

<sup>1127</sup> Y. LACOSTE, « Braudel géographe », p. 194.

Qunfudh<sup>1128</sup>. Le même constat est fait par l'anonyme portugais qui écrit « la Dukkāla est une belle plaine très plate(...). Elle s'étend pendant vingt-cinq lieues dans la direction de Safi »<sup>1129</sup>. Une faible déclivité vient tout de même offrir des petits reliefs qui cassent doucement la monotonie de la plaine. D'un point de vue géomorphologique, la plaine de la région de Safi peut être divisée en deux zones distinctes (fig. 54) :

- Sur le littoral, s'étend une bande composée d'anciennes dunes consolidées qui forment « des collines douces cuirassées d'une croûte calcaire »<sup>1130</sup>. La terre y est généralement sableuse (*rmal*), mais elle peut être dans certaines dépressions d'une texture silico-argileuse, nommée pour sa couleur rougeâtre *ḥamrī*. Sur les rivages septentrionaux de la région, le terrain offre une dépression relativement élevée au-dessus du niveau de la mer, c'est al-Walḡa.
- À l'intérieur des terres, la plaine proprement dite est surtout caractérisée par son sol argileux de couleur noire, appelé *tīrs*. Cette fine pellicule tertiaire très fertile, prédispose la région à être un grenier à blé, notamment pour Marrakech dont l'emplacement a été choisi, entre autres raisons, en fonction de sa proximité du Dukkāla, qualifiée de son champ (*faddān*)<sup>1131</sup>. La plaine se rétrécit vers le sud et ne dépasse guère la rive nord du Tansift, enclavée par l'avancée des hauteurs de Ḡbīlāt vers le sud-ouest. La fertilité du *tīrs* contraste donc avec la relative pauvreté du pays du Sāḥil, dont la nature géologique domine de vastes territoires au sud du Tansift. La géologie de la région, sa latitude et son faible relief ont empêché le développement de zones marécageuses dans la région, à l'opposé de beaucoup de plaines méditerranéennes et atlantiques (le Gharb par exemple) des terres agricoles en sursis, nécessitant des travaux permanents de bonification<sup>1132</sup>. Or, cet effort de bonification devait tout de même être entrepris dans la plaine de Safi sur un autre registre. L'abondance des formations calcaires qui encroûtent notamment le pays du Sāḥil, nécessitait des travaux d'épierrage. On en trouve l'écho dans la biographie d'un saint *dukkālī* du 12<sup>e</sup> siècle, qui mentionne « les pierres rassemblées dans les champs et amoncelées telle une petite colline »<sup>1133</sup>.

Du nord-est au sud-ouest, la plaine de la région de Safi est flanquée par une série de hauteurs. Il serait peut-être inapproprié de parler d'une zone montagneuse qui frôle à peine les 600 à 700 m, alors qu'à l'horizon s'élèvent les chaînes colossales du Haut Atlas. Mais les habitants de la région utilisaient depuis l'époque médiévale le vocable *Ḡbal* (montagne) pour désigner les différentes hauteurs de cette série. Dans une région de plat pays, même les faibles hauteurs étaient vite remarquées, et malgré l'altitude parfois anecdotique de ces monts, ce perchement, aussi insignifiant qu'il soit, procurait aux habitants le sentiment de liberté montagnarde cher aux méditerranéens<sup>1134</sup>. Le passage de la plaine à des hauteurs a même marqué différents observateurs étrangers à la région. Léon l'Africain, par exemple, n'hésite pas de qualifier de montagne Ḡbal al-Ḥadīd, Ḡbal Banī Māguir et Ḡbal Lakhḍar qui était considérée comme une montagne haute et escarpée<sup>1135</sup>. Cette zone de hauteurs est concrétisée par l'avancée de la petite chaîne des Ḡbīlāt (appelée aussi al-Mwīṣāt) qui limite au sud-est de Safi, la zone de la plaine à une bande peu large. Parallèlement, le haut

<sup>1128</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr wa 'izz al-ḥaqīr*, éd. M. AL-FASSI et A. FAURE, Rabat, 1965, p. 71.

<sup>1129</sup> Anonyme, *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed El-Mansour*, p. 89.

<sup>1130</sup> *Géographie du Maroc*, Paris, 1964, p. 162.

<sup>1131</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, t. 4, p. 19.

<sup>1132</sup> F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen au temps de Philippe II*, Paris, 1990 (1<sup>ère</sup> éd. 1949), p. 67-79.

<sup>1133</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 263.

<sup>1134</sup> F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, p. 42-45.

<sup>1135</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 128.

plateau du Gantūr et les débuts du massif des Rḥāmna bordent à l'est la plaine en laissant apparaître des points culminants tel le Ġbal Lakhḍar. Au sud du Tansift, une succession de petites hauteurs domine la région, notamment Ġbal al-Ḥadīd qui est située non loin de la côte.

Le relief côtier suit généralement la physionomie du reste de la région. Dans cette région de plaine, la côte est basse dans de vastes étendues au nord et au sud. C'est surtout la bande allant du Cap Cantin jusqu'au sud de Safi qui présente des falaises dépassant parfois 100 m de hauteur (156 m à Sīdī Būzīd). Parfois, ce plateau est précédé par des plages rocheuses ou dunaires. Seule la baie d'al-Walīdiya offre des plages avec des lagunes.

Le climat de la région de Safi est déterminé par deux éléments majeurs : sa latitude et sa proximité de l'Atlantique. Ainsi, de l'ensemble des plaines atlantiques, la zone du sud d'Um al-Rbī' se caractérise par des totaux annuels de précipitation oscillant entre 200 et 400 mm<sup>1136</sup>. À la station de Safi, la moyenne annuelle est de 336 mm avec des minima très bas, pouvant atteindre moins de 150 mm<sup>1137</sup>. Les caprices d'une pluviométrie irrégulière et souvent insuffisante, sont atténués par la situation géographique de la région. Cette zone côtière, comme bien d'autres, bénéficie de « précipitations occultes » qu'offrent « les brumes et les brouillards, la haute teneur en vapeur d'eau du ciel de Safi et d'Essaouira, au printemps et en été. Cette humidité, non mesurable, est extrêmement profitable aux cultures de printemps »<sup>1138</sup>.

L'action températrice de l'Océan se ressent également dans les températures. La latitude de la région (celle de Safi est de 32°17'35'' nord) la place plutôt dans la zone des climats semi-désertiques, ce qui devrait engendrer de hautes températures. Or, le courant des Canaries rafraîchit la région qui se caractérise dans ses franges côtières par des petits écarts thermiques entre une moyenne minimale de 11,5° et maximale de 22,3°<sup>1139</sup>. Bien évidemment, ces écarts augmentent en avançant de plus en plus vers l'intérieur, et le climat commence à avoir un air de continentalité avec des fortes chaleurs estivales (+40°), contrastant avec des baisses de température hivernale jusqu'aux alentours de 0°<sup>1140</sup>.

Le régime des vents obéit également au même constat. La proximité de l'Océan favorise les vents du nord, notamment en hiver quand soufflent les vents nord et nord-est. En été règne le régime des Alizés, avec des vents du nord-est et du nord-ouest<sup>1141</sup>. C'était certainement ce régime des Alizés qui empêchait, durant la saison chaude, la navigation vers le nord, surtout au sud de Cap Cantin. Quand « le ciel est clair et l'atmosphère pure, le vent de mer souffle du côté de l'Occident et soulève de vagues aussi grosses pour passer le navire vers les plages du Désert. Avec un tel vent, il est rare qu'un bâtiment parvienne à se sauver »<sup>1142</sup>. Seuls les vents du sud (vents du continent) qui soufflent au début de l'automne étaient favorables à la navigation vers le nord<sup>1143</sup>.

La carence de nos sources historiques en données sur le climat, ainsi que l'absence d'autres recherches scientifiques, nous privent de la possibilité de poser la question de l'évolution du climat de la région. Ne pouvant sérier les rares mentions textuelles, sur les sécheresses notamment, il est

---

<sup>1136</sup> H. BEGUIN, *L'organisation de l'espace au Maroc*, Bruxelles, 1974, p. 72.

<sup>1137</sup> A. LA'WINA, « Al-maḥāhir al-ṭabī'īya limiṭṭaqat Asfī », *Asfī, dirāsāt gughrāfiya wa iḡtimā'īya*, Rabat, 1990, p. 11-19, (p. 12).

<sup>1138</sup> *Géographie du Maroc*, p. 164.

<sup>1139</sup> A. ANTONA, *La région des Abda*, p. 14.

<sup>1140</sup> *Ibid.*, Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 262, atteste la grande baisse de température dans la zone de Ribāt Shākīr.

<sup>1141</sup> A. ANTONA, *La région des Abda*, p. 14-15.

<sup>1142</sup> Al-Bakrī, *Description*, p. 153-154 ; cf. Ch. PICARD, *L'océan atlantique musulman*, p. 46.

<sup>1143</sup> *Ibid.*

impossible de vérifier la véracité de l'hypothèse d'une tendance générale de réchauffement du climat entre 1300 et 1600<sup>1144</sup>. Seuls certains éléments relatifs à l'hydrographie et au couvert végétal peuvent suggérer une telle tendance.

Les conditions climatiques, la situation géographique et la composition géologique de la région de Safi ont bien agi sur ses ressources hydrauliques. Celles-ci, sous toutes leurs formes, se caractérisent essentiellement par la rareté. Différentes sources expriment ce constat : Ibn Qunfudh note qu'aucun fleuve ni aucune source n'existaient dans le Dukkāla<sup>1145</sup>, alors qu'Ibn al-Khaṭīb écrit que l'eau de Safi et de sa région était peu abondante<sup>1146</sup>.

L'existence d'Um al-Rbī' relativement à l'écart du territoire de Safi, fait du Tansift le principal élément du réseau hydrographique de la région. Alimenté par les eaux du versant nord du Haut Atlas, le Tansift coule environ 270 km pour rejoindre l'Atlantique à une trentaine de km au sud de Safi. Actuellement, ce cours d'eau est réduit à un écoulement de très faible débit, et il n'est point rare qu'il se trouve à sec. Or, il ne semble pas que tel fut toujours le cas. En effet, al-Bakrī et l'auteur anonyme d'*al-Istibṣār* mentionnent l'existence du port d'Agūz, à trois km en amont de l'embouchure du Tansift<sup>1147</sup>. Ceci impliquerait que des navires, au moins de petit gabarit, pouvaient remonter son cours jusqu'au site portuaire<sup>1148</sup>. Son ensablement progressif l'avait certainement rendu impraticable, ce qui provoqua son abandon au début du 16<sup>e</sup> siècle<sup>1149</sup>.

D'autres cours d'eau temporaires existaient dans la région, notamment l'Oued d'Asfī qui déversait ses eaux dans la baie de Safi. L'irrégularité des précipitations et leur aspect souvent orageux donnaient lieu à des écoulements torrentiels des eaux fluviales, à la fois dans les cours d'eaux temporaires et permanentes. C'était le cas du Tansift qui était parfois « en crue à cause de l'abondance des torrents (*suyūl*) » qui s'y déversaient<sup>1150</sup>. Un témoignage récent d'un voyageur anglais nous renseigne sur la violence des eaux de l'Oued Asfī qui inondèrent brusquement l'artère principale de la ville au début du 19<sup>e</sup> siècle<sup>1151</sup>. Ce type d'écoulement irrégulier est parfois torrentiel décroissait encore plus la possibilité de l'exploitation des eaux fluviales, notamment pour des travaux d'irrigation. Un seul exemple de structures d'irrigation est cité dans nos sources. Il concerne la région de Ġbal Lakhḍar où un jardin était irrigué par une séguia appartenant à des associés<sup>1152</sup>.

Les eaux superficielles dans la région revêtent également la forme de lacs et mares. Des petites dépressions en forme de cuvettes retiennent les eaux pluviales en constituant des *ḍāya*-s (mares d'eau stagnante) sans grande importance pour l'alimentation des habitants en eau potable. Elles servaient tout de même pour abreuver les troupeaux, comme ce fut le cas du bétail appartenant aux Portugais de Safi<sup>1153</sup>. L'existence d'un lac au nord-est de la région est attestée par les sources. Probablement alimenté par les eaux d'un Oued prenant naissance à Ġbal Lakhḍar, le lac Warrār est amplement décrit par J.-L. l'Africain. En le qualifiant de « très beau lac », l'auteur rapporte qu'il

---

<sup>1144</sup> F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, p. 325 et ss.

<sup>1145</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 71.

<sup>1146</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Mi'yār al-ikhtiyār*, p. 77.

<sup>1147</sup> Al-Bakrī, *Description*, p. 153 ; Anonyme, *Kitāb al-istibṣār*, p. 207.

<sup>1148</sup> B ROSENBERGER, « Note sur Kouz », p. 29.

<sup>1149</sup> *Ibid.* Sur les conditions naturelles de la navigation dans l'embouchure, cf. p. 27.

<sup>1150</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 126.

<sup>1151</sup> J. G. JACKSON, *An account of the empire of Morocco and district of Suse*, Londres, 1809, p. 106.

<sup>1152</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 187.

<sup>1153</sup> P. DE CENIVAL, D. LOPES et R. RICARD (éd.), *Les sources inédites de l'histoire du Maroc, archives et bibliothèques du Portugal*, t.2/2, Paris, 1946, p. 455. (*S. I. H. M.*, 2/2)

était bien poissonneux est entouré d'une zone boisée<sup>1154</sup>. Ce lac est actuellement à sec, et ne se remplit que temporairement durant les saisons de pluies abondantes.

L'utilisation des eaux souterraines était également peu fréquente. Si l'idée de l'inexistence d'une nappe phréatique riche était mise en cause par des recherches du début du 20<sup>e</sup> siècle<sup>1155</sup>, il n'en reste pas moins que la profondeur était un obstacle majeur pour son exploitation à l'époque médiévale. Il s'avère ainsi que seule la zone du Sāḥil offrait à cet égard une possibilité grâce à la faible profondeur de la nappe phréatique, qui alimentait à une époque récente les *sāniya*-s du pays du Sāḥil. Le creusement de puits dans les zones côtières en est également un bon indice. C'était le cas des deux puits creusés par Abū Ğa'far Ishāq Amghār, le fondateur du Ribāṭ de Tīt, même si l'eau de la première n'était pas suffisante pour subvenir aux besoins des habitants de la nouvelle localité<sup>1156</sup>. D'autres sources jaillissent ailleurs dans cette zone côtière, notamment dans les alentours immédiats de Safi<sup>1157</sup>.

La rareté de l'eau fut un élément capital pour l'établissement humain dans la région. La gestion de cette rareté a exigé des habitants différents moyens d'adaptation. Le stockage de l'eau pluviale en citernes était la forme primordiale. Plusieurs auteurs n'ont pas manqué de le remarquer. Ibn al-Khaṭīb note à propos du territoire des Banī Māguir, que l'alimentation en eau était garantie par des citernes (*naṭāfi*) dans lesquelles étaient stockées les eaux de la pluie qui assuraient ainsi leur consommation jusqu'à la saison de pluie suivante<sup>1158</sup>. L'anonyme portugais qui visita la région à la fin du 16<sup>e</sup> siècle, s'éploya en traçant ses itinéraires, à énumérer chaque fois, les citernes qui abondaient dans la région. Mais la détermination des habitants n'était pas toujours en mesure de les protéger contre les caprices d'une nature ingrate. Une mention, anecdotique certes, rapportée par le *Tashawwuf*, résume tout de même la gravité de la situation. Dans une année de grande sécheresse, un saint des Banī Daghūgh, avait comme miracle, le don pour retrouver dans des tas de cailloux, de l'eau accumulée dans des pierres en forme de cuvettes<sup>1159</sup>. Les habitants de la région étaient astreints à la mobilité pour partir à la recherche de l'eau durant les années de vache maigre,<sup>1160</sup>.

Le changement du paysage naturel de la région de Safi depuis l'époque médiévale est perceptible également au niveau du couvert végétal. Différentes mentions textuelles permettent d'en restituer les traits principaux. Elles permettent de distinguer les types du couvert végétal dont la distribution correspond grossièrement à la diversité du relief local.

Ainsi, les hauteurs qui s'élèvent à l'est de la région ou qui se détachent dans la plaine, étaient souvent des zones boisées. Le toponyme même de Ğbal Lakhḍar atteste cette réalité dont J.-L. l'Africain nous brosse le tableau. « Cette montagne est très boisée (...). Elle produit une grande quantité de glands. Il y pousse beaucoup de ces arbres qui portent le fruit rouge qu'on appelle en africain probablement l'arbose. On y trouve aussi des pins »<sup>1161</sup>. Non loin de cette montagne, le lac Warrār avait ses rives bordées d'« une très grande quantité d'arbres dont les feuilles ressemblent à celles du pin », et qui seraient probablement du thuya<sup>1162</sup>. Ğbal al-Ḥadīd, au sud de Tansift,

<sup>1154</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p.128-129.

<sup>1155</sup> A. ANTONA, *La région des Abda*, p. 11.

<sup>1156</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Bahġat al-nāzirīn*, p. 64-66.

<sup>1157</sup> A. al-Šbiḥī, *Bākūrat al-zubda min tārīkh Asfī wa 'Abda*, éd. A. AL-'ATTAWI et M. AL-ZARIF, Rabat, 1994, p. 39.

Parmi ces sources, on peut citer Sidī Būzīd, Aġanān, Mzūghan, al-'awwāġ et al-Maḥrūga

<sup>1158</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nuḫāda*, t. 2, p. 69.

<sup>1159</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 263.

<sup>1160</sup> *Ibid.*, p. 234-235.

<sup>1161</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p.128.

<sup>1162</sup> *Ibid.*, p. 129, note 322.

conservait toujours de grandes forêts<sup>1163</sup>. Dans les hauteurs des Banī Māguir, Ibn al-Khaṭīb note l'abondance des arbres, mais il ne précise pas s'il s'agissait d'arbres fruitiers ou de bois naturels<sup>1164</sup>. La flore des zones de hauteurs contrastait avec celle de la plaine. À la fin du 16<sup>e</sup> siècle, l'anonyme portugais décrit « une belle plaine très plate, sans un arbre ni un buisson »<sup>1165</sup>. Or, on ne sait pas si cet état était originel ou bien l'aboutissement d'un grand processus de déboisement. La pratique extensive de la céréaliculture et de l'élevage auraient poussé les habitants de la région à bonifier la plaine en procédant à son déboisement depuis plusieurs siècles. La zone littorale de la plaine, connue sous le nom du Sāḥil, conservait tout le long de l'époque médiévale des secteurs boisés, témoins de cette éventuelle forêt originelle dont les vestiges ont quasiment disparu dans le reste de la région. À la fin du 10<sup>e</sup> siècle, l'endroit qui devait abriter le futur Ribāṭ de Tīṭ, était encore une forêt vide de toute habitation<sup>1166</sup>. Il avait fallu à Abū Ğa'far Ishāq, qui construisit le *ribāṭ*, choisir un endroit, couper ses arbres et en enlever le bois et les arbustes épineux, pour pouvoir bâtir sa maison et sa mosquée<sup>1167</sup>. Dans le même épisode, l'auteur rapporte que les voisins du *shaykh* étaient partis chercher dans les environs, du bois pour couvrir la mosquée. Or Abū Ğa'far Ishāq aurait récupéré tous ce qu'il lui fallait de matériaux de couverture sur la côte, parmi le bois rejeté par la mer<sup>1168</sup>. Le caractère anecdotique de ce récit, cité en guise de miracle, n'enlève rien de sa valeur historique. S'il est effectivement difficile de croire que les débris de bois rejetés par la mer puissent permettre la construction d'une toiture de mosquée, la citation même de ce fait atteste la présence, voire l'abondance, de forêts sur la côte de la région. Les restes de cette forêt semblent subsister encore des siècles plus tard, quand en 1541, les habitants d'un douar établi dans les parages de Wīrs, dans le Sāḥil également, purent échapper aux Portugais grâce à « un bois d'oliviers sauvages, épais et sombres, qui leur fut un excellent refuge »<sup>1169</sup>.

Exception faite des zones à forte activité agricole, la forêt de l'arganier envahissait de larges territoires de la région de Safi. Jusqu'à une époque récente, il était fréquent de la retrouver dans les alentours de la ville même<sup>1170</sup>. Les Ragrāga, étaient réputés pour la production de l'huile d'*argān* qu'ils préféraient à l'huile d'olives, ce qui témoigne de la grande abondance de la forêt d'arganiers dans les parties situées au sud du Tansift<sup>1171</sup>. Ces différentes données affirment que les zones forestières occupaient une partie importante du pays de Safi. L'aspect désolé des terres dénudées de tout arbre, qui règne actuellement, n'est que le fruit d'un processus historique lent qui avait commencé certes au Moyen Âge, mais qui s'accélérait sans doute dernièrement. La forêt a fait les frais d'une exploitation sans relâche, mais il semble qu'à l'époque médiévale, elle participait encore à garantir l'équilibre écologique de la région. Celui-ci était certainement rompu au moment où l'action destructrice de l'homme devenait de plus en plus irréversible et trop envahissante pour permettre à la forêt de se régénérer. Le surpeuplement de la région à une époque récente, notamment au 19<sup>e</sup> siècle, aurait marqué ce moment de déséquilibre<sup>1172</sup>.

<sup>1163</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>1164</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 69.

<sup>1165</sup> Anonyme, *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed El-Mansour*, p. 89.

<sup>1166</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Bahġat al-nāzīrīn*, p. 54.

<sup>1167</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>1168</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

<sup>1169</sup> L. DE SOUSA, *Les Portugais et l'Afrique du Nord de 1521 à 1557. Extraits des annales de Jean III*, éd. R. RICARD, Paris, 1940, p. 151.

<sup>1170</sup> A. ANTONA, *La région des Abda*, p. 17.

<sup>1171</sup> Ibn Sa'īd, *Kitāb al-ġuġhrāfiya*, p. 125.

<sup>1172</sup> N. MICHEL, *Une économie de subsistances*, p. 199.

La forêt de la région de Safi avait ses propres habitants. Une faune abondante et variée y vivait le long de l'époque médiévale. Au hasard des mentions textuelles, notamment celles des récits hagiographiques, apparaît l'existence dans la région d'espèces animales actuellement disparues. Il s'agit essentiellement de fauves, que les sources arabes désignent génériquement par le mot *sabu'* (pl. *sibā'*), ou bien *waḥsh* (pl. *wuḥūsh*). À Tīt, avant la fondation du *ribā'*, existait une zone boisée pleine de fauves (*sibā' wa wuḥūsh*) qui « seraient sorties ensemble pour accueillir les Banū Amghār »<sup>1173</sup>. La familiarité des saints des Banū Amghār avec les animaux sauvages est citée en guise de miracle à maintes reprises dans le même texte,<sup>1174</sup> sans précisions tout de même sur la nature des fauves concernés. Il est très probable qu'il s'agissait souvent de lions, puisque à Wāwzgārt, non loin d'Azammūr, un hôte du saint Abū Shu'ayb Ayyūb entendit les rugissements d'un lion qui guettait ses montures<sup>1175</sup>. Quelques siècles plus tard, Léon l'Africain rapporte la présence de lions dans le Ḥāḥa<sup>1176</sup>. Dans la zone littorale du territoire des Ragrāga, ce fut plutôt une panthère qu'aperçut le saint Abū 'Ali Watbīr<sup>1177</sup>. Léon l'Africain décrit une scène de chasse dans les bois jouxtant le lac de Warrār, au nord-est de la plaine de Dukkāla. Le gibier comprenait beaucoup d'animaux, tels l'oie sauvage, le canard, la tourterelle, le cerf, les porcs-épics, les chevreuils, les loups (ou chacals) et les perdrix<sup>1178</sup>. Dans une zone voisine, l'anonyme portugais remarqua à la fin du 16<sup>e</sup> siècle, l'abondance des gazelles<sup>1179</sup>.

Ces données très fragmentaires ne permettent, certes, pas de reconstituer l'importance de la faune dans la composition du paysage naturel de la région. Elles nous aident tout de même à rendre compte d'un aspect qui peut être considéré comme trivial, mais dont les apports à la vie humaine ne sont pas négligeables. La fréquence des bêtes féroces, lions, panthères ou autres dans la région, avait indubitablement participé à développer chez les habitants un sentiment d'insécurité ; les séquelles sur leur vie semblent être multiples. D'abord, au niveau des établissements humains, il faudrait imaginer que l'autodéfense de la population était aussi dirigée contre les dangers des bêtes. Sur un niveau plus abstrait, cette situation d'insécurité n'avait pas manqué de contribuer à modeler dans l'imaginaire de l'habitant autochtone, une certaine appréhension du monde de la forêt. Celle-ci, avec ses propres habitants, était l'apanage des marginaux, notamment des soufis qui s'y isolaient en compagnie des bêtes, en entretenant avec elles une relation familière.

## CHAPITRE 4. HISTOIRE DE SAFI ET SA RÉGION

### 1- La population

L'étude des différents aspects politiques, économiques et sociaux de l'histoire de la région de Safi, implique d'abord une connaissance préalable de sa structure démographique. L'évolution de la carte

<sup>1173</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Bahğat al-nāzirīn*, p. 54.

<sup>1174</sup> *Ibid.*, p. 55 et 90.

<sup>1175</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 189.

<sup>1176</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p.78-79.

<sup>1177</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 419.

<sup>1178</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p 129-130.

<sup>1179</sup> Anonyme, *Une description du Maroc sous le règne de Moulay Ahmed El-Mansour*, p. 88.

du peuplement et de la distribution spatiale des différents territoires tribaux seront ainsi exposés. Cette présentation sera ensuite complétée par un aperçu des caractéristiques structurelles de la démographie locale.

## A- Éléments de géographie tribale

Un espace géographique se définit certes par son milieu naturel, mais il ne prend pas toute sa signification territoriale que lorsqu'il est considéré en fonction de son élément humain. Au Maroc médiéval, la nature de la structure sociale dominée par les formations tribales impliquait une représentation appropriée de la notion de territorialité. L'étude de l'histoire régionale, et encore plus de l'organisation de l'occupation de l'espace, nécessite l'établissement des cartes résumant la géographie tribale de la région. Du 11<sup>e</sup> au 16<sup>e</sup> siècle, elle accuse un grand dynamisme qui se manifeste par des mouvements continuels de population. Si notre documentation très fragmentaire nous empêche de suivre avec une grande minutie cette dynamique spatiale, elle nous fournit néanmoins des images quasi-statiques de quatre "moments" principaux. C'est en analysant ces données disparates qu'on s'efforcera de restituer les grandes phases de l'évolution du peuplement de la région et de rétablir les tendances des mouvements spatiales des tribus. En choisissant la longue durée comme cadre temporel de cette action spatiale, il ne sera question dans les pages suivantes que des mouvements tribaux que l'on pourrait qualifier de structurels, qui seuls impliquaient des changements permanents dans la carte de géographie tribale. Cette mise en garde révèle ainsi l'existence possible, de mouvements plus ponctuels, directement liés à la conjoncture politique et économique et dont les mouvements de l'époque de l'occupation portugaise, en fournissent un bon exemple.

### 1- Le premier moment : les origines ?

Il serait illusoire de considérer la situation du peuplement de la région de Safi au 11<sup>e</sup>-12<sup>e</sup> siècle comme originelle (fig. 55). L'absence totale de toute source antérieure à cette époque fait de cet état la toile de fond des changements ultérieurs. Le peuplement de cette époque se caractérisait essentiellement par son origine exclusivement berbère, appartenant au groupe Mašmūda. Les tribus de la région de Safi figuraient parmi les Mašmūda de la plaine qui formaient, avec les grandes tribus du Haut Atlas occidental, l'essentiel du grand groupe Mašmūda. Ne pouvant donner crédit à l'explication généalogique ramenant tous les composants du groupe à une unique ascendance fictive, on peut retenir une hypothèse récente qui explique le mot berbère *Imašmūdan*, sur la base d'une analyse linguistique, comme étant des agriculteurs, des gens rattachés à la terre et à la culture<sup>1180</sup>. Le caractère sédentaire des différentes tribus berbères des plaines atlantiques et du Haut Atlas aurait justifié leur désignation par le même ethnonyme avant l'élaboration d'une généalogie les rattachant au même ancêtre éponyme.

Le peuplement berbère de la région de Safi se caractérisait ainsi par son unité d'origine. Celle-ci reste, certes, théorique mais reflète une représentation que les groupes tribaux se faisaient de leurs relations, dont la proximité géographique et les liens historiques se trouvaient renforcés par toute une "cosmogonie" de la grande entité tribale. Dans ce groupe des Mašmūda, s'intégraient donc des

<sup>1180</sup> A.SADKI AZAYKU, « Al-Ta'wīl al-nasabī litārīkh shamāl ifrīqyā, hal yumkinu tağāwuzuhu ? », *Mağallat kulliyat al-'ādāb wa al-'ulūm al-insāniya*, Rabat, 15, 1989-1990, p. 9-34, (p. 26-28).



tribus regroupant à leur tour des entités territoriales et pseudo-généalogiques plus petites. On peut ainsi distinguer dans la région de Safī trois grands groupes : les Dukkāla, les Banū Māguir et les Ragrāga.

- *Les Dukkāla*. L'utilisation du nom Dukkāla dans les sources historiques prétait souvent à la confusion. Comme d'autres ethno-toponymes marocains, ce terme avait une double valeur sémantique car il qualifiait à la fois une réalité spatiale et une entité tribale. En effet, la région Dukkāla comprenait tous les territoires situés entre l'Um al-Rbī' et le Tansift. Cette définition remonte à une époque ancienne, car déjà au moment de la fondation de Marrakech, le mot Dukkāla était utilisé dans ce sens<sup>1181</sup>. Il serait très difficile voire vain de vouloir chercher l'antériorité de l'une ou l'autre signification. Les interprétations de l'origine du mot indiquent qu'*Idūkkālīn* signifierait « les gens des terres ou des argiles » ou « les terres d'en bas »<sup>1182</sup>. La référence géographique est bien présente dans ces deux interprétations, dont la première exprime éloquemment le caractère inséparable des deux significations dans l'étymologie même du mot.

La composition du groupe Dukkāla n'est pas expressément détaillée dans aucune source ancienne. Ibn Khaldūn, Ibn 'Abd al-Ḥalīm ou même al-Baydhaq, tout en affirmant l'ascendance mašmūdienne des Dukkāla, n'en fournissent aucune information. Heureusement, le recueil hagiographique d'al-Tādilī permet de pallier partiellement ce manque. L'étude des biographies des saints *dukkālī-s* et de leurs *nisba-s* nous renseigne en effet sur la question. Parmi 28 mentions, 14 sont relatives à six différents groupes tribaux identifiables :

Tableau des *nisba-s* des saints *dukkālī-s*, d'après le *Tashawwuf*

Ethnonyme ou nisba	Nombre de mentions
Mshanzāya	6
Banū Daghūgh	4
Banū Smāyl	2
Banū Siktī	2
Maghīṭī	3
Irṣguī	3
Dukkāla (sans précision)	8

L'identification de six groupes appartenant aux Dukkāla d'après ce petit exercice, laisse apparaître aussi plusieurs cas où les noms sont uniquement désignés par la *nisba* « *dukkālī* » sans mention d'une appartenance tribale encore plus précise sur "l'échelle segmentaire". Dans certains de ces cas, al-Tādilī précise l'origine géographique (les noms des villages d'origine) des saints. Peut-on conclure de cette configuration que les Dukkāla renfermaient des groupes tribaux distincts et aussi d'autres groupes « géographiques » qui ne se revendiquaient d'aucune origine tribale précise autre que la vague appartenance aux Dukkāla ? Il serait audacieux d'affirmer avec certitude cette constatation, même si de telles lacunes dans le modèle généalogique peuvent trahir son aspect artificiel et son incapacité à expliquer toutes les compositions d'un peuplement rural au Maroc médiéval.

<sup>1181</sup> Anonyme, *Al-Ḥulal al-mūshīya*, p. 16.

<sup>1182</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 114, note 98.

- *Les Mshanzāya* : Depuis une haute époque, les Mshanzāya passent pour être le principal groupe *dukkālī*. L'étymologie de l'ethnonyme, dont l'origine berbère serait *Imshshanzān*, *Imstanzān* ou *Imzanzan*, différentes variantes d'un mot qui signifie les "vendeurs" ou les "commerçants", ou bien *Imkanzān* qui aurait le sens de « ceux qui accumulent, qui épargnent »<sup>1183</sup>. Ces deux interprétations rejoignent celles formulées pour les Maṣmūda et les Dukkāla, et qui font référence à des réalités socio-économiques plutôt qu'à des considérations généalogiques. Si l'étymologie de l'ethnonyme traduit une pratique du commerce, il serait possible que les Mshanzāya contrôlaient toujours des zones côtières. En effet, leur pays englobait au 16<sup>e</sup> siècle, Ayyīr et ses environs. Les Mshanzāya s'étaient taillés un territoire d'une vaste étendue, sur des terres agricoles des plus fertiles de la région. L'indigence de nos sources ne nous permet guère de délimiter avec précision leur territoire, mais on peut grossièrement affirmer qu'ils occupaient les franges méridionales de l'actuelle plaine de Dukkāla, avec une forte concentration dans la zone des plaines situées entre Yilayskāwn et al-Madīna.
- *Les Banū Siktī* : ce groupe très mal connu est cité à deux reprises dans des biographies rapportées par al-Tādīlī<sup>1184</sup>. Malgré leur grande brièveté, l'une de ces notices nous informe que ce groupe tribal occupait un territoire côtier, puisque le saint 'Alī b. Yaskīn est mentionné comme étant originaire de Sāḥil Siktī<sup>1185</sup>.
- *Les Banū Smāyl* : autre groupe *dukkālī*, probablement implanté sur la zone côtière voisine de Tīṭ<sup>1186</sup>. Dans une notice du *Tashawwuf*, le village de Waqrāt dont l'emplacement reste inconnu mais qui se trouvait à proximité de Tīṭ, faisait partie du territoire de la tribu<sup>1187</sup>.
- *Les Banū Daghūgh* : tribu *dukkālī* dont l'emplacement serait le nord-est de l'actuelle plaine de Shīm, dans l'espace situé entre le territoire des Mshanzāya au nord et à l'ouest et les Banī Māguir au sud<sup>1188</sup>. Malgré l'affiliation des B. Daghūgh aux Dukkāla, certains de leurs territoires étaient rattachés à d'autres tribus. L'un de leurs sites les plus importants, Sabt Banī Daghūgh était considéré comme une dépendance du pays d'Aylān (Haylāna)<sup>1189</sup>.
- Deux autres *nisba-s dukkālī-es* apparaissaient dans le recueil d'al-Tādīlī : la *nisba* d'al-Maghīṭī y est attestée à trois reprises sans que l'on puisse identifier le nom exact du groupe. Deux des trois saints portant cette *nisba* étaient originaires du village de Yamūyman, ce qui laisse penser que cette localité se trouvait dans le territoire de cette tribu<sup>1190</sup>. La *nisba* de Irṣguī est citée également à trois reprises dont une fois pour désigner un personnage originaire d'un village inconnu appelé Tāsūfīṭ, à une journée de marche de la côte<sup>1191</sup>, et une seconde à propos d'un saint de Sarnū<sup>1192</sup>. On peut déduire de ces données qu'il s'agirait d'une tribu dont le territoire aurait été situé à l'intérieur de l'actuelle plaine de Shīm.
- *Les Banū Māguir*. La classification de la tribu des B. Māguir au sein du groupe Dukkāla reste incertaine. Ibn Khaldūn rapporte même que l'on ignorait si leur origine était vraiment des Maṣmūda et non pas des Ṣanhāḡa<sup>1193</sup>. Cette hésitation est perceptible dans son récit. Tantôt il

<sup>1183</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>1184</sup> *Ibid.*, p. 314 et 438.

<sup>1185</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>1186</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>1187</sup> *Ibid.*

<sup>1188</sup> A. BOUCHARB, *Dukkāla wa al-isti'mār al-burtughālī*, Casablanca, 1984, p. 73.

<sup>1189</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 187.

<sup>1190</sup> *Ibid.*, p. 396 et 444.

<sup>1191</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>1192</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>1193</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 264.

parle des Dukkāla et des Banī Māguir comme tribus du groupe Maṣmūda<sup>1194</sup>, tantôt il cite les B. Māguir comme une fraction (*baṭn*) des Dukkāla<sup>1195</sup>. L'élite *māgrīe*, présentée en l'occurrence par l'auteur du *Minhāḡ*, ne fait aucunement état de cette confusion, ni même d'aucune ascendance berbère. En revendiquant une origine qurayshite fictive, l'auteur nous prive de son avis sur la question. Le recueil du *Tashawwuf* dont la matière sur les Dukkāla était si abondante, ne fait pas état d'une double *nisba* Māgrī et Dukkālī. La seule exception reste Abū Muḥammad Ṣāliḡ qualifié par Ibn al-Zayyāt de "al-Dukkālī puis al-Māgrī"<sup>1196</sup>.

Si la question de l'affiliation des Banī Māguir au groupe *dukkālī* reste sans réponse définitive, la composition hétérogène de la tribu semble probable. Les Banū Naṣr, fraction des B. Māguir et tribu d'origine d'Abū Muḥammad Ṣāliḡ, seraient originaires des Haskūra. L'auteur du *Minhāḡ* réfute les propos des Haskūra qui disaient que les Banū Naṣr étaient tous d'origine *haskūrīe* et que certains parmi eux ont immigré chez les B. Māguir<sup>1197</sup>. Malgré la réticence de l'auteur *māgrī* à accepter cette information qui sabote toute sa construction généalogique remontant à Quraysh, ce fait historique concorde avec la tendance générale des Haskūra al-ḡil (du versant nord) à s'étendre vers les zones de plaine au 11<sup>e</sup>-12<sup>e</sup> siècle<sup>1198</sup>. On ignore, par ailleurs, que les Āyt Naṣr cités par al-Baydhaq dans *Kitāb al-'Ansāb* dans la catégorie des immigrants (*al-muhāḡirūn*) sont les mêmes que le clan d'origine d'Abū Muḥammad Ṣāliḡ<sup>1199</sup>.

Le territoire des B. Māguir semble mieux cerné que leurs origines. Il s'étendait sur les hauteurs d'al-Mwīsāt au sud-est de Safī, mais englobait aussi de vastes terrains de plaine. La zone située entre les "monts" de Banī Māguir et la côte atlantique aurait appartenu aussi à la tribu. La place prépondérante des Banī Māguir à Safī et la fondation de leur *ribāṭ* en témoigne. Ibn Khaldūn l'exprime implicitement en indiquant que Ribāṭ Āsfī était connu aussi sous le nom de Ribāṭ Banī Māguir<sup>1200</sup>. Le récit d'Ibn al-Khaṭīb rapportant qu'il a traversé sur son itinéraire de Marrakech à Safī, le territoire de la tribu (*waṭan* Banī Māguir) jusqu'à l'arrivée à la ville, en constitue une autre preuve<sup>1201</sup>.

- *Les Ragrāga* : Il est unanimement connu que les Ragrāga font partie du groupe Maṣmūda<sup>1202</sup>. L'étymologie de leur ethnonyme, dérivé de la racine berbère *rag*, réfère à la notion de *baraka*<sup>1203</sup>. Elle trouve son explication dans le rôle incontestable des tribus de la rive méridionale du Tansift dans la lutte contre les Barghwāta.

Les Ragrāga se composaient de plusieurs tribus dont une liste relativement détaillée nous est fournie par Ibn 'Abd al-Ḥalīm<sup>1204</sup>. Les Hartnāna, (ou Artnān, arabisée en Ratnāna), sont les mieux connus. Qualifié par Ibn 'Abd al-Ḥalīm de gens pieux (*ṣāliḡūn*), ils occupaient les territoires situés à l'embouchure du Tansift. L'auteur anonyme d'*Istibṣār* les mentionne en parlant d'Agūz,

<sup>1194</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>1195</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>1196</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 41.

<sup>1197</sup> Abū-l-'Abbās Aḡmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 134.

<sup>1198</sup> A. TOUFIQ, *Al-muḡtama' al-maghribī fī al-qarn al-tāsi' 'ashar (Inūltān 1850-1912)*, Rabat, 1983 (2<sup>e</sup> éd.), p. 65-66.

<sup>1199</sup> Al-Baydhaq, *Kitāb al-'ansāb*, p. 42.

<sup>1200</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 264.

<sup>1201</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḡa*, t. 2, p. 69.

<sup>1202</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 275 ; Ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-'ansāb*, dans : *Tres textos árabes sobre Beréberes en el Occidente islámico*, éd. M. Ya'lā, Madrid, 1996, p. 58.

<sup>1203</sup> A. TOUFIQ, « Min ribāṭ Shākīr ilā ribāṭ 'Āsfī », *Abū Muḥammad Ṣāliḡ, al-manāqib wa al-tārīkh*, Rabat, 1990, p. 47-53, (p. 50).

<sup>1204</sup> Ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-'ansāb*, p. 58.

implanté dans leur territoire<sup>1205</sup>. Outre les Ratnāna, les Shafshāwa et les habitants de Mrāmar figuraient également parmi le groupe des Ragrāga. Ils occupaient la partie orientale du territoire, tout au long de la rive sud du Tansift. Les autres groupes tribaux cités par liste demeurent malheureusement inconnues, et on ne saurait définir leurs territoires respectifs. Il s'agit de Gwīra, Banū Yazal, Banū Wīṣlan, Hafifa, Banū Samghart, Banū Barnātn et Warīwa<sup>1206</sup>.

La carte de la géographie tribale de la région de Safī reste incomplète sans l'identification des territoires des tribus limitrophes qui n'ont cessé d'entretenir avec la région des relations soutenues. On note à cet égard que la plupart de ces tribus se revendiquaient du grand groupe Maṣmūda. Seuls les Ṣanhāga Tīsgart, implantés entre Azammūr et Tīt, et au nord d'Um al-Rbī', faisaient figure d'exception. Au sud, le vaste pays des Ragrāga est bordé par les Ḥāḥa, alors que sur ses confins orientaux s'étendaient les Hazmīra<sup>1207</sup>. Sur le Dir du versant occidental du Haut Atlas, était aussi établie la tribu des Mazūda. Bien que géographiquement éloignés de la région, les Mazūda (ou Ṣāwda) sont cités par al-Idrīsī parmi les tribus fréquentant le port de Safī<sup>1208</sup>.

## 2- Le deuxième moment

Le deuxième moment dans l'histoire du peuplement de la région de Safī consiste en un nouvel apport ethnique qui changea progressivement la morphologie de la population de la région. L'arrivée et l'installation de populations arabes s'étaient étalée sur une longue période de plus de trois siècles et qui peut être subdivisée en trois moments successifs (fig. 56).

Même si le sujet des immigrations arabes du Maghreb central jusqu'aux plaines atlantiques du Maroc est très fréquent dans la littérature historiographique, de grandes zones d'ombre caractérisent notre connaissance détaillée de ce processus. Il serait d'abord nécessaire d'attirer l'attention sur l'aspect concis et vague des informations relatées par les sources contemporaines à l'installation des populations arabes dans les plaines atlantiques. C'était durant le règne de 'Abd al-Mūmin que les premières déportations des populations arabes s'étaient déroulées. Une lettre officielle almohade rédigée en 555/1160 par Abū-l-Qāsim al-Qālamī atteste l'intention du pouvoir almohade à établir au Maghrib (Maroc ?), les tribus de Ğusham et le *fakhdh* de Banū Muḥammad parmi les Riyāḥ. Ces derniers étaient en effet les plus réceptifs à l'appel du calife almohade au *ġihād* en al-Andalus<sup>1209</sup>.

Il semble que cette première déportation n'ait pas drainé au Maroc un nombre très important de combattants arabes, et on pourrait expliquer ce fait par les grandes réticences des tribus arabes à quitter leurs terrains de parcours pour partir au service des Almohades<sup>1210</sup>. Durant le règne d'Abū Ya'qūb Yūsuf, les Arabes résidents<sup>1211</sup> (*al-'arab al-qāṭinīn*), qui faisaient partie de l'armée almohade, semblent être d'un nombre limité, ce qui explique le nouvel appel au *ġihād* en al-Andalus adressé aux Arabes d'Ifriqiya en 566/1170-71<sup>1212</sup>; ces derniers étaient en effet désignés

<sup>1205</sup> Anonyme, *Kitāb al-istibṣār*, p. 207.

<sup>1206</sup> Ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-'ansāb*, p. 58.

<sup>1207</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 213, note 476. Le mot Izāmarn signifie « les béliers ».

<sup>1208</sup> Al-Idrīsī, *Opus Geographicum*, Fasc. 3, p. 240 ; voir aussi, Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p.266, note 668 et J. BERQUE, *L'intérieur du Maghreb*, p. 197-206.

<sup>1209</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 68 ; E. LÉVI-PROVENÇAL (éd.), *Rasā'il muwaḥḥidiya*, Paris, 1941, p. 118-119.

<sup>1210</sup> Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, t. 11, p. 246-247.

<sup>1211</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 101.

<sup>1212</sup> *Ibid.*, p. 114 ; E. LÉVI-PROVENÇAL (éd.), *Rasā'il muwaḥḥidiya*, p. 152.

dans nos sources par le mot *al-‘arab al-wāfidm* (les Arabes arrivants)<sup>1213</sup>. Ibn Khaldūn attribue ensuite à Ya‘qūb al-Manṣūr de grandes actions de déportation des Ğusham du Tāmsnā et des Riyāh dans le Habṭ et l’Azghār, après sa campagne victorieuse en Ifrīqiya<sup>1214</sup>.

On ignore si les populations déportées ou immigrées dès l’époque de ‘Abd al-Mūmin furent installées dans la région de Safi. On peut en effet supposer que l’arrivée des nouveaux venus à la région, fut tardive et consécutive à leur installation dans le Tāmsnā. Une mention du *Tashawwuf* relate des faits antérieurs à 595/1199 qui attestent l’entrée d’un groupe d’Arabes dans les limites (*aṭrāf*) du pays des Dukkāla<sup>1215</sup>. Le texte nous informe également que ces Arabes qui entreprenaient leurs premières actions de pillage chez les Dukkāla, avaient l’habitude de se comporter de la sorte dans le Tāmsnā<sup>1216</sup>. On peut ainsi avancer que les premières infiltrations des tribus arabes dans la région de Safi se faisaient progressivement à partir du Tāmsnā ou de Tādla. Ces deux régions constituaient en effet une place importante dans la politique de la gestion de l’espace marocain à l’époque almohade, notamment pour leur emplacement stratégique sur l’itinéraire Marrakech- Ribāt al-Faṭḥ, emprunté par les armées almohades en route vers al-Andalus<sup>1217</sup>.

L’indigence de nos sources d’information empêche tout essai d’identification détaillée des différents groupes arabes qui investissaient la région durant cette époque. Il semble toutefois que leur importance numérique et leur rôle socio-politique restaient peu pesants.

Les tribus des Khulṭ semblent être le groupe principal qui entraînait dans la région de Safi. L’étymologie de l’ethnonyme révèle l’hétérogénéité du groupe, car les Khulṭ (les mélangés) seraient un conglomérat de tribus issues des Ğusham. Quand ils apportèrent leur soutien à al-Māmūn, ils contrôlaient les pays des Ṣanhāġa Tisghart, Dukkāla et Ragrāġa<sup>1218</sup>. Leur disgrâce et les privilèges accordés par les Almohades aux Sufyān ont dû certainement modifier les rapports de force entre les différentes composantes des populations arabes, mais il serait difficile de croire que le peuplement local fut épuré de ses éléments *khulṭī-s*. On peut facilement imaginer que ceux-ci continuaient à habiter la région en se métissant avec les populations originelles berbères, pour constituer ainsi la première strate du peuplement arabe de la région.

Quoique renforcée par la volonté du pouvoir almohade, la place des Sufyān dans le peuplement de la région semble moins importante. Les Sufyān étaient en effet concentrés dans le pays de Tāmsnā, aux alentours d’Anfā. L’information rapportée par Ibn Khaldūn concernant la présence des Sufyān autour de Safi ne peut être qu’un malentendu causé par une erreur de copiste : l’omission du point diacritique de la lettre *n* permet facilement de confondre les deux toponymes<sup>1219</sup>.

L’absence de toute autre information sur le peuplement arabe à cette époque nous interdit malheureusement de suivre minutieusement cette évolution. Or, l’état de ce peuplement au milieu du 14<sup>e</sup> siècle permet de reconstituer certains éléments de ce processus.

<sup>1213</sup> Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *Al-Mann bi-l-imāna*, p. 346.

<sup>1214</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-‘ibar*, t. 6, p. 21.

<sup>1215</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 309.

<sup>1216</sup> *Ibid.*

<sup>1217</sup> M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 25.

<sup>1218</sup> Ibn ‘Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 333. Sur ces événements, voir ci-dessous le point sur la fin des Almohades, p. 338-342.

<sup>1219</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-‘ibar*, t. 6, p. 28.

### 3- Le troisième moment

De la première moitié du 13<sup>e</sup> jusqu'au milieu du 14<sup>e</sup> siècle, nous pouvons estimer que les populations arabes, des Khulṭ et des B. Sufyān continuaient à habiter la région de Safī (fig. 57). Les Khulṭ, bien affaiblis par les guerres contre le calife al-Rashīd, avaient apparemment entamer un long processus de sédentarisation dans la région. Ils étaient néanmoins cités parmi les tribus arabes des Ġusham (Sufyān, Khulṭ et Banū Ġābir) qui accueillirent le sultan mérinide Abū Thābit à Anfā en 704/1304-1305<sup>1220</sup>, et qui durent livrer leurs membres qui étaient convaincus d'actes de brigandage (*ḥirāba*). Or, il semble que l'état de décomposition du groupe et le processus de sa sédentarisation allaient en s'accéléralant, car au début du dernier quart du 14<sup>e</sup> siècle, Ibn Khaldūn déclare que « les Khulṭ ont maintenant quasiment disparu comme s'ils n'avaient jamais existé, à cause de ce qu'ils avaient acquis de "fertilité" (*khaṣb*) et de richesses depuis deux cents ans dans cette grande plaine, outre leur vie aisée et facile. L'unité de leur groupe a été ainsi rongée par le temps et anéantie par l'opulence de leur vie »<sup>1221</sup>. C'étaient très probablement les Arabes issus des Khulṭ qu'Ibn al-Khaṭīb avait rencontré au nord de Safī et qu'il décrit sans préciser aucun de leurs ethnonymes<sup>1222</sup>. L'évocation des razzias qu'ils subissaient fréquemment par les B. al-Ḥārith, des Sufyān, peut être un indice que ces Arabes désormais sédentaires seraient les descendants des anciens Khulṭ, les deux groupes s'étant livrés à des guerres acharnées durant le 13<sup>e</sup> siècle.

Les groupes des Sufyān installés dans la région de Safī, moins nombreux mais probablement moins stigmatisés par les luttes du siècle précédent, gardaient apparemment leur cohésion. Ceci serait dû en grande partie au mode de vie nomade que gardaient notamment les Banū al-Ḥārith et qui était susceptible de les préserver suffisamment des effets de l'acculturation qu'imposait la sédentarité. Les Banū al-Ḥārith continuaient en effet à parcourir de larges territoires du Sous jusqu'aux limites sud-est de la région de Safī, voire plus au nord, en plein pays des Dukkāla qu'ils razziaient souvent. Lors de son voyage de Marrakech à Safī, Ibn al-Khaṭīb décrit l'emplacement de ces différents groupes : il a ainsi traversé les territoires des Arabes d'al-'Amūd, clan (*ḥayy*) des B. al-Ḥārith, puis il était passé par des campements des B. Ġābir. Ceux-ci sont en effet des Arabes habitant la région du Dir de Tādla où ils pratiquaient la transhumance<sup>1223</sup>. La présence de leurs campements dans cette zone aussi loin de Tādla témoigne de l'inachèvement du processus de leur sédentarisation et la pratique résiduelle d'un mode de vie nomade. Ibn al-Khaṭīb traversa de nouveau des terres parcourues par les Banū al-Ḥārith qui, semble-t-il, les disputaient aux Banū Warrā, tribu zénète de la région de Marrakech<sup>1224</sup>. Le territoire de parcours des Banū al-Ḥārith semble d'après le récit de la *Nufāḍa*, limité au nord-ouest par celui des Banū Māguir<sup>1225</sup>.

### 4- Le quatrième moment

L'abondance documentaire du début du 16<sup>e</sup> siècle nous permet une meilleure connaissance de ce stade de l'évolution du peuplement de la région<sup>1226</sup>. À cette période, la configuration de la carte de

<sup>1220</sup> *Ibid.*, t. 7, p. 236.

<sup>1221</sup> *Ibid.*, t. 6, p. 30.

<sup>1222</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 73-74.

<sup>1223</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 30-31.

<sup>1224</sup> Sur les B. Warrā, cf. Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 7, p. 48 et 236. C'est un *fakhdh* des Maghrāwa aux populations bien dispersées dans le Sous et dans les environs de Marrakech (mais aussi à Silves !).

<sup>1225</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 69.

<sup>1226</sup> La carte de géographie tribale de la région au 16<sup>e</sup> siècle a été bien étudiée par A. BOUCHAREB, *Dukkāla*, p. 76-83.

géographie tribale avait sensiblement changé (fig. 58). L'état constaté est le résultat de profondes modifications amorcées dans des étapes antérieures, mais il est certain que le 15<sup>e</sup> siècle, cette parenthèse obscure de l'histoire locale, connaissait d'importants mouvements de populations, notamment au sud de la région.

L'étendue géographique et l'importance numérique des populations berbères n'ont pas cessé de décroître depuis l'installation des tribus arabes dans la région. La situation au début du 16<sup>e</sup> siècle est très parlante à ce propos. Ainsi, des différentes tribus composant les Dukkāla, seules les Mshanzāya continuaient à occuper leurs territoires, bien concentrés autour d'al-Madīna. C'étaient très probablement les Mshanzāya qui occupaient également de larges zones au nord de la plaine des Dukkāla. Une lettre portugaise les désigne génériquement par « les Berbères du pays entre Azammūr et al-Madīna »<sup>1227</sup>.

Le territoire des Banī Māguir semble alors cantonné aux hauteurs qui portaient leur nom, à une trentaine de km. Au sud-est de Safi. J.-L. l'Africain atteste que leur montagne était devenue leur refuge après l'occupation de Safi, mais il serait probable que le rétrécissement de leur territoire, s'étendant auparavant jusqu'aux portes de Safi, était une conséquence de l'arrivée de nouvelles populations arabes dans la région<sup>1228</sup>.

Le même constat valait pour les tribus autochtones du sud du Tansift. « Les Berbères d'entre le Castillo Real et Agouz »<sup>1229</sup>, mentionnés par le texte portugais désigneraient les Ragrāga et les Shiādma. Sous l'impulsion de l'installation des tribus arabes dans la région, les Ragrāga ont été contraints à un perchement relatif dans les différentes hauteurs qui parsemaient la région ou qui longeaient le cours du Tansift. C'était le cas de Ġbal al-Ĥadīd où s'était concentrée une partie des Ragrāga, selon Léon l'Africain<sup>1230</sup>. Ce vocable semble en effet se limiter à quelques unes de ses composantes. Ainsi, les Ratnāna, qui faisaient partie auparavant des Ragrāga, sont cités dans une lettre des habitants de Safi au roi portugais, en tant que *qabīla*, du même rang que les Ragrāga, les Dukkāla et les 'Abda<sup>1231</sup>. Les Ratnāna, qui habitaient depuis des siècles, les zones situées à l'embouchure du Tansift, semblent également changer de territoire. Le registre d'impôts portugais ne cite point les Ratnāna dans l'accord passé avec les habitants d'Agūz, mais plutôt en rapportant celui signé avec les habitants de "Telemez", nom pouvant être rapproché à Tālmast, localité encore connue actuellement, et située quelques dizaines de km plus au sud<sup>1232</sup>.

L'apparition des Shiādma, tribu berbère inconnue auparavant, témoigne également d'un changement radical dans l'organisation interne et la représentation collective des Ragrāga. Plusieurs localités et groupes de douars cités par le registre d'impôts portugais, se revendiquaient des Shiādma. Ces nombreux éléments attestent l'éclosion des Ragrāga en différents groupes tribaux et nous incitent à nous interroger sur les raisons de cette situation, et l'éventuel rôle des tribus arabes nouvellement installées dans la région dans l'accélération de ce processus.

Les populations arabes issues des premières phases d'installation qui impliquèrent essentiellement des Khulṭ avaient déjà entamé un long processus de sédentarisation. Au début du 16<sup>e</sup> siècle, ces populations se divisaient en deux confédérations principales à taille inégale. D'une part les Sharqiyya composés de six groupes tribaux et de l'autre les Gharbiyya. Cette configuration du

<sup>1227</sup> P. DE CENIVAL (éd.), *Les Sources Inédites de l'Histoire du Maroc, archives et bibliothèques du Portugal*, t.1, Paris, 1934, p. 272. (cité S.I.H.M. 1).

<sup>1228</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 127.

<sup>1229</sup> S.I.H.M. 1, p. 272.

<sup>1230</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 86.

<sup>1231</sup> S.I.H.M. 1, p. 186.

<sup>1232</sup> A. BOUCHARB, *Dukkāla*, p. 504.

peuplement arabe dans cette partie de la région de Safi est très significative. La confusion de "l'emblème onomastique" avec la référence géographique révèle l'importance des délimitations territoriales et de leur stabilité dans la définition de la "personnalité" tribale. En s'identifiant non seulement à un espace géographique mais à ses divisions internes, les groupes tribaux affichent leur appartenance à une entité territoriale regroupant toutes leurs fractions. La référence à l'ouest et à l'est implique l'existence à cette période d'une conception d'un territoire régional se confondant avec celui des anciens Dukkāla. Les Sharqiyya en occupaient les vastes étendues septentrionales et orientales, alors que les Gharbiyya étaient confinés, à l'ouest, dans une bande côtière.

Les Sharqiyya se composaient de six tribus, dont les territoires peuvent être définis d'une manière relativement précise. Ainsi non loin d'Azammūr, sur une petite bande côtière délimitée au sud par le territoire des Mshanzāya, s'établissaient les Awlād Bū'zīz. Les Awlād Fraḡ, occupaient les territoires situés sur la rive méridionale d'Um al-Rbī'.

Les Awlād 'Amrān étaient divisés en deux groupes en fonction de la situation de leurs territoires. Les Awlād 'Amrān de Yilayskāwn occupaient les environs de cette localité qui appartenait au 12<sup>e</sup> siècle, aux Mshanzāya. Les Awlād 'Amrān Āyt 'Ali existaient probablement au nord-est de Safi, dans l'actuelle plaine de Shīm.

Les Awlād Sbīṭa occupaient les zones médianes de la plaine de Dukkāla. Ils côtoyaient au nord le domaine des Awlād Bū'zīz, à l'ouest les Mshanzāya, à l'est les Awlād 'Amrān de Yilayskāwn et au sud-ouest les Gharbiyya et les Awlād 'Amrān Āyt 'Ali. Enfin, les Awlād Ya'qūb s'étendaient dans les franges du nord-est de la région de Safi, non loin des Haskūra de la plaine.

Les Gharbiyya occupaient un territoire beaucoup plus circonscrit que leurs voisins à l'est. La zone côtière limitée au nord par les possessions des Mshanzāya près d'al-Madīna et au sud par les environs de Safi, était ainsi leur terre d'attache.

Sur les rives du Tansift, un autre groupe arabe qui s'était illustré par ses turbulences, s'était apparemment sédentarisé. Les Banū al-Ḥārith semblent ainsi occuper un territoire situé non loin de leurs anciens terrains de parcours au 14<sup>e</sup> siècle, sur l'itinéraire liant Marrakech au pays des Banī Māguir<sup>1233</sup>.

L'apparition des 'Abda au sud de la région de Safi constituait à cette époque, l'épisode le plus récent de l'installation successive de tribus arabes. Occupant un territoire sis entre les environs méridionaux de Safi jusqu'au sud de Tansift, les 'Abda gardaient néanmoins une grande mobilité. L'embouchure du Tansift était très probablement leur point de concentration habituel. Le choix d'Agūz comme lieu d'ensilage en est l'indice principal<sup>1234</sup>.

La position méridionale des 'Abda et leur installation dans une zone qui n'était pas fréquentée d'une manière permanente par des tribus arabes, au moins jusqu'au 14<sup>e</sup> siècle, suggèrent l'arrivée d'une nouvelle vague de peuplement arabe. Celle-ci serait d'origine ma'qilienne, les différentes tribus des Ma'qil continuaient en effet à déferler sur plusieurs régions marocaines, dans le Sous dès le 13<sup>e</sup> siècle, ou bien plus tardivement dans le Tāmsnā et le Gharb au 15<sup>e</sup> siècle.<sup>1235</sup> Bien ancrées au Sous, les populations Ma'qil semblent très progressivement s'étendre vers le nord. La région de Ḥāḥa, apparemment épargnée par les premières vagues du 13<sup>e</sup> siècle, se retrouve au 16<sup>e</sup> siècle avec une forte présence arabe dont témoigne la description de J.-L. l'Africain. C'est dans la continuité de cette geste vers le nord que les 'Abda apparurent dans l'ancien territoire des Ragraḡa au début du

<sup>1233</sup> S.I.H.M. 1, p. 321, note 2.

<sup>1234</sup> *Ibid.*, p. 672.

<sup>1235</sup> M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 237-243.



16<sup>e</sup> siècle, avant même de s'appropriier les terres fertiles au nord de Safi dans les siècles suivants. L'indigence de nos sources nous prive des détails des circonstances de l'arrivée et de l'installation des 'Abda et éventuellement d'autres tribus Ma'qil<sup>1236</sup>.

## B- Structure démographique du peuplement

L'étude de la démographie historique est très souvent associée à l'image d'interminables listes de chiffres et d'estimations des populations. Or, il n'est point surprenant de constater que la documentation historique se rapportant à de larges pans de l'histoire médiévale, ne se prête guère à ce jeu de quantification. Cette conception réductrice de l'étude de la démographie historique peut être dépassée par un tour d'horizon des différents traits de la structure démographique. En l'absence chronique de chiffres, l'étude des comportements démographiques, des contraintes de l'écosystème et des aléas des crises de subsistance, permettra de broser un tableau plus complet et multidimensionnel de la démographie historique de la région.

### 1- Des données chiffrées

Les méandres de la documentation textuelle relative à la région de Safi ne réservent que peu de données quantifiables sur la population. Au long de quatre siècles d'histoire, aucune information ne permet un semblant d'estimation du nombre d'habitants. Seuls les chiffres se rapportant au nombre des victimes de la répression almohade, ou bien du nombre des guerriers, fantassins et cavaliers, alignés par les Khulṭ dans leur rébellion au 13<sup>e</sup> siècle, nous sont parvenus. Que peut-on ainsi tirer du chiffre arrondi de 1400 *dukkālī-s* et *ragrāguī-s* tués durant l'opération almohade d'*al-I'tirāf*, sinon la violence de la répression et le constat que ce chiffre n'était qu'une partie infime du nombre total des populations tombées durant les différents épisodes de la conquête almoahde<sup>1237</sup> ? Il semble que cette période ait ramené à la baisse une croissance positive, rendue possible auparavant grâce à une relative clémence du milieu et un certain essor économique. Les séquelles de cette situation et le sous-peuplement qu'elle a engendré ont probablement facilité l'introduction des tribus arabes dans la région. Le chiffre de 12000 cavaliers et d'autant de fantassins *khulṭ* s'avère également d'une manipulation délicate. Une méthode d'estimation des populations à partir du nombre de combattants a été élaborée en Algérie au 19<sup>e</sup> siècle. Le chiffre, majoré du quart qui équivaldrait au nombre des hommes invalides, représenterait le tiers de la population d'un groupe tribal<sup>1238</sup>. Les Khulṭ avoisineraient les 100000 personnes, selon cette estimation qui semble raisonnable mais, malheureusement, invérifiable.

La manne documentaire que constituent les sources du 16<sup>e</sup> siècle fournit des données importantes sur la démographie historique. L'hétérogénéité du peuplement et de ses configurations ont diversifié les termes des descriptions du nombre des habitants. Si dans les groupes tribaux, le nombre de

---

<sup>1236</sup> C'est le cas des Aḥmar, tribu ma'qilienne qui n'existait pas encore au 16<sup>e</sup> siècle et qui constitue actuellement, avec les 'Abda, les deux grands groupes tribaux de la région. M. Al-Kānūnī, *Asfī wa mā ilayh qadīman wa ḥadīthan*, Le Caire, 1934, p. 37, rapporte également que les Awlād 'Amrān étaient des Ma'qil, en se basant sur leur homonymie avec une tribu ma'qilienne. Cet unique élément nous paraît insuffisant pour justifier cette affiliation.

<sup>1237</sup> Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 70-72.

<sup>1238</sup> A. BOUCHARÉB, *Dukkāla*, p. 84.

combattants et celui des douars donnaient des indices sur l'importance de la population, cette réalité était exprimée en feux pour les noyaux sédentaires.

Le témoignage de Léon l'Africain est intéressant à cet égard. Tout au long de son ouvrage, l'auteur fournit, en chiffres arrondis à la centaine, le nombre des habitants des différentes villes et localités marocaines. L'utilisation exclusive du feu comme unité d'estimation, laisse suggérer que Léon l'Africain a éventuellement eu recours à des archives ou à des estimations d'ordre fiscal. Mais la définition du "feu" pose déjà plusieurs problèmes. L'équivalent arabe du terme utilisé par l'auteur nous reste inconnu, même si l'on peut supposer qu'il s'agirait plutôt de *bayt* (famille) ou de *kānūn* (foyer). Le registre portugais des impôts utilise "*casa*" (maison) pour rendre apparemment le même sens<sup>1239</sup>. De plus, on peut exprimer à l'égard de cette unité, les mêmes appréhensions et interrogations constatées par R. Fossier en parlant de l'Occident médiéval. « [...] Qu'est-ce qu'un "feu" ? Non tant le coefficient qu'il faut lui attribuer, et dont tant d'études montrent les variantes, feu chrétien ou feu juif, feu rustique ou feu urbain, que le sens même du mot, feu fiscal ou feu réel [...] »<sup>1240</sup>. La valeur numérique du feu reste, elle aussi, sujette à caution. Dans le contexte social marocain, le feu correspondrait à une famille résidant sous le même toit, et ne peut être restreint au seul foyer conjugal. Il s'agirait plutôt d'une famille élargie qui compterait plusieurs générations et couples.

Selon Léon l'Africain, Safi comptait dans les 4000 feux, dont une centaine de maisons juives<sup>1241</sup>. Ces chiffres contrastent catégoriquement avec ceux rapportés par V. Fernandes, estimant la population de Safi à 3000 personnes<sup>1242</sup>. Rien ne nous permet d'expliquer cette différence considérable, même le fait que le chiffre de Léon l'Africain concernait une population dont le composant local était augmenté par l'apport des Portugais, soldats, marchands ou colons venus s'installer à Safi. Le même constat s'applique par ailleurs, à la localité de Mrāmar qui abriterait à cette même période environ 400 feux, chiffre bien au-delà des 400 habitants mentionnés par Marmol<sup>1243</sup>. S'agirait-il d'une erreur d'unité (habitant au lieu de feu ?) ou de sources d'estimations non concordantes ?

Pour d'autres localités des zones septentrionales de la région de Dukkāla, on dispose de chiffres qui demeurent invérifiables, bien que logiquement homogènes avec d'autres estimations de l'auteur<sup>1244</sup>. D. Noin considère que les chiffres relatifs aux populations urbaines, rapportés par les différentes sources de la période, sont souvent surestimés. Le net recul de l'urbanisation de plusieurs grandes villes marocaines (Rabat, Marrakech) nuance fortement les chiffres de Léon l'Africain notamment, et nous laisse perplexe quant à leur bien fondé<sup>1245</sup>. L'estimation du nombre d'habitants des villes et localités a été souvent faite à partir de l'analyse spatiale des unités d'habitat, leur densité et mode d'organisation. D'éventuelles études archéologiques assorties de fouilles systématiques et de travaux de planimétrie nous fourniront un matériau exploitable à ce sujet<sup>1246</sup>.

---

<sup>1239</sup> *Ibid.*, p. 493-94.

<sup>1240</sup> R. FOSSIER, « Aperçus sur la démographie médiévale », *Population et démographie au Moyen âge*, Paris, 1995, p. 9-23, (p. 11).

<sup>1241</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 117.

<sup>1242</sup> VALENTIM FERNANDES, *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal*, Paris, 1938, p. 35.

<sup>1243</sup> L. C. DE MARMOL, *De l'Afrique*, t. 2, p. 109.

<sup>1244</sup> Azamnūr : 5000 feux, Bul'wān : 500 feux, Tamurrakasht : 400 feux, Targa : 300 feux. J.-L. l'Africain, *Description*, p. 123-125.

<sup>1245</sup> D. NOIN, *La population rurale du Maroc*, Paris-Rouen, 1970, p. 233-34. L'auteur n'évoque pas les cas des villes et localités de la région, en nous privant de son opinion.

<sup>1246</sup> Des résultats intéressants peuvent être déduits de ce genre d'approximation. C'est le cas de L. TORRES BALBAS, « Extension y demografia de las ciudades hispanomusulmanas », *Studia islamica*, III, 1955, p. 35-59 ; O.

Le registre portugais des impôts fournit d'autres informations. Le nombre de maisons imposées peut être indicatif de la population, mais la nature fiscale de ce recensement met en cause sa crédibilité. Les nombres de maisons déclarées étaient certainement bien en deçà de la réalité. D'une part, certains foyers démunis pouvaient être exonérés d'impôts, et donc ne figuraient pas sur les registres. D'autre part ces populations manifestaient souvent leurs refus de s'acquitter des tributs.

Les populations semi-nomades ou en cours de sédentarisation étaient estimées autrement. Le feu et le foyer font place au douar, entité complètement différente, reflétant, tant en matière fiscale qu'au niveau de l'organisation sociale, une plus forte cohésion du groupe et une solidarité communautaire plus marquante. L'unité de base du douar était la tente. On serait tenté de faire de la tente l'équivalent de la maison, unité regroupant tous les membres de la famille élargie. Or, on ne peut être sûr qu'une famille occupait une seule tente ou en possédait plusieurs. De plus, si la correspondance du nombre de familles et des tentes n'est point certaine, la composition d'un douar l'est encore moins. Selon D. de Gois, un douar se constitue d'un groupe de 50, 60 à 100 tentes<sup>1247</sup>. Ce nombre est revu à la hausse par Marmol, estimant le nombre de tentes par douar de 100 à 150, voire 200 dans certains cas<sup>1248</sup>. Compte-tenu de ces disparités, les estimations des populations selon le nombre de douars peuvent quadrupler si on change la plus petite valeur indiquée par la plus importante. Cependant, la comparaison des nombres de campements des différents groupes permet de rendre compte de leurs tailles et importances respectives. Selon de Gois, les différentes tribus de la région comptaient :

<b>Tribus</b>	<b>Nombres de douars</b>	<b>Cavaliers</b>	<b>Fantassins</b>
A. 'Amrān Lithalli	150	1500	30 000
A. 'Amrān Discanai	100	1000	20 000
A. Ya'qūb	80	800	15 000
A. Sbīṭa	60	600	10 000
A Bū'zīz	70	700	15 000
A. Fraġ	30	400	5000
Gharbiyya et 'Abda	200	4000	40 000

## 2- La croissance démographique

L'étude de la démographie n'est pas uniquement une affaire de chiffres, plusieurs autres paramètres définissent les comportements démographiques des populations. Ici encore, cet exercice se heurte au silence de la documentation, et les rares informations qui peuvent y être glanées nous maintiennent dans le cercle du doute. Ainsi, parler du taux de croissance démographique à cette époque est fort délicat. Si on peut supposer que dans cette société traditionnelle, les taux de natalité étaient généralement élevés, malgré l'absence de toute information sur la fécondité, la croissance démographique ne pouvait arborer un rythme malthusien. La mortalité servait de moyen de contrôle naturel, amortissant les effets d'une natalité galopante. Atteindre un âge avancé ne semble pas

---

AURENCHÉ, « Essai de démographie archéologique. L'exemple des villages du Proche Orient ancien », *Paléorient*, 7/1, 1981, p. 93-104.

<sup>1247</sup> D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521. Extraits de la chronique du roi D. Manuel de Portugal*, éd. et trad. de R. RICARD, Rabat, 1937, p. 105.

<sup>1248</sup> L. C. DE MARMOL, *De l'Afrique*, t. 1, p. 77.

néanmoins rare : Léon l'Africain constate que « dans toutes les villes et les campagnes de Berbérie, les hommes atteignent l'âge de soixante-cinq à soixante-dix ans ; il y en a peu qui vivent au-delà. Cependant on trouve dans les montagnes de Berbérie des gens qui arrivent à cent ans et quelques-uns qui les dépassent. Ils ont une robuste et verte vieillesse »<sup>1249</sup>. Mais ce constat qu'on pourrait grossièrement apparenter à une estimation de l'espérance moyenne de vie, ne rend pas compte des ravages de la mortalité. Comment peu-on qualifier, sinon d'absurde, ce « critère "d'espérance de vie" qui n'a rigoureusement aucune valeur dans une société où se côtoient innombrables mort-nés et vigoureux vieillards »<sup>1250</sup>. Il ne serait pas illusoire de penser à un grand taux de mortalité infantile, alors que les décès liés à l'accouchement étaient fréquents. L'intérêt notable accordé par la littérature savante de Fès au 14<sup>e</sup> siècle, aux problèmes des accouchements difficiles, ainsi que la surenchère rituelle qui l'accompagnait, témoignent de la gravité de la situation<sup>1251</sup>. À côté de cette mortalité chronique, la population des époques pré-modernes était à la merci des différents fléaux, famines, sécheresses et épidémies dont les ravages laissaient souvent des séquelles irréversibles. Dans ce monde où l'on tutoyait la mort quasi-quotidiennement, le taux de croissance était inéluctablement indexé aux caprices du destin. Les ondulations d'une courbe de croissance s'y métamorphoseraient en une alternance de pics et de chutes dans une évolution en dents de scie. Un taux de croissance faible ou à peine moyen, oscillant entre 0.5 et 0.9 0/00, peut être retenu comme hypothèse valable<sup>1252</sup>.

### 3- Famines et épidémies

Phénomènes fréquents et aussi déterminants dans cette évolution démographique pour qu'on leur consacre plus d'intérêt, les famines et épidémies qui touchèrent la région avant le 16<sup>e</sup> siècle demeurent méconnues. Il serait difficile de fournir une chronologie des différentes catastrophes d'origine climatique ou endémique qui affectèrent la région, mais l'abondance d'informations relatives au Maroc en général permet de rendre compte de leur fréquence. Les données rapportées par le *Qirtās* sur les différentes calamités représentent un échantillon parlant de cette réalité. Ainsi, entre 253/867 et 407/1016-1017, on note six sécheresses, cinq famines et crises de cherté, trois vagues de criquets, quatre tempêtes et inondations, six épidémies. Cette cadence qui ne semble concerner que les catastrophes d'une certaine ampleur, nous paraît en deçà de la réalité.

De 571/1175-1176 à 724/1324, cinq épidémies, huit famines et sécheresses frappèrent le Maroc, chiffres relativement moins importants de ceux de la période précédente. Intégrer une donnée d'une telle constance, dans les paramètres régulant la croissance démographique au Maroc est bien sûr justifié<sup>1253</sup>. Les carences de nos sources pour ces époques nous empêchent d'évaluer l'incidence exacte de ces fléaux sur la région, notamment leurs éventuelles conséquences fâcheuses sur la population. Ces ravages périodiques qui ponctuaient l'histoire régionale semblent apprivoisés par une population qui se régénéraient ensuite sans en garder de longues et grandes séquelles. S'agit-il d'un constat fallacieux d'après une documentation lacunaire ou la réalité d'une banalisation des calamités loin de la fantasmagorie du récit ? D'éventuelles recherches exhaustives sur cette période

<sup>1249</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 59.

<sup>1250</sup> R. FOSSIER, « Aperçus sur la démographie médiévale », p. 18.

<sup>1251</sup> A. DIALMY, « Les rites obstétricaux au Maroc, un enjeu politique mérinide ? », *Annales HSS*, 1998, p. 481-504, (p. 491-93).

<sup>1252</sup> D. NOIN, *La population rurale du Maroc*, p. 238-240.

<sup>1253</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 61, précise que la « la peste se manifeste en Berbérie tous les dix, quinze ou vingt-cinq ans ».

nous le diront certainement. La fin du 15<sup>e</sup> et le 16<sup>e</sup> siècles nuancent cette impression. L'abondance de la documentation et, incontestablement, la gravité et l'ampleur inhabituelles des catastrophes permettent de s'apercevoir facilement de leurs effets irréversibles sur la démographie de la région.

Ainsi, une première sécheresse en 1516-17 toucha sérieusement la région de Safi, à tel point que les ports anciennement exportateurs de céréales, se trouvèrent dans l'obligation d'être ravitaillés à partir du Portugal. L'effet conjugué de la famine et de l'épidémie, qui ravagèrent le Maroc en 1521 et 1522, fut le plus dévastateur pour la région<sup>1254</sup>. Un passage de L. de Sousa résume la situation : « L'année 1522 commença dans toute l'Afrique par une famine si rigoureuse, conséquence de la sécheresse de l'année précédente, que les caravelles qui remplissaient la rivière d'Azemmour pour charger les aloses qui se pêchaient en cet endroit, changèrent de dessein et embarquèrent une multitude de jeunes Maures et de jeunes et jolies Mauresques pour les emmener à Lisbonne et à Séville. Et, pour le prix, il n'y eut pas un Maure qui ne tombât d'accord avec l'acheteur. Car beaucoup d'entre eux sacrifiaient leur liberté et se laissaient embarquer uniquement en échange de la nourriture qu'on leur donnait. Cette misère si grande fut suivie de la plus grande de toutes, une épidémie qui emporta beaucoup de ceux qui, grâce à leur prévoyance ou à du blé caché, avaient échappé aux rigueurs de la famine. On affirme que cette épidémie fit de terribles et mortels ravages parmi les hommes et les bêtes »<sup>1255</sup>. Les ravages de la sécheresse constitua ainsi une manne pour le trafic de la traite portugaise. Des dizaines de milliers de marocains, notamment dans les plaines atlantiques, échangèrent leur liberté contre de la nourriture. Le chiffre de 100000 personnes déportées resterait une estimation minorée de la réalité de cette situation<sup>1256</sup>. Ce déplacement massif, auquel s'ajoutait un nombre forcément important de morts à cause de la famine et de l'épidémie, a affecté d'une manière profonde, la démographie locale. L'ampleur de l'hémorragie était encore plus néfaste en raison de la nature des déportés vers le Portugal : « c'est une population jeune et féconde qui avait gagné la Péninsule voisine : surtout des femmes en âge d'avoir des enfants. Non seulement la population avait diminué, mais il devait lui être difficile de se reconstituer avant longtemps »<sup>1257</sup>.

#### 4- Migrations et déplacements

Les calamités du début du 16<sup>e</sup> siècle nous amènent à parler des migrations et des déplacements massifs des populations de la région de Safi. Le terrible sort des habitants, contraints à se livrer et à se constituer esclaves pour pouvoir survivre, faisait l'affaire des marchands d'esclaves portugais. Ces grandes déportations de masse ne furent pas isolées. Le feuilleton des razzias et des attaques portugaises en territoires marocains était ponctué par la capture de prisonniers envoyés en guise d'esclaves à la Métropole. En moins de 50 ans, les sources font état de plus de 9200 cas, chiffre qui peut être largement revu à la hausse si on tient en considération l'aspect lacunaire de la documentation, concernant à peine une bonne moitié des opérations militaires entreprises<sup>1258</sup>. Le Portugal n'était pas la seule destinée de milliers d'habitants de la région de Safi. Les ravages de l'occupation portugaise et de l'état de guerre qu'elle engendrait ont contraint beaucoup d'habitants à se déplacer vers d'autres régions marocaines. Ces mouvements étaient parfois orchestrés par le

<sup>1254</sup> B. ROSENBERGER et H. TRIKI, « Famines et épidémies au Maroc aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Hespéris-Tamuda*, XIV, 1973, p. 109-175.

<sup>1255</sup> L. DE SOUSA, *Les Portugais et l'Afrique du Nord de 1521 à 1557*, p. 25-26.

<sup>1256</sup> B. ROSENBERGER et H. TRIKI, « Famines et épidémies au Maroc aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », p. 134.

<sup>1257</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>1258</sup> A. BOUSHAREB, *Maghāriba fī al-burtughāl*, Rabat, 1996, p. 28-29.

pouvoir waṭṭāsīde qui voulait isoler l'occupant portugais en ruinant l'hinterland des places occupées. Beaucoup d'habitants de Tīṭ, al-Madīna, Subeit, Tārga et des Banū Māguir, entre autres, furent déplacés vers le territoire des Waṭṭāsīdes<sup>1259</sup>. La localité de Banū Basil, à mi-chemin entre Fès et Meknès, fut ainsi repeuplée par une partie de la population déportée des Dukkāla contre sa volonté<sup>1260</sup>. On peut également retrouver la trace de cette population dans les dictionnaires bibliographiques concernant Fès, où apparurent à cette période, de nombreuses personnalités originaires de la région de Safi. On apprend ainsi, d'après *Ġadhwat al-iqtibās*, que l'installation à Fès de certaines familles de la région peut remonter à une date relativement antérieure à la présence portugaise<sup>1261</sup>.

Tableau des savants originaires de la région de Safi et habitant Fès, d'après *Ġadhwat al-Iqtibās*

Personnage	Fonction	Date	Page
Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mshanzā'ī	<i>Khaṭīb</i> de la mosquée al-Qarawiyyīn à Fès	Mort en 846/1442-43	65
'Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm al-Mshanzā'ī	<i>Khaṭīb</i> de la mosquée al-Qarawiyyīn à Fès	Mort en 962/1555.	66
Abū al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Mshanzā'ī	<i>Faqīh</i> , grammairien	Mort en 978/1570-71.	110
Abū al-Qāsim b. Muḥammad al-Māgrī	<i>Faqīh</i> et grammairien	Mort en 911/1505.	110
Muḥammad b. Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm al-Mshanzā'ī	<i>Khaṭīb</i> de la mosquée al-Qarawiyyīn à Fès	910/1504-05 964/1556-57	248
Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mshanzā'ī	<i>Faqīh</i>	911/1505-06 992/1584	250-251
'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mshanzā'ī	<i>Faqīh</i> enseignant la <i>Risāla</i> d'Ibn Abī Zayd.	Mort en 962/1555.	407
'Abd al-Waḥḥāb b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Mshanzā'ī	<i>Faqīh</i> enseignant la <i>Risāla</i> et le Mukhtaṣar	Mort en 996/1588.	455

## 2- L'histoire politique de la région de Safi

Afin de retracer les grandes lignes de l'histoire régionale, il convient d'abord d'exposer les phases principales de son évolution générale, notamment politique. Cet aperçu ne peut se passer d'un

<sup>1259</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 121, 122, 123 et 127.

<sup>1260</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>1261</sup> Ibn al-Qāḍī, *Ġadhwat al-iqtibās fī dhikr man ḥalla mina al-a'lām madīnat Fās*, Rabat, 1973-1974.

rappel des origines de l'histoire locale, marquée surtout par la grande rareté de l'information historique. Les différents traits de l'évolution sociale et politique durant l'époque médiévale seront ensuite exposés. L'accent sera volontairement mis sur les rapports entre la société et les pouvoirs politiques.

## A- Le temps des origines

Un mutisme quasi-total des sources et une absence des études archéologiques font des premières phases de l'histoire locale, un lieu ouvert aux incertitudes et aux approximations. Or, il est nécessaire d'esquisser les grandes lignes de cette période à travers les éléments qui transparaissent en filigrane dans l'opacité du récit, en défiant une amnésie désolante.

### 1- Les époques préhistorique et antique

L'aube de la présence humaine au Maroc n'a pas encore révélé tous ses mystères. Les rares découvertes datant du Paléolithique inférieur, concentrées dans la région de Casablanca, sont un bon indice de la grande antiquité et la richesse d'une Préhistoire encore très mal connue. Le cas de la région de Safi n'échappe pas à cette règle : en l'absence de toute recherche systématique sur la Préhistoire locale, une seule découverte fortuite suffit pour statuer sur l'intérêt de cette période dans la région et mettre en exergue un grand potentiel archéologique dans la matière.

Seule la découverte de Jbel Irhoud (Ġbal Ighūd) vient nous éclairer sur la Préhistoire de la région de Safi. Le site figure parmi l'une des crêtes des Ġbilāt, à une soixantaine de km au sud-est de Safi. C'était lors des travaux d'exploitation d'une mine de barytine en 1961 qu'un ouvrier a mis au jour dans une cavité, plusieurs restes osseux dont un crâne d'hominidé<sup>1262</sup>. D'autres découvertes étaient ensuite faites par des chercheurs, notamment E. Ennouchi et J. Tixier, qui y ont réalisé des sondages<sup>1263</sup>.

Parmi le matériel archéologique livré par Ġbal Ighūd, les restes humains ont particulièrement attiré l'attention des chercheurs. L'analyse effectuée sur les six restes osseux retrouvés a abouti à des interprétations variées. Si E. Ennouchi avance l'hypothèse de fossiles de néandertaliens, la plupart des chercheurs y reconnaissent un *homo sapiens archaïque*<sup>1264</sup>. Datant d'une période allant de 190000 à 130000 ans, l'importance de ces vestiges humains émane de leurs différents aspects morphologiques transitoires entre l'*homo sapiens archaïque* et l'*homo sapiens sapiens*<sup>1265</sup>. Grâce à leurs spécificités et à leur grande ancienneté, ces vestiges peuvent être considérés parmi les plus anciens restes d'*homo sapiens* à l'échelle mondiale<sup>1266</sup>.

De par leur mobilier lithique abondant, les trouvailles de Ġbal Ighūd peuvent être attribuées à une tradition moustérienne de faciès levallois dont témoigne la prédominance des racloirs<sup>1267</sup>. La richesse du site se voit également dans l'originalité de son industrie osseuse dont « un crochet à utilisation domestique pour porter le petit gibier de chasse ou pour suspendre la viande de grands

<sup>1262</sup> A. SALIH, « Le moustérien de la grotte de J'bel Irhoud Hominidés (J'bilet, Maroc) », *L'homme méditerranéen*, Paris, 1998, p. 19-28, (p. 19).

<sup>1263</sup> A. BANŞAR, « Mā qabla al-tārīkh bimintaqat Asfī », *Tārīkh iqlīm Asfī*, Safi, 2000, p. 51-65, (p. 52.)

<sup>1264</sup> A. SALIH, « Le moustérien de la grotte de J'bel Irhoud Hominidés (J'bilet, Maroc) », p. 19.

<sup>1265</sup> A. BANŞAR, « Mā qabla al-tārīkh bimintaqat Asfī », p.62.

<sup>1266</sup> *Ibid.*

<sup>1267</sup> A. SALIH, « Le moustérien de la grotte de J'bel Irhoud Hominidés (J'bilet, Maroc) », p 27.

mammifères » (fig. 59)<sup>1268</sup>. Cet outil apparaît comme un exemple précoce d'objets semblables provenant essentiellement de gisements mésolithiques ou néolithiques<sup>1269</sup>.

Faute de travaux conséquents de prospection, nous ignorons tout sur les phases finales de la Préhistoire de la région. D'éventuelles données sur le processus de néolithisation ainsi que sur les âges de métaux auraient pu servir à mieux comprendre certains phénomènes du peuplement.

Pour les périodes antiques, le tableau est relativement moins sombre. Des travaux généralement anciens ont permis de retrouver le long de la côte de la région de Safi, de multiples traces attestant une occupation antique. Bien qu'elle soit située loin du triangle Sala-Tanger-Volubilis, où s'était concentrée la présence des grandes civilisations de l'Antiquité, notre région aurait connu une occupation antique. Cette hypothèse est légitimée par la découverte d'établissements antiques sur l'île de Mogador. Celle-ci, qui fut à l'origine un comptoir phénicien, accueillit durant le règne de Juba II (25 av.J.-C.-23 ap.), des installations d'exploitation du pourpre. L'occupation romaine du site s'était étendue jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle, bien après l'évacuation de la province de Maurétanie tingitane survenue en à la fin du 3<sup>e</sup> siècle. En l'absence de toute information textuelle confirmant la présence dans la région d'un centre d'occupation ou d'une colonie punique ou romaine, l'existence de petites escales antiques est néanmoins envisageable. La difficulté de la navigation dans l'Atlantique, notamment pour des embarcations puniques, obligeait les marins antiques à multiplier leurs points d'atterrage sur la côte marocaine.

Des travaux de prospection entrepris par A. Luquet ont abouti à plusieurs découvertes de vestiges puniques localisés dans sept points de la région de Safi. (fig. 60). La quasi-totalité de ces éléments retrouvés est de caractère funéraire : fosse (Walīdiya), chambre sépulcrale en cul-de-sac (El-Hfira, Sīdī Shīshkal), puits (Cap Cantin), ou hypogée (Sīdī Būzīd)<sup>1270</sup>. Seules des structures taillées dans le rocher auraient subsisté d'éventuels sites d'habitat construits en matériaux légers. La taille des nécropoles est parfois surprenante : le site de Tīṭ comporte pas moins de 675 hypogées<sup>1271</sup>. La datation de ces tombes, apparemment à incinération<sup>1272</sup>, de l'époque punique, est justifiée par l'abondance de cette pratique dans le monde phénicien, dont témoigne l'exemple des hypogées de Tyr. Ces tombes, dont les plus anciennes seraient du 6<sup>e</sup> siècle av. J.-C., ont précédé d'autres formes sépulcrales, notamment les sarcophages taillés dans la roche<sup>1273</sup>.

À côté de ces éléments, la même étude mentionne la découverte des restes d'une statue sculptée en grès stuquée. Seul le pied a pu être recueilli par le chercheur qui avance qu'elle représentait probablement une divinité punique, en l'occurrence Poséidon<sup>1274</sup>. Et c'était justement à Poséidon qu'était dédié le temple qu'aurait érigé Hannon à Cap Soleis. Certains auteurs le situent en effet à Cap Cantin. De par sa situation topographique et son emplacement « particulièrement favorable, où l'observation des perturbations locales permet, selon des règles empiriques, d'établir des prévisions sur le régime de l'alizé »<sup>1275</sup>, le Cap Cantin présentait des conditions idéales pour l'établissement des marins puniques. Les rares découvertes archéologiques ne permettent pas, en revanche, de

<sup>1268</sup> A. SALIH, « Découverte d'un crochet moustérien en os dans la grotte du Jebel Irhoud (Maroc) », *Préhistoire Anthropologie méditerranéennes*, 2, 1993, p. 27-28, (p. 28).

<sup>1269</sup> *Ibid.*

<sup>1270</sup> A. LUQUET, « Contribution à l'Atlas archéologique du Maroc : Le Maroc punique », *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, IX, 1973-75, p. 237-293 ; (p. 285-290).

<sup>1271</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>1272</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>1273</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>1274</sup> *Ibid.*, p. 290, et R. REBBUFAT, « Vestiges antiques sur la côte occidentale de l'Afrique au Sud de Rabat », *Antiquités africaines*, 8, 1974, p. 25-49, (p. 38).

<sup>1275</sup> J.-G. DEMERLIAC et J. MEIRAT, *Hannon et l'empire punique*, Paris, 1983, p. 78.



statuer sur le bien fondé de cette hypothèse. La tradition orale, renforcée par des récits de pêcheurs, rapporte l'existence de structures submergées par la mer, non loin de la côte. L'action érosive de la houle sur les bases des falaises ne serait-elle pas à l'origine de grands éboulements des rochers qui auraient supporté un éventuel site punique, puis son enfouissement dans les eaux de la mer ? Ce scénario, tout à fait possible, reste à confirmer ou infirmer par une étude systématique<sup>1276</sup>.

La vocation maritime des Punique a été certainement à l'origine de ces multiples traces. La présence romaine au Maroc, plutôt à tendance continentale, ne pouvait avoir, hors de son *limes*, d'aussi abondants restes. Son empreinte, notamment dans la région de Safi, ne pouvait être qu'éphémère et accidentelle. Elle se résume à deux trouvailles anciennes. D'abord, un petit trésor de pièces frappées sous Constantin et Valentinien, fut trouvé dans un champ près de Safi<sup>1277</sup>, puis trois fragments d'une inscription présumée antique, relevés par A. Beaumier au milieu du 19<sup>e</sup> siècle<sup>1278</sup>.

Parler d'antiquité dans la région de Safi, en se contentant d'énumérer les rares témoins des présences étrangères, punique ou romaine, occulte la part des autochtones dans cette histoire. Le domaine d'intérêt des sources classiques, dépassait rarement les confins méridionaux de la Tingitane, alors que les études archéologiques modernes, sous l'influence de préjugés colonialistes, entretiennent cet oubli. Malgré l'extrême indigence de nos sources, on ne peut admettre que notre région, comme d'ailleurs de larges territoires restés libres de la domination romaine, est sans histoire.

À l'arrivée des premiers conquérants puniques, on peut postuler que la pratique de l'agriculture aurait été connue des habitants de la région de Safi. La fertilité de certaines zones de ce territoire pourrait avoir joué un rôle décisif dans l'installation de groupes d'habitants sédentaires. Ce scénario suggéré par d'autres régions marocaines, et qui nécessitent des confirmations par des études archéologiques, paraît beaucoup plus plausible que les récits légendaires véhiculés par les sources antiques sur les peuplades sauvages habitant le Maroc. Les installations puniques sur la côte atlantique, notamment sur ses parties méridionales, ne seraient pas, dans cette perspective, le fruit d'un contact entre « la civilisation avec la barbarie, mais plutôt celui du commerce urbain avec une société agricole »<sup>1279</sup>. Il semble que l'impact des influences puniques n'était pas aussi important qu'au nord du Maroc, où la « punicisation » aurait renforcé plus tard, les tendances expansionnistes de Rome, et permis, non sans peine, l'occupation de la Tingitane. Si on se fie à la classification pertinente d'A. Laroui, qui distingue trois catégories de population dans le Maroc romain, on pourrait sans doute dire que la région de Safi faisait partie du domaine de l'autochtone libre<sup>1280</sup>.

En dépit de la confusion qui règne sur la géographie historique des tribus autochtones dans le Maroc antique, il semble très probable que la région de Safi faisait partie du territoire du grand groupe des Autololes. En effet, J. Desanges, après avoir analysé les données des différentes sources antiques, conclut : « En somme, tous les textes s'accordent à situer les Autololes aux confins méridionaux de la Tingitane, non loin du fleuve *salathos* (Bou Regreg). Il est possible cependant qu'une fraction de

<sup>1276</sup> Information rapportée également par A. ANTONA, *La région des Abda*, p. 24.

<sup>1277</sup> R. REBBUFAT, « Vestiges antiques sur la côte occidentale », p. 37.

<sup>1278</sup> *Ibid.*, p. 37-38. Les fragments étaient encastrés dans « la porte de la marine », interprétée comme étant celle du château de la mer, mis qui pourrait être plutôt la porte de la mer (bāb al-baḥr).

<sup>1279</sup> A. LAROUÏ, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, p. 61.

<sup>1280</sup> *Ibid.*, p. 62-63. L'auteur écrit « La pression étrangère introduit le tripartisme qui est d'abord socio-politique, et qui, solidifié, s'exprimera sous tous les aspects : économique, culturel, linguistique, géographique... La distinction première sera entre l'assimilé, le sujet non-assimilé et l'autochtone libre ; par la suite, elle sera géographique (villes, campagne, désert), économique (commerce, agriculture, élevage nomadisant), peut-être linguistique (latin, punico-berbère, berbère) ».

ce peuple, à certaines époques, ait habité plus au Sud dans le bassin de l'Oum er Rbia, ou même dans la région côtière Safi-Mogador, comme semble l'indiquer la référence aux îles (Canaries) »<sup>1281</sup>. On ignore, en revanche, si l'installation dans la région de ce groupe tribal, était le résultat des bouleversements de la carte du peuplement au Maroc suite à l'occupation romaine. De même, tout essai de rattacher cette population autochtone à quelconque groupe tribal connu durant l'époque médiévale demeure impossible. L'absence de toute ressemblance dans les consonances des ethnonymes nous interdit tout rapprochement linguistique entre les Autololes et autres tribus berbères attestées presque un millénaire plus tard.

## 2- La conquête musulmane

D'une Antiquité très mal connue, la région de Safi passe à une phase d'islamisation non moins problématique. Une distinction principale s'impose à propos de cette période, entre deux moments différents de l'expansion de la religion musulmane dans la région en particulier et dans tout le Maroc en général. Le fait de la conquête, ensemble d'opérations militaires entreprises par les diverses campagnes successives de l'armée arabe, ne constitue que le premier contact des autochtones avec la nouvelle religion. Réduite dans le temps, l'impact de cette conquête ne pouvait être qu'éphémère, si elle n'était pas suivie d'un long processus d'islamisation. Étendue sur une longue durée, l'islamisation de la région est une réalité plus complexe. L'usage de la coercition y était insignifiant en comparaison avec l'action profonde qui permettait une acculturation progressive.

Nos connaissances sur le premier moment de cette nouvelle phase de l'histoire marocaine sont dues à deux traditions historiographiques, généralement concordantes. La plus ancienne est représentée par le récit, très sommaire, d'Ibn 'Abd al-Ḥakam et ses différents compilateurs orientaux. Plus originale est la tradition maghrébine dont les différentes versions médiévales sont plus fournies en détails. Les textes contemporains d'*al-Bayān* et de *Kitāb al-Ansāb* en constituent les éléments essentiels.

Les deux traditions s'accordent sur le fait que la conquête du Maroc se déroula durant le deuxième gouvernement de 'Uqba b. Nāfi' au Maghreb. Ibn 'Abd al-Ḥakam se contente de rapporter que le chef arabe a conquis le Sous, sans donner plus de précisions<sup>1282</sup>. On serait enclin à penser que le Sūs était chez le juriste égyptien une réalité géographique confuse ne pouvant se limiter à l'actuelle région homonyme.

Le texte d'Ibn 'Idhārī compilant plusieurs sources occidentales antérieures, est beaucoup plus prolixe. L'avancée de 'Uqba y est décrite d'une manière plus détaillée. Depuis l'Ifrīqiya, l'armée arabe s'était dirigée d'abord vers la péninsule tingitane, gouvernée par le Comte de Sabta, Yulyān. La campagne a entamé ensuite la conquête des pays des Berbères échappant au contrôle de tout pouvoir central. C'était le cas des Maṣmūda de Tāmsnā, puis du Sūs al-Aqṣā d'où 'Uqba aurait regagné l'Ifrīqiya<sup>1283</sup>. L'auteur marocain rapporte ensuite un autre récit, dont une version plus complète nous est parvenue sous la plume d'Ibn 'Abd al-Ḥalīm. Le parcours de 'Uqba y est plus détaillé. Après Tanger et son territoire, les troupes conquièrent Volubilis avant de prendre le chemin de Dar'a puis de mettre le cap sur le Sahara jusqu'à Ighīr n Yaṭṭūf (le Cap Guir). Au chemin du retour vers Tlemcen, il repassa par Dar'a d'où il accéda au territoire des Ṣanhāga, puis des Haskūra jusqu'à Aghmāt qu'il dut assiéger. Les conquérants suivirent les cols du Haut Atlas occidental, en

<sup>1281</sup> J. DESANGES, *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'Ouest du Nil*, Dakar, 1962, p. 210.

<sup>1282</sup> Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Ifrīqiya wa al-Andalus*, Beyrouth, 1987, p. 58-59.

<sup>1283</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, t. 1, p. 26-27.

traversant la vallée de Naffis vers le Sous. ‘Uqba traversa, à la tête de ses soldats, toutes les plaines atlantiques avant d’aller vers le Maghrib central<sup>1284</sup>.

Le caractère tardif du texte, écrit plus de six siècles après les faits, met en doute la véracité du récit. Son réalisme, son dépouillement de toute histoire légendaire, plaident pourtant en sa faveur. Si on pouvait admettre, d’une manière générale, la réalité du parcours guerrier des troupes arabes à travers le sud marocain, les détails apportés sur la succession des étapes, notamment dans la région de Safi, seraient invérifiables. La parfaite concordance entre la carte tribale brossée par le récit avec celle connue des siècles plus tard, est bien troublante. Elle induit une certaine stabilité de l’occupation de ces territoires et la permanence depuis une grande antiquité de certains points de peuplement. Le récit d’Ibn ‘Abd al-Ḥalīm pêche aussi par l’aspect oral de son information, transmise certainement par tradition à travers les générations, d’où un grand risque d’altération ou de falsification qui rend tout le texte, aussi réaliste qu’il soit, sujet à caution.

Malgré toutes les réserves que nous pouvons exprimer envers ce texte, il reste chargé de significations. L’attitude des différents groupes tribaux énumérés à l’égard du conquérant mérite ainsi d’être mise en relief. La traversée des pays des Ragrāga, Ṣāwda puis Banī Māguir et enfin Iṣrūl (dont on ignore l’appartenance tribale) n’était pas entachée d’incidents. « Ils lui obéirent sans combat », précise le texte qui ne semble pas spécifier les habitants d’Iṣrūl de cette mention comme l’indique la lecture d’É. Lévi-Provençal<sup>1285</sup>, mais s’applique à toutes les autres localités et tribus mentionnées. Cette lecture nous semble plus logique quand le texte souligne la résistance farouche des gens de Sarnū responsables de la mort de plusieurs compagnons de ‘Uqba<sup>1286</sup>. Le même constat apparaît dans le *Bayān* qui note la résistance des Dukkāla (sans autre précision) envers les troupes arabes. Pourtant, la nuance faite par le texte de *Kitāb al-Ansāb*, entre les attitudes des différentes tribus envers les nouveaux conquérants est significative. Non seulement elle fournit un témoignage, aussi incertain qu’il soit, sur le déroulement de la conquête, mais elle peut être considérée aussi comme un indice, relativement faible, du degré de prédisposition ou de réticence des différentes tribus à l’égard de l’islamisation. Ce récit tardif ne pourrait-il pas ainsi projeter la réalité du processus d’islamisation des siècles postérieurs sur les événements de la conquête ?

De tout autre ordre est l’intérêt historiographique du texte. Son caractère tardif et son origine orale le rendent riche d’enseignements. L’oralité y est un indice d’une grande richesse de la mémoire collective des marocains à l’époque médiévale. À côté d’une tradition historique écrite produite essentiellement dans le sillage du pouvoir, existait une tradition orale populaire répandue dans les zones rurales (l’auteur étant originaire des Haylāna du Haut Atlas)<sup>1287</sup>. L’existence de cette tradition historique berbère et orale, d’un récit sur la conquête musulmane atteste l’appropriation des habitants de cet épisode revendiqué traditionnellement par les Orientaux. Y transparait également la profondeur et l’ancienneté de l’action de l’islamisation qui était déjà en cours d’achèvement au 11<sup>e</sup> siècle.

Enfin, concernant la conquête musulmane de la région de Safi, faut-il mentionner la légende de l’arrivée de ‘Uqba jusqu’à la côte de la région. Ibn ‘Abd al-Ḥakam rapporte ainsi que le chef arabe, une fois arrivé sur la côte atlantique, limite occidentale de ses conquêtes, avança dans l’eau, puis invoqua Dieu : « Je Te tiens comme témoin qu’il n’y a plus d’accès et si j’en trouvais, j’y serais

---

<sup>1284</sup> Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-Ansāb*, p. 87-89.

<sup>1285</sup> É. LÉVI-PROVENÇAL, « Un nouveau récit de la conquête de l’Afrique du Nord par les Arabes », *Arabica*, 1, 1954, p. 17-43, (p. 39).

<sup>1286</sup> Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-’ansāb*, p. 89.

<sup>1287</sup> É. LÉVI-PROVENÇAL, « Un nouveau récit... », p.22-23.

passé »<sup>1288</sup>. Al-Nāṣirī, cite un texte différent, mais précise que cela était arrivé dans le pays de Safī<sup>1289</sup>.

La conquête musulmane des régions méridionales du Maroc continuait sous le commandement de Mūsā b. Nuṣayr qui dépêchait des expéditions au Sūs al-Adnā<sup>1290</sup>. Mais on ignore si ces attaques avaient touché les plaines atlantiques au sud de Bū Ragrāg, d'autant plus que les limites exactes du Sūs al-Adnā restent floues.

### 3- Les Barghwāṭa

La conquête musulmane du Maroc en particulier et du Maghreb en général se termina à la fin du premier siècle de l'hégire. Le territoire fraîchement conquis faisait désormais partie de l'empire musulman et les combattants sous le credo de la foi s'étaient convertis en représentants du pouvoir central de Damas. L'exercice de l'autorité omeyyade se manifestait dans cette nouvelle situation par l'imposition des populations berbères, mais surtout par l'essor de la traite sous la forte demande des marchés orientaux. L'importance de ce commerce humain apparaît déjà à l'époque de la conquête, notamment dans le récit d'Ibn 'Abd al-Ḥakam. Il rapporte que le fils de Mūsā b. Nuṣayr et son neveu, partant chacun à la tête d'une expédition, ont pu capturer chacun cent mille personnes, dont le cinquième fut envoyé à Damas en guise de quint<sup>1291</sup>. Cette politique de domination, entachée d'attitudes discriminatoires et spoliatrices, avait fait déborder le vase du mécontentement des Berbères, notamment à partir de la nomination d'Ibn al-Ḥabḥāb à Kairouan et d'al-Murādī à Tanger. Les exactions multiples des gouverneurs arabes avaient exacerbé la tendance indépendantiste des Berbères, dont la réaction ne tarda pas à prendre la forme de révoltes successives. Pour stigmatiser les abus des gouverneurs omeyyades, les révoltés s'étaient rangés sous l'étendard du Ṣufrisme, variante extrémiste du Khāriḡisme. Le choix de maintenir ce mouvement revendicateur au sein de la nouvelle religion témoigne de l'avancement du degré d'islamisation, loin d'être totale, était déjà devenue un ciment fédérateur des Berbères. Le rôle de la mouvance *khāriḡite* dans l'islamisation de cette protestation, fut d'une importance primordiale. Le Maghreb, province marginale de l'empire musulman naissant, était un terrain de prédilection pour la propagation des idées *khāriḡites* prêchées essentiellement par des missionnaires arabes.

C'est dans ce climat que naquit l'entité des Barghwāṭa. Après l'échec de l'entreprise *khāriḡite*, l'un de ses chefs Ṭarīf, se tailla dans le Tāmsnā un petit royaume qui survivra jusqu'à l'avènement des Almoravides. La minutieuse étude de M. Talbi a permis de démontrer que l'Islam restait pendant un siècle la religion des Barghwāṭa, avant que le quatrième chef de la dynastie, Yūnus b. Ilyās (227-271/842-884) ne proclama l'hérésie<sup>1292</sup>. Ne pouvant pas parler d'une nouvelle religion, on serait tenté de reconnaître dans cette hérésie une variante berbère de l'Islam. En effet, nos sources historiques nous dépeignent, souvent sous un ton sarcastique, cette version malheureuse de l'Islam : les principaux fondements de la religion musulmane, la prière, l'aumône et le jeûne y étaient maintenus sous des formes différentes qui vont souvent « plus loin dans la voie des exigences et de

<sup>1288</sup> Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, 60.

<sup>1289</sup> Al-Nāṣirī, *Istiqṣā*, t. 1, p. 138.

<sup>1290</sup> Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, p. 71.

<sup>1291</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>1292</sup> M. TALBI, « Hérésies, acculturation et nationalisme des Berbères barghwata », *Actes du 1<sup>er</sup> congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, 1973, p. 217-233.

la rigueur »<sup>1293</sup>. Yūnus prétendait également qu'un Coran en berbère a été révélé à son aïeul Ṣāliḥ, alors qu'en matière de restrictions alimentaires, le coq remplaça curieusement le porc !

La doctrine hérétique ne faisait pas dans le territoire *barghwāṭī* que des sympathisants. Yūnus devait ainsi user de la manière forte pour soumettre les réticents parmi ses sujets. La répression semble être très forte : même le chiffre invraisemblable de 387 localités décimées dans ces guerres, en témoigne éloquemment<sup>1294</sup>. L'acharnement des hérétiques atteste leur force considérable qui leur permettait de mener des actions militaires d'envergure, mais il prouve par ailleurs l'importance et la grande extension de la résistance. Après presque un siècle et demi de la conquête musulmane, dont plus d'un siècle passé sous l'autorité des Barghwāṭa encore d'obédience *khāriḡite*, les grandes réticences de la population face à l'hérésie étaient bien représentatives de la profondeur de l'œuvre de l'islamisation.

L'étendue du territoire *barghwāṭī* à cette époque reste très problématique et mal connue. Le Tāmsnā était bien la base de l'entité qui semble avoir eu des tendances expansionnistes. En effet, une des campagnes militaires d'Abū Ghāfir, fils de Yūnus, avait eu lieu à Baht, certainement dans la même région homonyme se trouvant au nord de Salé, considérée par Ibn Khaldūn comme limite septentrionale de leur territoire<sup>1295</sup>. L'auteur précise en outre que leurs franges méridionales se situaient vers Safī, tout en indiquant que leurs territoires étaient en plaine et sur les côtes atlantiques<sup>1296</sup>. Le passage de la région de Safī sous le contrôle des hérétiques peut être confirmé indirectement par une autre information. Zammūr, l'informateur d'al-Bakrī, en citant les tribus musulmanes se trouvant sous la suzeraineté des hérétiques, parle d'Aṣṣāda, qu'on pourrait facilement reconnaître comme Aṣṣādn, tribu berbère située à l'est du territoire *dukkālī*<sup>1297</sup>. L'existence de cette tribu sous l'autorité *barghwāṭī-e* atteste bien que leur influence était passée au-delà de la limite naturelle d'Um al-Rbī'.

Depuis le règne de Yūnus jusqu'au-delà de la moitié du 4<sup>e</sup>/10 siècle, l'entité des Barghwāṭa semble atteindre une grande extension géographique. Celle-ci, acquise officiellement au nom de la doctrine hérétique, mérite d'être replacé dans son contexte historique. Son avènement coïncidait en effet avec l'émiettement du pouvoir idrisside ce qui était une bonne occasion pour étendre un territoire initialement limité. Mais il semble que le mobile religieux était animé par des fins plus terrestres : imposer les tribus soumises. Le témoignage de Zammūr, cité par al-Bakrī, à propos du chef *barghwāṭī* Abū-l-Anṣār, confirme ce constat. Abū-l-Anṣār menait en effet chaque année des campagnes contre les tribus entourant son territoire. Craignant ses frappes, les tribus s'empressaient de se soumettre à son autorité en lui faisant des présents. Aussitôt son butin récupéré, le chef *barghwāṭī* dispersait ses hommes et rebroussait chemin<sup>1298</sup>. Il apparaît, sans équivoque, que l'extension du territoire *barghwāṭī* était beaucoup plus d'un ordre politico-économique que religieux. En témoigne également le nombre important (dix-sept) de tribus musulmanes reconnaissant leur autorité<sup>1299</sup>, celle-ci n'étant donc pas forcément liée à l'exercice de la doctrine hérétique.

Toutes ces considérations peuvent nous amener à nous demander si la région de Safī, en faisant partie du territoire *barghwāṭī*, figurait seulement parmi les zones suzeraines ou bien était un

---

<sup>1293</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>1294</sup> Al-Bakrī, *Description*, p. 136.

<sup>1295</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 207.

<sup>1296</sup> *Ibid.*

<sup>1297</sup> Al-Bakrī, *Description*, p. 141.

<sup>1298</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>1299</sup> *Ibid.*, p. 141.

domaine où s'exerçaient en toute plénitude, tous les pouvoirs religieux et politiques des hérétiques ? Il serait bien téméraire de confirmer l'une ou l'autre hypothèse surtout qu'on manque totalement d'informations textuelles. Notons seulement qu'aucune tribu connue de la région ne figure parmi la liste rapportée par Zammūr. Ceci laisserait peut-être présager que la région n'était que ponctuellement sous l'emprise des Barghwāta qui était tout de même assez importante pour susciter les réactions des tribus insoumises, concrétisées dans la région par la résistance des Ragrāga.

L'existence de l'entité hérétique avait provoqué chez ses voisins des attitudes diverses. À l'indifférence des uns, s'opposait la résistance armée des autres. Un passage d'Ibn Ḥawqal témoigne de cet état : « Les gens d'al-Baṣra et de Fès les attaquaient parfois mais aux moments de paix, ils traitaient avec eux et leur ramenaient leurs produits, selon les avis de leurs gouverneurs... Il arrive ainsi que les gens d'Aghmāt et du Sūs commercent avec eux, ainsi que certains parmi les habitants de Siḡilmāsa »<sup>1300</sup>. L'attitude des habitants, et parfois de leurs gouverneurs, était ainsi opposée à l'opinion émise par les *fuqahā'*, et dont on retrouve l'écho chez al-Dāwdī. Dans son *Kitāb al-amwāl*, il précise que les Barghwāta doivent être contraints à se convertir à l'Islam, sinon il serait licite de les prendre comme esclaves. Il réfute l'idée de leur imposer la *ḡizya*, ce qui aurait permis de traiter avec eux, puisqu'il considère qu'ils ne peuvent être inclus parmi les *ahl al-kitāb* et les *maḡūs*. L'intransigeance du *faqīh* peut être ainsi comprise comme un appel au *ḡihād* contre les hérétiques<sup>1301</sup>.

L'indifférence de certaines tribus envers les Barghwāta pourrait trouver son explication dans l'intérêt stratégique que représentait le territoire *barghwāfī* en matière économique. Le Tāmsnā et les plaines voisines qui seraient passées sous l'autorité des hérétiques peuvent être considérées comme le silo du Maroc, leur richesse en productions céréalières étant un fait connu. Il semble que c'était cet élément qui faisait de ces hérétiques infréquentables aux yeux des *fuqahā'*, une entité reconnue et entretenant des contacts diplomatiques avec le califat de Cordoue<sup>1302</sup>. L'indifférence de plusieurs tribus berbères de la région de Siḡilmāsa envers l'appel au *ḡihād* d'al-Shākir billāh en 340/951-952 pourrait être interprétée notamment par la nécessité de se ravitailler en céréales durant des temps calamiteux. On sait, en effet, qu'entre 339/950-51 et 342/953-54, des années de sécheresse alternaient avec d'autres caractérisées par des tempêtes et des pluies torrentielles ravageuses<sup>1303</sup>.

Mais les désastres de la nature n'épargnaient pas toujours aux Barghwāta les foudres de leurs ennemis. On peut distinguer deux types de résistance contre l'entité hérétique : une résistance étatique soutenue par différents pouvoirs marocains ou maghrébins, et une résistance communautaire basée essentiellement sur l'action des *ribāṭ-s*. Nos sources historiques ont rapporté plus d'éléments sur le premier type. On apprend ainsi que vers 366/976-977, le vizir et lieutenant d'al-Ḥakam, Ḡa'far b. 'Uthmān al-Maṣḥafī, en perte de moyens pour traverser le Détroit vers al-Andalus, s'était résolu à attaquer les Barghwāta en cherchant du butin facile. Or, la réaction des hérétiques était très coriace et l'assaillant avait dû s'en sortir avec de lourdes pertes humaines<sup>1304</sup>. Au plus grand embrasement de la guerre fatimido-omeyyade au Maroc, Abū al-Futūḥ Bulluqīn b. Zīrī suzerain du Fatimide, entreprit une grande campagne qui durait de 369/979-980 à 373/983-984,

<sup>1300</sup> Ibn Ḥawqal, *Kitāb sūrat al-arḍ*, p. 83.

<sup>1301</sup> Abū Ḡa'far al-Dāwdī, *Kitāb al-'amwāl*, 106-107.

<sup>1302</sup> Al-Bakrī, *Description*, p. 134, rapporte l'arrivée de Zammūr dans la cour d'al-Mustaṣir (961-976) comme messenger d'Abū Maṣṣūr 'Īsā.

<sup>1303</sup> Ibn Abī Zar', *Qirṭās*, p. 100.

<sup>1304</sup> Anonyme, *Mafākhīr al-Barabar*, p.15.

pendant laquelle il attaqua les Barghwāṭa<sup>1305</sup>. Les attaques massives des *shi'ites* avaient provoqué la mort du chef hérétique Ibn 'Isā et alors que plusieurs de ses coreligionnaires furent faits prisonniers, surtout des femmes et des enfants, emmenés en esclaves à Kairouan en 371/981-82<sup>1306</sup>. Une autre attaque d'envergure ne tarda pas à assommer les Barghwāṭa avant 389/998. Elle fut dirigée par Wāḍih al-Ṣiqillī, gouverneur 'āmiride du Maroc, qui associa sous sa bannière, plusieurs chefs locaux. La victoire des assaillants était ainsi assurée et les messages de victoire et de conquête (*fatḥ*) étaient lus sur les *manābir* de l'Empire omeyyade<sup>1307</sup>. Le coup de grâce arriva un demi-siècle plus tard : Tamīm, chef des Banī Yafran installés à Salé, s'était éployé à les guerroyer après 420/1029. Al-Bakrī nous informe ainsi qu'il « les a battus dans leur pays, réduits en esclaves, bannis ceux qui restaient et a occupé leurs territoires. Il a mis ainsi fin à leur pouvoir, et a effacé leurs traces... »<sup>1308</sup>. Et le géographe andalou d'affirmer après que « leur pays est aujourd'hui entièrement de confession musulmane »<sup>1309</sup>.

Moins spectaculaire mais certainement plus durable et plus profonde était la résistance communautaire. Occultée par la littérature, elle était menée sur les deux limites, septentrionale et méridionale du territoire *barghwāṭī*. Ibn Ḥawqal mentionne ainsi l'abondance des *ribāṭ-s* destinés à combattre les Barghwāṭa dans les parages de Salé. « À Salā existe un *ribāṭ* où sont "enrôlés" les musulmans (*ribāṭ yurābiṭu fīhi al-muslimūn*) à l'emplacement de la ville antique connue par le Vieux Salé. Les gens habitent et occupent des *ribāṭ-s* autour de cette ville détruite. Il est même possible que le nombre des *murābiṭīn* dans cet endroit atteint 100000 personnes. Leur nombre augmente ou décroît selon le moment. Leur *ribāṭ* est contre le Barghwāṭa »<sup>1310</sup>. Sur le front méridional, la résistance est moins connue. Elle était essentiellement animée par les Ragrāga. L'importance de ces deux espaces dans la lutte anti-Barghwāṭa transparaît également à travers un indice linguistique. Le nom du fleuve de Salé, Bū Ragrāg et l'ethnonyme de la tribu Ragrāga proviennent de la même racine berbère *rag* chargée d'une forte connotation religieuse. Cette racine pourrait indiquer l'équivalent des mots arabes *baraka* (qui peut être approximativement traduit par bénédiction) et *sharaf* (honneur)<sup>1311</sup>.

Le *ḡihād* des Ragrāga contre les hérétiques est bien confirmé. Il est explicitement exprimé par Ibn 'Abd al-Ḥalīm, qui rapporte que Ribāṭ Shākir, était « un *thaghr* parmi d'autres, d'où on combattait les *kuffār* (mécréants) de barghwāṭa »<sup>1312</sup>. Ce passé religieux était à l'origine des rassemblements des saints à cet endroit. L'idée du *ribāṭ* se retrouve également pour Agūz, décrit par al-Bakrī comme étant « un *ribāṭ* occupé par des *ṣāliḥīn* (gens pieux) »<sup>1313</sup>. La chronologie de cette résistance reste mal connue, mais on peut déduire son aspect continu grâce à un texte d'Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maṣmūdī dans *kitāb al-qibla*. En parlant des premières mosquées du Maroc, l'auteur évoque les sanctuaires bâtis par des disciples d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī « que Dieu en a fait une raison (*sabab*) pour éteindre le feu de la *fitna* (discorde) causée par les Barghwāṭa et qui a duré 300 ans »<sup>1314</sup>. Il cite ensuite certains de ces disciples, notamment ceux qui s'étaient succédés à la direction de ce

<sup>1305</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>1306</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, t. 1, p. 237-238.

<sup>1307</sup> Anonyme, *Mafākhīr al-Barabar*, p. 36.

<sup>1308</sup> Al-Bakrī, *Description*, p. 141.

<sup>1309</sup> *Ibid.*

<sup>1310</sup> Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, p. 81-82.

<sup>1311</sup> A. TOUFIQ, « Min ribāṭ Ṣākir ilā ribāṭ Āsfī », p. 50-51.

<sup>1312</sup> Ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-'ansāb*, p. 72.

<sup>1313</sup> Al-Bakrī, *Description*, p. 86.

<sup>1314</sup> Abū 'Alī Ṣāliḥ al-Maṣmūdī, *Kitāb al-qibla*, dans M. RIUS, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣà*, Barcelone, 2000, p. 45.

mouvement de résistance. « Ils ont d'abord nommé Dāwūd b. Yamlūn(l) al-Ṣanhāǧī qui était tué dans la guerre des Barghwāṭa, puis Yaḥyā Wīdīfāwā al-Ṣādī des Haskūra, qui, une fois tué, fut remplacé par son fils. À la mort de celui-ci, c'était Ya'lā b. Maṣlīn al-Ragrāguī, qui construisit la mosquée de Shākir, qui fut choisi »<sup>1315</sup>. Ces faits historiques s'échelonnaient à partir de la seconde moitié du 10<sup>e</sup> siècle, étant donné que le juriste Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī qui les aurait enseignés, vivait durant cette période (m. 386/996). Le texte du *Tashawwuf* confirme en partie ces informations en indiquant que Ya'lā b. Maṣlīn al-Ragrāguī qui bâtit le Ribāṭ de Shākir, combattait les Barghwāṭa et les attaqua plusieurs fois. Le tambour de guerre qu'il aurait utilisé était toujours conservé dans le *ribāṭ*, à l'époque d'al-Tādīlī<sup>1316</sup>.

La pauvreté de nos textes ne permet pas de savoir exactement si le territoire dominé par les Barghwāṭa s'étendait jusqu'à la rive nord du Tansift, ou bien si les différents établissements des Ragrāga étaient tout simplement des structures de défense contre d'éventuelles razzias des hérétiques. On peut penser que l'affaiblissement des Barghwāṭa à la fin du 10<sup>e</sup> et au début du 11<sup>e</sup> siècle aurait limité leur danger. Leur territoire s'était certainement réduit à la suite des différentes guerres, mais leur capacité de nuisance était toujours réelle. La mort de plusieurs chefs *ragrāguī*-s dans le combat en témoigne.

L'organisation communautaire de la résistance des Ragrāga nous suggère plutôt un aspect défensif de leurs actions. L'établissement de différents points, vraisemblablement fortifiés, situés sur la rive sud du Tansift et le rôle avéré de l'illustre juriste Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī dans l'incitation au *ǧihād* contre les hérétiques, serait un indice de la continuation des attaques des Barghwāṭa contre la région. La coïncidence entre cet ensemble de sites défensifs avec le tracé de l'itinéraire qui reliait d'Aghmāt à Agūz éclaire mieux la situation. L'importance économique grandissante de l'axe Aghmāt-Agūz aurait attisé les convoitises des Barghwāṭa. La riposte des Ragrāga, en connivence avec plusieurs tribus du Haut Atlas, visait également à protéger la zone contre les éventuelles attaques des Barghwāṭa, plutôt que de mener une vraie conquête de leur pays.

Cette configuration est également suggérée par le cas du nord du territoire des Dukkāla. En effet, le texte de *Bahǧat al-nāẓirīn* relate l'incident de la fuite d'Abū Ğa'far Ishāq en 419/1028 de l'emplacement de la future Tīṭ, à cause de la *fitna* survenue avec les Barghwāṭa<sup>1317</sup>. Le même texte rapporte d'après une autre tradition que le Maroc connut cette année une grande *fitna* accompagnée d'une famine<sup>1318</sup>. Abū Ğa'far Ishāq dut ensuite se réfugier chez les Dukkāla et précisément à Ayyīr qui offrait un aspect fortifié<sup>1319</sup>. L'auteur nous informe plus tard, que les habitants d'Ayyīr essayaient des attaques d'ennemis qu'il ne spécifie pas<sup>1320</sup>. On serait bien tenté de croire que les Dukkāla, du moins ceux de la région d'Ayyīr, durent se fortifier pour se protéger d'éventuelles razzias des Barghwāṭa. Or, les textes n'ont pas conservé le souvenir d'actions de *ǧihād* entreprises par les Dukkāla contre les Barghwāṭa. Seule l'existence du site fortifié d'Ayyīr pourrait refléter une attitude semblable à celle des Ragrāga. L'hostilité des Dukkāla envers les Barghwāṭa serait également le résultat des influences qu'auraient exercé les Banū Yafran, sinon sur les tribus *dukkālī*-es, au moins sur leurs voisins septentrionaux, les Ṣanhāǧā. À travers le recueil hagiographique de *Bahǧat al-nāẓirīn*, nous est parvenu le texte intégral d'un *ẓahīr* qu'aurait promulgué Tamīm b. Zīrī,

<sup>1315</sup> *Ibid.*, p. 45-47.

<sup>1316</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 52.

<sup>1317</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Bahǧat al-nāẓirīn*, p. 59.

<sup>1318</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>1319</sup> *Ibid.*

<sup>1320</sup> *Ibid.*, p. 63.



qui gouvernait Salé, en faveur d'Abū Ġa'far Iṣḥāq en 409/1018<sup>1321</sup>. Le chef yafranide dispensait par ce décret le soufi *ṣanhāġī* du paiement des impôts<sup>1322</sup>. Ce texte, s'il ne s'avère pas apocryphe, attesterait l'exercice du pouvoir des Banī Yafran, ou du moins leur influence sur les Ṣanhāġa, et peut-être, sur d'autres populations voisines.

Cette longue période trouble et méconnue de l'histoire de la région s'acheva avec la conquête almoravide. Le texte tardif de *Buyūtāt fās* rapporte en effet que le Sous et le territoire des Ragrāga étaient les premières régions rattachées au pouvoir almoravide naissant<sup>1323</sup>. Or, cette information est contredite par les données résultant de la confrontation d'autres textes. La conquête du sud-est marocain (le Dar'a et le Tafilalt) précédait celle du Sous et du Haut Atlas. La soumission des Ragrāga, et probablement des Dukkāla, semble dater de cette période (vers 449/1057). L'absence de toute information sur cet événement, notamment sur les aspects militaires, laisse penser que les habitants de la région, affichant leur hostilité envers les Barghwāta, n'avaient pas manifesté de résistance face aux Almoravides, venus en défenseurs de l'orthodoxie<sup>1324</sup>.

## B- Le temps des pouvoirs centraux

Les principales spécificités de l'histoire locale, notamment la composition ethnique de la population, l'organisation communautaire de la société ou encore l'émergence du mouvement soufi, datent essentiellement de cette période. Les différents pouvoirs centraux qui se sont succédés ont laissé des empreintes différentes sur la société locale. Ce point se propose d'en retracer les grandes lignes.

### 1- Les Almoravides

L'épisode *barghwāṭī* était une étape importante de la conquête almoravide. Sa place primordiale dans la marche des Lamtūna n'a pas sorti les plaines atlantiques de la sphère de la marginalité. Les chroniques relatant l'histoire almoravide font rarement état de la région, et ne permettent pas de restituer son organisation administrative sous la dynastie. Les très rares mentions glanées dans les sources suggèrent à peine quelques hypothèses.

#### ■ L'apparition d'Asfī et son activité maritime

Au milieu du 11<sup>e</sup> siècle, le nom d'Asfī apparaît pour la première fois dans les sources écrites. En énumérant les mouillages de la façade atlantique du Maroc, al-Bakrī cite "marsā 'Asfī" sans aucune autre précision<sup>1325</sup>. À cette époque, Safī semble bien dépourvue de tout caractère urbain : le silence d'al-Bakrī quant à son statut en témoigne<sup>1326</sup>.

---

<sup>1321</sup> *Ibid.*, p. 49-51.

<sup>1322</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1323</sup> Anonyme, *Buyūtāt Fās al-kubrā*, Rabat, 1972, p. 29.

<sup>1324</sup> J. BOSCH VILA, *Los almoravides*, Tétouan, 1956, p. 85-86.

<sup>1325</sup> Al-Bakrī, *Description*, p. 86.

<sup>1326</sup> C'était uniquement ce silence qui a incité le contemporain al-Kānūnī à déduire que Safī, détruite par les Barghwāta, n'était pas fortifié et que la prière du vendredi n'y était pas tenue, cf. M. Al-Kānūnī, *Asfī wa mā ilayh*, p. 79.

L'émergence d'Asfi était donc étroitement liée à l'essor de l'activité maritime dans la région. Le grand affaiblissement de l'entité des Barghwāṭa a permis non seulement de libérer le nord de la région du joug de leur autorité qui s'exerçait par intermittence, mais avait très probablement débarrassé les tribus de la région de la lourde charge que représentait la résistance. Les conditions seraient ainsi plus propices au développement de l'économie maritime dans cette zone, d'autant plus que l'Océan atlantique commençait dès cette période à prendre une place de choix dans les routes maritimes en Occident musulman. Le rôle des andalous était sans doute déterminant dans ce sens : en marge des interventions militaires omeyyades au nord du Maroc qui avaient promu certains ports (Mélilia, Sabta), ce rôle s'était surtout manifesté dans l'accroissement des échanges économiques entre les deux rives. L'abondance des productions céréalières au Maroc atlantique était en mesure de susciter l'intérêt des andalous dont la consommation excédait leur potentiel de production. La détérioration des relations commerciales entre al-Andalus et l'Ifrīqiya, d'abord à cause du conflit omeyyado-faṭimide, puis suite à l'arrivée des tribus hilaliennes, avait fait du Maroc atlantique une source indispensable pour l'approvisionnement en céréales des villes d'al-Andalus<sup>1327</sup>. La naissance d'une série de sites côtiers dans la région de Safi semble répondre à cette nouvelle demande, mais témoigne aussi d'une prédisposition des autochtones à la pratique du commerce. Ceci peut expliquer l'origine locale des ports de la région, qui n'étaient aucunement des "colonies" de marins andalous, mais plutôt des localités berbères fréquentées, certes, par ceux-là. La grande relation économique avérée entre Aghmāt et le port-ribāṭ d'Agūz atteste que le développement des débouchées portuaires de la région était aussi dû à une nouvelle dynamique économique de l'intérieur du pays.

Au milieu du 11<sup>e</sup> siècle, Agūz était indubitablement le principal port de la région. L'intérêt relatif que lui accorde al-Bakrī, en précisant ses conditions de navigation et en décrivant l'itinéraire le reliant à Aghmāt, traduit sans équivoque son importance particulière par rapport aux autres ports du sud des plaines atlantiques marocaines. Ce tableau brossé à partir des informations d'al-Bakrī contraste manifestement avec ce que rapporte al-Idrīsī, moins d'un siècle plus tard. Il affirme en effet que Safi était le plus méridional des ports de la façade atlantique avant l'apparition de quatre escales situées encore plus au sud<sup>1328</sup>. Cette mention paraît peu justifiée historiquement, et montre que l'information de l'auteur est certainement influencée par le rôle prépondérant que prenait Safi à partir de la fondation de Marrakech, en éclipsant les autres mouillages de la région, relégués à une place secondaire. L'extrême rareté des mentions textuelles nous prive de la possibilité de retracer le processus de l'évolution de l'activité portuaire de Safi, celle-ci avait sans doute disputé le rang d'Agūz. La bourgade du milieu du 11<sup>e</sup> siècle, prospérait grâce à son rôle de débouché maritime de Marrakech, pour devenir au milieu du 12<sup>e</sup> siècle, une localité densément peuplée. Le surplus de la production céréalière avait constitué sans doute l'essentiel des cargaisons des navires qui fréquentaient le port de Safi.

En décrivant dans sa *Géographie* les îles Canaries, al-Idrīsī mentionne un projet almoravide de la conquête de l'archipel. Aḥmad ibn 'Umar, surnommé Daqm al-Iwaz, qui dirigeait une partie de l'arsenal almoravide sous 'Ali b. Yūsuf, avait l'intention de mener une campagne contre les îles Canaries mais sa mort subite l'empêcha de concrétiser son plan. En citant cette histoire, al-Idrīsī parle de Safi comme étant en face de l'une des îles de l'archipel, et précise que la fumée dégagée par les volcans sur l'île était perceptible, en moment de beau temps, depuis Safi<sup>1329</sup>. L'île des deux frères mentionnée par al-Idrīsī peut être reconnue dans l'actuelle Lanzarote, qui tout en étant

<sup>1327</sup> Ch. PICARD, *L'océan atlantique musulman*, p. 143-148.

<sup>1328</sup> Al-Idrīsī, *Opus Geographicum*, fasc. 3, p. 240.

<sup>1329</sup> *Ibid.*, p. 219-220.

rapprochée en latitude du parallèle qui traverse Safi, était connue également, et jusqu'à une période récente, par ses éruptions volcaniques<sup>1330</sup>.

Ce récit, en faisant à la fois allusion à la place de Safi par rapport aux îles Canaries et au projet de conquête almoravide, nous interpelle quant à l'éventualité de l'existence à Safi d'un point d'attache de la flotte almoravide, et qui aurait pu servir de lieu de préparation et de départ pour la campagne mentionnée<sup>1331</sup>. L'importance grandissante de Safi, désormais port de la capitale, pourrait justifier ce rôle militaire potentiel. En outre, cette possibilité est renforcée par le fait que les Almoravides, en dehors des centres de commandements de leur arsenal, disposaient aussi de flottilles attachées à certains ports importants de leur territoire<sup>1332</sup>.

## ■ La société locale et le pouvoir almoravide

La relation du pouvoir avec la société locale mérite d'être soulignée. D'abord, du règne de Yūsuf b. Tāshfīn, aucune mention ne filtre sur le rapport de l'État aux tribus locales. Peut-on avancer que ce blanc historiographique traduirait une relative entente entre le pouvoir et ses administrés ? L'idée semble plausible, d'autant plus que les tribus de la région, au bout de plusieurs décennies de lutte contre les Barghwāṭa, auraient trouvé dans les guerriers almoravides leurs sauveurs.

C'était surtout à l'époque de 'Ali b Yūsuf que des tensions caractérisaient le lien du pouvoir central aux tribus de la région de Safi. Ce malaise était surtout exprimé dans des récits hagiographiques. Le mouvement soufi semble déjà s'ériger en contestataire contre les excès du pouvoir. En effet, l'auteur du *Mu'ğib* fait état de graves dysfonctionnements dans l'appareil étatique durant le règne de 'Ali b. Yūsuf. Il met en cause la faiblesse du souverain *lamtūnī*, qui en faisant preuve de piété, délégait ses pouvoirs à son entourage, notamment aux *fuqahā* mālikites et aux membres puissants de sa famille<sup>1333</sup>. Nous retrouvons les mêmes thèmes dans les récits hagiographiques. Abū Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Tūnusī, habitant d'Aghmāt qui était à la fois *faqīh* et soufi, dénonçait l'accession de ces disciples à différentes fonctions (*khiṭāf*). Il était affligé par l'utilisation du savoir juridique comme moyen pour embrasser une carrière administrative (pour devenir juge, notaire ou *kātib*) et bénéficiaire de privilèges<sup>1334</sup>.

La politique fiscale du souverain almoravide et de ses gouverneurs et fonctionnaires avait souvent attiré les foudres des saints de la région. Or, l'imprécision de nos sources ne permet pas, malheureusement, de déceler les grands traits de cette fiscalité, ni même de mesurer la gravité des nouvelles impositions par rapport à ce qui existait auparavant. Le fait que la dénonciation des impôts illégaux soit un lieu commun à tout mouvement de protestation ou de revendication sociale, justifie cette méfiance.

En l'absence d'informations conséquentes sur la question, on peut penser que la crise qui allait crescendo ébranler l'État almoravide nécessitait un durcissement du pouvoir en matière de fiscalité<sup>1335</sup>. L'effort de guerre constant contre les chrétiens d'Espagne et la révolution almohade semblent avoir affaibli le Trésor public. Le récit des consultations entreprises par 'Ali b. Yūsuf à

<sup>1330</sup> T. LEWICKI, « Encore sur les voyages arabes aux Canaries au Moyen Âge », *Études maghrébines et soudanaises*, Varsovie, 1983, p. 9-31, (p. 14-15).

<sup>1331</sup> Ch. PICARD, *L'océan atlantique musulman*, p. 162-163.

<sup>1332</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>1333</sup> A. Al-Murrākushī, *Al-Mu'ğib*, p. 252-253 et 260-261.

<sup>1334</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 92-93.

<sup>1335</sup> Sur la fiscalité au Maroc médiéval, cf. H. FERHAT, « La fiscalité au Maghreb du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle : enjeux et conflits », *Le Maghreb aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Les siècles de la foi*, Rabat, 1993.

propos de la fortification de Marrakech fait état des faibles rendements des impôts. (*al-mağābī da'ifa*)<sup>1336</sup>. Ibn 'Idhārī confirme ce constat tout en rapportant que la baisse des rentrées fiscales coïncidait avec l'augmentation des *lawāzim* infligés aux habitants<sup>1337</sup>. La *lāzima* semble indiquer ici une taxation particulière destinée probablement à compenser le manque des retours d'impôts, ceux-ci étant surtout liés aux productions économiques, étaient sujets aux caprices de la conjoncture. La *lāzima* serait donc une taxe comparable à la *ma'ūna* et justifiée par la nécessité de financer l'effort militaire. Or, ce ne serait pas seulement à cause de cette charge supplémentaire que l'hostilité du régime almoravide gagna les rangs de la population. Les pratiques des représentants du pouvoir et leurs exactions étaient plus directement mises en cause. Les récits du *Tashawwuf* relatifs à la région insistent ainsi sur les persécutions des gouverneurs plutôt que de contester la légalité d'une taxation. Tunfit al-Irṣūī, appelé par ses voisins qui craignaient l'injustice du gouverneur, fut pris à partie par ce dernier qui lui reprocha de l'avoir accusé de demander aux gens plus de ce qu'ils devaient payer. Après cette altercation, le gouverneur fut rapidement démis de ses fonctions, ce qui épargna aux habitants le paiement de leurs impôts en cette année<sup>1338</sup>. Abū Yannūr b. Wakrīs, de Yilayskāwn aurait également intervenu miraculeusement pour la mort du 'āmil de la localité qui avait proféré des menaces de mort à l'encontre d'un habitant<sup>1339</sup>. Une version tardive et remaniée du même récit remplace le 'āmil par un *qā'id* venu de Marrakech à la tête d'une armée<sup>1340</sup>. Ces deux cas seraient en effet un témoin de la militarisation du pouvoir almoravide et ses actions musclées pour la levée des impôts. Le règne de 'Ali b. Yūsuf avait en effet connu l'utilisation par le pouvoir des milices chrétiennes pour la collecte des impôts au Maroc, alors qu'en al-Andalus, la dénonciation des pratiques almoravides par Ibn 'Abdūn est désormais bien connue. C'était probablement cette militarisation que condamnait Abū Wazguīg al-Dukkālī quand il invoqua Dieu en souhaitant le bannissement de Wasnūs b. Mūsā (gouverneur ?) qui, à la tête de ses troupes, semait la discorde et les guerres entre les tribus<sup>1341</sup>.

Cet état d'insécurité consécutif à l'accroissement de l'emprise de l'appareil militaire sur l'Etat almoravide transparait également dans la biographie du saint *dukkālī* 'Abd al-Ġalīl b. Wihlān. L'un de ses miracles serait que deux chameaux chargés de blé qui lui étaient destinés depuis le pays des Dukkāla, avaient pu atteindre Aghmāt, où il habitait, sans que le convoi puisse être intercepté par les soldats près de Marrakech, même si c'était la période des moissons<sup>1342</sup>. Il semble que, de surcroît aux perceptions fiscales, les ruraux durent subir également la spoliation de leurs récoltes. Ceci trouve son explication dans le fait que 'Ali b. Yūsuf, à la fin de son règne, avait cessé de payer ses soldats, à tel point que nombreux furent obligés de louer leurs montures<sup>1343</sup>, ou encore, on peut le supposer, de recourir au pillage.

La population de la région avait ainsi bien subi les conséquences du dysfonctionnement d'un pouvoir central en pleine déconfiture. Les excès de la politique fiscale et les exactions qui avaient accompagné sa réalisation ont creusé un fossé dans la relation entre la société et le pouvoir. Dès cette époque, se configurait un des traits essentiels de l'histoire marocaine, que constitue ce malaise profond qui a toujours caractérisé les relations entre l'État et la société. L'avènement des

<sup>1336</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Bahğat al-nāzirīn*, p. 25.

<sup>1337</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 16.

<sup>1338</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 150-151.

<sup>1339</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

<sup>1340</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 22.

<sup>1341</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 151.

<sup>1342</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>1343</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, t. 4, p. 102.

Almohades ne participa pas à combler ce fossé, mais pis encore, celui-ci se mua en un abyme de plus en plus infranchissable.

## 2- Les Almohades

La tournure dramatique qu'avait prise la conquête almohade de la région de Safi avait profondément marqué son histoire. Dure et sanglante, cette conquête avait aussi contribué à confiner la région dans une marginalité sociale et politique que seules compensaient ses potentialités économiques.

### ■ La conquête almohade de la région de Safi

La réticence des tribus de la région envers les Almohades ne date pas en effet du moment de la conquête. Déjà au début du mouvement almohade, les tribus de la région de Safi n'avaient pas adhéré au message et aux enseignements d'al-Mahdī. Ibn al-Qaṭṭān nous informe à ce propos que Maṣmūda<sup>1</sup> al-faḥṣ (les Maṣmūda de la plaine) soutenaient les Almoravides ; il s'agissait des Dukkāla, Haskūra, Hazmīra, Hazraġa, Ragraġa, Ḥāḥā et Ṣāwda<sup>1344</sup>. Ibn 'Idhārī nuance faiblement l'information en disant que les Maṣmūda de la plaine avaient peu suivi al-Mahdī<sup>1345</sup>. Il est en fait avéré que les tribus de la plaine n'avaient pas reconnu l'autorité d'al-Mahdī, mais la présence dans ses rangs d'individus originaires de ces tribus, explique la nuance exprimée par l'auteur du *Bayān*. Un certain Yūsuf al-Dukkālī comptait parmi les premiers disciples d'Ibn Tūmart et il l'avait accompagné, sur son chemin de retour de l'Orient, dans ses passages turbulents dans plusieurs villes maghrébines<sup>1346</sup>. La présence d'autres personnes originaires des Dukkāla dans le mouvement almohade justifie également l'existence dans leur hiérarchie, du groupe des "immigrés" (*al-muhāġirūn*) qui englobait trois origines tribales : Haylāna, Dukkāla et Zanāta<sup>1347</sup>.

La faible adhésion des Dukkāla et Ragraġa au noyau du mouvement almohade peut-elle être expliquée uniquement par l'antagonisme presque héréditaire qui aurait caractérisé les relations entre les Maṣmūda de la plaine et ceux de la montagne ? On ne peut certes négliger la possibilité de la résurgence dans une phase critique de l'histoire, d'une "fission" qui se serait creusée entre les deux groupes d'un ensemble tribal aussi hétérogène, mais réduire toute une dynamique sociale à ce simple, et parfois imaginaire, lien de solidarité (ou d'antagonisme) mécanique nous paraît peu pertinent. La région de Safi, et toutes les zones des Maṣmūda de la plaine sont dépourvues d'une topographie qui était, au début du mouvement almohade, l'atout principal des disciples d'al-Mahdī dans leur lutte contre les Almoravides habitués au combat en plat pays. Cette donne aurait pu contribuer à dissuader les Maṣmūda de la plaine de rejoindre les rangs de la dissidence. L'importance économique de la région, considérée comme grenier de la capitale, aurait incité le pouvoir almoravide à renforcer son emprise, pour épargner une éventuelle défection susceptible d'étouffer Marrakech. Malgré la grogne des tribus locales envers cette emprise, exprimée par l'essor du soufisme contestataire ou par des rares adhésions aux Almohades, les Maṣmūda de la plaine, notamment ceux de la région de Safi, s'étaient résignés à soutenir le pouvoir. La volonté

<sup>1344</sup> Ibn al-Qaṭṭān, *Naẓm al-ġummān*, p. 131.

<sup>1345</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, t. 4, p. 85.

<sup>1346</sup> Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 12 et 22-23. Yūsuf al-Dukkālī était ainsi l'un des quatre compagnons d'Ibn Tūmart qui l'accompagnaient depuis Tunis. Yūsuf avait participé avec six autres disciples à la destruction des instruments de musique dans les boutiques de Fès, ordonnée par al-Mahdī.

<sup>1347</sup> Al-Baydhaq, *Kitāb al-'ansāb*, p. 42.

d'éviter les ravages d'une dissidence manquée ne serait pas, probablement, l'unique raison de ce choix. Dans un contexte social en pleine gestation, dans lequel la géographie du peuplement était marquée par une mobilité permanente, les tribus de la plaine avaient tout à craindre d'un déplacement massif des montagnards vers une plaine aux conditions plus clémentes<sup>1348</sup>.

Nos sources historiques ne font état d'aucune campagne militaire almohade contre la région de Safi durant les premières années du mouvement. Il est de notoriété qu'al-Mahdī puis 'Abd al-Mūmin évitaient soigneusement de s'exposer en dehors des zones montagneuses, leur terrain de prédilection. C'était durant la dernière lignée droite de la geste almohade, juste avant la chute de Marrakech, que la région de Safi fut conquise. Al-Baydhaq nous renseigne ainsi sur le déroulement des événements : En 541/1146-1147, Abd al-Mūmin et ses armées assiégeaient Miknāsa quand il reçut des Ṣanhāğa d'Azammūr "un message", un épis de blé dit-on, pour le prévenir de la nécessité de hâter le pas vers Marrakech afin de pouvoir y mettre le siège avant l'arrivée des récoltes des Dukkāla. Et 'Abd al-Mūmin de se diriger vers Marrakech ; il passa par Tādla puis par le territoire des Ṣanhāğa d'Azammūr après avoir été rejoint par des contingents des Haskūra et des Ṣanhāğa (du Moyen Atlas). Depuis Azammūr, il appela les Dukkāla à reconnaître son autorité, ceux-ci avaient ainsi exprimé leur premier *tawḥīd*<sup>1349</sup>. Ibn 'Idhārī ne mentionne pas la détour de 'Abd al-Mūmin par Azammūr, mais ajoute qu'une expédition menée par Abū Ḥafṣ 'Umar Intī avait attaqué en 540/1145-1146 le pays des Barghwāṭa<sup>1350</sup>. Dans le récit d'al-Baydhaq, l'attitude des Ṣanhāğa d'Azammūr mérite d'être soulignée. Leur appel aux Almohades pour précipiter le siège de la capitale contraste avec la position qu'ils devaient avoir théoriquement. Non seulement les Ṣanhāğa Tisghart font partie de la même famille généalogique que les Almorvides, mais ils étaient en bons termes avec le pouvoir de Marrakech. Abū 'Abd Allāh Amghār n'avait-il pas conseillé Ali b. Yūsuf de fortifier Marrakech, tout en contribuant à l'entreprise par ses propres moyens ?<sup>1351</sup> Les raisons de cette volte-face nous échappent et on ne peut écarter la possibilité que ce changement de position fut une décision de dernière minute, après que le rapport de forces était devenu nettement en faveur des Almohades.

La première soumission des Dukkāla aux Almohades, évoquée ci-dessus, était-elle aussi une volte-face de circonstance exigée par le cours des événements. Les Dukkāla n'avaient pas rompu avec le pouvoir almoravide, car durant le siège de Marrakech, un millier de *dukkālīs* se trouvaient dans la ville. Après la chute de la capitale, ces hommes ont échappé de justesse à une mort inéluctable. Abū-l-Ḥasan b. Waggāg qui insistait pour leur mise à mort, et qui voulait s'en charger lui-même, fut assassiné juste avant<sup>1352</sup>.

Aussitôt Marrakech prise, une grande révolte secouèrent les plaines atlantiques. 'Umar b. al-Khayyāṭ, connu sous le nom d'al-Māssī, revendiqua son mahdisme et se rebella à Ribāṭ Māssa<sup>1353</sup>. Il était soutenu par plusieurs tribus et villes, dont les Ragrāga et les Dukkāla<sup>1354</sup>. La réponse almohade fut immédiate : Abū Ḥafṣ Intī prit le chemin des Gzūla et mata la révolte, qui s'arrêta

<sup>1348</sup> Cf. l'exemple des Haskūra dans : A. TOUFIQ, *Al-muḡtama' al-maghrībī fī al-qarn al-tāsi' 'ashar*, p. 66-67.

<sup>1349</sup> Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 63.

<sup>1350</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 26. Le terme *barghwāṭa* désigne ici les tribus de la plaine de Tāmsna et ne renvoie aucunement à la présence d'une entité autonome se revendiquant de l'hérésie des qui sévissait dans la région auparavant

<sup>1351</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Bahḡat al-nāzirīm*, p. 25.

<sup>1352</sup> Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 65.

<sup>1353</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 262.

<sup>1354</sup> *Ibid.* et Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 67.

avec la mort d'al-Māssī. Le chef almohade partait ensuite dans une longue campagne pour châtier les tribus favorables au rebelle, notamment les Haylāna, Haskūra, Siġilmāsa et les Barghwāta<sup>1355</sup>.

L'état d'ébullition que connaissaient les plaines atlantiques et autres régions hostiles aux nouveaux maîtres de Marrakech, ne s'arrêta guère. Yaḥyā b. Abī Bakr al-Ṣaḥrāwī, ancien gouverneur almoravide de Fès, prit Sabta et rallia à sa révolte l'ensemble de tribus des plaines atlantiques, dont les Barghwāta, les Dukkāla, les Ragrāga et les Ḥāḥā<sup>1356</sup>. Le rebelle almoravide s'était installé chez les Dukkāla où il réunit ses troupes<sup>1357</sup>, pour mener probablement quelques actions militaires de provocation. Cette fois-ci, c'était 'Abd al-Mūmin qui prit en personne le commandement de l'armée almohade. Une longue opération de représailles fut entreprise d'abord contre Salé, puis au nord du Maroc, où Sabta revint au giron almohade. La région de Safī fut l'étape ultime de cette entreprise. Depuis le territoire des Haskūra, 'Abd al-Mūmin partit à la rencontre des armées des révoltés regroupés à Aṣṣazwal dans le pays des Dukkāla<sup>1358</sup>. La rébellion a tourné vite en débandade : la bataille aurait eu lieu sur un terrain rocailleux, probablement dans la zone du Ṣaḥīl. Une embuscade perpétrée contre les armées almohades fut évitée par 'Abd al-Mūmin, qui en empruntant un détour, surprit les troupes rebelles et sema la déroute dans leurs rangs. Elles s'étaient dispersées partout, même en direction de la mer où nombreux parmi eux furent passés au fil de l'épée<sup>1359</sup>. Yaḥyā al-Ṣaḥrāwī, accompagné de certains chefs des Dukkāla, prit le chemin de la fuite vers le Sahara. Les Ragrāga ne tardèrent pas à reconnaître de nouveau l'autorité de 'Abd al-Mūmin après une expédition d'un chef militaire almohade<sup>1360</sup>. Sans être précises, les sources historiques expriment sans équivoque la dureté et l'intransigeance de la répression almohade. « Le Calife a émietté l'union des Dukkāla, il a pris leur butin, vendu leurs femmes et dispersé leurs troupes », écrit al-Baydhaq<sup>1361</sup>. Ibn 'Idhārī le confirme en disant que 'Abd al-Mūmin ravagea leurs pays et terres (*dawwakha bilādahum wa arḍahum*), anéantit leurs chefs-tyrans (*tughāt*), il les a sévèrement battus, et a pris leurs femmes<sup>1362</sup>. Ces événements eurent lieu, selon al-Baydhaq et Ibn 'Idhārī, en 542/1147-1148.

Deux ans plus tard, les autorités almohades entamèrent l'opération sanglante d'*al-I'tirāf* (littéralement la reconnaissance), durant laquelle furent massacrés plus de 30 000 personnes appartenant aux tribus réputées hostiles au régime. Ainsi, les Ragrāga et les Dukkāla durent subir une autre action de représailles. Une expédition sous le commandement de deux *shuyūkh ragrāguīs*, certainement fidèles aux Almohades (Muḥammad b. Maḍgād et 'Abd Allāh b. Māllāt), massacra au ḥiṣn d'Asāka-n-kamāt 800 personnes qualifiées par al-Baydhaq de *ahl al-takhlīf* (gens hypocrites)<sup>1363</sup>. Ishāq b. 'Umar al-Hintātī dirigea une autre expédition contre les Dukkāla. C'était avec beaucoup d'indulgence que le chef almohade traita les Dukkāla, rapporte le même chroniqueur, car seulement 600 personnes y furent tuées !<sup>1364</sup>

Une dernière révolte dont on ignore la date exacte éclata dans cette phase de conquête almohade. Yaddar al-dukkālī s'était révolté à Dukkāla avant qu'il soit tué par al-Ḥasan b. al-Mu'allim et ses *ḥuffāz*. Ses compagnons, qui périrent également dans la rébellion, comptaient des *aṣḥāb al-*

<sup>1355</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 32 ; Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 67.

<sup>1356</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 233 ; Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 68.

<sup>1357</sup> Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil*, t. 10, p. 585-586 ; Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 68.

<sup>1358</sup> Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 69.

<sup>1359</sup> Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil*, t. 10, p. 585.

<sup>1360</sup> Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 69.

<sup>1361</sup> *Ibid.*

<sup>1362</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 37.

<sup>1363</sup> Al-Baydhaq, *Akḥbār al-Mahdī*, p. 70.

<sup>1364</sup> *Ibid.*, p. 72.

*rakawāt*<sup>1365</sup>. L'interprétation du terme reste très incertaine ; le mot *rakwa* ou *rikwa* signifie d'après le *Lisān*, "un petit récipient en cuire dans lequel on sert à boire de l'eau", mais il désigne également une petite embarcation en peau. Le terme se prête ainsi à plusieurs hypothèses : *aṣḥāb al-rakawāt* pourraient être des vendeurs d'eau, ou bien des fabricants d'outres... Dans l'absence de témoignages sur l'existence dans la région d'embarcations en peau, on ne peut avancer l'hypothèse de reconnaître dans *aṣḥāb al-rakawāt* des pêcheurs. Si on retient l'une des deux premières possibilités, peut-on se demander si cette révolution émanait du mécontentement d'un milieu corporatif ?

## ■ La région de Dukkāla dans l'État almohade : organisation et interventionnisme de l'administration

En noyant ses opposants dans un bain de sang, la conquête almohade présageait un gouvernement doté d'une autorité sans précédent dans l'histoire marocaine. La tradition étatique timidement esquissée par les premiers pouvoirs marocains, ressuscitée ensuite par les Almoravides, allait s'épanouir avec les Almohades. D'un organe au pouvoir limité et périodique, l'État devint ainsi un appareil omniprésent, qui déployait toutes ses potentialités d'organisation dans la gestion des espaces et des hommes. La région de Safi porta bien cette marque almohade où la main de fer était habillée du velours d'une organisation admirablement orchestrée.

### L'ADMINISTRATION LOCALE DANS LA RÉGION DE SAFI

Le recoupement des bribes d'informations recueillies çà et là dans nos sources historiques, permet de statuer que la région de Safi faisait partie de la province de Marrakech. Dans l'énumération des provinces de l'Empire sous Yūsuf, 'Abd al-Wāḥid al-Murrākushī rapporte que les dépendances (*a'māl*) de Marrakech « étaient infiniment étendues, car dans ses environs se trouvaient de grandes tribus et de nombreuses régions »<sup>1366</sup>, que l'auteur ne prend pas le soin de préciser. Or, Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, dans la biographie du saint 'Abd al-Khāliq al-Daghūghī, nous informe que le chef-lieu de cette grande fraction des Dukkāla, Sabt Banī Daghūgh, existait dans le '*amal* de Marrakech<sup>1367</sup>. On peut légitimement penser donc, que tout le pays des Dukkāla, ainsi que les Ragrāga, dépendaient de la même province de Marrakech.

Sans négliger le fait que cette géographie administrative soit héritée de l'organisation almoravide, on est en mesure de penser que le découpage adopté par les Almohades était surtout dicté par la nouvelle conjoncture politique et économique. L'exemple du rattachement du pays de Ghumāra, de Tarifa, d'Algésiras et de Malaga à la province de Sabta, témoigne de l'aspect volontaire de cette organisation, établie après la consultation des différents membres de la hiérarchie almohade<sup>1368</sup>. Ainsi, on peut avancer que l'appartenance de la région de Safi à la province de Marrakech relevait de plusieurs raisons. D'abord, la région ne disposait pas encore d'un centre urbain imposant, Safi n'a bénéficié d'une grande urbanisation que durant cette époque almohade, bien après la mise en place du découpage de l'Empire en provinces. Les liens économiques entre la capitale et le pays des Dukkāla, son grenier à céréales, penchaient certainement en faveur d'un gouvernement unique, qui

<sup>1365</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>1366</sup> A. Al-Murrākushī, *Al-Mu'ğib*, p. 370-371.

<sup>1367</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 222.

<sup>1368</sup> E. LÉVI-PROVENÇAL (éd.), *Rasā'il muwaḥḥidiya*, p. 64 ; *Idem*, « Un recueil de lettres officielles almohades », *Hespéris*, XXVIII, p. 1-70, (p. 37-38).



serait susceptible d'assurer un meilleur contrôle des territoires et de la sorte, garantir un bon approvisionnement de Marrakech. Enfin, la réputation d'agitateurs des tribus locales pourrait faire du renforcement de l'emprise étatique, exercée depuis Marrakech, une solution idéale aux yeux des Almohades.

Nous connaissons très mal les différents fonctionnaires qui représentaient l'administration almohade dans la région de Safi. Seule échappe à cette règle, l'impopulaire fonction de *'āmil* qui transparaît à deux reprises dans des récits hagiographiques d'al-Tādilī. Il s'agit d'abord du *'āmil* du village d'Agūz dont les démêlés avec le saint Ismā'īl b. Wagmātan al-ragrāguī sont relatés par l'auteur<sup>1369</sup>. Un autre *'āmil* exerçait à Yamūyman<sup>1370</sup>. La fonction du *'āmil* consistait en la gestion financière de sa circonscription, qui comprend essentiellement le prélèvement des impôts et le contrôle des dépenses publiques<sup>1371</sup>. Or des lettres de nomination de *'ummāl* indiquent parmi les prérogatives de ce fonctionnaire, la possibilité de l'usage de la coercition contre les récalcitrants et les corrompus<sup>1372</sup>. Ce détail explique le fait que le *'āmil* d'Agūz ait pu emprisonner Ibn Wagmātan après les critiques de ce dernier envers lui<sup>1373</sup>.

De même, une seule mention textuelle nous renseigne sur l'exercice de la justice dans la région. Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, l'auteur du *Tashawwuf*, exerçait la charge de *qāḍī* chez les Ragrāga<sup>1374</sup>. Des autres membres de l'administration locale, seuls les cas d'autres régions de l'Empire peuvent nous suggérer quelques éléments. L'autorité du gouverneur, *wālī*, qui était généralement issu du clan muminde, englobait plusieurs aspects de la vie civile et militaire de la province (campagnes militaires, aménagement de l'espace, organisation des activités économiques...) <sup>1375</sup>. Il chapotait un appareil administratif local comprenant des militaires, des *ṭalaba* et des secrétaires<sup>1376</sup>. Le rôle des *ṭalaba* et *ḥuffāz*, qui n'étaient pas seulement des simples fonctionnaires, mais de véritables militants de base imprégnés par la cause et le dogme almohades, était sans doute déterminant dans le travail d'information et un relais indispensable pour l'exercice du pouvoir étatique dans toutes les franges de la société.

#### LA GESTION DES ESPACES ET DES HOMMES

La force de l'organisation de l'État almohade transparaît également par une gestion bien volontariste et interventionniste des espaces et des populations. Le premier point d'orgue de cette organisation fut l'adoption d'un nouveau statut juridique des terres de l'Empire. Le pouvoir almohade exploita subtilement un principe juridique dont l'instrumentalisation permit une mainmise sur l'ensemble du territoire "impérial". Considérant l'ensemble du pays, soumis à l'autorité almohade après une longue et dure conquête, comme un territoire conquis de force "*unwa*", le pouvoir almohade justifia ce nouveau statut de terres<sup>1377</sup>. Désormais une propriété du pouvoir, toutes les terres du pays durent être arpentées en 554/1159, depuis la Tripolitaine jusqu'à Nūl ; après la déduction d'un tiers de la superficie correspondant grossièrement aux terres incultes

<sup>1369</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 355.

<sup>1370</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>1371</sup> A. 'AZZAOU, *Rasā'il muwaḥḥidiya, maǧmū'a ǧadīda*, p. 427-428.

<sup>1372</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>1373</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 355. Le texte ne mentionne pas la date de cet incident, antérieur à 595/1198-99, date de la mort du saint.

<sup>1374</sup> *Ibid.*, cf. l'introduction d'A. TOUFIQ, p. 8 (d'après A. Tambuktī, *Nayl al-ibtihāǧ*).

<sup>1375</sup> A. U. Mūsā, *Al-Muwaḥḥidīm fī al-gharb al-islāmī*, Beyrouth, 1991, p. 184-185.

<sup>1376</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>1377</sup> O. BENMIRA, « Sulh and 'unwa lands », p. 19-20.

(montagnes, forêts, fleuves, lacs, voies et terres rocheuses), le reste des terres fut soumis au *kharāğ*, et son montant en nature et en espèces fut précisé pour chaque tribu<sup>1378</sup>. Ainsi, tout en se conformant à leur engagement d'abolir les impositions illégales, les Almohades parvinrent à légitimer cette nouvelle fiscalité qui, non seulement pouvait compenser les taxes illégales, mais promettait de renflouer les caisses de l'État avec d'incalculables sommes<sup>1379</sup>. Cette situation juridique nouvelle dota le pouvoir almohade d'une grande marge de manœuvre pour orchestrer les déplacements et les déportations des différentes formations tribales, pour procéder librement à des concessions foncières envers certains groupes et personnes, mais aussi pour pouvoir mettre en œuvre une exploitation étatique intensive des richesses agricoles.

La pauvreté de nos sources ne permet pas malheureusement de vérifier et d'exposer les modalités de l'application de cette politique dans la région de Safi. Le *kharāğ* semble constituer une lourde charge pour les paysans. Un habitant d'Agūz fut emprisonné à cause de la grande somme d'impôt foncier qu'il devait à l'État. Sa sortie de prison et l'annulation de sa dette, considérées comme un miracle dû au soufi *ragrāguī* Ibn Wagmātan<sup>1380</sup>, témoigne de l'application rigoureuse de cette politique fiscale. En effet, cette nouvelle situation juridique et la lourdeur des impositions ne tardèrent pas à manifester leurs travers. Le mécontentement des paysans s'était souvent traduit par un abandon de leur activité agricole et un désintérêt pour une production qui profitait injustement à l'État au détriment des agriculteurs devenus des métayers dans leurs propres terres<sup>1381</sup>.

Un autre élément qui découlait de cette situation fut l'octroi par l'État de concessions foncières (*iqṭā' istighlāl*). Concernant la région de Safi, une unique mention atteste ce fait. Durant le règne d'al-Mustanṣir, le *shaykh* almohade 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān fut gratifié pour ses services dans le Makhzen de Séville (probablement comme *mushrif*), par un lot (*sahm*) situé dans le pays Ragrāga<sup>1382</sup>. Le manque de renseignements sur d'autres concessions dans la région relèverait, quasi certainement, d'une défaillance de la matière historique, plutôt que d'un usage limité de cette pratique dans le pays de Safi.

La grande présence de l'État dans les milieux ruraux laisse présager que l'espace urbain, lieu par excellence de l'expression et de l'exercice du pouvoir étatique, devrait porter d'une manière manifeste, l'empreinte des Almohades. L'importance progressive du rôle portuaire de Safi, sa richesse économique et l'aura que lui a procurée le Ribāṭ d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, favorisait l'urbanisation de l'agglomération. L'étude de l'évolution urbaine de Safi permettra dans le chapitre suivant, de mettre en évidence l'originalité et l'importance du programme urbain almohade.

La gestion almohade du territoire de la région se manifeste également en matière de peuplement. L'implantation des tribus arabes déportées de l'Ifrīqiya, dans les plaines atlantiques n'était pas la première action de l'État almohade dans le domaine. Déjà la prise du pouvoir par les Almohades n'avait pas abouti à un déferlement massif des groupes montagnards vers la plaine nouvellement conquise et démographiquement amoindrie. Les Almohades se comportaient selon la logique d'un État fort et centralisé, et non pas en tribus conquérantes avides de coloniser de nouveaux territoires<sup>1383</sup>. Les tendances expansionnistes de certains groupes montagnards envers les plaines, notamment les Haskūra et les Ṣāwda, buttaient contre la volonté étatique almohade. On assista ainsi

<sup>1378</sup> Ibn Abī Zar', *Qirṭās*, p. 198-199.

<sup>1379</sup> A. LAROUÏ, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, p. 171.

<sup>1380</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 355.

<sup>1381</sup> M. KABLY, « Ḥawla al-taḥarrukāt al-bashariya bimağāl al-maghrib al-aqṣā », p. 81.

<sup>1382</sup> A. 'AZZAOUÏ, *Rasā'il muwaḥḥidiya, mağmū'a ḡadīda*, p. 295.

<sup>1383</sup> M. KABLY, « Ḥawla al-taḥarrukāt al-bashariya bimağāl al-maghrib al-aqṣā », p. 79-80.

au 12<sup>e</sup> siècle, à une sédentarisation massive de certains groupes *haskūrī-s* marqués jusque là par une mobilité constante. L'origine *haskūrī-e* très probable des Banū Yanšārīn, affiliés aux Banū Māguir, témoigne justement du début de ce mouvement migratoire avorté et étouffé par la volonté étatique<sup>1384</sup>.

#### ■ Métamorphoses de la société locale

Si la puissance de l'État constitue un trait essentiel de cette période almohade, l'évolution de la société n'y était pas, du reste, moins importante. Les prémices des profonds changements qui contribuaient progressivement à la métamorphose du peuplement de la région, datent précisément de cette époque. L'étude de l'évolution de la carte de géographie tribale (voir p. 288-290) nous a permis de certifier de la place périphérique de la région de Safi par rapport aux premières zones d'implantations des tribus arabes déportées par les Almohades. L'entrée des tribus arabes s'était faite ainsi progressivement depuis le Tāmsnā.

Le recueil du *Tashawwuf* conserve le souvenir des premiers contacts de la population locale avec les Arabes. 'Umar b. Wabūskī de Yilayskāwn était victime d'un groupe d'Arabes qui investirent ses vignes. L'un des assaillants, habitué à piller les vergers du Tāmsnā, fut pris d'une grande douleur, soulagée ensuite par le pardon du soufi<sup>1385</sup>. Ce témoignage atteste l'aspect turbulent des premières incursions des Arabes. En ces dernières années du 12<sup>e</sup> siècle, rien de comparable à une invasion que nous laissent imaginer différents récits sur l'"invasion" hilalienne en Ifrīqiya et les thèses catastrophistes tissées autour d'elles. Les ravages causés plus tard par certaines populations arabes durant les guerres inter-almohades s'inscrivent dans un cadre d'"anarchie" plus généralisée.

Outre le grand apport humain qu'initiaient progressivement les différentes phases d'immigration des tribus arabes, la région de Safi accueillait à partir de cette période d'autres groupes "étrangers". Beaucoup moins importante, voire insignifiante sur un plan quantitatif, l'installation d'andalous et de chrétiens dans la région, particulièrement à Safi, était certainement très enrichissante. Le rôle portuaire de Safi explique l'existence, depuis le 11<sup>e</sup> siècle, de contacts avec les marins andalous. Mais au début du deuxième quart du 13<sup>e</sup> siècle, cette présence est consécutive à l'essor du mouvement de « la Reconquête » chrétienne en al-Andalus, qui aurait incité les habitants de Safi et sa région à participer activement au rachat des prisonniers musulmans. Le rôle du ribāṭ d'Abū Muḥammad Ṣaliḥ semble déterminant à cet égard. En effet, le soufi encourageait ses disciples à contribuer par leurs dons au rachat des andalous, comme l'atteste l'histoire d'un *dukkālī*, qui voulait confier au *shaykh* sa *zakāt*. L'argent fut donné, sur conseil d'Abū Muḥammad Ṣaliḥ, à un andalou qui venait chercher de l'aide pour affranchir les siens tombés dans les mains des chrétiens<sup>1386</sup>. Une autre mention rapporte l'implication des habitants, sous l'instigation du *ribāṭ*, dans la libération d'un groupe de cadiciens tombés dans les mains de Gonzalo, frère du roi Sancho, après une attaque surprise en 631/1233-34. Les prisonniers furent en effet amenés à Safi où ils furent tous rachetés<sup>1387</sup>.

Ce dernier incident prouve aussi que les marins chrétiens connaissaient le chemin de Safi. Dès la fin du 12<sup>e</sup> et au 13<sup>e</sup> siècle, plusieurs accords commerciaux officialisaient des contacts, peut-être beaucoup plus anciens, entre Almohades et plusieurs pouvoirs chrétiens, ibériques, provençaux ou

<sup>1384</sup> A. TOUFIQ, *Al-muḡtama' al-maghribīfī al-qarn al-tāsi' 'ashar*, p. 61-65.

<sup>1385</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 309.

<sup>1386</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 324-325.

<sup>1387</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 307.

italiens. Si les relations avec les ports méditerranéens du Maroc étaient fréquentes, on manque d'informations sur l'intensité de ces rapports avec les comptoirs méridionaux de la façade atlantique. De rares mentions témoignent des relations économiques nouées entre des marchands chrétiens et des habitants de Safi. Le récit d'une *karāma* du *shaykh* Abū Muḥammad Ṣāliḥ évoque un homme qui sortit ivre du "dayr" d'un chrétien<sup>1388</sup>. Cette mention nous laisse perplexe quant à la réelle existence à Safi d'un monastère (synonyme du mot *dayr*), ou au moins d'un lieu de culte chrétien. Si l'information s'avère vraie, elle serait un indice de la présence d'une grande communauté chrétienne dans la ville, information que ne confirme aucune autre source<sup>1389</sup>. L'interprétation du mot *dayr* comme taverne, proposée par H. Ferhat<sup>1390</sup>, quoique suggérée par la mention de l'ivresse du chrétien, nous paraît discutable, car ce curieux glissement de l'usage du terme reste incompréhensible.

Une autre mention de l'auteur du *Minhāḡ* rapporte l'incident d'une attaque de pirates chrétiens sur la côte de Safi. Les douze assaillants, miraculeusement immobilisés sur terre par Abū Muḥammad Ṣāliḥ, se rendirent au *ribāṭ* où ils se convertirent à l'Islam et adhérèrent au mouvement du *shaykh*<sup>1391</sup>. Cette unique information sur l'existence d'activités de piraterie chrétienne dans la région serait surprenante, car à ce moment, c'étaient surtout les côtes rifaines qui subissaient fréquemment ces attaques. Bien qu'on ne puisse pas totalement écarter la crédibilité de l'information, on peut s'interroger sur la faisabilité d'une attaque de pirates, menée sur une petite embarcation d'une douzaine de personnes, si loin de leur base.

Ainsi, se dessinent dès cette période, certaines caractéristiques essentielles de l'histoire de la région. L'implantation des tribus arabes est un aspect déterminant dans son devenir dans les siècles suivants. Une menace chrétienne hypothétique commençait à se profiler et présage, des siècles plus tôt, de la grande mésaventure portugaise dans la région. Dans ce contexte social en pleine gestation, la région continuait à connaître une expansion sans précédent du mouvement soufi. L'étude brève de l'exemple d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ permettra de rendre compte de cette réalité.

#### ■ Abū Muḥammad Ṣāliḥ et le *ribāṭ* de Safi

L'histoire d'une société s'écrit parfois au singulier ; et même si on ne peut actuellement continuer à célébrer le culte du héros tant magnifié par l'histoire traditionaliste, l'on doit rendre compte du rôle de l'individu dans son contexte pluriel. Le personnage d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ constitue pour l'histoire de Safi et sa région, sinon un homme providentiel, du moins un acteur de premier plan. Son rôle et son action, et au-delà de toute sanctification ultérieure, émanent de la rationalité de sa démarche, qui réussit, surtout grâce à l'organisation du pèlerinage, à briser le carcan de la marginalité qui enchaînait le mouvement soufi local.

#### BIOGRAPHIE ET FORMATION

Abū-l-'Abbās Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Māgrī, descendant et biographe du *shaykh*, ne nous fournit que peu d'éléments sur les premières phases de sa vie et sur sa formation. Sa date de naissance est fixée

<sup>1388</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 334.

<sup>1389</sup> La garde castillane qui officiait à Marrakech à cette période disposait d'une église, cf. P. DE CÉNIVAL, « L'église chrétienne de Marrakech au 13<sup>e</sup> s », *Hespéris*, VII, 1927, p. 69-83.

<sup>1390</sup> H. FERHAT, « Safi au XIII<sup>e</sup> siècle : histoire sainte, histoire urbaine », *Le Maghreb aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Les siècles de la foi*, Rabat, 1993, p. 87.

<sup>1391</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 350.

par l'auteur en 550/1155<sup>1392</sup>, peu d'années après les grandes opérations d'envergure entreprises par les Almohades contre les habitants de la région. Il ne tarda pas à prendre le chemin de l'Orient, certainement pour accomplir le pèlerinage, mais également pour poursuivre des études en sciences religieuses. Ainsi, il vécut une vingtaine d'années à Alexandrie en compagnie d'Abū al-Ṭāhir Ismā'īl b. 'Awf al-Zuhrī, savant probablement d'obédience mālikite<sup>1393</sup>. Il logeait dans une cellule d'une madrasa alexandrine, où il avait apparemment eu comme camarade le futur *muftī* de Tunis, Muḥammad Ibn Shu'ayb al-Haskūrī, ayant la même origine tribale que notre personnage<sup>1394</sup>. Son séjour alexandrin fut aussi l'occasion de fréquenter nombre de soufis et de *fuqahā* que l'auteur du *Minhāğ* énumère sans donner plus de précisions<sup>1395</sup>. La quête du savoir ne s'arrêta pas avec le retour d'Alexandrie, car le *shaykh* fut le disciple de deux *fuqahā* locaux : Abū 'Imrān Mūsā b. Hārūn al-Saftūrī al-Māgrī et Abū 'Isā al-Maghīṭī<sup>1396</sup>. Le biographe ne spécifie pas l'endroit où Abū Muḥammad Ṣāliḥ suivit cet enseignement local, et on peut logiquement penser que c'était à Safī que ces deux savants auraient tenu leurs *mağālis*. L'auteur du *Minhāğ* établit ensuite la *silsila* (chaîne) de *shuyūkh* dont Abū Muḥammad Ṣāliḥ a hérité la démarche soufie. Cette *silsila*, loin d'être une liste des soufis qui orientaient Abū Muḥammad Ṣāliḥ sur la "voie", est plutôt une sorte de généalogie initiatique qui rattache le *shaykh* aux grandes figures historiques du soufisme, pour se confondre en amont avec une généalogie sharifiennne. L'auteur du *Minhāğ* affirme en effet qu'Abū Muḥammad Ṣāliḥ eut comme *shaykh* soufi Abū Madyan Shu'ayb<sup>1397</sup>. Or, le biographe n'explique pas les circonstances de cette rencontre éventuelle entre les deux hommes, ce que reflète le doute exprimé par Ibn Qunfudh qui rapporte qu'Abū Muḥammad Ṣāliḥ eut comme *shaykh* Abū Muḥammad Abd al-Razzāq al-Ġazūlī, lui-même disciple d'Abū Madyan<sup>1398</sup>.

#### FIQH ET TAŞAWWUF

Le cas d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ infirme le schéma de la dichotomie soufi/*faqīh* souvent montrée à propos des relations entre les deux démarches. Le soufisme ne doit pas être perçu en tant qu'une réaction au savoir religieux sunnite, mais plutôt une piste parallèle qui complète par un cheminement spirituel, une connaissance juridique indispensable. L'auteur du *Minhāğ* multiplie les indices sur la pratique conjointe du *fiqh* et *taşawwuf* chez Abū Muḥammad Ṣāliḥ. En énumérant ses maîtres, le biographe les qualifie de ceux qui ont "associé le *fiqh* et le *taşawwuf*", ou bien les désigne par "*al-'ulamā' al-nāsikīn wa al-fuqahā' al-sālikīn*" (les savants ascètes et les *fuqahā* cheminants)<sup>1399</sup>. La *silsila* des *shuyūkh* soufis rapportée par l'auteur réfère souvent à des personnages alliant la connaissance des sciences juridiques à la quête spirituelle, comme Abū Ḥāmid al-Ghazālī. L'auteur expose dans un chapitre spécifique la conformité des actions du *shaykh* aux prescriptions du Livre et de la *Sunna*<sup>1400</sup>. En rapportant l'avis du *shaykh*, notamment en faveur de l'interdiction de la boisson du *rubb* et de la pratique de l'alchimie, l'auteur met en valeur la volonté d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ de respecter scrupuleusement la *sharī'a* et justifie son avis par

<sup>1392</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>1393</sup> *Ibid.*, p. 148-149.

<sup>1394</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>1395</sup> *Ibid.*

<sup>1396</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>1397</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>1398</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p.61 ; A. SHADHLI, « Abū Muḥammad Ṣāliḥ ibn Yanşāran al-māgrī », *Abū Muḥammad Ṣāliḥ, al-manāqib wa al-tārīkh*, Rabat, 1990, p. 85-67, (p. 58).

<sup>1399</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 149.

<sup>1400</sup> *Ibid.*, p. 256.

l'adoption de la règle mālikite de *sadd al-dharī'a* qui autorise d'interdire certaines pratiques considérées comme licites mais suspectes de dévier vers l'illicite<sup>1401</sup>.

Ainsi, que ce soit dans sa formation ou dans sa pratique, la référence au savoir "exotérique", notamment au *fiqh* mālikite, était un élément indispensable de la démarche d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ. La connaissance initiatique n'y était qu'une voie dont les bords sont délimités par le savoir juridique, qui seul permet de préserver le cheminant vers la quête gnostique, de toute déviation que pourrait engendrer l'ignorance des prescriptions légales.

#### LA CARAVANE DES PÈLERINS : RAKB AL-ḥAġġ

L'organisation de la caravane des pèlerins était le cheval de bataille d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ. Cet acte revêtait à l'époque un intérêt particulier, car tout en renforçant la notoriété du *shaykh*, il discréditait nombre de *fuqahā'* qui abrogeaient l'aspect obligatoire du pèlerinage pour les Maghrébins.

En effet, depuis le 12<sup>e</sup> siècle, et suite à l'état de grande instabilité qui régnait dans les zones orientales du Maghreb à cause des turbulences de certaines tribus arabes, et aux multiplications des actions de piraterie chrétienne, plusieurs *fuqahā'* émettaient des *fatāwī* dispensant les Maghrébins de l'accomplissement du pèlerinage. L'avis d'Ibn Rushd al-Ġadd est bien représentatif de cette tendance. « À notre époque il n'y a plus d'obligation pour les gens d'al-Andalus d'accomplir le Pèlerinage car il n'y a plus possibilité de le faire (*istiṭā'a*) c'est-à-dire de parvenir au bout sans risquer sa vie et ses biens. La disparition de l'obligation en fait une pratique surérogatoire (*nafl*) réprouvable à cause du danger. Il appert que la Guerre Sainte (*ġihād*) dont les mérites sont innombrables est plus méritoire et la chose est hors de question.

Pour les Maghribins (*ahl al-'adwatayn*) il en est de même en cas de danger pour les pèlerins et d'une manière générale car il est plus méritoire pour eux de faire le *ġihād* que de s'empressement de faire le Pèlerinage qui peut être remis (...) »<sup>1402</sup>.

Les soufis étaient dès le début hostiles à cette opinion et Abū Bakr b. al-'Arabī fut parmi les premiers qui la dénoncèrent. Il s'étonna des gens qui se dispensaient de ce devoir religieux, alors qu'ils voyageaient d'un pays à l'autre en traversant les territoires et les mers les moins sûres pour des fins terrestres<sup>1403</sup>.

La position d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ semble ainsi conforme au reste du milieu soufi. L'accomplissement du pèlerinage demeurait une pratique courante et devint un lieu commun de la littérature hagiographique<sup>1404</sup>. Or, l'apport d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ tranchait avec ces initiatives individuelles en instituant l'organisation de la caravane des pèlerins par son *ribāṭ*.

L'originalité de la voie d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ émanait en effet de son caractère congrégationnel<sup>1405</sup>. Ses disciples (*murīdīn*) devaient accomplir le pèlerinage pour pouvoir intégrer

<sup>1401</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>1402</sup> Al-Wansharīsī, *Mi'yār*, t. 1, p. 432 ; trad. V. LAGARDÈRE, *Analyse du Mi'yār*, p. 63.

<sup>1403</sup> M. al-MANOUNI, « Mu'tayāt madrasat Abī Muḥammad Ṣāliḥ : namūdhaġ ta'sīs rakk al-ḥāġġ al-maghribī », *Asfī dirāsāt tārikhiya wa ḥadāriya*, Rabat, 1989, p. 197-209, (p. 198-201).

<sup>1404</sup> H. FERHAT, « Le culte du prophète au Maroc au XIII<sup>e</sup> siècle : organisation du pèlerinage et célébration du Mawlid », *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Rome, 1995, p. 89-97, (p. 90-91).

<sup>1405</sup> M. KABLY, « Qirā'a fī zaman Abī Muḥammad Ṣāliḥ », *Abū Muḥammad Ṣāliḥ, al-manāqib wa al-tārikh*, Rabat, 1990, p. 87-102. (p. 95-96).

sa *tā'ifa*. Il aurait ainsi nommé dans les différentes régions où existaient des soufis affiliés à son groupe, un délégué des pèlerins (*muqaddam al-ḥuḡḡāḡ*)<sup>1406</sup>.

Parmi les consignes principales qu'Abū Muḥammad Ṣāliḥ formulait à ses disciples, figurait l'interdiction de rejoindre l'Arabie par le biais de la mer. Le motif de cette interdiction était bien évidemment la volonté de contourner l'intermédiaire chrétien qui se transformait souvent en pirate guettant les pèlerins. Le texte du *Minhāḡ* exprime cette interdiction en mettant en avant le pouvoir miraculeux du *shaykh*, qui lui permettrait de garder un œil protecteur sur des disciples tant qu'ils n'ont pas quitté la terre<sup>1407</sup>. Le point nodal de cette organisation fut l'établissement le long du chemin menant à la Terre Sainte, d'escales destinées à accueillir les pèlerins. M. Al-Manouni en identifie dix-huit, clairsemées dans différents pays. Hors du Maroc, des escales se trouvaient à Tlemcen, Matīḡa, Bougie, al-Mahdiya, Tūzar, près de Rosette en Haute Egypte, au Caire, Alexandrie, Damas, Jérusalem, Hébron, au Ḥiḡāz puis à Médine et à la Mecque<sup>1408</sup>.

Par sa gestion des caravanes de pèlerins, Abū Muḥammad Ṣāliḥ réussit à donner au mouvement soufi dans la région de Safī un nouvel élan. Son action donna à la revendication et la contestation des soufis un nouveau souffle qui rompt avec l'opposition négative du milieu, pour instaurer une alternative entreprenante dont il tirera désormais sa légitimité. Car au-delà du caractère purement dévotionnel de l'organisation du pèlerinage, d'autres circonstances d'ordre social et politique conditionnaient cette action.

## Abū Muḥammad Ṣāliḥ et la conjoncture socio-politique

Si Abū Muḥammad Ṣāliḥ permit, par son sens d'organisation, de réhabiliter le soufisme local, il restait toutefois isolé à Safī. L'auteur du *Minhāḡ* rapporte à ce propos que durant les quarante ans qu'il vécut à Safī, Abū Muḥammad Ṣāliḥ n'entretenait aucune relation avec les habitants<sup>1409</sup>. Cette information, destinée à prouver la sainteté du *shaykh*, capable de s'en sortir sans le soutien de ses voisins, est bien entendue exagérée. Mais elle témoigne néanmoins d'une certaine réticence vis-à-vis d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ. L'implantation de son *ribāṭ* à l'écart du noyau de la ville corrobore cette tendance. Les raisons de cette attitude restent inconnues, même si on peut avancer que l'origine *haskūrī-e* du personnage aurait servi de prétexte. Or, il semble que cette réaction des habitants de Safī attestée par le *Minhāḡ* doit être nuancée. L'accession des descendants du *shaykh* aux plus hautes charges administratives et juridiques locales reflète cet état.

Par son action religieuse, Abū Muḥammad Ṣāliḥ affichait déjà une position politique. Sa réussite à organiser le pèlerinage ne pourrait être vue d'un bon œil par l'autorité almohade qui, de par son interventionnisme et sa force, ne saurait tolérer un tel empiétement sur ses prérogatives de contrôle et maintien de sécurité. Or, l'affaiblissement progressif du pouvoir central au moment de l'installation du *shaykh* à Safī explique l'importance de la marge de manœuvre dont il profitait. Le soufi ne semble pas s'engager dans une confrontation directe avec le pouvoir, mais il adoptait un comportement plutôt conciliant. Un miracle (*karāma*) rapportée par le *Minhāḡ* exprime avec une belle métaphore cette attitude. En partance pour rendre visite à quelques soufis *dukkālī-s*, Abū Muḥammad Ṣāliḥ traversa un endroit où coulait un ruisseau au milieu de la verdure. Sept soldats (cavaliers) qui s'y tenaient en buvant du vin (*khamr*), s'enfuirent à la vue du *shaykh* en abondant leurs coupes. En les regardant, Abū Muḥammad Ṣāliḥ réussit à transformer le vin en miel. Une fois

<sup>1406</sup> M. AL-MANOUNI, « Muṭayyāt madrasat Abī Muḥammad Ṣāliḥ », p. 201.

<sup>1407</sup> Abū-l-'Abbās Aḡmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 341-342.

<sup>1408</sup> M. AL-MANOUNI, « Muṭayyāt madrasat Abī Muḥammad Ṣāliḥ », p. 202-204.

<sup>1409</sup> Abū-l-'Abbās Aḡmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 305.

redevenus sobres, les soldats furent subjugués par le miracle et se précipitèrent à la recherche du *shaykh* pour lui annoncer leur repentir. Les sept soldats, quatre Almohades et trois *ghuzz*, devinrent ainsi disciples d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ et partirent pour accomplir le pèlerinage<sup>1410</sup>. Le comportement du *shaykh* envers les soldats ivrognes, qui symbolisent ici le pouvoir corrompu et s'écartant du droit chemin, est d'une valeur plutôt pédagogique que révolutionnaire. À l'encontre d'autres récits hagiographiques où la malédiction des saints qui atteint les agents du pouvoir est plus sévère, souvent meurtrière, le pouvoir miraculeux d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ est d'une nature réformatrice. Il ne vise pas le châtement des responsables mais leur réintégration du droit chemin en renonçant à leurs abus et en se convertissant en dévots soufis.

Les affinités qui liaient Abū Muḥammad Ṣāliḥ à l'ensemble *haskūrī* avait bien marqué l'évolution de l'action du soufi et parfois même ses relations avec le pouvoir. L'ascendance lointaine du clan Yanṣāran justifie ces liens étroits. L'implantation géographique des *zawāyā*-escales dépendants du *ribāṭ* de Safī, ainsi que l'origine d'un nombre important de ses disciples reflètent ce constat. Le Ḥawz de Marrakech, le Dar'a et le Tafilalt étaient en effet des zones dominées, de manière plus ou moins intense, par les différentes tribus des Haskūra<sup>1411</sup>.

À cette coïncidence géographique entre l'extension du message d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ et les territoires des Haskūra, correspond un autre recoupement d'ordre plutôt historique. Le moment du retentissement du message du *shaykh* était, au niveau politique, une période très agitée en raison des luttes intestines entre différents prétendants du clan almohade, et dans lesquelles l'implication des Haskūra était manifeste et déterminante. L'incarcération à Marrakech de 'Abd Allāh, le propre fils d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, serait en lien avec les relations entre le patron de Safī et les Haskūra<sup>1412</sup>. Pourtant, l'auteur du *Minhāğ*, en s'abstenant de préciser le cadre chronologique de l'incident, ne nous permet pas de statuer sur ses vraies raisons.

La vie et l'œuvre d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, qui mourut en 631/1233-1234, reflète fidèlement la situation générale de l'époque. L'emprise du pouvoir almohade engendra la réaction du mouvement soufi, dont le caractère quasi parasitaire se transforma avec Abū Muḥammad Ṣāliḥ en une institution organisée dont le rôle pour le bon déroulement du pèlerinage lui conféra une grande légitimité. Le positionnement du *shaykh* à l'égard du pouvoir et de la réalité sociale témoigne de la complexité des rapports sociaux et la délicatesse de la conjoncture politique consécutive à la grande crise du pouvoir almohade.

### 3- Les Mérinides

L'hostilité de la population, notamment des soufis, à l'égard du pouvoir politique almohade se tempéra durant l'époque mérinide. Les nouveaux maîtres du Maroc, en quête de légitimité, adoptèrent une politique complaisante envers les soufis de la région. Leur politique tribale était également moins volontariste que celle de leurs prédécesseurs.

#### ■ De l'effritement du pouvoir almohade à la restauration mérinide

La cinglante défaite d'al-'Uqāb sonna le glas de l'Empire almohade. Le retrait puis la mort prématurée d'al-Nāṣir déclencha une grande crise de succession qui consumait, un demi-siècle

<sup>1410</sup> *Ibid.*, p. 338-339.

<sup>1411</sup> M. KABLY, « Qirā'a fi zaman Abī Muḥammad Ṣāliḥ », p. 90.

<sup>1412</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 305-306.



durant, les efforts des différents protagonistes almohades. Pendant cette crise, la rupture de l'équilibre fragile entre les membres du clan muminide et les *ashyākh* almohades appartenant aux différentes tribus du Haut Atlas, révéla au grand jour la lutte latente entre les éléments de "l'establishment" almohade. À coups d'alliances, de mésalliances et de revirements continus, la situation politique du Maroc, particulièrement autour de la capitale, tourne en un imbroglio dans lequel se mêlaient différentes forces tribales, arabes et berbères. La région de Safi, de par sa proximité de Marrakech et l'arrivée progressive sur ses terres de populations arabes, était parfois touché de plein fouet par les hostilités.

Après le jeune al-Mustanşir, le pouvoir déchet, grâce à l'entremise de membres de la cour califale, au vieux 'Abd al-Wāhid al-Makhlū', déposé quelques peu après en faveur d'Abū Muḥammad al-'Ādil, plébiscité par l'ensemble des *ashyākh* et par la tribu arabe des Khulṭ<sup>1413</sup>. Ibn Yuğğān, neveu du célèbre compagnon d'al-Mahdī, Abū Ḥafṣ 'Umar Intī, n'était pas étranger à la nomination d'al-'Ādil. Personnage influent des puissants Hintāta, il était en bons termes avec le chef des Khulṭ, Hilāl b. Ḥumaydān<sup>1414</sup>. Une fois tombé en disgrâce, Ibn Yuğğān usa probablement de ses relations et ses alliances avec les Khulṭ et les Haskūra pour faire plier al-'Ādil, soutenu, voire manipulé désormais par les Hintāta et les autres tribus almohades<sup>1415</sup>.

Le départ en dissidence des Haskūra et des Khulṭ en 624/1227 a eu pour conséquence directe l'attaque de la région de Safi. En effet, après un passage dévastateur par le Ḥawz de Marrakech, les Khulṭ investirent le territoire des Dukkāla, malgré l'appel au calme adressé par Ibn Yuğğān<sup>1416</sup>. Dans un récit inédit, Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī évoque les ravages des Khulṭ dans la région de Dukkāla et la destruction de la localité de Yamūyman, qualifiée par l'auteur de *madīna' Dukkāla*<sup>1417</sup>. Après avoir vanté les mérites de la localité et sa prospérité, le récit rapporte "la conquête" par les Khulṭ des territoires des Dukkāla où ils sévirent en violant, tuant et pillant les habitants. L'armée d'al-'Ādil dépêchée sur les lieux se livra également au pillage, avant que ses troupes, dirigées par Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismā'il b. Abī Ḥafṣ Intī, ne soient sévèrement défaites<sup>1418</sup>. Le texte d'al-Ḥimyarī laisse penser que la présence des Khulṭ dans la région n'était pas encore massive, et que le territoire des Dukkāla semblait toujours jouir d'une certaine prospérité économique.

Durant la même année, al-'Ādil fut assassiné par les *ashyākh* almohades qui se précipitèrent de nommer al-Māmūn comme calife. Les Khulṭ reconnurent son autorité et épargnèrent ainsi par leur arrivisme de nouvelles guerres avec le nouveau calife, tout en s'assurant une emprise plus forte sur les plaines atlantiques<sup>1419</sup>. Après l'abrogation de la doctrine d'al-Mahdī par al-Māmūn, les Khulṭ semblaient être les principaux alliés du calife, après l'adhésion des Haskūra au camp des tribus almohades. Les cousins ennemis des Khulṭ, les Sufyān, soutenaient les dissidents. Les Khulṭ et les Haskūra, anciens alliés d'hier, quoique ayant désormais des positions opposées, semblaient se ménager réciproquement, sans doute pour des raisons géo-économiques<sup>1420</sup>. Les intérêts de ces deux puissances détenant d'un côté, l'axe Damnāt-Siğilmāsa et de l'autre les débouchés maritimes des

<sup>1413</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 251-252. ; cf. également, M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 15-18 ; Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 269-270.

<sup>1414</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 252.

<sup>1415</sup> M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 18.

<sup>1416</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 252.

<sup>1417</sup> Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *Al-Rawḍ al-mi'tār fī khabar al-aqtār*, éd. I. 'ABBAS, Beyrouth, 1975, p. 619.

<sup>1418</sup> *Ibid.*

<sup>1419</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 6, p. 253.

<sup>1420</sup> M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 25.

plaines atlantiques et leur richesse agricole, semblent l'emporter sur des alliances sans lendemain et des recompositions successives du puzzle de la lutte pour le pouvoir.

Avec l'avènement d'al-Rashīd, les Khulṭ étaient déjà un élément essentiel sur l'échiquier politico-tribal de la région. Forts de 12000 cavaliers et d'autant de fantassins, les Khulṭ étaient confirmés dans leur rôle de maître des plaines atlantiques. Ibn 'Idhārī les dépeint comme des narcissiques croyant démesurément en leur force, image idyllique du prétentieux qui succombe à ses propres caprices<sup>1421</sup>. L'entremise des Haskūra, après une tentative d'al-Rashīd pour rallier ses anciens ennemis et de restaurer l'almoihadisme, induit les Khulṭ dans les rangs de la dissidence en 632/1234-35<sup>1422</sup>. Le calife tendit une embuscade dans son palais contre les chefs des Khulṭ invités à la cour. La riposte des Arabes ne se fit pas attendre : un long et dur siège fut mené contre la capitale. Après la fuite d'al-Rashīd, les habitants de Marrakech enduraient une grande famine après laquelle les assiégeants prirent la ville en investissant leur prétendant de l'heure, Yaḥyā al-Nāṣir en 632/1234-35<sup>1423</sup>. Al-Rashīd, en s'assurant les services des Sufyān, ennemis jurés des Khulṭ, partit à la reconquête de son pouvoir. Son armée renforcée par les Sufyān et la milice chrétienne livra bataille aux Khulṭ à Uḡdhām, quelques parts près des rives d'Um al-Rbī'. Une dizaine de jours de luttes acharnées, durant lesquels la force de frappe de la milice chrétienne fut déterminante, finit par une retentissante victoire du calife sur les Khulṭ, décimés et pillés<sup>1424</sup>.

Le succès militaire d'al-Rashīd fut suivi par d'autres résolutions afin de déraciner l'emprise des Khulṭ sur les plaines atlantiques. Ibn 'Idhārī rapporte que dès leur soutien pour al-Māmūn, les Khulṭ étaient devenus les maîtres absolus des territoires des Dukkāla, Ragrāga et Ṣanhāḡa Tisghart. Les prélèvements fiscaux de ces régions étaient intégralement détournés en faveur des Khulṭ. Pour mettre fin à cette usurpation, al-Rashīd nomma ses *'ummāl* sur les territoires mentionnés. Les fonctionnaires passaient beaucoup de temps à extorquer aux Khulṭ ce qu'ils avaient pillé auparavant, à tel point que les percepteurs d'impôts ne s'occupèrent guère de prélever les habitants<sup>1425</sup>. En outre, les nouveaux alliés arabes d'al-Rashīd, les Sufyān, gagnèrent sa grâce et furent exonérés de ce qu'ils devaient d'impôts. La réorganisation de leurs rangs et leur renforcement au détriment des Khulṭ pouvaient en effet rééquilibrer les pouvoirs des deux tribus. L'installation des Sufyān dans la région, notamment chez les Dukkāla et les Ragrāga, n'était pas explicitement évoquée, mais il apparaît fort probable que les nouveaux lieutenants du calife pouvaient désormais fréquenter la zone afin de seconder le pouvoir almohade.

Les Khulṭ, bien diminués par la défaite, durent certainement quitter en grande masse la région. On les retrouve en 634/1236-37 sur les bords du Tansift, apparemment à hauteur de Marrakech, où ils subirent une dernière phase de représailles par al-Rashīd<sup>1426</sup>. Ils furent ensuite momentanément chassés vers le Sous<sup>1427</sup>, avant d'être réhabilités par al-Sa'īd qui les installa de nouveau dans le Ḥawz<sup>1428</sup>. Le jeu des alliances et des revirements n'était pas encore terminé. Les Sufyān, mécontents du retour des Khulṭ, partirent en dissidence en 643/1245-1246 et annoncèrent leur allégeance aux Mérinides, notamment durant la campagne d'Abū Yaḥyā dans le Tāmsnā<sup>1429</sup>. En prévoyant une éventuelle attaque des Sufyān, al-Sa'īd envoya ses armées pour intercepter le chef

---

<sup>1421</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān, partie des Almohades*, p. 310.

<sup>1422</sup> *Ibid.*

<sup>1423</sup> *Ibid.*, p. 325-330.

<sup>1424</sup> *Ibid.*, p. 332-333.

<sup>1425</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>1426</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>1427</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>1428</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>1429</sup> *Ibid.*, p. 370-371.

des Arabes, parti d'Azammūr pour rejoindre Ġbal al-Ḥadīd, dans le pays des Ragrāga<sup>1430</sup>. Le récit du *Bayān* relate au passage, l'occupation d'Azammūr par les Sufyān et les exactions qu'y subirent les juifs de la ville<sup>1431</sup>. Cet incident atteste néanmoins que les villes des plaines atlantiques n'étaient pas sous l'emprise des Sufyān. La mention de cet incident traduit justement l'aspect occasionnel de l'événement. Il semble également que les Sufyān continuaient depuis la débâcle des Khulṭ à parcourir l'ensemble des plaines atlantiques, depuis leur base dans le Tāmsnā.

C'étaient également les mêmes Sufyān qui, dix ans plus tard, s'allièrent de nouveau avec les Mérinides contre le successeur d'al-Sa'īd, al-Murṭaḍā. L'armée almohade, sévèrement battue, accomplit sa retraite vers le Dukkāla avant de converger vers Marrakech<sup>1432</sup>. Dans ce moment de pleine expansion mérinide, le Dukkāla, et vraisemblablement l'ensemble de la région de Safi, restait sous l'autorité almohade. Cet événement corrobore aussi la faible présence des Sufyān dans la zone, car ceux-ci, désormais vassaux du Mérinide, ne pouvaient empêcher le regroupement dans le Dukkāla des lambeaux survivants de l'armée almohade. La fidélité de la région envers le pouvoir de Marrakech durait jusqu'aux derniers souffles de l'État almohade. En 666/1267-68., alors qu'il était menacé par son adversaire Abū Dabbūs, Al-Murṭaḍā envoyait l'essentiel de son armée en expédition dans le pays des Ḥāḥa et des Ragrāga, probablement pour assurer le bon déroulement des prélèvements fiscaux<sup>1433</sup>. C'était vraisemblablement à l'occasion de la campagne d'Abū Yūsuf Ya'qūb, menée contre Marrakech en 665/1266-67, que la région de Safi passa sous l'obédience mérinide. Le prince mérinide ravagea sur son chemin le pays des Dukkāla, pillant ses récoltes et ses biens<sup>1434</sup>.

Bien que les tribus de la région de Safi n'aient pas été directement impliquées dans les luttes intestines dans le camp almohade, ni dans les guerres de conquête mérinide, la région était le théâtre de nombreux épisodes de ces conflits. Or, l'examen minutieux des sources permet facilement de rendre compte de l'aspect ponctuel de l'emprise des tribus arabes sur la région de Safi, et réfute toute thèse catastrophiste reconnaissant dans les comportements arrivistes de ces tribus un caractère structurel noyant la région dans une anarchie irrévocable.

Contrairement à la conquête almohade de la région, le passage sous l'autorité mérinide fut beaucoup moins sanglant. Non seulement la succession de fait était progressive, mais surtout que les Mérinides n'étaient pas animés par un credo aussi fort et aussi radical que leurs prédécesseurs.

Sans manifester une quelconque opposition militaire au nouveau pouvoir, les descendants d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, semblent tout de même adhérer à une révolte orchestrée par les Haskūra. La puissante confédération maṣmudienne, ainsi que les anciens ténors du régime almohade appartenant aux autres tribus du Haut Atlas, ne cachaient pas leur hostilité à l'égard des Mérinides. Le changement de la situation politique n'avait apparemment pas altéré l'étroitesse des relations entre les Haskūra et le ribāṭ de Safi en particulier. Les affinités déjà manifestées du vivant d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ appurent dès sa mort. L'intervention des Haskūra en faveur de son fils 'Abd Allah était déterminante pour sa désignation comme successeur du *shaykh*, au grand dam de son autre fils Aḥmad<sup>1435</sup>.

Après l'avènement des Mérinides, Abū Mūsā 'Īsā, le fils cadet du *shaykh* devint gouverneur de Safi. Ce fut probablement le même descendant du *shaykh* qui aurait conspiré contre les Mérinides, et

---

<sup>1430</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>1431</sup> *Ibid.*

<sup>1432</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>1433</sup> *Ibid.*, p. 436-441.

<sup>1434</sup> Anonyme, *Al-Dhakhīra al-saniyya*, p. 111.

<sup>1435</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāġ*, p. 140.

dont le nom n'est pas précisé par Ibn Marzūq<sup>1436</sup>. La charge de 'Īsā, décrit comme juste mais autoritaire, lui avait attiré les foudres des habitants de son pays et de sa tribu<sup>1437</sup>. Envieux de son statut, ses adversaires le dénoncèrent au sultan Abū Yūsuf Ya'qūb. Ce dernier, en pleine quête de légitimité daigna de le châtier par respect de ses origines, en montrant ainsi une nouvelle attitude du pouvoir envers les soufis. Cette alliance de circonstance entre les descendants d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, se hissant en aristocratie locale cumulant les pouvoirs religieux et politique, et l'État mérinide discrédité par son manque de légitimité, arrangeait les deux protagonistes.

Hostiles aux Almohades, sympathisants des Mérinides, telle est l'image que laissent transparaître nos sources à propos de l'attitude des descendants d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ envers les pouvoirs centraux. Ce jugement mérite toutefois d'être nuancé. En effet, l'accession de membres du clan du *shaykh* à des charges étatiques daterait de la fin de l'époque almohade. Le recueil biographique récent de *Ġawāhir al-kamāl*, dont l'auteur compilait plusieurs sources et documents inédits, rapporte qu'un arrière-petit-fils du *shaykh*, 'Abd al-Wāḥid b. Qāsim b. 'Abd Allāh b. Abū Muḥammad Ṣāliḥ, surnommé 'Abbū, était wālī d'al-Murṭaḍā sur le territoire des Glāwa. Avec l'avènement d'Abū Dabbūs, 'Abbū tomba en disgrâce et présenta ainsi son allégeance à Abū Yūsuf Ya'qūb et devint membre de la cour mérinide<sup>1438</sup>.

De nouveaux enjeux régissaient désormais les relations et les rapports de force entre le pouvoir et les différents acteurs locaux. On peut distinguer deux axes interdépendants dans cette situation : l'un concerne les relations du pouvoir avec le mouvement soufi, et l'autre permettra de jeter des lumières sur la politique tribale des Mérinides dans la région.

#### ■ La politique mérinide à l'égard des soufis

La tendance du soufisme marocain à se constituer en mouvements communautaires, dont le cas de la *tā'ifa* d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ en était l'un des prémices, se confirmait à l'époque mérinide. Principalement dans le sud marocain, six grandes *tā'ifa-s* existaient à la deuxième moitié du 14<sup>e</sup> siècle. Ibn Qunfudh les énumère en précisant leurs maîtres et origines :

- Les Shu'aybiyūn, disciples d'Abū Shu'ayb al-Sāriya à Azammūr.
- Les Ṣanhāḡiyūn, des Banī Amghār, à Tīṭ.
- Les Māḡriyūn, disciples d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ
- Les pèlerins, *tā'ifa* composée exclusivement de soufis qui accomplirent ce pilier de la foi musulmane. Sans avoir de *shaykh* défini, cette congrégation serait également affiliée à Abū Muḥammad Ṣāliḥ<sup>1439</sup>.
- Les Ḥāḡiyūn, disciples de Yaḡyā b. 'Umar al-Ḥāḡī.
- Les Aghmātiyūn, disciples d'Abū Zayd 'Abd al-Raḡmān al-Hazmīr<sup>1440</sup>.

L'auteur précise également que tous ces groupes avaient des affinités particulières avec la *tā'ifa* des Māḡriyūn, ce qui atteste son rôle primordial et la précocité de son organisation, notamment pour la caravane des pèlerins<sup>1441</sup>. Cette nouvelle caractéristique du soufisme marocain, regroupé en diverses confréries, restait limitée au sud marocain, car bien ailleurs, dans les cités du nord du pays,

<sup>1436</sup> Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḡīḡ al-ḡasan*, p. 252.

<sup>1437</sup> Abū-l-'Abbās Aḡmad al-Māḡrī, *Minḡāḡ*, p. 145-146.

<sup>1438</sup> Al-Kānūnī, *Ġawāhir al-kamāl*, t. 2, manuscrit privé, p. 26.

<sup>1439</sup> M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 307.

<sup>1440</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 63-66.

<sup>1441</sup> *Ibid.*, p. 66.

subsistaient des maîtres réputés ne se revendiquant d'aucun mouvement. Ce fut probablement le cas d'autres soufis dans la région de Safi. Abū 'Abd Allāh al-Hazmīrī, originaire de la vallée de Naffis, se tenait dans le *ṣaḥn* de la grande mosquée de Safi, et non pas au Ribāṭ d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ où se réunissaient les adeptes du patron de la ville<sup>1442</sup>.

Les réunions périodiques des soufis constituaient un indice de la force de leur mobilisation. Ibn Qunfudh décrit l'une d'elles qui c'était tenue, à mi-chemin entre Tīṭ et Safi, dans une zone littorale du pays des Dukkāla. Des adeptes des différentes *tā'ifa-s* de soufies, participaient de cette grande réunion organisée au mois de rabī' Ier 769/1367-68, sûrement pour célébrer la fête du *mawlid*<sup>1443</sup>. À Ribāṭ Shākir, le *mawsim*, réunion annuelle organisée déjà, au moins depuis le 12<sup>e</sup> siècle, se tenait juste après la fin du ramadan<sup>1444</sup>.

Le rapprochement entre le pouvoir central et les soufis locaux se reflétaient dans la récupération méridienne de plusieurs manifestations de l'action soufie, notamment l'organisation de la caravane des pèlerins. En toute vraisemblance, Abū Ya'qūb Yūsuf institua cette tradition en officialisant le *rakb al-ḥaḡḡ*, dont la direction restait confiée à des soufis<sup>1445</sup>. Des représentants des différentes *tā'ifa-s* y participaient, comme le suggère une lettre du même souverain méridien aux Banī Amghār de Tīṭ, demandant la désignation de trois de leurs *murīdīn* pour présider (*yuqaddamūn*) la caravane des pèlerins, chargée également de remettre la *kiswa* (couverture) de la Ka'ba<sup>1446</sup>.

Durant le règne d'Abū-l-Ḥasan, un arrière-petit-fils d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ fut désignée comme *shaykh al-rakb*<sup>1447</sup>. On ignore le rôle exact de cette fonction, mais il appert qu'elle était essentiellement symbolique. D'autres officiels, dont un *qā'id al-rakb*, accompagnaient la caravane<sup>1448</sup>. L'organisation de cette dernière semble ainsi devenir une action solennelle qui rompt avec son origine communautaire et son aspect strictement dévotionnel. Cette récupération étatique correspond également au déclin de la formule originelle de la caravane, gérée par les descendants et les *murīdīn* d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ. C'est probablement ce que dénonçait l'auteur du *Minhāḡ* qui accusait les héritiers du *shaykh*, des générations qui ne l'avaient pas connu, d'être corrompus par la richesse et le pouvoir<sup>1449</sup>.

Les quelques renseignements d'ordre biographique rapportés par Ibn al-Khaṭīb sur un descendant d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ résume la dévolution de la vocation soufie du lignage transformé en vraie aristocratie locale. Composée entre 760/1359 et 763/1361-62, la *Nufāḍa* dessine le portrait d'Aḥmad b. Yūsuf<sup>1450</sup>. Ancien responsable de la caravane des pèlerins, ce personnage était un familier de la cour méridienne qui lui prodiguait de ses privilèges. Ibn al-Khaṭīb utilise pour l'exprimer le mot *ṣukūk* (sing. *ṣak*), terme qui réfère aux décrets sultaniens qui instaurent quelques privilèges en faveur des descendants du patron de Safi, probablement des exonérations d'impôts ou des lots de concessions foncières (*iqṭā'*). Ibn Marzūq confirme cette information en statuant qu'Abū-l-Ḥasan veillait à maintenir les *iqṭā'* et les exonérations d'impôts (*taḥrīrāt*) en faveur des pieuses gens (*ṣulaḥā' wa murābiṭīn*) et de leurs descendants<sup>1451</sup>. Ibn al-Khaṭīb constate la richesse de son hôte qui

<sup>1442</sup> Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, p. 158.

<sup>1443</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 71.

<sup>1444</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 283.

<sup>1445</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 7, p. 226-228.

<sup>1446</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Baḡḡat al-nāzīrīn*, p. 47-49.

<sup>1447</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 69 ; Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, p. 454.

<sup>1448</sup> *Ibid.*

<sup>1449</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 353-354.

<sup>1450</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 69-72.

<sup>1451</sup> Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, p. 254.

venait de se doter, au moment de sa visite, d'une nouvelle et jeune épouse. Il en ressort facilement que, loin d'être un ascète, le descendant du *shaykh* n'était que l'heureux héritier de la réputation et l'aura de son aïeul. L'appartenance à la famille d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ était devenue progressivement une anti-chambre pour accéder au pouvoir local. L'auteur andalou rapporte également que le *khaṭīb* de la grande mosquée de Safi n'était autre que le cousin d'Aḥmad b. Yūsuf<sup>1452</sup>.

La récupération par le pouvoir mérinide du message soufi passait également par le parrainage par les sultans mérinides des soufis et de leurs activités. Le recueil biographique du *Musnad* réserve son septième chapitre à l'attention accordée par Abū-l-Ḥasan aux soufis<sup>1453</sup>. Plusieurs anecdotes illustrent les propos d'Ibn Marzūq, dont l'histoire de la rencontre d'Abū-l-Ḥasan avec un certain Abū 'Abd Allāh al-Hazmīrī à Safi<sup>1454</sup>. La visite d'Abū-l-'Abbās al-Marīnī dans sa pérégrination (*siyāḥa*) dans la région, d'une mosquée sur le littoral entre les pays des Ragrāga et des Ḥāḥa en est un deuxième exemple. Le sultan mérinide s'était recueilli dans la mosquée d'al-Zarqūn pendant tout le mois du ramadan avant de se diriger vers le Ribāṭ Shākīr<sup>1455</sup>.

Quête de légitimité, bienveillance souveraine et collusion d'intérêts ne résument pas la totalité des relations entretenues entre le pouvoir mérinide et le soufisme marocain. La récupération du concept de *zāwiya* par Abū 'Inān est révélateur à cet égard. La série de *zawāya* bâties à Chella, Salé et Fès notamment<sup>1456</sup>, où des "soufis"/fonctionnaires s'adonnaient à la prière et aux actes de dévotion, tranche avec le principe de la *zāwiya* soufie, simple lieu de passage destiné à accueillir voyageurs et pèlerins<sup>1457</sup>. Ce travestissement de l'aspect mystique et indépendant de la *zāwiya* en une institution étatique de propagande, à l'instar de l'étatisation de l'enseignement par le biais des *madāris*, « ne pouvait être du goût des *fuqarā* indépendants ni du sufisme organisé en général »<sup>1458</sup>.

#### ■ La politique tribale et la fondation d'al-Madīna

Les chroniques mérinides sont généralement très muettes sur la région de Safi, et particulièrement sur la politique étatique dans la zone. Le déplacement du pouvoir central vers le nord du Maroc, laissa sur la marge, les vastes territoires méridionaux qui affichaient dès la fin du 13<sup>e</sup> siècle, de grandes tendances autonomistes.

Des différents groupes tribaux de la région de Safi, seules quelques fractions sufyānides semblent attirer l'attention des chroniqueurs. C'était le cas des B. al-Ḥārith qui avaient apparemment rallié la révolte du chef sufyānide Mas'ūd b. Kānūn, qui s'était réfugié en 677/1278-79 chez les Saksīwa. Le sultan mérinide Abū Yūsuf, en route vers la haute vallée de Naffis pour assiéger le rebelle, combattit les Banū al-Ḥārith<sup>1459</sup>. Ibn Khaldūn ne précise point l'endroit où se déroulèrent les hostilités, mais on serait enclin à penser que ce fut au sud-est de la région de Safi, l'un des points

<sup>1452</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 71.

<sup>1453</sup> Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, p. 155-156.

<sup>1454</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>1455</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 283-284. L'auteur ne précise pas la date de cette visite, ni si elle était antérieure à l'accession d'Abū-l-'Abbās au trône en 776/1374-1375.

<sup>1456</sup> Ibn al-Ḥāğğ, *Fayḍ al-'ubāb wa ifāḍat qidāḥ al-'ādāb fī al-ḥaraka al-sa'īda ilā Qusanīna wa al-Zāb*, Beyrouth, 1990, p. 202-203 pour *zāwiya* al-Nussāk à Salé et p. 206-209 pour *al-zāwiya al-mutawakkiliya* à Fès.

<sup>1457</sup> Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, p. 413.

<sup>1458</sup> M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 290.

<sup>1459</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 7, p. 202.

d'accès à la région de Naffīs. Cette hypothèse est en outre confirmée par le témoignage d'Ibn al-Khaṭīb, qui atteste, un siècle plus tard, la fréquentation de la zone par les Banū al-Ḥārith<sup>1460</sup>.

Malgré la rareté des mentions textuelles, il serait possible de discerner dans le peuplement local deux attitudes différentes des populations arabes. Des groupes issus probablement des Khulṭ entamaient déjà un long processus de sédentarisation, alors que les Banū al-Ḥārith conservaient leur mode de vie nomade. La grande mobilité spatiale des sufyānides était parfois synonyme de cycle d'instabilité. Les attaques de ces derniers, essuyées par le groupe arabe anonyme qui habitaient Sūr Mūsā, témoignent de cette situation<sup>1461</sup>. Quoique avare en détails, Ibn al-Khaṭīb nous informe que les Banū al-Ḥārith étaient également épaulés par leurs alliés des habitants de la plaine et de la montagne<sup>1462</sup>. Cette mention permettrait-elle de dire que de grandes alliances intratribales divisaient la population de la région ? L'indigence de nos sources nous interdit d'amples développements sur la situation. Peut-on seulement affirmer que les passages périodiques des Banū al-Ḥārith ramenaient dans la région un tourbillon d'insécurité qui semble rester tout de même limité et sans grande conséquence sur les activités économiques dans la région.

Malgré l'implication du pouvoir mérinide en plusieurs occasions dans la lutte active contre les tribus arabes dissidentes, il semble que la démission du pouvoir dans le Sud du pays et sa politique de s'assurer les services de co-dominants locaux, accentuait cet état de fait. Les centres urbains étaient ainsi de véritables îlots où pouvait s'exercer pleinement l'autorité de l'État. La restauration du pouvoir étatique sur des zones rurales pouvait passer ainsi par la construction de nouveaux centres urbains.

C'est dans cette optique qu'on peut comprendre les raisons qui conditionnaient la fondation par Abū 'Inān d'al-Madīna dans le territoire des Mshanzāya. Les circonstances de la fondation de la ville nous sont connues grâce à un texte unique de l'auteur andalou, dans sa relation de voyage *Nufādat al-ḡirāb*. Écrit dans un style littéraire très recherché, le texte regorge néanmoins d'informations très utiles à l'historien et à l'archéologue<sup>1463</sup>.

« Autrefois, on avait informé le feu sultan Abū 'Inān, qui était passionné par la construction et l'édification de monuments, de ce que les habitants subissaient et enduraient, terrorisés par leurs ennemis qui spoliaient leurs biens et attaquaient leurs maisons. Il décida alors de choisir un endroit pour construire une ville. Il désigna un emplacement relativement proche, sur un terrain où la roche affleure pour qu'on puisse y aménager un fossé (khandaq) bien tracé et très profond, et dont la terre qu'on a extraite serve à construire l'enceinte. Également, ce site protège les silos des infiltrations des eaux pluviales et des eaux souterraines qui se trouvent encore à une profondeur de cinq tailles. Les travaux avaient commencé et les portes et les tours s'élevaient. Mais la mort subite du sultan a entravé leur achèvement. Ses descendants avaient après l'intention d'appeler à compléter ce qu'il a laissé inachevé ».

Ibn al-Khaṭīb attribue sans équivoque à Abū 'Inān (749-759/1348-1358) la fondation de la ville, alors que cette information n'est jamais confirmée par aucune autre source. On peut s'étonner que l'oubli efface des mémoires cette fondation qui ne figure pas parmi celles qu'on impute d'habitude au sultan mérinide. Son inachèvement fut-il la raison de cette amnésie ?

L'importance de l'entreprise mérinide, consistant à construire d'un seul jet une nouvelle ville, uniquement pour protéger les habitants des tribus locales, nous laisse sceptique. D'autres causes implicites expliqueraient cette action du pouvoir. En effet, il est désormais admis que l'autorité

<sup>1460</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāda*, t. 2, p. 68-69.

<sup>1461</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>1462</sup> *Ibid.*

<sup>1463</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

mérinide au sud du Maroc ne s'exerçait que par intermittence. Différents pouvoirs locaux se partageaient le gouvernement effectif des régions méridionales, notamment dans le Sous et le Haut Atlas, sous l'autorité nominale des sultans de Fès. Les tendances autonomistes de ces pouvoirs, en l'occurrence les Hintāta de Marrakech et les Saksīwa, étaient bien manifestes durant le règne d'Abū 'Inān<sup>1464</sup>. La campagne du vizir de ce dernier, Fāris b. Maymūn, contre le chef des Saksīwa soutenant la dissidence d'Abū-l-Faḍl, propre frère d'Abū 'Inān, eut lieu en 754/1353. Elle marqua la volonté du pouvoir central de réduire la dissidence et de restaurer son autorité sur des territoires qui lui échappaient, surtout que cette action militaire s'accompagna de la fondation d'al-Qāhira au pied de la montagne des Saksīwa,<sup>1465</sup>. Cette agglomération fortifiée, qualifiée par Ibn Khaldūn de ville, et qui semble être dotée d'un appareil administratif<sup>1466</sup>, illustre une nouvelle politique du pouvoir central soucieux d'affirmer son autorité.

Durant la même période, le chef des Hintāta de Marrakech, 'Āmir b. Muḥammad, au pouvoir depuis 754/1353, réussit à étendre son autorité sur de larges territoires du sud en atteignant l'Um al-Rbī<sup>1467</sup>. Dans cette conjoncture politique, la fondation d'al-Madīna dans la région de Dukkāla, située dans une province liée historiquement et géographiquement à Marrakech, ne peut être perçue en dehors de cette situation géopolitique. Al-Madīna serait ainsi un relais du pouvoir mérinide en perte de vue face aux remous de ses territoires méridionaux, et un signe de consolidation d'une autorité bafouée par un effritement contagieux<sup>1468</sup>.

#### 4- De l'autonomie à l'occupation portugaise

Avec la dislocation du pouvoir mérinide, les parties méridionales du Maroc devinrent autonomes des autorités de Fès. Cette période de l'histoire locale est très peu connue, mais l'étude des rares données disponibles est nécessaire pour comprendre le contexte socio-politique et économique qui entraîna l'occupation portugaise. Les grandes lignes de cette dernière phase seront, ensuite, rapidement évoquées.

##### ■ La région de Safi à la veille de l'occupation portugaise

Des pans entiers de l'histoire de la région de Safi au 15<sup>e</sup> siècle nous échappent complètement. L'absence quasi-totale de mentions textuelles se fait cruellement sentir. C'est seulement à la lumière de faits antérieurs ou postérieurs, et par maints recoupements que l'on peut conjecturer de la situation politique de la région durant cette période.

Le renforcement du pouvoir des Hintāta de Marrakech et l'affermissement de leur autonomie vis-à-vis des Mérinides de Fès, donnaient libre cours à leurs velléités expansionnistes. La région de Dukkāla, convoitée déjà au 14<sup>e</sup> siècle par les maîtres de Marrakech, était sans doute passé dans leur giron, au moins dès la fin du 14<sup>e</sup> siècle. Léon l'Africain en fait également le constat en indiquant qu'avec le déclin de la puissance des Hintāta de Marrakech, le pouvoir déchu à Safi, à une famille locale<sup>1469</sup>. On ignore la date exacte de cette passation de pouvoir, bien qu'il apparait vraisemblable

<sup>1464</sup> Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'ibar*, t. 7, p. 293-294.

<sup>1465</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>1466</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 79, cite un certain Abū Bakr b. Ṣāliḥ al-Murakushī, qui était *qāḍī* d'al-Qāhira.

<sup>1467</sup> P. DE CENIVAL, « Les émirs des Hintata, "rois" de Marrakech », *Hespéris*, XXIV, 1937, p. 245-257. (p. 250).

<sup>1468</sup> M. KABLY, *Société, pouvoir et religion*, p. 237-257.

<sup>1469</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p.117.



que cet événement intervint au plus tard vers 1460<sup>1470</sup>, et qu'il est très probable qu'elle fut plus antérieure. En effet, le célèbre saint Muḥammad al-Ġazūlī (m. en 869/1464-1465) s'installa à Safi à une date inconnue, mais bien avant son départ pour Afūghāl où il fonda sa *zāwiya*. Il acquit dans la ville une grande réputation et il enrôla beaucoup de disciples fascinés par sa dévotion et sa thaumaturgie<sup>1471</sup>. Les agissements d'al-Ġazūlī et sa popularité auraient constitué la raison de son expulsion de la ville, commanditée par le gouverneur (litt. *ṣāhib asfī*)<sup>1472</sup>. Quoique concis et imprécis, le texte permet de statuer sur l'existence d'un détenteur du pouvoir local, qu'on serait tenté d'identifier comme un membre de la famille Farḥūn qui prit le pouvoir à Safi<sup>1473</sup>.

Une mention de 1479, due à un voyageur flamand de passage à Safi, qualifie ce personnage de "roi"<sup>1474</sup>. Il n'est point question, bien évidemment, d'une quelconque revendication "sultānienne" (royale) de la part du pouvoir local, dont le détenteur arbore dans les textes portugais le titre de *qāyid* (caïd)<sup>1475</sup>, voire *shaykh*<sup>1476</sup>. Le premier caïd connu s'appelait Aḥmad b. 'Ali ; certains documents portugais rapportent qu'il était surnommé Farhom (Farḥūn)<sup>1477</sup>. Au moment où il apparaît dans les textes portugais, à la fin de 1488, Aḥmad b. 'Ali était déjà au pouvoir depuis longtemps. Le vieil homme déléguait déjà certaines de ses missions à son neveu Yaḥyā al-Zayyāt, chargé notamment de confirmer l'acte de vassalité du caïd envers le roi Jean II du Portugal qui continua ainsi à exercer une sorte de protectorat instauré du vivant de son père Alphonse V (m. 1481). La lutte pour la succession d'Aḥmad b. 'Ali se profilait déjà à cette époque. Yaḥyā al-Zayyāt, apparemment favori de son oncle, était devenu le vrai gérant des affaires de la ville dans l'ombre du caïd vieillissant<sup>1478</sup>. Un autre neveu de ce dernier, 'Abd al-Raḥmān, agissait également pour la prise du pouvoir. En révélant à la cour portugaise, dont l'immixtion dans la vie politique locale était manifeste, les intrigues de son adversaire avec le roi de Castille, 'Abd al-Raḥmān s'assura le soutien des Portugais. Il réussit ensuite à contraindre son oncle à lui céder le pouvoir avant de l'assassiner<sup>1479</sup>. Huit ans plus tard, 'Abd al-Raḥmān subit le même sort. 'Ali b. Washmān et Yaḥyā Ū Ta'fūft conjurèrent contre le caïd et l'assassinèrent sous prétexte d'un incident familial. Ce n'était en réalité que l'arbre qui voulait cacher la forêt de l'inextricable lutte de factions qui secouait la ville. Guerres fratricides et entremise étrangère attisaient le feu de la discorde et précipitèrent le chaos qui se solda par l'occupation de la ville en 1508.

Les différents textes rapportant les soubresauts de cette situation politique permettent d'émettre plusieurs interrogations, et identifier par la même occasion, les grands traits de la structure politique et sociale locale.

Il appert que les habitants de la ville étaient partagés en plusieurs factions qui se disputaient un pouvoir de nature oligarchique. Les différents prétendants étaient certainement tous issus d'une classe "mercantile" qui tirait sa richesse de son rôle d'intermédiaire dans le commerce avec les Européens. L'attitude de ces protagonistes envers ceux-là et leurs multiples tentatives de se réserver les faveurs et le soutien des Portugais, et aussi des Castillans, renforcent ce constat. La lutte pour le

<sup>1470</sup> P. DE CÉNILVAL situe cet événement entre 1450 et 1460. *S.I.H.M.*, 1, p. 152.

<sup>1471</sup> Muḥammad al-Mahdī al-Fāsī, *Mumti' al-asmā' fī al-Ġazūlī wa al-Tabbā' wa ma lahumā min al-atbā'*, Casablanca, 1994, p. 25.

<sup>1472</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1473</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p.117.

<sup>1474</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 151. Nous n'avons pas pu consulter le texte publié de la relation de voyage d'Eustache de la Fosse.

<sup>1475</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1476</sup> *Xeque de Açaŷy*, *Ibid.*, p. 77.

<sup>1477</sup> D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 28.

<sup>1478</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 36.

<sup>1479</sup> *Ibid.*, p. 36-37 et J.-L. l'Africain, *Description*, p. 113.

pouvoir ne laissa apparemment pas de place à d'autres catégories sociales. Ainsi, le mouvement soufi et les éventuelles élites religieuses restèrent à l'écart de ces incidents. Leur réaction, potentiellement défavorable au rattachement à la suzeraineté portugaise, serait probablement à l'origine de l'expulsion d'al-Ğazūlī de Safi et expliquerait également le zèle des *fuqāhā'* dans l'incitation au *ġihād* contre les Portugais qui donna lieu au grand siège de Safi en 1510<sup>1480</sup>.

L'extinction du pouvoir du soufisme, consacré au début de l'époque mérinide comme principale force politique locale, était ainsi consécutive à la nouvelle conjoncture socio-économique. La naissance d'une nouvelle catégorie sociale qui puisait sa légitimité de son rôle et son statut économiques, expliquerait la nature oligarchique du pouvoir. Les textes ne font état d'aucune forme d'organisation communautaire semblable aux conseils communautaires (*ġmā'a*) qui géraient de nombreuses localités marocaines à forte tradition tribale. Aucune règle de succession comparable à celles appliquées dans ces conseils communautaires assurant le partage et le roulement du pouvoir entre les différentes composantes d'une entité tribale, n'était adoptée. La genèse d'une nouvelle situation sociale favorisa l'émergence d'un pouvoir personnel et condamna la gestion communautaire tant rencontrée dans des contextes tribaux.

La naissance d'une catégorie sociale mercantile était ainsi venue se greffer sur la société tribale locale qui, loin de là, continuait à exister et à faire valoir ses valeurs et ses solidarités. Il semble que l'absence à Safi d'une forte tradition urbaine et d'un milieu citadin détaché de son hinterland tribal a avorté le processus de la constitution d'une classe sociale, capable d'assumer la gestion d'une "cité-État" indépendamment de son arrière-pays tribal. Les différents éléments de la fresque tribale de la région surgissaient à un moment ou un autre dans la scène politique de Safi. On ignore si les caïds de la famille Farḥūn s'appuyaient sur une quelconque force tribale, mais leurs deux successeurs, 'Ali b. Washmān et Yaḥyā Ū Ta'fūft en faisaient souvent usage. Ainsi les Banū Māguir, qui étaient jadis la principale force tribale en présence à Safi, affichaient leur soutien à 'Ali b. Washmān, en se livrant au pillage de la ville<sup>1481</sup>. Outrés par cette action, les habitants de la ville proclamant Yaḥyā Ū Ta'fūft, font état dans une lettre de 1509, de l'existence d'une alliance intertribale composée des 'Abda, des Ragrāga, des Ratnāna et des Dukkāla<sup>1482</sup>. Même si la composition de ces différentes entités tribales prête à confusion, ce corps hétérogène constituait un seul *leff* (alliance) défendant les mêmes intérêts. Rien dans nos sources écrites ne permet malheureusement de s'assurer si cette alliance était ancienne ou si elle était tout simplement de circonstance.

Négoциé à coups de lances et d'intrigues entre l'aristocratie locale et son vivier tribal, le pouvoir local à Safi disposait certainement de ses propres structures de gouvernement. L'existence d'une monnaie locale, *al-dūbra*, témoigne non seulement de la richesse économique de la ville, mais aussi de son autonomie politique. Malheureusement, nous ne connaissons aucun exemple conservé de ces pièces de monnaie dont l'étude aurait été d'un grand secours pour connaître le statut politique revendiqué par les caïds de la ville. Bien évidemment, l'enjeu économique principal du pouvoir dans une cité marchande consistait au contrôle de ses ressources fiscales. On ne dispose que de peu de détails sur leur nature, mais on peut avancer qu'il s'agissait essentiellement, voire exclusivement, de rentrées douanières. Les autorités locales percevaient ainsi, du temps du caïd 'Abd al-Raḥmān, des droits d'entrée sur les marchandises venant du Portugal et vraisemblablement de tous les pays européens<sup>1483</sup>. Son successeur, 'Ali b. Washmān prélevait une dîme sur les produits de la terre : on

<sup>1480</sup> L. C. DE MARMOL, *De l'Afrique*, t. 1, p. 84.

<sup>1481</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 180-181.

<sup>1482</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>1483</sup> *Ibid.*, p. 51.

ignore s'il s'agissait du *'ushur* légal, déduit des récoltes des zones rurales dépendantes des autorités de Safi ou bien d'une taxe comparable à l'ancienne *qabbāla* payée à l'entrée des villes et marchés<sup>1484</sup>.

Dans ce genre de gouvernement, régi plus par des cycles de violence que par des règles de succession politique, la place de la *'amma* était certainement marginale. Or, les différents prétendants tenaient à s'assurer la reconnaissance des habitants de la ville, probablement pour légitimer par cet acte proche de la *bay'a* musulmane, un pouvoir foncièrement tyrannique. La succession de 'Abd al-Raḥmān à son vieil oncle, gagnée d'abord par la force, fut ensuite officialisée par tout un cérémonial. Après l'acclamation de 'Abd al-Raḥmān par "le peuple", une lettre d'allégeance fut ratifiée par les dignitaires de la ville avant une dernière cérémonie à la mosquée où Aḥmad b. 'Ali exhorta la population à prêter serment au nouveau caïd<sup>1485</sup>. La proclamation du caïd à la mosquée et l'aspect contractuel de son pouvoir, accepté par écrit par les dignitaires, consacraient ainsi la légitimité de son gouvernement. La mort de 'Abd al-Raḥmān à la mosquée, alors qu'il assista à la prière, renforce cette idée de l'attachement, quoique vraisemblablement superficiel, de l'autorité politique à sa légitimité religieuse<sup>1486</sup>.

À Safi, Le pouvoir local ne prétendait pas apparemment à étendre sa souveraineté sur l'ensemble de la région. Même si de Gois affirme que Safi « dominait un grand nombre de villages et de douars »<sup>1487</sup>, on serait enclin à penser que ce contrôle ne dépassait pas les alentours immédiats de la ville. Le lien entre le pouvoir en place à Safi et les zones rurales voisines ne s'exprimait pas en termes de domination étatique, mais sous la forme d'alliances tribales, tissées par les différentes factions en lutte à Safi.

La ville d'al-Madīna, principale localité de la région après Safi, avait son propre pouvoir autonome. Il semble également de nature oligarchique et se distingue, par rapport à Safi, par l'absence de tout pouvoir personnel. Il n'y avait pas de caïd/tyran, mais vraisemblablement un conseil communautaire où siégeaient les principaux *shuyūkh* des Mshanzāya, qui prenaient leur décision au nom des habitants<sup>1488</sup>. Malgré les grandes luttes de factions qui divisaient les dignitaires des Mshanzāya d'al-Madīna, il semble que le pouvoir n'était jamais détenu par un seul personnage. Il appert que l'homogénéité relative des habitants d'al-Madīna et la prééminence de l'aspect tribal sur sa morphologie sociale y impliquaient une situation différente de celle de Safi, et empêchaient l'apparition d'une forme politique proto-étatique. Faute de pouvoir qualifier ce système de démocratique, les Mshanzāya d'al-Madīna et les autres groupes tribaux de la région étaient gouvernés par des représentants de lignages et de clans, de force et d'influence très variables.

#### ■ Les phases de l'occupation portugaise : un bref rappel

Malgré sa brièveté, l'occupation portugaise de Safi et sa région fut un moment décisif dans l'histoire locale. Son cadre événementiel, ses moyens et conséquences ont été largement étudiés<sup>1489</sup>. L'actuelle point en rappellera uniquement les grandes lignes.

---

<sup>1484</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>1485</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>1486</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 118-119 ; D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 29.

<sup>1487</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>1488</sup> Cf. par exemple la lettre adressée en 1502 par les *shuyūkh* des Mshanzāya au roi Emmanuel Ier et qui reconnaissait sa suzeraineté. *S.I.H.M.*, 1, p. 70.

<sup>1489</sup> Cf. notamment l'étude détaillée d'A. BOUCHARB, *Dukkāla*, ou encore les nombreuses notices qui accompagnent l'édition des archives portugaises dans les *S. I. H. M.*

L'histoire de l'occupation peut ainsi être divisée en deux phases successives. Une longue période d'interventions politiques préparait l'occupation directe de Safi qui marquait le début d'un vaste programme visant le contrôle de grandes zones du territoire marocain. L'échec de cette tentative a réduit l'occupation en un avant poste portugais implanté en milieu hostile ; cette situation avait fini par exiger l'abandon des sites occupés.

#### DU PROTECTORAT À L'OCCUPATION

Sources archivistiques et chroniques ne conservent pas le souvenir des premières actions d'intervention de la cour portugaise dans les affaires politiques locales. La reconnaissance de la suzeraineté du roi du Portugal par le caïd de Safi, Aḥmad b. 'Ali, constitue en effet le premier fait connu. L'établissement de cette sorte de protectorat intervint sous le règne d'Afonso V, bien après la prise de Sabta en 1415 qui marqua le début de la présence portugaise au Maroc. Celle-ci fut en effet motivée par la quête de légitimité du pouvoir royal après la révolution des Avis en 1383-1385. Seule la réinvention de l'idée de Croisade pouvait conforter le pouvoir de la nouvelle dynastie, tout en permettant à la noblesse désemparée de redorer son blason<sup>1490</sup>. L'exportation de la "Reconquête" sur les côtes marocaines n'était qu'une chimère : la faible rentabilité de l'occupation, voire son coût exorbitant annonça, sinon un coup d'arrêt, au moins le ralentissement de l'entreprise<sup>1491</sup>. Ce fut alors l'épopée maritime qui relança la politique expansionniste du Portugal : en surpassant de loin la limite de Cap bojador, les navigateurs portugais ouvraient le chemin de l'Afrique, en se débarrassant pour la première fois de l'intermédiaire musulman. Les potentialités économiques de cette avancée faisaient miroiter aux Portugais les retombées économiques et politiques d'un monopole des principales places maritimes de la façade atlantique africaine. Cette nouvelle conjoncture économique qui surgit au milieu du 15<sup>e</sup> siècle redonna un nouveau souffle à "la croisade africaine du Portugal"<sup>1492</sup>.

Ainsi, sous le règne d'Afonso V, Safi et Azammūr passèrent sous la tutelle portugaise. On serait amené à penser que ce statut arrangeait également les oligarchies locales qui tiraient un large profit de la nouvelle tournure qu'arborait le commerce international, en l'occurrence avec les Portugais. Le maintien d'une suzeraineté portugaise, sans le passage à l'occupation directe s'explique d'abord par les réticences des milieux urbains, les grandes difficultés rencontrées au nord du Maroc, ainsi que la politique castillane d'Afonso V qui le détournait du Maroc<sup>1493</sup>. Cette situation fut ensuite confirmée par Joao II qui s'engagea pleinement dans l'instauration d'une grande activité mercantile royale<sup>1494</sup>.

L'accession au trône de Don Manuel, en 1495, fut synonyme d'un changement de cap dans la politique portugaise. Plus proche de la noblesse que ses prédécesseurs, D. Manuel privilégia l'option d'une occupation directe. Durant son règne, les Portugais n'épargnaient guère leurs efforts pour attiser les guerres de faction et intervenir dans la succession des dirigeants locaux. Ainsi, le vieux Aḥmad b. 'Ali, soupçonné d'intelligence avec les Castillans, fut évincé en faveur de 'Abd al-Raḥmān en 1498. Ce dernier, estimé également pro-castillan, ne tarda pas à subir le même sort. L'un de ses deux assassins et successeurs, 'Ali b. Washmān, dont l'action fut maquillée par les chroniques en un banal incident domestique, agissait de concert avec la cour portugaise, au moins

---

<sup>1490</sup> B. ROSENBERGER, « La croisade africaine et le pouvoir royal au Portugal au XV<sup>e</sup> siècle », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*, Rome, 1993, p. 329-348, (p. 333-334).

<sup>1491</sup> *Ibid.*, p. 336-337.

<sup>1492</sup> *Ibid.*, p. 338-339.

<sup>1493</sup> *Ibid.*, p. 340-41.

<sup>1494</sup> *Ibid.*, p. 342.

depuis 1500<sup>1495</sup>. L'objectif principal de ces agissements, outre l'obtention de privilèges douaniers, était la fortification de la factorerie portugaise. Le capitaine Diogo de Azambuja, en intervenant entre les deux belligérants, 'Ali b. Washmān et Yaḥyā Ū Ta'fūft, privilégia le premier et profita du chaos engendré par les luttes intestines, pour faire avancer les travaux de fortification de la factorerie<sup>1496</sup>. Bien protégés derrière les remparts du fort et bien armés, les Portugais commandés par de Azambuja profitèrent du premier incident pour prendre le pouvoir dans la ville<sup>1497</sup>.

#### DE L'OCCUPATION À L'ÉVACUATION DE SAFI

Malgré quelques razzias entreprises dans la région, l'attention des occupants était accordée essentiellement à la défense de Safi. Durant les dernières semaines de 1510, les Portugais furent confrontés à leur première épreuve. L'onde de choc produite par l'occupation mit deux ans avant de se répercuter en action de résistance. La mobilisation des différentes tribus, menée essentiellement par la confédération des Sharqiyya et les Mshanzāya, donna lieu au grand siège de Safi en décembre 1510. Ce dernier, couronné par deux attaques d'une rare virulence, se solda néanmoins par un échec amer<sup>1498</sup>. La disparité des moyens et des expériences militaires entre les deux camps fut en effet à l'avantage des Portugais. Le rôle du capitaine Nuno Fernandes de Ataïde dans la réussite des occupants fut déterminant.

Le premier revers de la résistance précipita les tribus et les localités de la région dans le giron portugais. Le registre portugais des impôts reflète la cadence de ce processus : 18 actes nouveaux furent enregistrés en 14 mois. La soumission des habitants aux obligations fiscales n'empêchait aucunement les actions militaires des Portugais. L'infatigable N. F. de Ataïde, secondé par Yaḥyā Ū Ta'fūft, mena une multitude de razzias et d'assauts<sup>1499</sup>. Cette grande activité guerrière ne visait pas uniquement le maintien de l'emprise portugaise sur la région, mais s'explique également par les velléités expansionnistes des occupants envers les territoires des Hintāta de Marrakech. La faiblesse de ces derniers et leur cuisante défaite lors de leur campagne contre les Portugais en 1512, étaient en mesure d'éveiller ces convoitises. Ainsi, plusieurs incursions et razzias effectuées dans le Ḥāwz, en 1514 et 1515, préparaient l'assaut contre Marrakech intervenu en avril 1515<sup>1500</sup>. La résistance des défenseurs de la ville, ainsi que les hésitations de la Métropole, eurent raison des projets de N. de Ataïde. Le front oriental ne fut pas le seul ouvert par les Portugais. Dès 1513, ils entamaient, en effet, une série d'incursions et de confrontations contre les Sa'adiens, en pleine progression dans la région de Ḥāḥa. Les Portugais réussirent même à gagner plusieurs batailles et à obliger Muḥammad al-A'raḡ à battre en retraite vers le sud en 1515.

Cette phase conquérante de la présence portugaise prit brusquement fin avec l'assassinat du capitaine de Ataïde en 1516. Cet événement annonça le départ en dissidence de plusieurs tribus, auparavant alliés des Portugais, tels les 'Abda et les Gharbiyya. Les occupants durent ainsi faire appel de nouveau aux services de Yaḥyā Ū Ta'fūft, nommé à l'occasion caïd de toute la région. Ce dernier réussit à rétablir momentanément la situation, qui se dégrada rapidement avec la grande

<sup>1495</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 51-52 (Lettre d'instructions d'Emmanuel I<sup>er</sup> à 'Ali b. Washmān).

<sup>1496</sup> B. ROSENBERGER, « Yaḥyā Ū Ta'fūft (1506-1518). Des ambitions déçues », *Hespéris-Tamuda*, XXXI, 1993, p. 21-59, (p. 28) et *S.I.H.M.*, 1, p. 156-157.

<sup>1497</sup> Une banale dispute entre un marchand portugais et des habitants de la ville servit de prétexte à l'occupation. J.-L. l'Africain, *Description*, p. 119-120 ; D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 35-36 ; *S.I.H.M.*, 1, p. 157-158.

<sup>1498</sup> D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 60-67 ; *S.I.H.M.*, 1, p. 271-280.

<sup>1499</sup> Un inventaire de ces différentes attaques figure dans l'ouvrage d'A. BOUCHAREB, *Dukkāla*, p. 224-229.

<sup>1500</sup> D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 130-132 et 143-147.

campagne waṭṭāsīde de 1517. Il fut vite assassiné en 1518, meurtre commandité par les Hintāta de Marrakech. Les disparitions respectives de Ataïde puis de Yaḥyā furent le début du déclin des Portugais de Safi. Ceux-ci tentèrent l'option de l'administration directe en construisant le château d'Agūz, dont l'occupation éphémère (1521-1526), condamna ensuite les Portugais à se cloîtrer à Safi. Malgré la poursuite des actes de guerre dans la région, les Portugais ne contrôlaient plus les différentes tribus et localités. Cette situation empira avec la montée en puissance du pouvoir sa'adien, qui restaura rapidement son emprise sur la région de Ḥāḥa et conquiert Marrakech en 1525. Dès 1529, l'idée de l'évacuation de plusieurs présides fut exprimée par les autorités portugaises. La pression sa'adienne, concrétisée notamment par le siège de Safi en 1534, renforça cette tendance. La décision de l'abandon de la place fut prise en fin octobre 1541, mettant ainsi fin à une occupation courte mais désastreuse pour la région<sup>1501</sup>.

#### ■ La réaction de la société locale à l'occupation

Les premières manifestations de l'ingérence portugaise dans les affaires publiques, à Safi et dans d'autres localités de la région, suscitaient déjà des réactions hostiles de la part des habitants. Les luttes entre les factions, aussi bien à Safi qu'à al-Madīna, attisaient ce premier mouvement de rejet de la présence portugaise. Les oligarchies humaines se retrouvaient en effet menacées dans leurs intérêts par une occupation qui dispense le commerce juteux des Portugais de leur intermédiaire. Il fallut attendre l'occupation effective de Safi pour voir émerger les premières actions de résistance. Le rôle éventuel du mouvement soufi dans la mobilisation contre les Portugais transparait dans le choix du site fortifié du "Mouro santo", apparemment une fortification qui abritait les habitants, sous le commandement d'un personnage inconnu, comme l'une des premières cibles des campagnes de Nuno de Ataïde<sup>1502</sup>. Les actions de résistance consistaient en :

- un boycott des places occupées, motivé notamment par l'émission de *fatwā* ex-communicant les habitants qui continuaient à y résider et surtout les personnages qui se mettaient au service des Portugais. Yaḥyā Ū Ta'fūft rapporte dans l'une de ses lettres, des arguments de ses détracteurs marocains qui le qualifient de chrétien<sup>1503</sup>.
- des razzias, des enlèvements et des actes de brigandage contre les villes occupées, notamment durant la phase de l'affaiblissement de l'emprise portugaise.
- le siège des places et le resserrement de l'état de l'isolation économique, afin de les asphyxier progressivement. Une telle tactique de résistance ne put s'imposer qu'à partir des années 20 du 16<sup>e</sup> siècle, quand les Portugais devinrent acculés à une défense effrénée des villes occupées sans exercer aucun pouvoir sur les zones rurales.

L'attitude des formations tribales à l'égard des Portugais changeait au gré des tribus, de la proximité de leurs territoires et des enjeux de leur extension territoriale. Durant le grand siège de Safi en 1510, les Mshanzāya étaient parmi les groupes les plus virulents à l'égard des occupants. Mais l'échec de cette entreprise et la multiplication des expéditions punitives et des exactions portugaises dissuadèrent les actions de résistance. Ainsi les 'Abda et les Gharbiyya, les plus touchés par l'emprise portugaise, se résignèrent à collaborer.

<sup>1501</sup> A. BOUCHARÉB, *Dukkāla*, p. 416-428.

<sup>1502</sup> D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 60.

<sup>1503</sup> P. DE CÉNIVAL, D. LOPES et R. RICARD, *Les Sources Inédites de l'Histoire du Maroc, archives et bibliothèques du Portugal*, t. 2/1, Paris, 1939, p. 106.

Les conditions économiques accablantes et le net déséquilibre dans les rapports de force ne leur laissèrent guère le choix. Leur départ en dissidence à la moindre occasion témoigne de leurs réelles intentions.

Si la résistance populaire, même désorganisée, contre les Portugais se manifestait par intermittence tout au long de l'occupation, l'attitude complaisante de certains membres des élites locales était un frein au développement d'un mouvement de lutte populaire contre l'occupation. La fébrilité de la résistance officielle, *hintātī* et *waṭṭāsīde*, outre son inefficacité militaire, avaient certainement défavorisé une telle option.

#### ■ L'administration de l'occupation

L'occupation de Safi et son passage au statut de ville vassale à celui de possession de la couronne se manifestait par la présence d'une structure administrative locale. En siégeant à Safi, cette administration devait gérer les affaires de la ville mais aussi exercer, grâce notamment à des intermédiaires marocains, son contrôle sur les tribus et les localités de la région.

Le capitaine était le haut représentant du pouvoir royal dans la ville. Nommé directement par le roi, le capitaine monopolisait le pouvoir exécutif, civil et militaire, ainsi que le pouvoir judiciaire dans la ville et les régions qui entrent dans sa juridiction. Il était autorisé de nommer lui-même ses subordonnés civils et militaires<sup>1504</sup>. Même si nos textes ne conservent pas d'éventuelles chartes de nomination des capitaines de Safi, certains de leurs droits et avantages transparaissent. Outre leurs grandes soldes annuelles, les capitaines bénéficiaient du quint des butins des razzias, des esclaves et des prises maritimes<sup>1505</sup>.

Fonctionnaire au service du pouvoir royal, le capitaine était souvent, voire exclusivement choisi parmi la noblesse ; le rôle prépondérant de celle-ci dans les conquêtes étant bien connu. Ce facteur explique l'imprégnation des prérogatives et avantages du capitaine d'une forte connotation féodale. Ainsi les premiers capitaines de Ceuta détenaient la haute et basse justice, civile et criminelle, et de prélever le quint du butin des razzias et des prises<sup>1506</sup>. Dans la région de Safi, le territoire d'Agūz fut inféodé au fils du capitaine de Safi Diego De Azambuja<sup>1507</sup>. Il reste néanmoins évident que la charge de capitaine n'était pas héréditaire, et que le fonctionnaire n'était en aucun cas un seigneur. Il semble qu'aucun pouvoir municipal n'existait à Safi, Ceuta disposait-elle, comme d'ailleurs toutes les cités et les villes du Portugal, d'une chambre municipale<sup>1508</sup>. Ceci était-il synonyme d'un statut spécial de Safi, dont l'organisation administrative avait un fort aspect militaire ?

Le capitaine chapeautait une administration composée de plusieurs fonctionnaires. Pour la gestion des affaires, il est secondé par un *adail*, son adjoint qui dirigeait notamment les incursions militaires dans la région. L'*alcaide mor* se chargeait, quant à lui, de la garde et le contrôle de la "citadelle" (*qaṣaba*), siège du pouvoir dans la ville. L'*almocadem*, au statut plus subalterne, se chargeait de la direction des troupes sous le commandement de l'*adail*. Souvent une *alfequeque* était nommé pour le rachat des prisonniers de guerre portugais.

Parmi les charges civiles importantes, figure celle du *comtador*, responsable de la gestion financière et des biens royaux dans la ville. Il décidait en présence du capitaine, du montant des impôts que

<sup>1504</sup> A. BOUCHARÉB, *Dukkāla*, p. 248.

<sup>1505</sup> *Ibid.*, p. 248-249.

<sup>1506</sup> I. MENDES DRUMOND BRAGA et P. DRUMOND BRAGA, *Ceuta portuguesa (1415-1656)*, Ceuta, 1998, p. 99-100.

<sup>1507</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 189.

<sup>1508</sup> I. MENDES DRUMOND BRAGA et P. DRUMOND BRAGA, *Ceuta portuguesa*, p. 101.

devaient payer les habitants de la région, et veillait au bon déroulement des prélèvements fiscaux. Il gérait également le paiement des soldes, des salaires et toutes les dépenses publiques. L'*almoxarife* était le responsable du ravitaillement et de l'intendance de la place. Il fut souvent chargé de l'achat des céréales dans la ville, pour le compte du roi, ou pour d'éventuels ravitaillements de la métropole. La factorerie qui était le premier établissement portugais dans la ville, était administrée par le *feitor*, fonctionnaire qui s'occupait des transactions commerciales, notamment avec le Portugal et les autres colonies et places occupées<sup>1509</sup>.

D'autres charges administratives non moins importantes étaient représentées dans l'administration locale. Outre les scribes et secrétaires qui intervenaient à différents niveaux de l'administration, les interprètes et traducteurs constituaient un relais indispensable pour les Portugais. La charge d'interprète, qui était souvent doublée de celle d'intermédiaire et de négociateur en faveur des autorités de l'occupation, était quasi-exclusivement tenue par des Juifs<sup>1510</sup>.

L'administration portugaise à Safi devait beaucoup au soutien apporté par les chefs locaux. Il semble d'ailleurs que ce n'était pas un trait commun aux différentes administrations coloniales portugaises. La spécificité et la complexité de la situation socio-politique ainsi que les tendances expansionnistes des Portugais dans la région faisaient de l'alliance avec des chefs locaux un choix inéluctable.

Le cas de Yaḥyā Ū Ta'fūft est de loin le plus important et le plus déterminant pour la présence portugaise dans la région. Le tableau de ce personnage minutieusement brossé par B. Rosenberger, nous dispense de longs développements sur son rôle. On s'en tiendra à en rappeler les grandes lignes.

D'origine berbère, ce grand chef politique et militaire fit son apparition sur la scène politique locale en 1506, quand il prit le pouvoir, en compagnie de 'Ali b. Washmān. Il s'affirma progressivement lors de la période de troubles qui précéda l'occupation directe de la ville en 1508. Son pouvoir devait beaucoup au soutien apporté par le conseil des notables de Safi, exprimé explicitement dans la lettre des habitants de la ville, adressée au roi portugais, en 1509<sup>1511</sup>. Après un bref séjour au Portugal, il entreprit dès son retour, en 1510, une série d'actions en faveur des Portugais de Safi. Il élut résidence à Sarnū où fut installée également sa parentèle. On ignore s'il était originaire de cette localité ou si celle-ci n'était que le siège de son pouvoir<sup>1512</sup>. À la tête des tribus arabes des zones côtières de la région, les Gharbiyya et les 'Abda, il participa à de très nombreuses campagnes militaires et à des razzias punitives contre les tribus et localités récalcitrantes à l'autorité portugaise. Cette activité militaire devenue indispensable à la présence portugaise, renforça parallèlement le pouvoir de Yaḥyā. En promulguant deux ordonnances de droit coutumier, en nommant un caïd à al-Madīna, ou en agissant aux yeux du capitaine portugais en "souverain", Yaḥyā ambitionnait à légitimer son pouvoir en s'accaparant quelques attributs régaliens. Dans le texte du droit coutumier, la mention du nom de Yaḥyā est accompagnée de l'utilisation d'une *kunya*, Abū Zakariyā, suivie dans le premier texte, d'une série d'adjectifs dont *al-manṣūr*<sup>1513</sup>. Yaḥyā est qualifié, respectivement dans l'un ou l'autre texte, de *amīr* (prince) ou *sulṭān*<sup>1514</sup>.

<sup>1509</sup> A. BOUCHARB, *Dukkāla*, p. 302.

<sup>1510</sup> *Ibid.*, p. 254-256.

<sup>1511</sup> B. ROSENBERGER, « Yaḥyā U Ta'fūft (1506-1518). Des ambitions déçues », p. 26-27 ; cf. également la lettre des habitants de Safi au roi portugais, *S.I.H.M.*, 1, p. 177-189 (trad. 190-202).

<sup>1512</sup> Le rapprochement de son patronyme avec le toponyme Tafūf, suggéra que Yaḥyā était natif de ce village méconnu situé au nord de Dukkāla.

<sup>1513</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 316.

<sup>1514</sup> *Ibid.*, p. 316 et 326.



Ces manifestations ostentatoires de son pouvoir attirèrent les foudres de Nuno F. de Ataide, qui s'efforça dans ses échanges épistolaires avec la cour portugaise de démontrer sans succès la trahison du chef local<sup>1515</sup>. La mort du capitaine rendit Yaḥyā indispensable au maintien de l'emprise portugaise dans la région. Il fut ainsi nommé par le roi portugais, caïd de tout le Dukkāla. Cette extension territoriale de son pouvoir, limité auparavant aux seuls 'Abda et Gharbiyya, récompensa ses ambitions politiques tout en muselant ses velléités autonomistes. Doté d'un large pouvoir sur les tribus, comprenant le quint du butin, l'exercice de la justice selon la coutume ou encore la perception des impôts, il devait néanmoins allégeance aux représentants locaux du roi sous la bannière duquel il continuait d'officier<sup>1516</sup>.

Malgré quelques victoires militaires, notamment contre les Hintāta et les Sa'adiens<sup>1517</sup>, la situation du chef local devenait de plus en plus inconfortable. Les accusations de toute part fragilisaient son pouvoir : les autorités portugaises de Safi doutaient de sa réelle honnêteté à leur égard, alors que les Hintāta et les Sa'adiens dénonçaient sa trahison et sa compromission avec les Occupants. C'est justement à l'instigation des émirs de Marrakech qu'il fut assassiné en 1518, par des membres de la tribu des 'Abda<sup>1518</sup>.

La complexité du rôle historique de ce personnage clef émane du caractère inextricable des rapports entre politique, société et économie dans les ports atlantiques marocains, durant cette période. La subordination des oligarchies locales aux différents pouvoirs européens d'un côté et les luttes acharnées que livraient les coalitions tribales constituaient deux paramètres majeurs que devait manier tout candidat au pouvoir. L'image réductrice du collaborateur ne peut résumer la personnalité de Yaḥyā. Ce dernier essayait dans un climat de violence permanente, de concilier ses ambitions personnelles, et sans doute claniques, avec les rapports de force des pouvoirs en place, qui étaient manifestement en faveur des occupants<sup>1519</sup>.

#### ■ La fiscalité

La déprédation fiscale était l'un des moyens principaux de l'exercice du pouvoir des autorités portugaises sur les habitants de la région de Safi. Dans un contexte socio-politique ne permettant pas la colonisation et l'exploitation directe des espaces agricoles, l'imposition devenait indispensable aux occupants pour s'accaparer une part importante de la production économique.

Plusieurs mentions textuelles dans les archives ou les chroniques nous renseignent sur la nature, le montant et le paiement des impôts. Le registre des impôts est indéniablement le document le plus fiable et le plus détaillé concernant ce sujet. Chacune des chartes d'imposition précise la nature de l'impôt pour chaque localité ou tribu<sup>1520</sup>.

---

<sup>1515</sup> B. ROSENBERGER, « Yaḥyā U Tā'fuft (1506-1518). Des ambitions déçues », p. 37-40.

<sup>1516</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>1517</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>1518</sup> Les responsables de sa mort obtinrent en guise de récompense la concession des revenus fiscaux d'un village du territoire hintāfi. *S.I.H.M.*, 2/1, p. 178.

<sup>1519</sup> B. ROSENBERGER, « Yaḥyā U Tā'fuft (1506-1518). Des ambitions déçues », p. 51 et ss.

<sup>1520</sup> Le texte du registre des impôts, connu sous le titre de *Livro de tributos*, est partiellement édité et traduit par A. BOUCHARREB, *Dukkāla*, p. 493-519.

Tableau des montants et de la nature de l'impôt pour les différentes tribus et localités de la région de Safi, d'après le registre portugais des impôts.

Localité ou tribu	Montant et nature des impôts
Wīrs	500 alqueires de céréales par an (300 de blé et 200 d'orge= 5 alqueires de blé et 3,6 d'orge pour chaque maison)
Mūgurs	Même montant que les habitants de Wīrs
Sarnū	
Banū Māguir	8 alqueires de blé et 16 d'orge par maison (400 maisons concernées)
Tazrūt	25 alqueires de blé par foyer (=une charge de chameau), une jument et un faucon.
Agūz	100 charges de chameaux (dont 80 charges d'orge et 20 de blé)
Ayyīr et Nāmīr	30 alqueires d'orge par foyer, une jument et un faucon
Les 'Abda	600 charges de chameaux (400 de blé et 200 d'orge), trois chevaux
Mazūda	15 alqueires (moitié orge, moitié blé) par foyer
Karāwn ?	15 alqueires de blé ou 30 d'orge par maison
Al-Ġum'a	15 alqueires de blé ou 30 d'orge par maison
Talmīst et Ratnāna	15 alqueires de blé ou 30 d'orge par maison
Talmīst Āyt Sūṭī	1500 alqueires de blé ou 3000 d'orge pour 102 maisons
Skiāṭ	900 alqueires de blé ou 1800 d'orge (65 maisons)
Markūzū	650 alqueires de blé ou 1300 d'orge (45 maisons)
Tlāt Mallūl	750 alqueires de blé ou 1500 d'orge (51 noms)
Zwāgha /Shiāḍma	100 charges de chameaux (moitié blé, moitié orge)
Douars Brāhmiyya ?	40 charges de chameaux (moitié blé, moitié orge) pour cinq douars
Sharqiyya, fraction Awlād Yūsuf	200 charges de blé, une jument
Hallīz, Awlād Sbīṭa	30 charges de chameaux de blé (six douars)
Sallālī, Awlād Dwīl : Arabes de la région de Tīṭ	100 charges de chameaux (moitié blé, moitié orge) pour 20 douars

Awlād Fraġ, Awlād Brāhīm, fractions des Awlād Sbīṭa	100 charges de chameaux de blé
Awlād ‘Amrān, Gharbiyya, Shag‘a, Awlād Yaḥyā ainsi que leurs <i>ḥuṣūn</i> (Tagrānt, ‘Alzīmay, al-Ġābrī, Grāndū et Tāgrāt)	1400 charges de chameaux (dont 1000 de blé et 400 d’orge), quatre chevaux (trois pour les Arabes et un pour les Berbères)
Al-Madīna	Un <i>tallīs</i> (=demie-charge de chameau), dont la moitié en blé et l’autre moitié en orge, par foyer 1000 charges de chameaux (deux tiers de blé et un tiers d’orge), des taxes ?

On peut constater que les habitants des différentes localités et tribus n’étaient pas soumis au même impôt. Celui-ci variait souvent pour des raisons non explicitement indiquées par les documents. La négociation séparée de chacune des chartes d’imposition entre les autorités d’occupation et les habitants concernés suggère une adaptation continue de la nature et du montant de l’impôt aux spécificités du groupe. Ainsi, les pourcentages de blé ou d’orge redevables sont tributaires de la production céréalière de chaque région, alors que la variation des quantités dues par chaque groupe pourrait s’expliquer par sa position géographique et son importance politique.

Le paiement des impôts était un indice fiable du contrôle de la région par les Portugais. Le refus de s’acquitter du tribut était synonyme du départ en dissidence. Pour la pérennité de leur exploitation fiscale, les Portugais durent intensifier leur pression militaire sur les localités et tribus de la région. Celles situées dans la proximité de la ville étaient tenues à se conformer aux obligations fiscales beaucoup plus que les zones relativement éloignées qui échappaient de la mainmise des Portugais et leurs éventuelles représailles<sup>1521</sup>.

Outre l’impôt, des taxes supplémentaires sur les produits échangés dans les marchés des places portugaises furent instaurées. C’était un motif d’insatisfaction pour les tribus, qui dénoncèrent le paiement d’une taxe sur les céréales et l’utilisation par les Portugais d’unités de mesure différentes des unités locales<sup>1522</sup>.

Aux impôts et aux taxes qui bénéficiaient à l’État, s’ajoutait la dîme qui revenait à l’Église. De Gois rapporte qu’Emmanuel I<sup>er</sup> décréta en 1495, l’obligation du paiement de la dîme par les "Maures d’Afrique"<sup>1523</sup>. Or, il ne semble pas que cette décision fut appliquée, du moins dans la région de Safi, car en 1520, l’évêque réclama la perception de la dîme. La cour portugaise avait en effet demandé aux autorités cléricales de ne pas exiger la dîme pendant deux ans, sur conseil de Yaḥyā Ū Ta‘fūft. Même après le décès de ce dernier, les habitants continuèrent à refuser son paiement, forts de lettres d’exemption d’impôts<sup>1524</sup>.

<sup>1521</sup> *Ibid.*, p. 269-271.

<sup>1522</sup> *S.I.H.M.*, 2/1, p. 157-158.

<sup>1523</sup> D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 2 et 4-5.

<sup>1524</sup> *S.I.H.M.*, 2/1, p. 269.

### 3- Les activités économiques

Suivre l'évolution des activités économiques dans notre région et au Maroc en général, est en mesure de décevoir les habitués d'une histoire sérielle. Notre histoire économique ne se profile pas en courbes reflétant les cycles conjoncturels, mais se dessine plutôt en pointillés ou en segments qui permettent à peine d'en restituer les aspects principaux. La disparité des informations qui figurent dans nos sources historiques et la rareté de données chiffrées en sont les raisons principales.

Dans une région profondément rurale, la production agropastorale constitue l'essentiel des activités économiques. Elle assure non seulement la subsistance des habitants, mais également un excédent destiné aux échanges. Différents produits manufacturés locaux offraient une autre source de richesse pour l'économie de la région.

#### A- L'agriculture

Dans un pays doté par la nature d'un relief plat et d'une pédologie favorable, la pratique de l'agriculture est presque généralisée. Seule une pluviométrie capricieuse compromet périodiquement ces conditions idéales pour la céréaliculture.

Dans la région de Safi, la céréaliculture était pratiquée exclusivement en bour (culture sèche). Aucun témoignage textuel n'apporte la preuve du contraire. Les nombreuses mentions qui nous sont parvenues font essentiellement état de la culture de deux sortes de céréales : blé (*qamḥ, zar'*) et orge (*sha'īr*). Faute d'indices, il nous serait difficile de connaître la répartition de ces deux sortes sur les différentes zones de la région, même s'il paraît logique que le blé était cultivé dans les terres de *tīrs* plus fertiles que les terrains de *ḥamrī* ou les terres rocailleuses du Sāḥil qui pouvaient accueillir, de préférence, des champs d'orge. Les montants des prélèvements fiscaux en nature, imposés par les Portugais sur les différentes tribus et localités de la région peuvent confirmer cette tendance. Ainsi, les quantités d'orge dues aux populations des territoires des B. Māguir, des Ragrāga et de certaines zones du Sāḥil (Ayyīr par exemple) sont très importantes par rapport à celles en blé<sup>1525</sup>. En revanche, la plupart des populations habitant la plaine de Dukkāla acquittaient leurs impôts essentiellement, sinon exclusivement, en blé<sup>1526</sup>.

Restituer l'itinéraire technique adopté par les agriculteurs de la région n'est pas une mince affaire<sup>1527</sup>. Les rares mentions textuelles recoupées avec des informations plus récentes permettent néanmoins d'en tracer les grandes lignes.

Dans ce pays de culture sèche, les céréales sont cultivées essentiellement selon le mode "précoce", connu localement sous l'appellation de *bakrī* (berbère : *amanzu*)<sup>1528</sup>. Les pluies de l'automne y annonçaient le début des labours, suivis par les semis exécutés au plus tard en janvier. Les paysans du 16<sup>e</sup> siècle se conformaient à ce même rythme de travail. Les lettres et les rapports périodiques

<sup>1525</sup> À Agūz par exemple, 80 charges de chameaux d'orge contre 20 de blé ; à Sakiāt, 1800 *alqueires* d'orge contre 900 de blé.

<sup>1526</sup> Par exemple : al-Madīna 2/3 de 1000 charges de chameaux en blé et 1/3 d'orge / A. 'Amrān, 1000 charges de chameaux de blé et 400 d'orge. Ces différentes informations sont tirées du registre des impôts portugais, édité dans A. BOUCHARREB, *Dukkāla*. Cf ci-dessus, p. 362-363.

<sup>1527</sup> Un itinéraire technique est « une suite logique et ordonnée de techniques culturales appliquées à une espèce végétale cultivée », N. MICHEL, *Une économie de subsistances*, p.122.

<sup>1528</sup> *Ibid.*, p. 122.

envoyés par les autorités portugaises de Safi à la Cour royale font état des débuts des semailles chez les différentes tribus de la région. Ainsi, une lettre datée du 15 décembre 1512 nous informe que les ‘Abda, les Gharbiyya, les Awlād ‘Amrān et les Awlād Sbīṭa avaient commencé leurs semailles<sup>1529</sup>. Un autre document du 5 décembre 1513 rapporte le même type d’information : les ‘Abda et les Gharbiyya avaient déjà beaucoup semé, alors que les Arabes d’Azammūr s’apprêtaient à peine à commencer les semailles, retardées par les rumeurs d’une éventuelle campagne du sultan waṭṭāsīde dans la région<sup>1530</sup>. D’ailleurs, le calendrier des travaux agricoles des tribus alliées, entrainé en compte dans la préparation des interventions militaires des Portugais<sup>1531</sup>.

L’importance de la céréaliculture dans la région transparait également dans le potentiel de la force de trait destinée à l’attelage. Ibn al-Khaṭīb rapporte que 3000 *zūḡa-s* (attelées) de bœufs faisaient partie des richesses de la région d’al-Madīna<sup>1532</sup>. Peu après, Ibn Qunfudh estime à plus de 10000 *zūḡa-s* le nombre d’attelées de bœufs que comptait tout le pays des Dukkāla<sup>1533</sup>. Ces chiffres sont sans doute exagérés, mais montrent cependant la prépondérance des bovidés comme principale force de trait pour les labours ; ceci s’est maintenu jusqu’au 19<sup>e</sup> siècle, dans les plaines atlantiques<sup>1534</sup>.

La préférence du bœuf comme animal d’attelage peut être considérée comme la survivance d’un usage séculaire dans les zones berbères, aussi bien pour l’attelage que pour le transport<sup>1535</sup>. L’existence de cette utilisation, et jusqu’à une époque tardive, remet en cause la thèse de la fatalité d’une bédouinisation de la société marocaine et de ses modes de vie et de production. Le chameau n’a pas supplanté le bœuf, même dans les terres les plus concernées par l’implantation et la sédentarisation des tribus arabes.

Parler de l’abondance desattelées était, pour les auteurs cités, une manière d’illustrer la richesse agricole de la région. Il ne semble pas qu’ils aient voulu indiquer par leurs données chiffrées la superficie cultivée en céréales dans la région. Or, ce deuxième usage du terme *zūḡa*, très fréquent à l’époque moderne, existait déjà au 14<sup>e</sup> siècle. Ibn Marzūq rapporte en effet qu’Abū-l-Ḥasan distribuait aux orphelins des lopins de terre qui équivalaient aux labours d’une *zūḡa*<sup>1536</sup>. On pourrait songer donc à un essai d’estimation de la surface labourée à travers ces rares données chiffrées. Les limites d’un pareil exercice sont toutefois importantes : si on considère la *zūḡa* comme la surface "labourable" par une attelée pendant une année, la différence des conditions climatiques et pédologiques peut engendrer de grandes disparités entre les valeurs des *zūḡa-s* dans les différentes régions. En étant un indice de la capacité de travail, le nombre des *zūḡa-s* possédés par un agriculteur ne reflète pas forcément la surface cultivable disponible<sup>1537</sup>. C’est en tenant compte de cette réalité que J. Berque définit, et avec son habituel bon sens, la *zūḡa* comme étant « l’unité de vivification » qui « pourrait servir à jauger, pour l’individu ou le groupe, la chose qui compte le plus : sa force d’expansion agricole »<sup>1538</sup>.

<sup>1529</sup> S.I.H.M., 1, p. 366.

<sup>1530</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>1531</sup> *Ibid.*, p. 643.

<sup>1532</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāda*, t. 2, p. 74.

<sup>1533</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 71.

<sup>1534</sup> N. MICHEL, *Une économie de subsistances*, p. 127-128.

<sup>1535</sup> Cf. à ce propos X. de PLANHOL, « Le bœuf porteur dans le proche-Orient et l’Afrique du Nord », *JESHO*, vol. XII, 1969, p. 298-321.

<sup>1536</sup> Ibn Marzūq, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, p. 420.

<sup>1537</sup> N. MICHEL, *Une économie de subsistances*, p. 84-87 ; A. TOUFIQ, *Al-muḡtama‘ al-maḡhribī fī al-qarn al-tāsi‘ ‘ashar*, p. 201-205.

<sup>1538</sup> J. BERQUE, *Etudes d’histoire rurale maghrébine*, p. 78.

Il ne fait guère de doute que la référence récurrente à l'attelée suppose la prédominance de l'emploi des formes de labour tracté. En l'absence de données historiques médiévales, l'on peut supputer d'après les témoignages ethnographiques que seul l'araire était connu au Maroc<sup>1539</sup>. Il s'agit d'un outil symétrique, non doté de versoir, qui permet à peine d'ouvrir une raie sans retourner le sol (fig. 61)<sup>1540</sup>.

Selon la classification proposée par G. Haudricourt et M. J. Brunhes Delamarre, l'araire manche sep est la plus répandue au Maroc, notamment dans sa façade atlantique. Ce type se caractérise par la présence du manche et du sep d'un seul tenant, taillés dans la même pièce de bois ou constitués de deux pièces assemblées<sup>1541</sup>. L'adoption de l'une ou l'autre solution dépend de l'abondance ou la rareté du bois. L'angle entre le manche et le sep est généralement obtus, oscillant entre 135 et 155 degrés. Un soc est fixé au bout du sep : dans les zones à terrains pierreux, il est solidement encastré et muni par des éléments métalliques, alors que pour les sols meubles, il suffit d'une simple lame fixée à l'aide de clous, comme dans le Sous. Le timon, rectiligne ou coudé, est logé dans le sep, puis renforcé par un étauçon, généralement déployé verticalement. Souvent, des oreilles appliquées sur les flancs du sep, complètent le travail du soc en entaillant la terre déjà relevée<sup>1542</sup>. Pourtant, un second type d'araire, qualifié de dental, existait d'une manière plus localisée dans certaines marocaines, notamment dans certaines zones des plaines atlantiques ou chez les Ġbāla<sup>1543</sup>. Le dental se caractérise par la nette distinction entre sep et manche, constitué de deux pièces de bois assemblées à l'angle droit. Le sep peut avoir différentes formes : coudé, ployé ou à semelle rectiligne. Le timon est formé d'une pièce unique ou de deux pièces de bois assemblées<sup>1544</sup>.

Les actuelles régions de Dukkāla et de 'Abda connaissent ces deux types d'araire, avec un emploi notable du dental. Leur terminologie dans l'ensemble des plaines atlantiques révèle une possible attribution ethno-géographique des deux araires. Le dental est dit *baldiya* (local autochtone) au moment où le manche-sep est qualifié de *hawziya* (provenant du Hawz de Marrakech. Les deux variétés du manche-sep sont respectivement nommées *marrākshī* (manche-sep à deux pièces) et *Ghuḡdāmī* (à pièce unique)<sup>1545</sup>. Cet indice linguistique pourrait confirmer l'origine montagnarde très probable du manche-sep. Le dental, apparemment cantonné aux plaines, se prête mieux à des labours plus profonds dans des terrains non pierreux et bien défrichés, ce qui correspond plutôt aux sols de Tīrs<sup>1546</sup>. Reste à savoir si l'apparition du dental était antérieure ou bien consécutive à l'arrivée des tribus arabes dans la région. De par sa légèreté, l'araire dental peut être facilement transporté par des populations semi-nomades, associant une pratique de l'agriculture aux activités pastorales. Cette hypothèse est renforcée par l'existence dans la moitié occidentale de l'Algérie, région profondément arabisée, d'un très grand domaine homogène de l'araire dental. Il faut néanmoins se garder de tirer des conclusions hâtives de cette corrélation. Ce type d'araires est également fréquent en Andalousie<sup>1547</sup>. Les trouvailles de Liétor, qui contenaient un soc d'araire

<sup>1539</sup> A. G. HAUDRICOURT et M. J.-BRUNHES DELAMARRE, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Lyon, 1986, (1<sup>ère</sup> éd. 1955), p. 220-226.

<sup>1540</sup> *Ibid.*, p. 26-27 et G. COMET, *Le paysan et son outil. Essai d'histoire technique des céréales (France, VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, 1992, p. 49-53

<sup>1541</sup> J. CHICHE, « Des araires du Maroc atlantique », C. SEIGNOBOS, Y. MARZOUK et F. SIGAUT (éds.), *Outils oratoires en Afrique*, Paris, 2000, p. 247-295, (p. 268).

<sup>1542</sup> *Ibid.*, p. 268-274.

<sup>1543</sup> *Ibid.*, p. 274 et J. VIGNET-ZUNZ, « Outils insolites, outils défailants et savantes montagnes », (article sous-presse), p. 3.

<sup>1544</sup> *Ibid.*, p. 3-4 et J. CHICHE, « Des araires du Maroc atlantique », p. 274-277.

<sup>1545</sup> *Ibid.*, p. 283-284.

<sup>1546</sup> *Ibid.*, p. 284-286.

<sup>1547</sup> A. G. HAUDRICOURT et M. J.-BRUNHES DELAMARRE, *L'homme et la charrue*, p. 215-216.

dental, prouvent l'ancienneté de ce type, dont l'origine musulmane est pourtant antérieure aux grandes vagues d'arabisation du Maghreb<sup>1548</sup>. La présence du dental chez les Ghumāra contribue aussi à nuancer le lien hypothétique qu'on pourrait tisser entre le dental et les zones d'influence arabe semi-nomade<sup>1549</sup>.

Les labours intervenaient généralement après le semis, mais le choix de cette technique culturale dépendait de plusieurs paramètres, dont la succession des plantes sur une même terre<sup>1550</sup>. Cette technique était connue également en Occident<sup>1551</sup>.

Parmi les autres travaux agricoles, la moisson est citée à deux reprises. Nos sources n'offrent pas évidemment une description du geste technique, mais nous renseignent néanmoins sur l'aspect social de l'opération. Il semble ainsi que la moisson était souvent l'occasion d'une corvée collective : les jeunes (*fityān*) d'Immīṭar, chez les Ragrāga, s'étaient portés volontaires pour moissonner le champ d'Ibn Zarġ al-Ragrāguī<sup>1552</sup>. Les *shuyūkh* des Banū Naṣr avaient ordonné aux gens de la tribu de moissonner les terres de 'Īsā, fils d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ<sup>1553</sup>. Les deux personnages pieux avaient peu apprécié ces initiatives, et se rachetèrent en donnant en aumône les récoltes dues à un travail non rémunéré. Ces deux témoignages attestent en effet que corvées collectives et travail salarié cohabitaient dans cette opération. Enfin, aucune autre information ne filtre sur la suite des travaux agricoles, hormis une mention passagère du battage, et de l'existence de l'aire à battre d'un saint *ragrāguī* relativement loin de son domicile<sup>1554</sup>.

À côté de l'agriculture extensive des céréales, la région de Safī connaissait d'autres cultures complémentaires. La viticulture était ainsi pratiquée en différents secteurs de la région : chez les Ragrāga<sup>1555</sup>, à Sabt Banī Daghūh<sup>1556</sup>, à Yilayskāwn, chez les Mshanzāya<sup>1557</sup> et chez les Dukkāla en général<sup>1558</sup>. La présence de la vigne s'explique par son adaptation facile aux différentes qualités de terres sans une irrigation poursuivie et intensive<sup>1559</sup>. Dans les régions montagnardes voisines du Haut Atlas, la viticulture et ses produits, naturels ou transformés, constituaient un élément essentiel dans la production agricole et le régime alimentaire local<sup>1560</sup>. La consommation des raisins comme fruit est attestée dans plusieurs mentions textuelles<sup>1561</sup>, mais la préparation des raisins secs était

<sup>1548</sup> J. NAVARRO PALAZON et A. ROBLES FERNANDEZ, *Liétor*, p. 55-56.

<sup>1549</sup> J. VIGNET-ZUNZ, « Outils insolites, outils défaillants et savantes montagnes », p. 3.

<sup>1550</sup> J. CHICHE, « Des araires du Maroc atlantique », p. 258. L'auteur indique que l'on ne peut pas « se contenter de dire, comme beaucoup l'ont fait et le font encore, que le labour se fait avant ou après le semis. Le travail du sol est raisonné par l'agriculteur, et donc doit être envisagé par l'observateur, non sur une campagne mais sur deux. Ainsi, une céréale d'automne semée après une autre céréale d'automne le sera toujours après un ou deux labours au moins, quel que soit l'intervalle, six ou dix huit mois, entre la moisson de la première et le semis. Mais si l'installation d'un blé est plus volontiers préparée par un labour que celle d'une orge après la culture d'une plante sarclée, légumineuse, maïs, sorgho, betterave, le cas le plus fréquent est pour toutes les céréales d'automne, un semis sans préparation, "sur le tapis" ».

<sup>1551</sup> G. COMET, *Le paysan et son outil*, p. 154-156.

<sup>1552</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 113.

<sup>1553</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāġ*, p. 146.

<sup>1554</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 357. Ibn Al-'Awwām recommande que les aires à battre soient situées à l'écart des habitations et des vergers pour écarter le préjudice que pourrait causer la poussière qui y est dégagée. Ibn al-'Awwām, *Le livre de l'agriculture*, p. 755-56.

<sup>1555</sup> Al-'Azafī, *Da'āmat al-yaqīm*, p. 62.

<sup>1556</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 187, 431.

<sup>1557</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>1558</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 71.

<sup>1559</sup> Ibn al-'Awwām décrit les différentes conditions pour la plantation des vignes, concernant aussi bien l'irrigation ou la qualité des terres. *Le livre de l'agriculture*, p. 436-37 et 294.

<sup>1560</sup> Anonyme, *Kitāb al-istibṣār*, p. 211.

<sup>1561</sup> Al-'Azafī, *Da'āmat al-yaqīm*, p. 62 ; Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 71.

aussi connue. La présence de deux mentions de *zabīb* provenant de Sabt Banī Daghūgh laisse penser que cette localité était un centre de production et de commercialisation des raisins secs<sup>1562</sup>. Malgré l'absence de toute mention textuelle, on peut affirmer qu'une bonne partie de la production viticole était destinée à la préparation de boissons. Il s'agirait en effet du *rob* (*rubb*), dont la consommation a suscité une longue controverse à l'époque almohade. Longtemps toléré, *al-rubb* était même considéré par les hautes autorités juridiques almohades comme une boisson licite<sup>1563</sup>, et un marché lui était même réservé vers l'une des portes de Marrakech (Bāb al-Rubb). En 580/1184, Ya'qūb al-Manṣūr dénonça cette pratique et ordonna l'interdiction d'*al-rubb*, en précisant que son faible degré d'alcool ne justifiait pas sa consommation<sup>1564</sup>. Cette pratique semble également fréquente dans la région de Safi. Abū Muḥammad Ṣāliḥ recommandait, en effet, à ses disciples de s'abstenir de boire du *rubb* par crainte qu'ils soient amenés, par habitude, à consommer du vin<sup>1565</sup>. Le biographe du saint déploya de longues pages pour justifier ce conseil, sans être catégorique quant à son aspect illicite.

Si cette production viticole restait abondante au moins jusqu'au 14<sup>e</sup> siècle, on découvre, non sans étonnement, que les terres dans la périphérie de Safi sont très mal exploitées au début du 16<sup>e</sup> siècle. Selon Jean-Léon l'Africain, les habitants ne savaient « pas même y planter des vignes »<sup>1566</sup>. On peut se demander si cette absence est due à une déperdition du savoir-faire local suite aux changements du mode de vie ou de production, consécutifs à l'installation des tribus arabes. Il pouvait également s'agir d'un effet immédiat de l'état de désolation et d'instabilité qu'avait causé l'occupation portugaise et les luttes qui la précédèrent ? L'une et l'autre interprétation peuvent s'avérer plausibles, puisque au début du 20<sup>e</sup> siècle, subsistait dans la zone des 'Abda un vignoble « indigène » produisant « un fruit à gros grains et à peau épaisse », et qui était « planté sans méthode »<sup>1567</sup>. Des cultures maraîchères produites dans les jardins potagers, on ne connaît que peu de choses. Du melon était cultivé à Yamūyman<sup>1568</sup>, alors qu'à Addār, dans le pays des Ragrāga, on cultivait du fenouil (*basbās*)<sup>1569</sup>.

Enfin, l'arboriculture semble être rare dans la région, d'autant plus que les conditions naturelles et les ressources hydrauliques ne s'y prêtent pas particulièrement. Seul le territoire des Banū Māguir était riche en arbres, dont Ibn al-Khaṭīb ne précise pas l'espèce<sup>1570</sup>. Or, il s'agirait essentiellement d'oliviers, puisque Léon l'Africain note l'importance de la production d'huile<sup>1571</sup>, de même que dans le pays de la localité de Mrāmar, chez les Ragrāga, ou à Ġbal al-Ḥadīd<sup>1572</sup>. Mais l'olive n'était pas la seule plante oléagineuse de la région. L'huile d'arganier était en effet d'une grande utilisation, notamment chez les Ragrāga, dont le pays était réputé pour l'arganier. L'huile qui en est

<sup>1562</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 187, 431.

<sup>1563</sup> Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *Al-Mann bi-l-imāma*, p. 113., Al-Idrīsī, *Opus Geographicum*, fasc. 3, p. 228.

<sup>1564</sup> E. LÉVI-PROVENÇAL (éd.), *Rasā'il muwaḥḥidiya*, p. 165-166.

<sup>1565</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāg*, p. 261.

<sup>1566</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 117.

<sup>1567</sup> A. ANTONA, *La région des Abda*, p.106.

<sup>1568</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 494.

<sup>1569</sup> *Ibid.*, p. 353-357. Le mot *basbās* correspondrait au *méum* de Syrie qui ne serait qu'une appellation de l'anis, dénommé aussi cumin blanc ou fenouil grec. Cf. Ibn al-'Awwām, *Le livre de l'agriculture*, p.703-704.

<sup>1570</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nuḥḍa*, t. 2, p. 69.

<sup>1571</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 127.

<sup>1572</sup> *Ibid.*, p. 86 et 127.



extraite était même préférée à l'huile d'olive<sup>1573</sup>. Le grain de cet arbre naturel donnait cette fameuse huile selon un procédé séculaire décrit par al-Idrīsī<sup>1574</sup>.

## B- L'élevage

Dans le type de production agropastorale qui prédominait dans la région de Safi, la place de l'élevage était primordiale. Ne pouvant être considéré comme une activité subsidiaire, l'élevage local était indispensable pour l'agriculture et agissait inexorablement sur le mode de vie et les stratégies résidentielles des groupes humains. Autant que pour l'agriculture, l'aspect très lacunaire de nos informations historiques sur l'élevage nous permet à peine d'ébaucher les grandes lignes de son histoire.

L'importance de la céréaliculture a nécessité le développement de la force de travail matérialisée par les animaux de trait. L'abondance du bœuf peut être, en effet, compréhensible vu l'ancienneté de sa domestication au Maroc<sup>1575</sup>. Le grand nombre de *zūġa-s* évoquées par deux auteurs contemporains qui passaient par le pays des Dukkāla au 14<sup>e</sup> siècle, témoigne de cette richesse estimable du cheptel bovin. Si on admet que les animaux utilisés pour l'attelage étaient essentiellement des bœufs castrés, les troupeaux pouvaient s'avérer beaucoup plus importants.

Malgré son abondance, le cheptel bovin n'était pas le plus important. L'élevage moutonnier était omniprésent dans la région. Il semble qu'il était toujours pratiqué en compagnie d'autres types d'élevage. La seule exception serait celle des Banū al-Hārith, encore fidèles au nomadisme au 14<sup>e</sup> siècle, et qui sont qualifiés par Ibn al-Khaṭīb de tribu moutonnière. (*ru'ā' al-bahm*)<sup>1576</sup>. Le petit bétail était essentiellement, sinon exclusivement, composé d'ovins. La présence de caprins n'est évoquée qu'à une unique occasion : les Banū Ġābir, tribu arabe qui parcourait les terres en le Tādla et la région de Safi au 14<sup>e</sup> siècle, avaient un cheptel à aspect "bédouin", composé de caprins et de chameaux<sup>1577</sup>. En dépit du mutisme des sources, on peut imaginer aussi que des troupeaux de chèvres étaient élevées dans le pays des Ragrāga. La production de l'huile d'argān, précédemment mentionnée, nécessite en effet l'intervention de ces animaux, dont les précieuses déjections contenaient les noyaux des grains de l'arganier qu'ils avaient mangés.

Les sources portugaises ont été assez prolixes sur la richesse de la région en chevaux. On trouvait ainsi à Safi "un grand nombre d'excellents chevaux qu'on achète aux Arabes"<sup>1578</sup>. Les habitants d'al-Madīna en disposaient également en grand nombre<sup>1579</sup>. Plusieurs tribus et localités, arabes et berbères, de la région devaient offrir au capitaine portugais un ou plusieurs chevaux, en plus des

<sup>1573</sup> Ibn Sa'īd, *kitāb al-ġuġhrāfiya*, p. 125.

<sup>1574</sup> Al-Idrīsī, *Opus Geographicum*, fasc. 3, p. 230-31 : « On le récolte (le noyau d'argān) à la fin du mois de septembre et on le donne aux chèvres, qui l'avalent après en avoir brouté l'enveloppe extérieure. Elles en rejettent les noyaux que l'on ramasse, lave, pile et presse pour en extraire le jus ; c'est une huile claire, d'une couleur splendide, dont le goût n'est pas doux, mais dont l'acidité est atténuée », traduction CHEVALIER JAUBERT, *La première géographie de l'Occident*, Paris, 1999, p. 138-139.

<sup>1575</sup> G. AGABI, « Bœuf (pays berbères du Nord) », *Encyclopédie Berbère*, t. X, 1991, p. 1554-1555.

<sup>1576</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 68.

<sup>1577</sup> *Ibid.*

<sup>1578</sup> R. RICARD, « La côte atlantique du Maroc au début du XVI<sup>e</sup> siècle d'après des instructions nautiques portugaises », *Hespéris*, VII, 1927, p. 229-258, (p. 247). (cité « instructions nautiques ») ; VALENTIM FERNANDES, *Description de la côte d'Afrique*, p. 37.

<sup>1579</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 122.

tributs payés en nature (céréales)<sup>1580</sup>. Le mutisme des sources arabes sur cet élevage nous permet de nous interroger sur l'éventualité d'un développement considérable du nombre de chevaux au 15<sup>e</sup> siècle, et de supposer, par conséquent, que cette évolution serait liée aux changements dans le mode de vie qu'impliquait la mobilité des tribus semi-nomades.

La présence de chameaux dans la région de Safi est également attestée, notamment au début du 12<sup>e</sup> siècle<sup>1581</sup>. Or, il est évident que l'introduction du chameau dans la région est fort ancienne, l'animal étant connu aussi bien chez les populations nomades et sédentaires du Maghreb depuis l'antiquité romaine<sup>1582</sup>. Hormis le cas des Banū Ġābir, de passage dans la région, et qui élevaient des chèvres et des chameaux<sup>1583</sup>, il serait très probable que le chameau ait resté d'un intérêt secondaire dans la région. Son utilisation durant cette époque comme attelage n'est pas mentionnée, et le transport des marchandises semble être sa principale utilisation.

Dans l'économie agropastorale traditionnelle, le bétail est une richesse polyvalente. Il offrait un grand apport nutritionnel aux habitants : en effet, les auteurs portugais vantent l'abondance de la viande à Safi, ainsi que son prix modique<sup>1584</sup>. Dans la production agricole, les animaux servaient évidemment d'attelées, mais ils généraient aussi l'engrais nécessaire pour maintenir la fertilité des sols. Cuir et laines étaient enfin des matières premières d'une grande valeur pour le commerce et l'artisanat locaux.

Dans le cadre d'une économie traditionnelle, le bétail était un capital "inestimable". La quasi-absence de données chiffrées dans les sources arabes passe pour une habitude, alors que les sources portugaises, composées essentiellement de documents archivistiques, seraient susceptibles d'en fournir quelques-unes. Or, le registre portugais des impôts ne fait point allusion à une quelconque imposition sur le cheptel. Pourtant, les Portugais n'ont pas cessé de s'intéresser à cette richesse en bétail, ni même de piller d'une manière systématique, les animaux des tribus et localités razzées. Ce paradoxe entre cette volonté affichée de spolier les habitants de la région et l'omission de légaliser cette déprédation par le biais de la fiscalité, peut cacher de grandes difficultés dans le dénombrement du cheptel. Ceci non seulement par ce que les éventuelles fausses déclarations des habitants ramèneraient le nombre de têtes d'animaux imposables à un chiffre insignifiant, mais tout simplement en raison d'une propension chez les éleveurs à s'abstenir de compter leur bétail à tel point que cette tradition fut considérée comme relevant de l'ordre de l'interdit (*ḥarām*)<sup>1585</sup>. Conjurer le mauvais sort ou s'interposer à une envie malveillante ne sont pas les causes principales de cette tendance commune aux différents groupes pastoraux. La difficulté majeure est inhérente à l'acte même de quantifier un capital dont la croissance est régie par une multitude de critères, et dont le devenir est suspendu au hasard d'une sécheresse ou d'une épizootie, voire aux dangers quotidiens qui guettent un bien, somme toute, très fragile. Le dernier aspect de cette surprenante question du chiffre n'est pas moins important pour comprendre les raisons sociales de cette tendance. Compter et quantifier est avant tout, une action visant à délimiter, maîtriser, et ne peut être dissociée de l'exercice d'un pouvoir, symbolique ou réel. En feignant le dénombrement du bétail, l'éleveur ôte au détenteur de l'autorité un moyen de disputer sa propriété<sup>1586</sup>. L'absence, notamment au temps de

<sup>1580</sup> D'après A. BOUCHAREB, *Dukkāla*, il s'agit de Tazrūt, p. 497 ; Agūz, p. 498 ; Ayyīr et Nāmīr, p. 499 ; 'Abda, p. 500 ; des fractions d'al-Sharqiyya, p. 511 ; Awlad 'Amrān et nombreuses localités, p. 517. Informations sensiblement différentes chez D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 75.

<sup>1581</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 148.

<sup>1582</sup> R. W. BULLIET, *The camel and the wheel*, Cambridge, 1975, p. 138-140.

<sup>1583</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 68.

<sup>1584</sup> R. RICARD, « instructions nautiques », p. 247 ; *S.I.H.M.*, 1, p. 300.

<sup>1585</sup> F. POUILLON, « Cens et puissance », *Cahiers d'études africaines*, 110, 1988, p. 177-205, (p. 186).

<sup>1586</sup> *Ibid.*, p. 202.

l'occupation portugaise, de tout recensement des cheptels peut traduire, de la part des habitants, une volonté tacite de résistance.

Le caractère très concis des mentions textuelles qui nous sont parvenues ne permet pas de restituer les modalités du déroulement durant toute l'année de l'activité de l'élevage, ni des éventuelles formes d'organisation du travail qu'elle implique. Dans deux récits hagiographiques, se rapportant l'un à Ayyīr et l'autre à Mlīḡa, des troupeaux de bœufs ont été confiés à un berger chargé de faire paître à proximité de la localité<sup>1587</sup>. Le climat modéré de la région dispensait les habitants d'offrir aux animaux une quelconque stabulation. Seuls des enclos suffisaient pour parquer le bétail, comme c'était le cas chez les Dukkāla où un troupeau de moutons était gardé dans une *ḥazīra*<sup>1588</sup>. Dans les campements nomades de la région, les troupeaux étaient enfermés au centre du douar, où était aménagée une place vide, dont les accès étaient barrés la nuit par des haies d'épines<sup>1589</sup>. Le souci de parquer le bétail durant les moments d'insécurité se manifeste dans l'adoption des enceintes vides comme forme fréquente de défense communautaire qui assure ainsi une place permettant de protéger les habitants et leurs troupeaux (Voir p. 516-519).

Outre l'élevage "traditionnel" de bovins et d'ovins, la région de Safi était réputée par son miel et sa cire. On en trouvait ainsi à Safi même<sup>1590</sup>, à Ġbal al-Ḥadīd, à Cent Puits ou à Subeyt<sup>1591</sup>. L'apiculture était en effet très répandue en Occident musulman, et ses techniques étaient bien maîtrisées. En témoigne les pages qui lui sont réservées par Ibn al-'Awwām et qui regorgent d'informations sur l'abeille, les types de miel, la préparation des ruches ou encore les éléments pathogènes qui guettent les insectes<sup>1592</sup>. Dans la région de Safi, le miel pouvait être aussi récupéré dans des ruches sauvages. Un saint des Ṣanhāḡa s'en nourrissait au 12<sup>e</sup> siècle<sup>1593</sup>, et les Arabes des Sharqīyya habitant à proximité de Subeyt en faisaient autant au 16<sup>e</sup> siècle. Marmol décrit la manière qu'ils utilisaient pour le recueillir : « il y a beaucoup de mouches à miel dans le creux des arbres et les fentes des rochers, et pour les découvrir on se couche à terre, et lors qu'on voit passer une abeille chargée, on la suit jusqu'à ce qu'on la voye entrer dans son trou. Alors on y creuse, et l'on découvre la ruche, dont on prend le miel après l'avoir enfumée »<sup>1594</sup>. La technique de l'enfumage appliquée ici semble conforme aux méthodes des apiculteurs, attestée notamment à Fès<sup>1595</sup> ou chez les différentes populations berbères, notamment les Touaregs<sup>1596</sup>.

Même si la région de Safi dispose d'une longue façade maritime, la pêche n'apparaît pas, d'après les témoignages historiques, comme une activité économique primordiale. Les premières citations proviennent du récit hagiographique du *Tashawwuf*, qui rapporte que des saints de la région de Tīṭ se nourrissaient principalement des produits de la pêche<sup>1597</sup>. À l'embouchure du Tansift, la pêche était pratiquée puisque l'auteur anonyme d'*al-Istibṣār* note que les aloses (*shābil*) de bonne qualité s'introduisent en grand nombre dans le fleuve<sup>1598</sup>. Cette information est corroborée quatre siècles après, quand les sources portugaises qualifient, à multiples reprises, le Tansift de "la rivière des

<sup>1587</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Bahġat al-nāzīrīn*, p. 62 ; Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 128.

<sup>1588</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>1589</sup> L. C. DE MARMOL, *De l'Afrique*, t. 1, p. 77.

<sup>1590</sup> R. RICARD, « instructions nautiques », p. 247.

<sup>1591</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 86 et 123.

<sup>1592</sup> Ibn al-'Awwām, *Le livre de l'agriculture*, p. 1018-1027.

<sup>1593</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 183.

<sup>1594</sup> L. C. DE MARMOL, *De l'Afrique*, t. 2, p. 112.

<sup>1595</sup> Al-Wansharīsī, *Mi'yār*, t. 8, p. 355 ; trad. V. LAGARDÈRE, *Analyse du Mi'yār*, p. 340-41.

<sup>1596</sup> G. CAMPS, « Apiculture », *Encyclopédie berbère*, t. VI, Aix-en-Provence, 1989, p. 808-811.

<sup>1597</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 183 et 233.

<sup>1598</sup> Anonyme, *Kitāb al-istibṣār*, p. 209.

aloses"<sup>1599</sup>. Ces mêmes textes fournissent d'autres informations : V. Fernandes affirme que toute la côte, probablement au nord de Safi, était riche en bon poisson<sup>1600</sup>. Le texte prête un peu à la confusion : ses informations peuvent s'appliquer aussi bien à la côte de Tīṭ à Safi qu'à l'ensemble de la côte atlantique marocaine. La première option semble confirmée par le recueil des instructions nautiques qui loue les richesses piscicoles de Safi<sup>1601</sup>, mais qui parle surtout de l'abondance à quelques dizaines de brasses du littoral de la Casa de Cavalleiro, de pixotas et de beaucoup d'autres poissons<sup>1602</sup>. Ces bribes d'information témoigneraient ainsi de l'existence d'une pêche maritime limitée qui ne fait pas, selon les termes de R. Montagne, des « Marocains de la côte (...) un peuple tourné vers la mer »<sup>1603</sup>. Son enquête sur les marins de Cap Cantin donne à penser que des petites colonies de pêcheurs auraient pu exister sur différents points du littoral local. L'origine berbère irrécusable de cette tradition de pêche, de par ses techniques et son jargon, plaide pour son ancienneté<sup>1604</sup>. L'aspect secondaire de cette activité transparaît aussi dans la description de Jean-Léon l'Africain. Le lac Warrār au pied de Ġbal Lakhḍar contenait « une grande quantité de poissons, tels qu'anguilles, rotengles, brochets et autres poissons que je n'ai jamais vus en Italie, tous absolument excellents. Mais personne ne pêche dans ce lac »<sup>1605</sup>.

Enfin, la chasse constituait un complément alimentaire non négligeable. La diversité de la faune locale offrait un gibier abondant, que nos sources, surtout tardives, n'ont pas manqué de souligner. Il y en avait ainsi près de la Casa de Cavalleiro<sup>1606</sup>, ou surtout autour de Ġbal Lakhḍar<sup>1607</sup>. La dimension ludique de la chasse n'était pas absente. La réputation de la région pour ses faucons de chasse traduit l'existence de cette pratique. En témoigne également les tributs imposés par les Portugais qui, outre les quantités de céréales, exigeaient souvent des habitants un faucon "nebli"<sup>1608</sup>.

## C- L'artisanat

La primauté de la production agropastorale ne remet pas en cause l'importance, dans l'économie de la région de Safi, des activités artisanales. La matière historique disponible nous renseigne avec une grande parcimonie sur ces divers secteurs.

La fabrication des textiles était, de loin, la plus réputée dans la région. Il ne fait aucun doute que la richesse du cheptel ovin alimentait, en grande quantité de laine, les artisans de la région. Bien avant l'époque de l'occupation portugaise, des auteurs arabes louaient la qualité des productions locales. Ibn Sa'īd al-Maghribī évoque ainsi la bonne fabrication et la douceur des étoffes (*aksiya*) que tissaient les Ragrāga et qu'utilisaient les femmes de la ville, probablement de Marrakech, le mot utilisé étant *al-ḥaḍra*<sup>1609</sup>. En parlant de Safi, Ibn al-Khaṭīb vante les habilles en laine qu'on y

<sup>1599</sup> R. RICARD, « instructions nautiques », p. 248 ; VALENTIM FERNANDES, *Description de la côte d'Afrique*, p. 37.

<sup>1600</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1601</sup> R. RICARD, « instructions nautiques », p. 247.

<sup>1602</sup> *Ibid.*, p. 245. R. RICARD note le caractère vague du terme portugais qui serait l'équivalent de merlan ou de bonites.

<sup>1603</sup> R. MONTAGNE, « Les marins indigènes de la zone française du Maroc », *Hespéris*, III, 1923, p. 175-215, (p. 176).

<sup>1604</sup> *Ibid.*, p. 201-204.

<sup>1605</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 128. Pour plus de données sur la pêche en Occident musulman "médiéval", cf. Ch.

PICARD, *L'océan atlantique musulman*, p. 361-376, et M. HAMMAM, « La pêche et le commerce du poisson en Méditerranée occidentale (X<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup>). Tableau historico-géographique établi d'après les sources musulmanes », M. HAMMAM (éd.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen âge*, Rabat, 1995, p. 151-179.

<sup>1606</sup> R. RICARD, « instructions nautiques », p. 245.

<sup>1607</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 128-130.

<sup>1608</sup> A. BOUCHARÉB, *Dukkāla*, p. 498 pour Agūz et 499 pour Ayyīr.

<sup>1609</sup> Ibn Sa'īd, *kitāb al-ḡuḡhrāfiya*, p. 125.

fabriquait<sup>1610</sup>. Mais c'est incontestablement à la fin du 15<sup>e</sup> et au début du 16<sup>e</sup> siècle que l'industrie textile atteignit son essor. Malgré l'abondance de l'information historique, nous savons peu de choses sur les artisans et l'organisation de la production. Outre Safi, qui passe pour être le principal centre de fabrication, on produisait également des étoffes de laine à al-Madīna<sup>1611</sup>. Il serait très probable que cette activité employait de petits artisans et on peut même supposer qu'une bonne partie des produits était issue d'un artisanat domestique essentiellement féminin. Cette situation expliquerait que les Portugais aient trouvé la cadence de la production locale assez insuffisante pour satisfaire leur demande croissante. Le *feitor* portugais Heitor Gonçalves l'exprime bien dans une lettre de juin 1512 où il recommande au roi Portugais de construire une manufacture de tapis<sup>1612</sup>.

De nombreuses variétés de vêtements de laine étaient fabriquées localement, parmi lesquelles on peut noter :

- *Hāyk* : c'est une étoffe que l'on enroule sur le corps, et qui peut servir également de couverture<sup>1613</sup>. Il était appelé aussi *al-kisā'* (*Ksā*), comme c'était le cas chez les Hāḥa<sup>1614</sup>. Le mot portugais *alquizes* ou *alquices* provient de *ksā* et désigne aussi *hāyk*<sup>1615</sup>.
- *Hanbal* : c'est un tissu de laine, relativement épais et résistant qui a un double usage de tapis et de couverture. Il diffère par cette fonction d'*al-qīḥa*, mot désignant « un tapis à points noués et à très haute laine irrégulièrement coupée, généralement de grande dimension »<sup>1616</sup>.
- *Badan* : transcrit *bedeens* dans une source portugaise, ce vêtement est considéré par R. Dozy comme propre à l'Arabie<sup>1617</sup>. Il s'agirait d'une tunique courte dépourvue de manches et portée exclusivement en saison chaude. Il semble qu'au Maroc, le *badan* correspondrait à une variété de djellaba. Les quittances de la factorerie portugaise de Safi attestent aussi l'exportation des *burnūs* locaux, même si leur quantité était très réduite<sup>1618</sup>.

Des autres types d'artisanats pratiqués dans la région de Safi, il ne nous est parvenu que des mentions très parcimonieuses. C'est le cas des ateliers de poterie de Safi, dont le premier témoignage serait celui rapporté par le *Minhāḡ*, parlant d'une manière très passagère « d'une coupe (*kūz*) verte de la fabrication de Safi »<sup>1619</sup>. Un document portugais non daté (probablement de 1517) fait état de l'enlèvement d'un musulman qui vivait à une demie-lieue de Safi et qui fabriquait depuis plusieurs années des ustensiles en céramique. Il était très apprécié et respecté à Safi grâce à son métier très utile pour les habitants de la ville<sup>1620</sup>. Ce dernier texte permet de constater que le travail de la poterie était devenu sous l'occupation portugaise, et certainement à cause de l'insécurité ambiante, plus rare qu'auparavant, d'où probablement l'estime apportée à l'artisan jugé "très utile". En dehors de Safi, d'autres ateliers existeraient dans les différentes localités de la région. Seul en témoigne le cas d'un habitant de Waqrāḡ, dans le territoire des Banī Smāyl, qui était fabricant de marmites (*qaddār*)<sup>1621</sup>.

<sup>1610</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Mi'yār al-ikhtiyār*, p. 76.

<sup>1611</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 122.

<sup>1612</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 330.

<sup>1613</sup> R. DOZY, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845, p. 147-153.

<sup>1614</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 72 ;

<sup>1615</sup> VALENTIM FERNANDES, *Description de la côte d'Afrique*, p. 36-37 ; Anonyme, *Chronique de Santa-Cruz du Cap de Gué*, éd. P. DE CÉNIVAL, Paris, 1934, p. 38-39.

<sup>1616</sup> R. RICARD, *Études sur l'histoire des portugais au Maroc*, p. 109.

<sup>1617</sup> R. DOZY, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements*, p. 56-58.

<sup>1618</sup> A. BOUCHARÉB, *Dukkāla*, p. 111.

<sup>1619</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 348.

<sup>1620</sup> A. BOUCHARÉB, *Dukkāla*, p. 585-587.

<sup>1621</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p.431.

Le même air d'opacité règne sur les artisanats liés à la métallurgie. La région de Safi était, en effet, pauvre en minéraux, et nos sources n'attestent point d'activité d'extraction minérale. Seul le toponyme des hauteurs de Ġbal al-Ḥadīd (Montagne de fer) est évocateur à cet égard. Malgré la découverte sur le site de plusieurs scories, des investigations relativement anciennes n'y ont noté qu'un faible taux de minerai<sup>1622</sup>. Des forgerons existaient néanmoins dans la région : un adepte d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ était un forgeron connu à Safi<sup>1623</sup>. Quelques siècles plus tard, des forgerons juifs étaient des rares artisans qui exerçaient à Cents-puits, rapporte Jean-Léon l'Africain<sup>1624</sup>. À al-Madīna, l'abondance de bijoux portés par les femmes de la ville suggérerait l'existence d'ateliers de bijoutiers locaux<sup>1625</sup>.

Bien d'autres mentions témoignent de la pratique d'autres artisanats à Safi et sa région : il en va de la fabrication d'objets en cuir<sup>1626</sup>, de la fabrication de la chaux à Safi<sup>1627</sup>, de l'extraction des pierre et de la taille des meules à Sarnū<sup>1628</sup>, ou même du métier controversé d'alchimiste<sup>1629</sup>.

## D- Le commerce

Établir les traits de l'évolution des activités commerciales dans la région de Safi implique un premier tour d'horizon des différents supports qui assuraient la pérennité de l'échange.

### 1- Les supports de l'échange

À la lecture des différentes sources historiques disponibles, il s'avère que l'économie locale était très profondément monétaire. Nul témoignage ne subsiste d'un éventuel échange de biens ou de protestations sans une contre-valeur monétaire, exception faite des échanges rituels de dons. L'importance de la circulation monétaire traduit, en conséquence, l'ouverture de la région aux courants d'échanges, et nuance l'image d'une économie autarcique et frugale. Il ne serait guère surprenant de constater que la région de Safi n'offre aucune particularité au niveau de la monnaie par rapport au reste du territoire marocain. L'unification de la monnaie était en effet un attribut incontestable de tout pouvoir central. Safi n'a jamais été mentionné comme atelier de frappe de monnaie à travers les règnes almoravide, almohade et mérinide<sup>1630</sup>.

C'était surtout à l'époque de l'effondrement du pouvoir central, à partir de la fin du 14<sup>e</sup> siècle, que la question de la monnaie peut être posée en termes régionaux. Les sources portugaises attestent, en effet, l'existence d'une monnaie locale qui consistait en différentes unités dont on peut estimer les valeurs respectives. Ceci est possible grâce à la comparaison des montants des amendes, rapportés

<sup>1622</sup> B. ROSENBERGER, « Les vieilles exploitations minières et les centres métallurgiques du Maroc, essai de carte historique (1<sup>ère</sup> partie) », *Revue de géographie marocaine*, 17, 1970, p. 71-108, (p. 96).

<sup>1623</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 336.

<sup>1624</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 122-123.

<sup>1625</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>1626</sup> R. RICARD, « instructions nautiques », p. 247.

<sup>1627</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 300.

<sup>1628</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 319.

<sup>1629</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 335.

<sup>1630</sup> Très récemment, neuf pièces de monnaies frappées à Safi, probablement mérinides, ont été localisées dans une collection de monnaies à Tubingen. Ce fond sera étudié par M. El Hadri dans le cadre d'une thèse sur les monnaies mérinides (Lyon 2).

par deux ordonnances de Yaḥyā Ū Ta'fūft<sup>1631</sup>. Ainsi l'*ūqiya* (once) équivaut à dix dinars<sup>1632</sup>. Des dirhams existaient également, mais on ignore leur taux de change par rapport au dinar. On pouvait en effet payer une somme exprimée en dinar par son équivalent en pièces de dirham<sup>1633</sup>. Les quittances des facteurs portugais à Safi mentionnent à plusieurs reprises des sommes en "doublons" de Safi<sup>1634</sup>. Ce doublon, absent du coutumier précédemment cité, serait un équivalent du dinar, même si aucun texte ne l'indique expressément<sup>1635</sup>. Le doublon/dinar et l'*ūqiya* n'étaient pas les seules monnaies d'or de la ville. Les premières redevances payées au roi du Portugal par les habitants en guise de vassalité étaient en *mithqāl* d'or<sup>1636</sup>. Cette monnaie locale disparaîtra petit-à-petit avec l'occupation portugaise dont les autorités essayaient d'utiliser le plus souvent la monnaie portugaise. L'insuffisance du numéraire qui leur parvenait de la métropole les obligeaient néanmoins à employer les deux monnaies<sup>1637</sup>.

Outre la monnaie, les poids et les mesures de capacité sont des éléments indispensables à tout échange commercial. Si l'unification de la monnaie était une prérogative du pouvoir central, les unités de mesure variaient largement entre les différentes régions. Au 14<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Khaṭīb note à propos de Safi, la justesse de ses poids et de ses mesures de capacité<sup>1638</sup>. D'après les sources portugaises du 16<sup>e</sup> siècle, les mesures de capacité portugaises coexistaient avec celles locales. Dans une lettre de 1512, le comtador Nuno Gato demanda l'envoi, depuis la Métropole, de mesures d'une *fanègue* (environ 56 litres) faute desquelles, il se voyait dans l'obligation d'utiliser la mesure locale, le *ṣā'*<sup>1639</sup>. Il en était de même d'*al-kharrūba*, mesure apparemment en usage dans la région de Safi, mais qui l'était aussi au Portugal au nom de la *farroba*<sup>1640</sup>. Dans une lettre adressée au capitaine de Safi en décembre 1512 par un notable des Mshanzāya, Laḥsan Amaḡḡūt, on apprend que les Mshanzāya avaient l'intention de payer leur tribut jusqu'à la dernière *kharrūba*<sup>1641</sup>. Le registre des tributs portugais mentionne une autre mesure locale : *al-tallīs*, correspondant à la moitié d'une charge de chameau, une charge entière étant l'équivalente de 50 *sa'* de Marrakech<sup>1642</sup>. L'auteur précise dans son étude qu'un *ṣā'* équivaut à ½ *alqueira* (= sept litres). Une charge de chameau (50 *ṣā'*) serait ainsi 25 *alqueira*<sup>1643</sup>. Or, D. de Gois rapporte des valeurs très différentes : une charge de chameau de blé égale 40 *alqueires* ; une charge en orge égale 80 *alqueires* (respectivement 80 ou 160 *ṣā'*)<sup>1644</sup>. La contradiction entre ces deux sources s'amplifie avec le témoignage de Diego de Torres rapportant des chiffres différents : une charge de chameau de blé égale 12 "*hanegas*" (fanègues), celle en orge égale 20 fanègues. Étant donné qu'une fanègue est l'équivalent de 4 *alqueires*, une charge de chameau de blé serait 48 *alqueires*, alors que celle en orge serait toujours

<sup>1631</sup> Ces deux ordonnances sont en effet deux recueils de droit coutumier. Elles seront analysées dans un point suivant, sur la justice communautaire dans la région de Safi.

<sup>1632</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 318.

<sup>1633</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>1634</sup> A. BOUCHAREB, *Dukkāla*, p. 523-527.

<sup>1635</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>1636</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 25. A. BOUCHAREB, *Dukkāla*, p. 295, rapporte que ce *mithqal* valait, en fonction de la conjoncture, de 420 à 320 *réal* portugais (d'argent).

<sup>1637</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 149.

<sup>1638</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Mi'yār al-ikhtiyār*, p. 76.

<sup>1639</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 300.

<sup>1640</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>1641</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>1642</sup> A. BOUCHAREB, *Dukkāla*, p. 518.

<sup>1643</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>1644</sup> D. DE GOIS, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, p. 75.

d'une valeur de 80 *alqueires*<sup>1645</sup>. En l'absence d'études explicitant les motifs de ces différences d'appréciation, nous demeurons dans l'incapacité de sortir de cet état de confusion.

L'organisation des activités commerciales nécessitait également l'établissement de fonctionnaires voués à la répression des fraudes, à la gestion des litiges et l'application des lois et réglementations. Ces responsabilités faisaient en effet partie de la charge de *ḥisba*, et qui était connue également, particulièrement en Occident musulman, par *Ṣāhib al-Sūq*. Cette charge était tenue, vers 760-763/1359-1362, par Abū al-Ḍiyā' Munīr b. Aḥmad, originaire d'Algésiras<sup>1646</sup>. Peu d'informations filtrent à propos de la douane dont l'existence à Safi depuis une haute époque ne fait guère de doute. À la veille de l'occupation portugaise, les autorités locales de Safi percevaient des droits d'entrée et de sortie sur toutes les marchandises transitant par la ville<sup>1647</sup>.

Enfin, faut-il rappeler que le transport des marchandises par voie terrestre, se faisait essentiellement à dos de chameaux. Bien entendu, les fameux chariots protohistoriques qui sillonnaient les routes des zones méridionales du Maghreb n'étaient qu'un souvenir à jamais oublié. Or, une curieuse mention dans la lettre des habitants de Safi à Manuel I<sup>er</sup> en 1509 nous interpelle. Les habitants, se plaignant des exactions du capitaine Diogo de Azambuja, rapportent qu'il ordonnait de « transporter le bois (des maisons détruites) sur les roues (*'aḡalāt*) pour le brûler ensuite »<sup>1648</sup>. Ce type d'engins, était-il local ou importé du Portugal ? En effet, à part une unique mention datant de l'époque de la conquête musulmane, le Maroc semble ignorer le chariot<sup>1649</sup>. L'idée de l'existence d'une utilisation subsidiaire de la charrette reste néanmoins possible, et cette dernière pouvait être à l'origine de la *carreta baldiya*, chariot de fabrication locale, connu au Maroc au 19<sup>e</sup> siècle<sup>1650</sup>.

## 2- Le commerce intérieur

Les différentes productions locales étaient destinées à alimenter un marché régional et « national » qui étaient somme toute assez florissants. Ce petit commerce quasi-quotidien ne transparait guère dans notre documentation, mais les bribes disponibles permettent d'en rendre compte rapidement.

Les céréales en particulier et les produits agricoles généralement, étaient, en effet, l'objet principal de ces échanges. Le surplus céréalier de la plaine de Dukkāla faisait de ce territoire, le *faddān* de Marrakech, qui fournissait à la capitale une part importante de ses vivres. Il pourrait en être autant pour Aghmāt, si on considère que les petites charges qui y furent envoyées depuis le pays des Dukkāla à la fin de l'époque almoravide, n'étaient pas un cas d'exception<sup>1651</sup>. Beaucoup plus tard, c'étaient les habitants *ragrāguī-s* de Ġbal al-Ḥadīd qui importaient l'essentiel de leur consommation en céréales de la région voisine de Dukkāla<sup>1652</sup>. Il semble que les autres produits, artisanaux ou naturels, étaient échangés entre la région de Safi et les territoires et localités voisines. Ainsi des caravanes telles celle arrivant à al-Madīna depuis Tednest<sup>1653</sup> ou à Safi depuis Marrakech<sup>1654</sup> sont mentionnées.

---

<sup>1645</sup> D. DE TORRES, *Relacion del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante*, éd. M. GARCIA-ARENAL, Madrid, 1980, p. 47.

<sup>1646</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 72-73.

<sup>1647</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 51.

<sup>1648</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>1649</sup> Ibn 'Idhārī, *Bayān*, t. 1., 43.

<sup>1650</sup> M. ENNAJI, *Expansion européenne et changement social au Maroc*, Casablanca, 1996, p. 93.

<sup>1651</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 148.

<sup>1652</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 86.

<sup>1653</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 265.

<sup>1654</sup> A. BOUCHARB, *Dukkāla*, p. 585.



Safi et plus tard al-Madīna, étaient les principales plaques tournantes du commerce régional. Or, l'abondance relative des informations sur les produits échangés éclipsent celles relatives aux lieux d'échanges. À Safi, l'existence d'une *qīṣāriyya* est attestée dès le 13<sup>e</sup> siècle. Le savant Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ghassānī, qui était aussi un marchand, y avait son échoppe<sup>1655</sup>. Il s'agirait de la même *qīṣāriyya* évoquée par la lettre des habitants de Safi au roi du Portugal et qui fut pillée par les Banī Māguir en 1509<sup>1656</sup>. Existait également une place de marché, apparemment destinée à accueillir les produits agricoles<sup>1657</sup>. Une seule mention du marché d'al-Madīna nous est parvenue<sup>1658</sup>, alors que dans la localité voisine de Sūr Mūsā se réunissait, au 14<sup>e</sup> siècle, un grand marché où affluaient les gens de différentes régions. Les commerçants, qui restaient dans le marché toute la journée, s'abritaient sous des tentes<sup>1659</sup>. Il semble évident que ce genre de marchés ruraux pullulait dans la région, comme c'était le cas à Addār, dans le pays des Ragrāga<sup>1660</sup>.

### 3- Le commerce extérieur

Si le commerce intra-régional peut être considéré comme une nécessité pour la subsistance des populations des différentes localités et territoires, le commerce vers l'étranger ouvrait pour la région une autre perspective économique dans laquelle les principes mercantiles et l'appât du gain remplaçaient l'instinct primaire de survie. Largement bordée par une façade maritime, la région de Safi était ainsi prédisposée à intégrer la scène de « l'économie-monde » de la fin de l'époque médiévale<sup>1661</sup>. Cette partie de l'histoire de Safi et sa région, étroitement liée aux évolutions politiques mais aussi aux transactions commerciales et aux découvertes géographiques, peut être subdivisée en deux phases inégales. La « découverte » par les marins européens, portugais en l'occurrence, des routes maritimes subsahariennes, en constitue le point de rupture.

Les marins andalous étaient incontestablement les premiers "européens" à fréquenter les comptoirs de la région. Leur rôle dans l'éveil économique de la région a été déjà évoqué. Ils étaient attirés essentiellement par les richesses céréalières de la région ; le cas de Marsā al-Ghayṭ, d'où étaient exportés du froment (*ḥinṭa*) et de l'orge, en est un bon exemple. Mais on ne peut exclure l'intérêt que représentaient ces ports, en l'occurrence Safi et Agūz, en tant que débouchés maritimes des cités de Marrakech et d'Aghmāt. Nos sources n'évoquent pas les destinations exactes des cargaisons, seule nous est parvenue l'histoire d'un marin qui transporta du blé depuis Azammūr jusqu'à Malaga<sup>1662</sup>. La mémoire populaire andalouse a pérennisé le souvenir de cette importation de céréales par le biais d'un proverbe manifestant l'intérêt de Dukkāla pour les habitants d'al-Andalus<sup>1663</sup>.

L'arrivée des commerçants chrétiens était certainement plus tardive. Au 12<sup>e</sup> siècle, les Génois signèrent plusieurs traités avec les Almoravides puis les Almohades, permettant d'entretenir des

<sup>1655</sup> Ibn 'Abd al-Malik, *Al-dhayl wa al-takmila*, t. 8/1, p. 270.

<sup>1656</sup> *S.I.H.M.*, 1, p. 181.

<sup>1657</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>1658</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>1659</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāda*, t. 2, p. 74.

<sup>1660</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 352.

<sup>1661</sup> B. ROSENBERGER, « Le contrôle du Détroit de Gibraltar (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>) », M. HAMMAM (éd.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen âge*, Rabat, 1995, p. 15-42, (p. 16). Sur la notion d'« économie-monde », cf. I. WALLERSTEIN, *Le système du monde du XVe à nos jours. 1- Capitalisme et économie-monde 1450-1640*, Paris, 1980.

<sup>1662</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 190.

<sup>1663</sup> A. BOUCHARB, *Dukkāla*, p. 112, note 118.

relations économiques entre les deux parties. Leur présence attestée à Salé depuis 1162<sup>1664</sup>, permet de supposer qu'ils pouvaient fréquenter aussi Safi. Mais on ne dispose d'aucun témoignage sûr à cet égard, et les chrétiens qui vivaient et passaient par Safi du vivant d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ sont génériquement qualifiés de *naṣārā*, sans autre identification d'origine. La présence des Génois dans les ports marocains et leur politique entreprenante à l'égard du Maroc furent sérieusement compromises par l'incident de Sabta de 1235<sup>1665</sup>.

Les relations commerciales avec les États ibériques souffraient à cette période de l'état d'hostilité qui régnait en al-Andalus. Les succès de la colonisation chrétienne en al-Andalus et l'effondrement des Almohades changèrent cette donnée, même si l'instabilité ambiante au Maroc constituait une entrave aux échanges. C'était le cas des Catalans, dont la présence à Sabta, attestée déjà en 1227, n'avait pas d'équivalent sur la façade atlantique<sup>1666</sup>. Néanmoins, cette « région des plages » n'était pas moins connue, y compris Safi, visité en 1278 par un voyageur barcelonais<sup>1667</sup>. Ces premières relations furent très probablement renforcées au début du 14<sup>e</sup> siècle, en raison des grandes crises frumentaires en Aragon qui incitèrent les Barcelonais à demander incessamment des autorisations du sultan mérinide pour importer les céréales marocaines<sup>1668</sup>. Safi était certainement concernée par ces tractations, qui portaient également sur les prélèvements douaniers sur les marchandises importées par les Catalans. Outre le dixième ordinaire (*'ushur*), des taxes supplémentaires étaient exigées dans certains ports, en l'occurrence Anfā, Safi et probablement Sabta<sup>1669</sup>. L'existence de cette particularité serait peut-être un indice de l'importance des échanges réalisés dans ces trois ports qui semblent par ailleurs constituer les principales portes d'entrée pour les marchands étrangers. Mais l'intérêt du commerce aragonais s'est vite détourné à partir de la deuxième moitié du 14<sup>e</sup> siècle, vers le Maghreb central, au détriment de la façade atlantique marocaine<sup>1670</sup>. Ainsi, entre 1385 et 1419, parmi des centaines de voyages commerciaux effectués par les marchands mallorcaïns, cinq seulement concernaient Safi<sup>1671</sup>. On peut également supposer que la détérioration des relations avec l'Aragon était due aussi aux activités de course qui auraient été pratiquées dans la région. Selon un document barcelonais de 1373, une nef catalane de retour de Lisbonne, fut prise dans la baie de Safi, avant que les captifs ne soient transférés à Fès<sup>1672</sup>. Il s'avère pourtant que cette activité de course, apparemment dirigée par le pouvoir mérinide, faiblissait plus tard en raison des graves crises internes et de la désagrégation du pouvoir central. Enfin, l'absence d'études comparables sur le commerce d'autres entités européennes avec les ports marocains à cette période (jusqu'à la fin du 14<sup>e</sup> siècle), particulièrement le Portugal et la Castille<sup>1673</sup>, laisse ce tableau très incomplet.

Les changements dans les tracés des itinéraires du commerce transsaharien allaient affecter, probablement dès la fin du 14<sup>e</sup>, mais surtout au 15<sup>e</sup> siècle, le destin de Safi et son rôle dans le grand commerce. Dirigés désormais vers l'ouest, les axes commerciaux drainaient vers Safi une part du flux destiné auparavant aux ports méditerranéens. Devenu un des terminus de la route de l'or

<sup>1664</sup> G. JEHEL, *L'Italie et le Maghreb au Moyen âge. Conflits et échanges du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup>*, Paris, 2001, p. 61.

<sup>1665</sup> *Ibid.*, p. 63-64. En effet, le quartier génois fut attaqué à deux reprises, aussi bien par des catalans agissant à la solde des Almohades que par des tribus voisines. Les Génois montèrent ainsi une expédition navale contre la ville pour défendre leurs intérêts.

<sup>1666</sup> Ch.-E. DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Maghreb aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1966, p. 158.

<sup>1667</sup> *Ibid.*, p. 159-160.

<sup>1668</sup> *Ibid.*, p. 358-59.

<sup>1669</sup> *Ibid.*, p. 523.

<sup>1670</sup> M<sup>a</sup> D. LOPEZ PEREZ, *La corona de Aragon y el Magreb en el siglo XIV (1331-1410)*, Barcelone, 1995, p. 848.

<sup>1671</sup> *Ibid.*, p. 244, 247, 248, 251, 253 et tableau p. 265.

<sup>1672</sup> *Ibid.*, p. 701.

<sup>1673</sup> Nous n'avons pas pu consulter le livre de A. RUMEU ARMAS, *España en el Africa Atlantica*, Madrid, 1957.

africain, Safi était en mesure de susciter l'intérêt des puissances commerciales européennes. C'était le cas des Génois, qui retrouvaient de nouveau le chemin des ports atlantiques marocains. Un témoignage de 1455, de Cà da Mosto, « parle toujours de l'or qui arrive à Safi par l'intérieur » et, dit-il, « *lo compriamo noi Italiani e christiani da Mori per diverse mercanzie che li diano* »<sup>1674</sup>. Certainement, plus ancien que cette date, le trafic de l'or entre Safi et Gênes continua malgré les grandes contraintes imposées par la concurrence avec les Portugais et le monopole qu'ils instituèrent dans leurs relations avec la ville. En 1517, un document portugais atteste l'existence à Safi, et d'une manière permanente, d'un marchand génois<sup>1675</sup>.

Depuis la prise de Sabta, et ensuite d'autres places marocaines septentrionales, (Asila, Qsar Sghir, et Tanger), la suprématie des Portugais sur les trafics maritimes sur la façade atlantique marocaine était sans équivoque. Au-delà de leurs vellités expansionnistes envers Safi, le port représentait pour les Portugais un intérêt incontestable pour leur stratégie commerciale. Même après l'installation des premiers établissements portugais en Afrique de l'Ouest, Safi continuait d'être l'un des centres d'approvisionnement des Portugais en or. « On y trouve aussi de l'or que les Arabes apportent par terre de Guinée », rapporte D. Pacheco au début du 16<sup>e</sup> siècle<sup>1676</sup>. Cette information atteste la permanence de ce courant d'échange qui semble être plus important auparavant.

Avec l'implication des Portugais, Safi était devenue une plaque tournante de ce grand commerce. Débouché de l'axe occidental de la route d'or africain, Safi fournissait également une grande variété de produits agricoles et artisanaux destinés, par l'intermédiaire des Portugais, aux marchés africains, notamment à Arguin<sup>1677</sup>. Au 16<sup>e</sup> siècle, surtout après l'occupation de 1508, Safi était aussi pour les Portugais, un marché où ils vendaient des produits importés d'autres contrées européennes, africaines voire asiatiques. Il s'agissait de textiles (surtout anglais), de la gomme arabique, des épices, des perles et des cornalines ainsi que de la traite des esclaves<sup>1678</sup>.

## 4- Cadres et processus sociaux

L'étude de l'histoire médiévale de la région de Safi ne peut se limiter aux aspects politiques et économiques. Appréhender l'évolution des structures sociales durant cette longue période est un complément indispensable qui permettrait d'éclairer quelques points de l'histoire locale. Les structures familiales, la place de la justice communautaire, l'arabisation linguistique et les mentalités sont autant d'éléments qui contribueraient à rendre compte d'une dynamique sociale, marquée notamment par le poids des solidarités collectives et par les rapports inter-ethniques.

### A- Les structures familiales

La matière historique disponible sur la vie quotidienne, et *a fortiori* sur la cellule familiale dans notre région, est rarissime. Ainsi, saisir les traits fondamentaux de la structure familiale passée par

<sup>1674</sup> J. HEERS, *Gênes au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1971, p. 326.

<sup>1675</sup> R. RICARD, *Études sur l'histoire des portugais au Maroc*, p. 141-142.

<sup>1676</sup> *Ibid.*, « instructions nautiques », p. 247.

<sup>1677</sup> *Ibid.*, *Études sur l'histoire des portugais au Maroc*, p. 84-107.

<sup>1678</sup> A. BOUCHARB, *Dukkāla*, p. 307-324.

un décadre spatio-temporel : d'un côté vers l'ensemble de l'Occident musulman médiéval qui partage avec la région de Safi le même substrat socio-culturel, et d'un autre côté en inscrivant notre analyse dans la longue durée, temporalité permettant de confronter les données historiques aux informations fournies par l'anthropologie<sup>1679</sup>.

## 1- Le système de parenté

Les structures de la parenté dans les sociétés arabo-islamiques contribuent à modeler la forme de la famille, à travers les systèmes de filiation et d'alliance matrimoniale. Ces deux aspects interdépendants ont été souvent érigés en catégories figées inhérentes à la nature supposée segmentaire de la société arabo-islamique. L'écart entre les constructions théoriques du système arabo-berbère et les pratiques attestées sur le terrain permet de jauger à sa juste valeur, la validité de ces schémas d'analyse. Au niveau de la filiation, les théories classiques insistaient sur son caractère agnatique unilinéaire où seul la parenté paternelle est prise en compte. La transmission de l'identité patrilinéaire par le biais du *nasab* définissait le groupe lignager<sup>1680</sup>. Dans les représentations savantes et collectives de la parenté, dont Ibn Khaldūn était le plus illustre témoin, le *nasab* paraît comme le vecteur unique, universel même, de la transmission de la parenté. La filiation patrilinéaire s'était imposée comme le seul moyen de l'expression de l'ascendance (ou de la descendance) en escamotant de la sorte tout autre système de parenté sans *nasab* ou à *nasab* différent<sup>1681</sup>. Le foisonnement de la généalogie comme genre littéraire chez les Berbères reflète sans équivoque leur adoption du système de filiation agnatique et unilinéaire connu des Arabes<sup>1682</sup>. Ce type de représentation purgeant de la filiation généalogique toute référence aux femmes et aux collatéraux obéissait à un idéal né de la différenciation sur une base sexuée, du rôle social des genres (*gender*)<sup>1683</sup>.

En tant que discours produit par la société pour concevoir la transmission de la parenté, le *nasab* devient une forme de rhétorique susceptible de traduire en termes de l'agnatisme, divers types d'appartenance sociale<sup>1684</sup>. L'unifiliation agnatique est ainsi une manière de dire, une expression normative qui reformule selon un idéal préconstruit, les pratiques réelles de la parenté<sup>1685</sup>. Le caractère très souvent putatif du *nasab* transparait notamment dans le bricolage généalogique entrepris par des groupes lignagers afin d'intégrer dans la chaîne de filiation agnatique des éléments

---

<sup>1679</sup> Ce point sur les structures familiales ne traite pas de la spécificité et de la place de la tribu dans l'histoire locale. Cette question a été soulevée à plusieurs reprises dans ce travail, notamment dans la restitution de la carte de géographie tribale ou dans les différentes phases de l'évolution politique de la région. Elle sera amplement analysée dans le point suivant sur la justice communautaire, et surtout dans le cinquième chapitre, consacré à l'organisation de l'espace et aux stratégies territoriales des entités tribales. Une littérature anthropologique très abondante existe sur la tribu au Maroc. On peut référer aux ouvrages classiques de R. MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen* ; J. BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas* ; E. GELLNER, *Saints of the Atlas*, Londres, 1969. Cf. également P. GUICHARD, *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, Paris- La Haye, 1977 et P. BONTE, É. CONTE, C. HAMÈS et A. W. OULD CHEIKH, *Al-ansâb. La quête des origines*, Paris, 1991.

<sup>1680</sup> P. GUICHARD, *Structures sociales « orientales » et « occidentales »*, p. 25-26.

<sup>1681</sup> C. HAMÈS, « La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldūn », *L'Homme*, 102, 1987, p. 99-118, (p. 104-106).

<sup>1682</sup> R. BASSET, « Les généalogistes berbères », *Archives berbères*, fasc. 2, 1915-16, p. 101-109, (p. 101-105).

<sup>1683</sup> P. BONTE, É. CONTE et P. DRESCH, *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, 2001, p. 20.

<sup>1684</sup> C. HAMÈS, « La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldūn », p. 111-113.

<sup>1685</sup> P. BONTE, « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage "arabe" ? », P. BONTE (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, 1994, p. 371-398.

d'une ascendance féminine ou cognatique. Chez les Iqar'iyen dans le Rif, la captation du gendre et de sa descendance dans le patrilignage de la femme, le réduit au rôle de géniteur au nom effacé à profit de celui du grand-père maternel<sup>1686</sup>. Ainsi, une relation factice niant le rôle de la femme et intégrant son époux dans le patrilignage du grand-père, se profile comme une solution efficace pour maintenir la prédominance de l'agnation<sup>1687</sup>.

La prépondérance de l'unification agnatique semble reléguer la parenté utérine à un rôle secondaire. Or, le lien de parenté matriciel, quoique figurant rarement en guise de *nasab*, était considéré par la littérature juridique arabe comme l'une des formes essentielles de la proximité parentale (*qarāba*)<sup>1688</sup>. Même Ibn Khaldūn, chantre des représentations classiques agnatiques, admet que la *na'ra*, sentiment de fierté indispensable à l'apparition d'une *aṣabiya*, peut être ressentie aussi bien à l'égard du patrilignage qu'envers la famille utérine<sup>1689</sup>. Ainsi, pour définir la proximité parentale, Ibn Khaldūn associe le *nasab*, construction éminemment symbolique relevant le plus fréquemment de l'illusion que de la réalité, au *raḥim*, distinguant la parenté cognatique. La présence du second est inhérente à l'élaboration du premier, estime Ibn Khaldūn<sup>1690</sup>. Si la parenté matricielle s'avère irréductible au système de représentation focalisé sur le *nasab*, elle est restée tout de même une catégorie discrète, surtout au niveau juridique, en raison de la conception hiérarchique des relations des genres<sup>1691</sup>. La filiation maternelle n'était en vigueur que dans de rares cas, souvent d'enfants "illégitimes" s'apparentant à la lignée agnatique de la mère<sup>1692</sup>, ou encore en cas de mariage uxorilocal, comme l'atteste l'exemple du Rif, déjà mentionné.

L'aspect versatile de la filiation dans le système de parenté arabo-berbère, en réalité bilatérale mais formulée sous une facture unilinéaire, est plus perceptible dans les milieux berbères. La question du matriarcat était en effet analysée selon les termes d'un schéma évolutionniste, allant d'un matriarcat initial et originel cédant la place, en Arabie dès la période préislamique, au système patriarcal. Mais cette construction paradigmatique instaurant une discontinuité chronologique entre les deux modes de filiation, tait la raison fort probable de la prédominance des configurations agnatiques, et qui réside essentiellement dans le rapport asymétrique entre les deux sexes<sup>1693</sup>. La fréquence relative de la filiation maternelle dans les milieux berbères à l'époque médiévale nous alerte de la variété des modalités de transmission du lien de parenté, avant la généralisation progressive du modèle de filiation agnatique. L'exemple le plus explicite est vraisemblablement celui des Almoravides, dont plusieurs figures importantes étaient identifiées en référence à leur filiation maternelle<sup>1694</sup>. Cette manière de faire, et de dire la parenté, surgit subrepticement dans les biographies de quelques saints berbères, notamment dans le *Tashawwuf*. Ainsi, par exemple, 'Abd Allāh al-Sanhaḡī a hérité de sa *nisba* al-Zarhūnī de sa mère, ce qui pourrait trahir son intégration dans le *nasab* du lignage de son grand-père paternel<sup>1695</sup>. Dans au moins une dizaine d'autres cas, la *nisba* réfère uniquement à la

<sup>1686</sup> R. JAMOUS, *Honneur et baraka*, p. 52.

<sup>1687</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>1688</sup> É. CONTE, « Mariages arabes. La part du féminin », *L'Homme*, 154-155, 2000, p. 279-308, (p. 289).

<sup>1689</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>1690</sup> *Ibid.*, p. 289-290.

<sup>1691</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>1692</sup> R. BRUNSCHVIG, « De la filiation maternelle en droit musulman », *Études d'islamologie*, t. 2, Paris, 1976, p. 155-165, p. (161).

<sup>1693</sup> É. CONTE, « Alliance et parenté élective en Arabie ancienne. Éléments d'une problématique », *L'Homme*, 102, 1987, p. 119-138, p. (119).

<sup>1694</sup> P. GUICHARD, *Structures sociales « orientales » et « occidentales »*, p. 60.

<sup>1695</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 424.

mère, qualifiée par son nom<sup>1696</sup>, ou par un attribut tel *Tamāgūrt* (la veuve)<sup>1697</sup>. Les raisons du recours à la filiation maternelle dans un contexte dominé par la filiation agnatique ne sont pas claires. À l'encontre des Almoravides, pour qui la fréquence du phénomène relèverait d'un système différent dont les avatars se rencontrent encore chez les Touaregs, les autres populations berbères ne semblent pas connaître un tel usage de la filiation maternelle. On ne peut exclure qu'il s'agissait d'une filiation par défaut, appliquée notamment dans les cas de l'absence du père. La récurrence dans les *ansāb* cités de noms de femmes évoquant chance, bonheur et bénédiction, catégorie onomastique souvent réservée aux esclaves, pourrait suggérer la condition servile, ou d'origine servile, d'une partie des mères transmettant leur propre *nasab*. Reste à savoir si la filiation matrilineaire n'était déjà pas, à cette époque, une survivance de pratiques plus anciennes, d'où la relégation supputée de ce type de filiation à des situations marginales. Dans des zones berbères acquises à l'unifiliation agnatique, les apports féminins ont toujours eu une importance quasi-exclusive. « Le sang transmis, par la mère, représente la composante matérielle, terrestre, de la personne, y compris dans sa dimension divine et spirituelle (*nafs*, âme associée au souffle et au sang) ; les apports masculins se conjuguent avec l'attribution divine de l'âme, *rūḥ*, qui parachève, conformément aux conceptions musulmanes de l'embryogénèse, la création divine au troisième ou quatrième de la grossesse »<sup>1698</sup>.

Dans le système de parenté arabo-berbère, le *nasab* ne représente pas exclusivement une transmission héréditaire par le biais du sang<sup>1699</sup>. Toute une dynamique des fluides intervient pour enrichir par des apports divers, le système de filiation. Ainsi, des identités consubstantielles liées à l'absorption ou à la transmission de liquides corporels (sang, sperme et lait) sont identifiées<sup>1700</sup>. La parenté par le lait, pratique productrice de consanguinité, restreint en même temps le champ matrimonial par l'extension de l'interdiction du mariage à toutes les personnes nourries du même sein<sup>1701</sup>. L'allaitement, même d'un homme adulte, pouvait être employé pour contourner l'interdiction de l'adoption par le sang dans l'Islam<sup>1702</sup>. D'autres modalités de parenté élective viennent renforcer le *nasab* par des alliances élaborées toujours selon les termes de la consanguinité masculine. Ces pactes de fraternité pouvaient lier aussi bien des individus que des groupes lignagers<sup>1703</sup>.

Dans les structures de la parenté arabo-berbère, le système d'alliance matrimoniale était irréductible à la perpétuation du système de filiation. Le paradigme du « mariage arabe » apparaît ainsi dans la littérature ethnologique pour désigner un mariage endogamique contracté à l'intérieur du groupe tribal, et de préférence avec la fille de l'oncle paternel (*bint al-'amm*). Cette endogamie supposée est fortement motivée par la primauté de la filiation agnatique dans les représentations collectives de la parenté, mais d'autres facteurs l'auraient favorisé. Une stratégie matrimoniale basée sur l'endogamie contribuait au maintien du patrimoine foncier au sein du lignage<sup>1704</sup>. Or, cette vulgate remarquablement développée dans le sillage du fonctionnalisme en vogue dans les années cinquante, souffre de plusieurs limites. D'abord, les données recueillies sur le terrain sont

<sup>1696</sup> *Ibid.* Il s'agit en l'occurrence des noms *Ṣafiya*, p. 419 ; *Salāma*, p. 283 ; *Tamāmunt*, p. 234 ; *Hibat Allah*, p. 399 ; *Tūmart*, p. 359 ; *Yallbakht*, p. 444.

<sup>1697</sup> *Ibid.*, p. 215, 408 et 422.

<sup>1698</sup> P. BONTE, « L'échange est-il universel ? », *L'Homme*, 154-155, 2000, p. 39-66, (p. 54).

<sup>1699</sup> P. BONTE, É. CONTE et P. DRESCH, *Émirs et présidents*, p. 19.

<sup>1700</sup> P. BONTE, « L'échange est-il universel ? », p. 51-52.

<sup>1701</sup> É. CONTE, « Alliance et parenté élective en Arabie ancienne », p. 128-129.

<sup>1702</sup> *Ibid.*

<sup>1703</sup> *Ibid.*, p. 130 et ss.

<sup>1704</sup> P. GUICHARD, *Structures sociales « orientales » et « occidentales »*, p. 27-36.

complètement modelées par les représentations agnatiques de la société. Le terme de *'amm* (et *awlād al-'amm*) déborde le strict cadre de la famille de l'oncle paternel pour désigner des relations agnatiques plus étendues. Les statistiques relatives au mariage préférentiel peuvent taire d'éventuels liens cognatiques en mettant seulement en exergue le rapport à la lignée agnatique. Un autre problème est posé par cette vulgate : il est afférent à l'interdépendance de l'unifiliation agnatique et du mariage arabe. En tant que construction sociale souvent objet de manipulations, les groupes lignagers et l'unification qu'ils mettent en œuvre sont le résultat d'une représentation électorale et non pas de structures réelles de la parenté<sup>1705</sup>. Des études récentes récusent les termes de la théorie classique du mariage arabe : la notion d'endogamie est délaissée en faveur de celle du mariage dans un degré rapproché pour caractériser ce mariage qui « ne prend pas signification en référence à une endogamie du groupe agnatique ». Ce choix est justifié par plusieurs critères : « le caractère bilatéral de la parenté dans les sociétés arabes, l'organisation des prohibitions matrimoniales, les mariages réalisés significativement avec l'ensemble des cousins germains, le caractère déterminé des choix de filiation »<sup>1706</sup>.

L'expression d'une préférence vis-à-vis du mariage avec la cousine patrilinéaire parallèle (CPP) relève plutôt d'une manière de dire, d'une norme imposée par les relations entre les sexes et régie par le contrôle des femmes par les hommes<sup>1707</sup>. Elle formule sous un discours normatif une pratique conditionnée par une règle sous-jacente consistant en l'interdiction de l'hypogamie<sup>1708</sup>. En effet, « l'exigence première qui détermine le caractère acceptable d'un mariage envisagé réside dans la parité statutaire des époux (*kafā'a*), dont la définition ne peut être que relative et fluctuante, en somme une question d'accommodements de "points de vue" »<sup>1709</sup>. À travers le principe de la *kafā'a*, se précise une règle prescriptive interdisant à une femme d'épouser un homme de statut inférieur<sup>1710</sup>. La préférence du mariage avec la CPP assure une réponse à cet idéal, en faisant de la proximité généalogique un garant de la parité statutaire<sup>1711</sup>. Les fluctuations des montants des dotes dues aux femmes relèvent également de ces considérations statutaires. Dans le cas du mariage en lignée paternelle, le montant est réduit à une prestation minimale<sup>1712</sup>. Ces rapports asymétriques peuvent être contournés par des pratiques matrimoniales particulières, telles le *shighār* et le *badal*, consistant à un échange matrimonial dans lequel la dote s'annule mutuellement<sup>1713</sup>.

## 2- La place de la femme

Le système de parenté décrit était particulièrement conditionné par la distinction sociale des sexes. Celle-ci permet de mieux comprendre la définition sociale du rôle de la femme et ses implications sur différents aspects socio-culturels de l'histoire locale. L'histoire des femmes en tant que composant de la structure familiale dans la société marocaine médiévale sera appréhendée en ces termes inspirés de la démarche de la *gender history*, qui se propose de conceptualiser la différenciation sociale des sexes<sup>1714</sup>.

<sup>1705</sup> P. BONTE, É. CONTE, C. HAMÈS et A. W. OULD CHEIKH, *Al-ansâb. La quête des origines*, p. 28-30.

<sup>1706</sup> P. BONTE, « Manière de dire ou manière de faire », p. 388-389.

<sup>1707</sup> *Ibid.*, p. 389-390.

<sup>1708</sup> *Ibid.*

<sup>1709</sup> P. BONTE, É. CONTE et P. DRESCH, *Émirs et présidents*, p. 22.

<sup>1710</sup> P. BONTE, « Manière de dire ou manière de faire », p. 378.

<sup>1711</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>1712</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>1713</sup> É. CONTE, « Mariages arabes. La part du féminin », p. 280-288.

<sup>1714</sup> I. GRANGAUD, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2002, p. 134.

À l'instar des représentations collectives des systèmes de filiation et d'alliance matrimoniale, l'écart entre le discours sur la place de la femme et la réalité des pratiques sociales est facilement perceptible. Les sources juridiques, dominées par des normes conformes à l'idéal religieux, véhiculent une image essentialiste et immuable de la femme<sup>1715</sup>. Les règles de la conduite féminine telle qu'elle apparaît dans les recueils jurisprudentiels, insistent par exemple sur la claustration de la femme et son éviction du monde de la rue<sup>1716</sup>. Or, les protestations des *fuqahā'* et leur panel de règles prescriptives ne suffisent guère pour masquer la récurrence de la fréquentation des lieux publics par les femmes. Si les exemples dans l'ensemble de l'Occident musulman font légion, ils manquent cruellement pour notre région. Seules les informations relatives aux lieux saints, qui accueillaient pèlerinages et manifestations soufies, permettent de le constater.

On apprend ainsi qu'un millier de saintes (*awliyā'*) participèrent à une réunion annuelle des soufis à Ribāṭ Shākir<sup>1717</sup>. Nonobstant l'in vraisemblance du chiffre, cette indication témoigne de l'engagement fort des femmes dans cette forme conciliante de religiosité. Le monde des soufis permettait en effet de contourner la rigidité des milieux religieux orthodoxes, tout en faisant de la quête spirituelle un moyen de déjouer les velléités de claustration de la femme. Cette mixité occasionnée par la pratique soufie scandalisait les *fuqahā'* : l'un des cas de figures les plus célèbres est celui d'Abū Ya'zā. Des *fuqahā'* de Fès s'insurgèrent contre le saint qui touchait les corps des femmes venues implorer son intercession pour une guérison miraculeuse<sup>1718</sup>. Pourtant, malgré la liberté relative qu'il permettait, le milieu soufi restait attaché à certaines normes religieuses gérant la conduite des femmes. Une anecdote intervenue à Ribāṭ Shākir nous renseigne sur quelques restrictions vestimentaires imposées aux femmes. Des saints voulaient en effet porter secours à une femme sainte, prise d'un malaise. Ils hésitèrent un moment, de peur de découvrir les parties de son corps. Sa "nudité" (*awra*) fut ainsi miraculeusement cachée par l'illusion qu'elle portait un pantalon, alors qu'elle n'en avait pas en réalité<sup>1719</sup>. Cette histoire est tout à fait comparable à la tendance des savants égyptiens de s'insurger contre certains usages vestimentaires, dont l'absence de port de pantalons sous les robes et chemises<sup>1720</sup>.

Quoique admises dans le cercle des saints, les femmes dépeintes par la littérature hagiographique correspondaient plutôt à un idéal de masculinité. La pratique de l'ascèse, basée par essence sur la maîtrise voire le rejet du corps, renie un aspect fondamental de la représentation de la féminité, celui d'un corps géniteur de vie. La femme soufie, qui rompt avec le modèle féminin traditionnel centré sur son rôle maternel, arbore une forme de masculinisation. Dépasser la division sociale des rôles des sexes n'était possible que par ce biais, qui induit que l'activité ésotérique était impropre à la nature féminine<sup>1721</sup>.

Les règles de la distinction sociale des genres n'étaient pas les seuls paramètres qui entraient dans la définition de la condition féminine. Les facteurs socio-économiques contribuaient amplement à dessiner les contours de sociabilités féminines différentes. La situation de la femme dans le monde rural est symptomatique de cette influence. La rigueur du mode de vie, aussi bien dans les milieux paysans que pastoraux, imposait un surinvestissement humain pour garantir la subsistance du

<sup>1715</sup> M. MARIN, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000, p. 113.

<sup>1716</sup> M. CHAPOUTOT-REMADI, « Femmes dans la ville mamlūke », *JESHO*, 38, 2, 1995, p. 145-164, (p. 146-148).

<sup>1717</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 316.

<sup>1718</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>1719</sup> *Ibid.*, p. 385-386.

<sup>1720</sup> M. CHAPOUTOT-REMADI, « Femmes dans la ville mamlūke », p. 149-150.

<sup>1721</sup> F. R. MEDIANO, « Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno », *Al-Qantara*, XVI, 1995, p. 385-402, (p. 394-396).



groupe. La main-d'œuvre féminine était évidemment d'un apport précieux à cet égard, pour exécuter outre les travaux domestiques quotidiens, plusieurs tâches liées à la production agricole. Tīn al-Salāma, soufie des Dukkāla, s'occupait personnellement de ses champs, en procédant aux semailles et aux moissons<sup>1722</sup>. Mais il semble qu'une certaine division sexuelle du travail était observée : les descriptions ethnographiques récentes attestent en effet un rigoureux partage des tâches. Il serait très probable que certaines productions artisanales incombaient aux femmes, notamment le tissage. On dispose au moins d'un témoignage à ce propos concernant les Ragrāga<sup>1723</sup>. Aucun indice ne permet, en revanche, de supputer l'existence dans la région, d'une production céramique féminine, à l'instar du nord marocain. Des exemples andalous confirment cette tendance : parmi les rares travaux de champs réservés aux femmes, figurait le traitement des plantes textiles, intimement lié au tissage<sup>1724</sup>. Quand la présence de femmes est attestée dans des exploitations agricoles, elle se limitait à des tâches d'intendance ou de préparation culinaire<sup>1725</sup>.

De par son rôle dans la production économique, ainsi qu'en raison des forts liens de solidarité, et souvent de parenté qui consolidaient les groupes vicinaux, la femme paysanne ou nomade se dispensait du port du voile. Une telle attitude ne pouvait qu'attirer les foudres des savants citadins, à en croire les quelques *fatāwī* traitant de la question. L'une d'elles, due au *faqih fāsī* al-Qabbāb (m. 708/1310), jugeait « les bédouins qui ne voilaient pas leurs femmes » d'innovateurs blâmables. La prédication de quelques dévots avait amené ces Arabes à renoncer à cet usage, alors que quelques "juristes" également bédouins s'acharnaient à défendre cette conduite et à prouver sa conformité aux prescriptions légales<sup>1726</sup>. Le même constat peut être fait dans le Maghrib central, où les bédouines ne portaient pas, d'habitude, le voile<sup>1727</sup>. Cette polémique témoigne éloquemment de la diversité des appréciations juridiques en fonction du milieu de la production de la norme. Même en matière d'éthique sociale, s'exprime la différence entre un discours citadin, se revendiquant d'un savoir orthodoxe et universel, et une pratique rurale bien ancrée dans ses souches locales. La relation de la claustration de la femme et du mode de vie urbain est bien avérée dans tout le monde musulman<sup>1728</sup>.

Les rares éléments qui transparaissent en filigrane dans les sources, sur la condition féminine en Occident musulman en général, et dans un cadre régional assez limité en particulier, ne donnent qu'une vision très fragmentaire du sujet. Son approche est forcément déformée par la nature des sources disponibles. Il ne pourrait s'agir que d'une "sociabilité féminine oblique", déterminée par des représentations strictement masculines. La participation de la femme à la vie publique, urbaine ou rurale, religieuse ou économique, était codifiée par un système hiérarchisé<sup>1729</sup>.

### 3- L'organisation domestique

La nature des représentations collectives de la parenté et de la place assignée à la femme dans la société ont été longtemps considérées comme des facteurs déterminants dans l'organisation des

<sup>1722</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 387.

<sup>1723</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>1724</sup> M. MARIN, *Mujeres en al-Andalus*, p. 256.

<sup>1725</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>1726</sup> Al-Wansharīsī, *Mi'yār*, t. 12, p. 49-50 ; trad. V. LAGARDÈRE, *Analyse du Mi'yār*, p. 472.

<sup>1727</sup> Al-Wansharīsī, *Mi'yār*, t. 1, p. 136 ; trad. V. LAGARDÈRE, *Analyse du Mi'yār*, p. 40.

<sup>1728</sup> P. GUICHARD, *Structures sociales « orientales » et « occidentales »*, p. 76-77.

<sup>1729</sup> F. R. MEDIANO, « Una sociabilidad oblicua », p. 401.

groupes domestiques. Les récentes remises en cause des schémas classiques poussent irrésistiblement à en nuancer l'aspect systématique et le caractère quasi essentialiste.

Il est indubitable que la force des solidarités familiales, conjuguées avec la nécessité d'adopter des stratégies collectives de gestion et de transmission des moyens de production, privilégient le développement de la famille élargie. Dirigée par un "patriarche", le groupe familial est constitué dans ce cas, de plusieurs membres, ascendants ou descendants, de générations différentes. Il comprend également des couples conjugaux, généralement des fils, plus rarement des filles, habitant dans la résidence paternelle. La prédominance des représentations agnatiques de la parenté postule la prépondérance de la famille élargie dans les sociétés musulmanes, médiévales et traditionnelles. Dans la région de Safi, aucun élément textuel ne vient infirmer ou confirmer cette hypothèse. Les témoignages ethnographiques divergent. Dans le Rif, le groupe domestique est placé sous l'autorité d'un patriarche. Son ou ses épouses, ses enfants célibataires ou mariés, ainsi que des protégés et des apparentés partagent la même résidence<sup>1730</sup>. Dans l'Anti Atlas, plusieurs ménages formant une famille étendue cohabitent sous le même toit, aussi longtemps qu'une seule maison peut tous les abriter. L'exiguïté des lieux pousse la plupart des descendants à élire de nouveaux domiciles<sup>1731</sup>. Chez les Ghuğdāma, dans le Haut Atlas, la même situation est observée<sup>1732</sup>. Cependant, quelques exemples opposés apportent le démenti à cette tendance quasi-générale. Chez les Saksāwa, point de familles patriarcales, mais des noyaux peu étendus basés sur un lien matrimonial monogame. Les Mtūga voisins connaissaient un pareil effritement de la grande résidence commune, au profit d'un agrégat de foyers conjugaux limitrophes<sup>1733</sup>. Dans la haute vallée de Moulouya, la famille était réduite, au début du 20<sup>e</sup> siècle, à son strict minimum : des parents et leurs enfants mineurs, peu nombreux dans une zone éprouvée par une mortalité galopante<sup>1734</sup>. Dans la région du Habṭ, la famille nucléaire était largement la plus fréquente<sup>1735</sup>. Chez les Wazguīta et les Goundafa, implantés sur des terroirs variés du Haut Atlas, allant de la plaine à la haute montagne en passant par le Dir, les groupes domestiques étaient variablement organisés. La famille élargie, majoritaire en plaine, se réduit en gagnant de l'altitude pour se limiter en haute montagne à une étroite famille nucléaire<sup>1736</sup>.

Appréhendée comme une donnée structurelle inhérente au système d'organisation sociale<sup>1737</sup>, la famille élargie apparaît désormais comme une forme potentielle et non exclusive du groupe domestique. Les raisons de cette variation sont multiples. Outre les considérations démographiques qui pesaient souvent lourdement sur la composition de la famille, les facteurs économiques étaient d'une grande importance. Ainsi, dans le Habṭ, la pratique du partage successoral entre les héritiers privilégiait le modèle nucléaire<sup>1738</sup>. Dans la plaine du Ḥawz, la pauvreté liée à la faiblesse du rendement des exploitations terriennes exigeait le resserrement du groupe familial<sup>1739</sup>. On pourrait également s'interroger si la distribution géographique des groupes élargis ou conjugaux dépendait

<sup>1730</sup> R. JAMOUS, *Honneur et baraka*, p. 36.

<sup>1731</sup> A. ADAM, « La maison et le village... », p. 323.

<sup>1732</sup> A. AMAHAN, *Mutations sociales*, p. 20-22.

<sup>1733</sup> J. BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas*, p. 34-36.

<sup>1734</sup> N. MICHEL, *Une économie de subsistances*, p. 239-240.

<sup>1735</sup> *Ibid.*, p. 241-243.

<sup>1736</sup> *Ibid.*, p. 244-245.

<sup>1737</sup> *Ibid.*, p. 238. La vulgate de la famille élargie perpétue l'image du groupe patriarcal biblique, considéré comme forme primitive d'organisation sociale. Sa généralisation est due également à l'apport de l'anthropologie fonctionnaliste, pour laquelle la famille élargie représente un degré de l'organisation segmentaire, liée au système de filiation et d'alliance.

<sup>1738</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>1739</sup> *Ibid.*, p. 244.

également de la force de l'institution communautaire. En effet, la prédominance de la famille nucléaire dans les zones d'openfields, en Europe moderne, serait liée à « l'architecture particulière de ces sociétés paysannes et leurs puissantes institutions communautaires qui poussent le ménage à privilégier les relations de voisinage et à préférer une formule réduite largement ouverte sur le milieu environnant. »<sup>1740</sup>

Cette variété attestée au Maroc devra encore être analysée dans son évolution historique. Un schéma évolutionniste partant d'un type à l'autre paraît d'ores et déjà simpliste et incapable d'expliquer des configurations complexes, issue d'une évolution permanente mue par la nécessité de s'adapter à des paramètres démographiques, sociaux et économiques en constante modification.

## B- Une justice communautaire

L'existence au sein de l'institution communautaire d'une pratique de la justice est un indice de la force des solidarités tribales et du degré de l'autonomie du groupe vis-à-vis de tout pouvoir étatique. En s'accaparant cet acte réservé d'habitude à l'État, la communauté affirme son rôle entrepreneur dans le maintien d'un équilibre social fragile.

Or, il semble que ce rôle soupçonné de la communauté tribale n'était pas une réalité structurelle mais plutôt l'aboutissement d'un long processus historique. Il ne serait pas inutile de rappeler que notre connaissance de cette justice communautaire est due fondamentalement à des ethnologues, se basant dans leurs études sur des cas récents. L'existence de cette forme de justice depuis les débuts de l'époque islamique au Maroc reste hypothétique. Aucun témoignage direct et explicite ne vient rendre compte des modalités, des prérogatives et du rôle social d'une telle justice dans les périodes précédant l'apparition d'un pouvoir central uni et fort, ni, à forte raison, sous les trois États successifs qui régnaient sur le Maroc. À peine, pouvons-nous déduire de certaines mentions, la présence et l'exercice d'un droit communautaire. C'est ainsi que peut être interprétée la décision de Yūsuf b. Tāshfīn d'appliquer pour toute justice dans tout le pays, les règles du *qaḍā'*, en déclarant caduc tout règlement jugé non conforme aux prescriptions légales<sup>1741</sup>.

C'était certainement plus tard, au 15 et 16<sup>e</sup> siècle, voire un peu avant, que les traces de l'exercice de cette justice basée sur le droit coutumier commencent à foisonner, sûrement en raison de la prolifération de recueils et de codes des règles coutumières. Dès lors, elles sont consignées par écrit dans des listes où sont énumérés les différents délits et contraventions suivis des sentences réservées aux condamnés. C'est à travers deux documents de cette nature, relatifs à la région de Safi, que nous allons approcher cette pratique judiciaire communautaire.

L'intérêt de ces documents est majeur : datés avec exactitude de 1512 (date certaine pour le premier, très probable pour le deuxième), ils comptent parmi les plus anciens spécimens de ce genre, dont les textes les plus connus sont, plus ou moins, récents. Mais l'ancienneté de ces deux codes est loin d'être leur seule spécificité. L'examen détaillé des textes révélera d'autres éléments. (voir annexe 2).

La particularité de la première ordonnance réside dans l'origine ethnique de ses destinataires. En concernant une tribu arabe qui se déplaçait depuis des siècles dans la région, ce texte remet déjà en cause l'un des postulats de l'ethnologie coloniale. Ainsi, la distinction entre arabe et berbère, se

<sup>1740</sup> A. BURGUIÈRE, « Pour une typologie des formes d'organisation domestique de l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup> –XIX<sup>e</sup> siècles), *Annales ESC*, 3, 1986, p. 639-655, (p. 651).

<sup>1741</sup> Ibn Abī Zar', *Qirṭās*, p. 137.

traduisait par les oppositions Makhzen/siba, d'où découlait, en matière juridique, la séparation entre le droit musulman basé sur une tradition savante écrite, et le droit coutumier hétérodoxe et laïc, véhiculé par l'oralité<sup>1742</sup>. La présence d'un code de droit coutumier chez une tribu arabe contredit ce postulat de départ, et prouve que l'existence d'une justice communautaire était conditionnée par une situation d'autonomie du groupe tribal et par le renforcement de sa cohésion plutôt que par l'idiosyncrasie d'une cité berbère survivant de l'Antiquité et enjambant la parenthèse islamique<sup>1743</sup>.

La deuxième ordonnance est beaucoup moins explicite quant à l'origine ethnique de la tribu pour laquelle elle fut décrétée. Il ressort du texte qu'il s'agissait d'une communauté hétérogène composée d'Arabes et de Berbères provenant des mêmes douars ou villages. L'orthographe et le sens du mot *aḍwāruhum* prêtent à la confusion. Si on considère que le copiste a malencontreusement ajouté un point diacritique sur le *ṣād*, le mot *aṣwāruhum* (leurs murs) désigneraient leurs localités (probablement fortifiées). Si *aḍwāruhum* était employé comme un pluriel (peu conventionnel) de *duwwār* (douar), on pourrait admettre qu'Arabes et Berbères appartenaient à la même communauté (qui se trouvaient apparemment sur le Tansift), partageaient les mêmes campements et relevaient du même cadre juridique !

L'analyse des préambules des deux textes recèle également quelques indications importantes. D'abord, la formulation des deux codes de droit coutumier sous l'aspect d'une ordonnance de Yaḥyā Ū Ta'fūft, assortie de la nomination d'un *muqaddam* chargé de l'application des peines, peut être considérée comme un moyen de légitimation de son pouvoir. Les ambitions du chef local d'asseoir un pouvoir indépendant des Waṭṭāsides, des Hintāta et des Sa'adiens émergents, passaient ainsi par l'élaboration des différentes formes de son autorité, y compris dans le domaine judiciaire. Mais en l'absence de tout embryon d'une organisation étatique, quoi de plus astucieux que de légitimer une institution tribale, certainement préalable et antérieure, en s'érigeant en chef régional appliquant, de par ses prérogatives, les prescriptions légales ? Cette quête de légitimité, conjointement par Yaḥyā Ū Ta'fūft et par les communautés rurales disposant de leur propre organisation judiciaire, est ainsi résolue par cette formulation qui n'est autre qu'un échange de prestations symboliques.

Il importe également de noter que le préambule du premier texte désigne clairement les sources de sa législation. En se conformant aux "coutumes des ancêtres" mais aussi au Livre et à la *Sunna*, le texte affiche la volonté de la communauté de revendiquer la légitimité de leur justice. De plus, le fait que les deux documents soient paraphés par plusieurs membres des communautés concernées, consacre leur aspect contractuel, gage supplémentaire de leur légitimité. Point ici d'une antinomie *sui generis* entre coutume et orthodoxie, mais d'une effective « contamination pédantesque »<sup>1744</sup> perceptible à la seule lecture du texte. Le foisonnement du vocabulaire arabe dans les différentes codifications de droit "berbère" est consécutif à la généralisation des usages notariaux dans les montagnes berbères au 16<sup>e</sup> siècle ou peu avant. Parenté sémantique et efforts de rattachement à la

<sup>1742</sup> A. MAHÉ, « Pour une anthropologie historique des systèmes juridiques », p. 3.

<sup>1743</sup> D'importantes études concernant la société berbère, en Algérie et au Maroc, en l'occurrence celles de Masqueray et de Montagne, puisent d'une manière implicite, leur terminologie et le cadre notionnel de leur analyse dans les travaux entrepris au milieu du 19<sup>e</sup> siècle sur la cité antique, notamment par Fustel de COULANGES. Des ponts ont été ainsi jetés à tort et à travers entre la cité antique (grecque, romaine mais aussi germanique ou celtique) et les institutions berbères, en évitant soigneusement la période musulmane et son éventuel apport à leurs organes et traditions. Cf. J. DAKHLIA, « Masqueray au Maghreb et l'antiquité de la cité », *Urbanité arabe*, Arles, 1998, p. 431-458 et D. RIVET, « La "Barbarie du Haut Atlas" selon Robert Montagne : en deçà de la tribu, la cité berbère ; au-delà de la tribu, l'empire musulman », F. POUILLON et D. RIVET (éds.), *La sociologie musulmane de Robert Montagne*, Paris, 2000, p. 81-92.

<sup>1744</sup> J. BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas*, p. 382.

norme islamique attestent sans équivoque qu'« une continuité sans rupture s'établit ainsi de la pensée orthodoxe et de ses tenants paradoxaux à l'illicéité de législations purement laïques et dont certaines, horreur ! traitent de statut personnel »<sup>1745</sup>. Si la référence aux prescriptions du Coran et de la *Sunna* est explicite, transparaît dans le texte, à travers sa formulation en accord entre les membres de la communauté, le principe malékite de *maṣlaḥa*. L'unanimité de la communauté autour du code coutumier afin de défendre son bien, justifie sa prise en considération comme une source légitime de législation, sous réserve, bien entendu, de sa conformité aux autres sources et finalités du droit. Cet aspect contractuel assure à la communauté la légitimité de son existence en tant qu'organe social pouvant, en toute légalité, défendre ses intérêts moraux et matériels<sup>1746</sup>.

Nos deux textes restent néanmoins peu prolixes sur la forme procédurale suivie pour le jugement des différentes affaires. Ainsi on ignore si l'organisation des procès était régie par une quelconque périodicité. Dans l'Anti Atlas et le Haut Atlas occidental, des tournées de justice, souvent annuelles, étaient organisées dans les différentes zones du territoire de la communauté<sup>1747</sup>. La précarité de l'habitat dans la région et sa mobilité favoriseraient cette solution. Le *muqaddam* qui rendait la justice était secondé par d'autres personnes afin de l'assister à appliquer les jugements et les décisions prises. Mais le texte reste muet sur le rôle du conseil communautaire. Le *muqaddam* semble jouir de toute son autorité pour rendre les jugements sans devoir consulter la *ḡmā'a*. Le jugement prononcé était irrévocable. La récidive après un premier jugement était sévèrement condamnée. Le montant de l'amende était fixé à 20 dinars, valeur équivalente à la sentence affligée à un coupable de coups et blessures sur autrui. Les deux textes n'évoquent que d'une manière passagère le recours au témoignage, particulièrement pour rejeter des accusations d'agression ou d'abus envers une femme. Le texte ne précise pas la nature du témoignage que devaient produire les témoins de l'accusé, mais il semble qu'il s'agit du témoignage collectif bien connu dans la pratique judiciaire berbère. Ce témoignage collectif est en effet un serment plural qu'exécute la parentèle proche de l'accusé pour prouver son innocence. Mais « ces cojureurs sont invités à attester des choses qu'ils ne peuvent manifestement pas connaître, qu'ils n'ont pas vues, qu'ils sont réputés ne pouvoir avoir vues. C'est leur appoint pur et simple qui est requis, et rien d'autre »<sup>1748</sup>. L'intérêt de la *cojuratio* doit à l'aspect magique qu'on lui confère. Un faux serment apporte au groupe tout genre de malédiction, et le rituel suivi instrumentalise cette hantise : le cojureur « prend un pan de son selham et en frappe le seuil ou le mur d'entrée, tout en prononçant la formule sacramentelle ; c'est-à-dire : que ma tente soit vide, soit balayée comme je le fais, si je prête un faux serment »<sup>1749</sup>. Afin d'éviter que cette malédiction n'atteigne toute la tribu, la *cojuratio* ne se pratique que pendant une durée de l'année préalablement fixée. Chez les Iḥansālan, par exemple, elle est interdite entre avril et septembre du calendrier agricole<sup>1750</sup>. C'est en effet au Maroc central que cet usage est fort répandu. Son rôle limité dans le Haut Atlas occidental et le Sous expliquerait son apparition furtive dans notre texte<sup>1751</sup>.

Les codifications de droit coutumier sont avant tout une liste de tarifications correspondantes aux différents délits et crimes. Les châtiments corporels « ne sont pas conformes à leurs coutumes qui leur imposent des amendes calculées selon l'importance du délit commis. Les Maures seront bien

---

<sup>1745</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>1746</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>1747</sup> R. MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen*, p. 229-231.

<sup>1748</sup> J. BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas*, p. 331.

<sup>1749</sup> H. BRUNO, « La justice berbère au Maroc central », *Hespéris*, II, p. 1922, p. 185-191, (p. 191) ; E. GELLNER, *Saints of the Atlas*, p. 111.

<sup>1750</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>1751</sup> Voir la description de GELLNER, *Ibid.*, p. 104-125.

plus indignés de voir couper les oreilles à un de leurs parents ou de le voir fouetté que si on lui prenait tout ce qu'il possède », écrit le capitaine portugais d'Azammūr<sup>1752</sup>. Nos deux textes font en effet un usage quasi exclusif des pénalités matérielles. Le recours à cet usage a été précédemment analysé comme étant une conséquence d'une déficience de légitimité. Seul un pouvoir étatique légitime peut se donner le droit d'appliquer l'intégralité des prescriptions légales, notamment celles impliquant la peine capitale ou des châtements corporels.

Compte tenu de ces particularités, notre premier texte peut s'avérer de nouveau, original. En s'érigeant en détenteur d'un pouvoir légitime, Yaḥyā Ū Ta'fūft délègue à un *muqaddam* d'al-Ḥārith la possibilité de procéder aux châtements corporels. Il s'agit d'abord du droit de battre les récalcitrants, exprimé dans le préambule du texte, mais qui n'apparaît dans aucune peine infligée aux différents condamnés. Peut-on y voir une prémisse d'un pouvoir personnel contrecarré néanmoins par la force de la coutume et du lien tribal qui la garantit ? Mais c'est surtout l'application de la peine capitale qui concrétise le recours potentiel aux châtements corporels. Il s'agit en effet du cas de l'homicide volontaire et prémédité. Conformément aux règles coraniques, et en se référant au verset relatif au sujet, l'ordonnance recommande tacitement l'exécution du meurtrier. Cette intransigeance affichée masquerait l'existence d'autres moyens de règlement des conflits résultant d'un meurtre. Dans d'autres contextes tribaux, la médiation permettrait souvent de contourner l'application de cette peine, sous le risque de déclencher par sentiment d'injustice, des cycles de violence. La vendetta et le bannissement de longue durée assorti d'un banquet de réconciliation à la fin de la peine, sont les issues les plus fréquentes de ces situations<sup>1753</sup>. La non-application de la peine peut ainsi être interprétée comme une atteinte à la loi divine. L'histoire d'un saint soufi du 13<sup>e</sup> siècle, exigeant de son clan l'exécution de son neveu impliqué dans le meurtre d'un *ṭālib*, est significative à cet égard<sup>1754</sup>. Là aussi, le choix de se conformer à la règle coranique trahit surtout les prétentions réformatrices de Yaḥyā Ū Ta'fūft désireux d'acquérir sa légitimité par le rejet des modes de règlements tribaux<sup>1755</sup>.

Le même constat vaut pour le jugement infligé aux voleurs. Le *ḥad* coranique de couper la main du voleur est applicable si le coupable ne se rachète pas en payant une *diyya*, sous la forme d'une lourde amende de 100 dinars. Chez les habitants de Ġbal al-Ḥadīd, c'était le bannissement temporaire qui était réservé aux auteurs des larcins ou de tout autre délit, nous informe Léon l'Africain<sup>1756</sup>. Ce témoignage est une preuve en plus de la diversité des pratiques de coercition sociale dans la région, malgré le recours prépondérant aux compensations pécuniaires.

L'enlèvement ou la fuite avec une femme mariée (*muḥṣana*), crime grave portant atteinte à l'honneur de la victime et du groupe en général, peut être jugé par une série de peines lourdes : la confiscation des biens de l'accusé, la destruction de sa maison, le bannissement du territoire de la tribu, sinon, son exécution par tout membre de la communauté est rendue légitime et n'implique aucune *diyya*. Son emprisonnement par le représentant du pouvoir (*muqaddam*) est également envisageable.

<sup>1752</sup> S.I.H.M., 2/1, p. 237 et F. RODRIGUEZ-MEDIANO, « Justice, crime et châtement au Maroc au 16<sup>e</sup> siècle », *Annales HSS*, 1996, p. 611-627, (p. 617).

<sup>1753</sup> A. MAHÉ, « Violence et médiation : théorie de la segmentarité et pratiques juridiques en Kabylie », *Genèses*, 32, 1998, p. 51-65 ; F. RODRIGUEZ-MEDIANO, « Justice, crime et châtement... », p. 612-13 et R. JAMOUS, *Honneur et baraka*, p. 87-97.

<sup>1754</sup> Al-Bādīsī, *Al-Maqṣad al-sharḥ*, p. 126.

<sup>1755</sup> F. RODRIGUEZ-MEDIANO, « Justice, crime et châtement... », p. 612-614.

<sup>1756</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 86.

Meurtre, vol et viol étaient ainsi les seuls cas qui pouvaient être jugés autrement que par le paiement d'une amende. La panoplie des délits consignés restait très limitée. Ceci n'est d'ailleurs point étonnant, car le recueil initial n'est qu'une première charte destinée à être progressivement enrichie. Les édits regroupés dans le texte ne concernent que les crimes et les délits les plus communs. Notre texte n'est en effet que la part du *jus edicendi* d'un corpus plus important qu'aurait formé l'accumulation d'une casuistique beaucoup plus variée<sup>1757</sup>. Enfin, peut-on remarquer à cet égard, l'absence dans le texte de tout interdit. Les *interdicta* régulant les différents comportements et usages à l'intérieur de la communauté, se rapportent essentiellement aux aspects civils du recueil du droit coutumier. En se confirmant aux aspects de droit pénal, nos textes accusent une énième particularité. Le partage du pouvoir et de responsabilité entre l'autorité « légitime » déléguant au *muqaddam* le droit d'exercer la justice, et la communauté gardant sa propre autonomie de gestion et d'organisation des différents aspects de la vie sociale et économique, serait à l'origine de cette situation.

Ainsi, l'examen des deux textes mentionnés était révélateur d'autant de spécificités que de caractéristiques partagées avec les autres codifications de droit coutumier. La force de la communauté, son rôle de législation et de règlement se retrouve concurrencés, voir courtisés, par un pouvoir local aux aspirations importantes, maniant avec dextérité un jeu d'équilibre entre le lien communautaire, le poids des usages et des coutumes, et la norme de l'orthodoxie, unique gage d'une légitimité convoitée.

Cette justice communautaire telle qu'elle se profile dans ces lignes, ne saurait résumer à elle seule toutes les formes de la justice qui coexistaient dans la région du 11<sup>e</sup> au 16<sup>e</sup> siècle. Une justice conventionnelle à la charge de l'administration étatique, le long des règnes des trois pouvoirs centraux successifs existaient localement. La défaillance de nos sources et l'absence par conséquent de tout trait particulier nous dispense d'inutiles développements sur une pratique bien connue ailleurs.

## **C- L'arabisation comme processus d'acculturation : témoignages linguistiques**

Décrire, définir et analyser les différents aspects de la dynamique historique n'affecte pas seulement la scène politique et la composition démographique locale. L'installation dans la région de vagues successives de populations arabes marquait certainement le point de départ d'une série de transformations sociales. La qualification de celles-ci, notamment d'acculturation, pose d'énormes difficultés et permet de relever la complexité de la situation historique étudiée.

D'un usage désormais fréquent, le terme acculturation désigne particulièrement « les processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés »<sup>1758</sup>. Dans cette acception, la notion était essentiellement utilisée pour caractériser les changements sociaux intervenus dans les sociétés amérindiennes à l'avènement de la colonisation européenne. Hétérogénéité et inégalité des deux sociétés impliquées prédéterminent les sens du changement,

---

<sup>1757</sup> Sur la composition des recueils de droit coutumier, voir par exemple : E. MASQUERAY, *Formation des cités*, p. 50-58.

<sup>1758</sup> P. BONTE et M. IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie*, p. 1.

imposé par un dominant sur un dominé contraint de subir, pacifiquement ou violemment, les traits culturels du premier<sup>1759</sup>. L'extrême diversité des situations historiques et la plurilinéarité des processus de changement avaient permis de distinguer plusieurs formes d'acculturations et incitaient les chercheurs à multiplier les études sur d'autres formes de contacts interculturels, autres que celle produites par la colonisation occidentale. Ainsi, la notion d'acculturation intègre désormais les transformations issues de la confrontation de catégories socio-culturelles dues à la même société<sup>1760</sup>.

C'est peut-être dans cette dernière perspective qu'il convient d'approcher les processus du changement social dans la région de Safi. Malgré l'état de turbulence que faisaient régner parfois les tribus arabes, on ne peut statuer sur l'aspect dominant de leur présence. C'était en immigrants plutôt qu'en envahisseurs que les populations arabes avaient investi la région. Le résultat de cette situation fut l'existence d'un double processus d'acculturation, qui atteignait non seulement les autochtones berbères mais aussi les populations arabes. Ce changement se manifeste d'un côté par le phénomène de l'arabisation qui constitue l'aspect le plus marquant de transformations sociales dans la région. D'un autre côté, la sédentarisation des tribus arabes et leur intégration dans le système social local et son organisation du territoire peuvent être considérées comme des indices de l'évolution des tribus arabes sous l'influence des Berbères. En réservant le traitement de ce second point au chapitre suivant, on se contentera d'examiner ici le phénomène de l'arabisation linguistique.

## 1- Le statut de l'arabe

Généralement, on peut résumer l'histoire de l'arabisation au Maroc en deux phases principales. La première, de la conquête musulmane jusqu'au 12<sup>e</sup> siècle, se caractérise par une arabisation exercée à partir des différents pôles urbains, notamment au nord du Maroc. Avec les arrivées successives des tribus arabes, la ville perd son rôle primordial comme foyer principal d'arabisation, en faveur de la campagne, investie massivement par les populations arabes<sup>1761</sup>. Le processus séculaire de l'arabisation dans la région de Safi est dû essentiellement à la deuxième phase, même si on peut avancer que ces deux arabisations étaient synchroniques et complémentaires.

Il ne serait guère nouveau de constater que la connaissance des situations respectives du berbère et de l'arabe est une clef à la compréhension du phénomène de l'arabisation linguistique. En utilisant les termes de l'analyse du marché linguistique élaboré par P. Bourdieu, la balance s'incline facilement en faveur de l'arabe doté d'un lourd capital symbolique<sup>1762</sup>. Ceci est dû d'abord aux usages liturgiques et rituels de l'arabe qui lui confèrent le statut privilégié d'une langue quasiment sacrée. L'expansion de l'Islam et l'épanouissement de la civilisation arabo-islamique ajoutaient à cette dimension spirituelle, l'aspect universel de la langue arabe. Support des différents savoirs scientifiques, l'arabe était devenu grâce à un grand effort de standardisation et à l'évolution des

---

<sup>1759</sup> N. WACHTEL, « L'acculturation », *Faire de l'Histoire : I- Nouveaux problèmes*, Paris, 1974, pp. 174-202, (p. 174-176).

<sup>1760</sup> *Ibid.*, p. 197-201.

<sup>1761</sup> S. LÉVY, « Problématique historique du processus d'arabisation au Maroc : pour une histoire linguistique du Maroc », J. AGUADÉ, P. CRESSIER et A. VICENTE, *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*, Madrid-Saragosse, 1998, p. 11-26.

<sup>1762</sup> P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, 1982. A. Boukkous a tenté, avec beaucoup de réussite, d'étudier quelques aspects de la situation linguistique dans la société marocaine actuelle, en s'inspirant des travaux de P. Bourdieu sur l'économie de l'échange des biens symboliques. Cf. A. BOUKOUS, *Société, langues et cultures au Maroc : enjeux symboliques*, Rabat, 1995.



sciences du langage, un instrument primordial pour l'accès à l'information et la communication à travers tous les pays musulmans. Langue de la religion et du savoir, l'arabe véhicule aussi le discours du pouvoir, car c'était notamment en arabe qu'était consignée toute la production archivistique découlant de l'administration et de ses rouages. La sacralisation de l'arabe avait certainement déprécié le berbère n'ayant aucun rôle dans le rituel musulman. La stigmatisation du berbère avait également pour conséquence, l'absence de tout essai de standardisation ou d'une science du langage berbère. Cette langue du cru, riche de ses multiples registres dialectologiques, restait cantonnée dans les limites d'une oralité évanescence.

De cette situation particulière, on peut retenir que les relations entre les deux langues étaient marquées par un usage diglossique. Chacune des deux langues était affectée à un type particulier d'échange linguistique. L'arabe, fort de son statut de langue légitime, était essentiellement réservé à des usages jugés valorisant (usage rituel, langue savante et administrative). Le berbère restait principalement la langue maternelle utilisée dans les différents aspects de la vie quotidienne.

Cette présentation assez schématique, valable pour la plupart des régions du Maghreb, reflétait également la situation locale. Or, il appert de nuancer l'aspect catégorique de cette subdivision. On s'aperçoit en effet que l'utilisation prépondérante du berbère par les soufis de la région est d'une importance capitale dans la compréhension de l'évolution du soufisme local. L'auteur du *Minhāğ* rapporte en effet qu'il a recueilli la plupart des témoignages sur la vie d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ en berbère (*lisān al-raṭāna*)<sup>1763</sup>. La désignation des disciples du *shaykh* par le terme berbère *imagrā* (litt. *fuqarā*)<sup>1764</sup>, ainsi que la fréquence constatée des erreurs (*laḥn*) commises dans la lecture du Coran par ces mêmes disciples<sup>1765</sup>, plaident pour l'importance de l'usage du berbère à l'intérieur des groupements soufis. La même tendance peut être notée à travers la biographie d'Abū Ya'zā<sup>1766</sup>. Il semble en effet que la popularité du mouvement soufi tient de beaucoup de cet usage fréquent du berbère qui assurait aux autochtones une meilleure accessibilité aux enseignements spirituels. Il ne serait pas sans intérêt de rappeler que l'épanouissement du soufisme rural, à partir du 12<sup>e</sup> siècle, peut être lié à la réhabilitation du berbère dans la pratique religieuse par les Almohades. Certainement soucieux de promouvoir un outil de propagande accessible à la masse populaire, les Almohades avaient participé ainsi activement à une islamisation profonde de la société marocaine. La revalorisation du berbère fut une parenthèse close par l'abandon de la doctrine almohade. Il demeure la langue des usages quotidiens comme l'atteste, au milieu du 14<sup>e</sup> siècle, le témoignage déjà cité d'al-Māgrī.

La subsistance de plusieurs noyaux de peuplement berbère au 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles justifie le maintien de l'usage du berbère. J.-L. l'Africain constate en effet la grande fréquence de l'emploi du berbère dans toute l'étendue du royaume de Marrakech<sup>1767</sup>. Mais l'importance progressive des populations arabes, suggérerait une évolution lente vers une situation de bilinguisme où l'arabe dialectal, devenait interchangeable avec le berbère dans les usages quotidiens. Voisinage et métissage des populations conduiraient inéluctablement à une situation pareille. Les bouleversements dans l'équilibre démographique de la région à la suite de l'occupation portugaise et des multiples déportations et immigrations, semblent accélérer son arabisation massive.

---

<sup>1763</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 16.

<sup>1764</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>1765</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>1766</sup> Cf. l'abondance des locutions en berbère dans Al-'Azafī, *Da'āmat al-yaqīm*.

<sup>1767</sup> J.-L. l'Africain, *Description*, p. 16.

## 2- L'arabe dialectal

Les corpus archivistiques portugais ont heureusement conservé quelques documents en arabe datant du début du 16<sup>e</sup> siècle. Il s'agit essentiellement de lettres des habitants de Safi ou d'al-Madīna, adressées à la Cour portugaise, mais aussi des lettres et des ordonnances du chef local Yaḥyā Ū Ta'fūft. La médiocrité du niveau intellectuel dans la région explique les nombreuses fautes et imperfections qui abondent dans la plupart de ces documents. Or, cette caractéristique peut s'avérer une aubaine pour le linguiste désireux de connaître, à travers les fragments d'arabe dialectal dans ces textes, différentes règles et usages dialectologiques. Notre incompetence nous interdit une telle aventure, même s'il nous semble indispensable de relever et essayer d'expliquer certains de ces usages. La lettre des habitants de Safi au roi Emmanuel I<sup>er</sup> en 2 juillet 1509 nous servira d'échantillon en cet exercice.

- Phonologie :

- Quelques exemples attestent l'emploi des interdentes *th* et *dh*. *Kthār*, *kathīr*, *ya'khudh*, *ukhīdhat*, *yaḥruth*. Ce trait commun à nombreux parlers arabes marocains, ressort comme étant typique aux variantes bédouines<sup>1768</sup>.
- L'utilisation interchangeable de *ṭ* et *ḏ*. Ex. *yaghīzūn* (pour *yaghīṭūn*= ils défèquent), *qanḏara* (pour *qanṭara*= passerelle, pont), *bifaḏl* (pour *bifaḏl*= grâce à). Ce type d'usage est fréquent dans le parler *tashalḥī*.
- Au niveau de la vocalisation, on assiste à la présence de cas d'allongement et d'abrégement. Ex. *'alām* (pour *'alam*= drapeau), *ukhīdhat* (pour *ukhidhat*= prise), *waḥd* (pour *wāḥd*= un). Des cas semblables sont relevés chez al-Baydhaq<sup>1769</sup>.

- Morphologie :

- Conjugaison de la première personne du pluriel en *n-ū*. Ex. *nakṭbū* (nous écrivons), *nashtakū* (nous nous plaignons), *nukhriḡū* (nous sortons). Cette forme était utilisée chez al-Baydhaq<sup>1770</sup>.
- Utilisation de la troisième personne du pluriel à l'accompli avant le sujet. Ex. *dakhalū 'alayhim ba'd al-naṣārā* (quelques chrétiens sont entrés chez eux), *'ādū riḡāluka* (tes hommes sont revenus), *ḥamalūhā ba'd al-fursān* (quelques cavaliers l'ont portée), *ishtaghalū al-naṣārā* (les chrétiens se sont employés à...).
- Absence du *alif* introductif à la première personne du pluriel au passé. Ex. *'aṭaynāk* (pour *a'ṭaynāka*= nous t'avons donné), *ḥabbaynā* (*aḥbabnā*= nous avons aimé).
- Le réfléchi passif est employé précédé du préfixe *tt*. Ex. *ttāklat* (elle a été pillée)<sup>1771</sup>.
- Utilisation d'une forme plurielle pour le duel (*al-muthannā*). Ex. *kānū zawḡ min riḡālik* (Deux de tes hommes étaient...).
- Emploi de prépositions : *līn* (pour l'arabe classique *li'anna*= parce que), *bāsh* (=pour).

Enfin, pour les usages lexicaux, on peut noter l'utilisation à multiples reprises de *ahln Asfī* (gens, habitants de Safi). Le mot arabe *ahl* y est ajouté à la lettre *n* communément employé en berbère comme particule de définition.

<sup>1768</sup> J. AGUADÉ, « Un dialecte ma'qilien : le parler des Z'ir au Maroc », J. AGUADÉ, P. CRESSIER et A. VICENTE, *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*, Madrid-Saragosse, 1998, p. 141-150, (p. 142).

<sup>1769</sup> G. S. COLIN, « Sur l'arabe marocain de l'époque almohade », *Hespéris*, X/1, 1930, p. 104-120, (p. 106-108).

<sup>1770</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>1771</sup> Même caractéristique chez les Z'ir : J. AGUADÉ, « Un dialecte ma'qilien... », p. 148.

Ce dernier exemple est très significatif de l'état d'imbrication et de métissage linguistique dans la région. Dans cet arabe qu'on peut apparenter à la langue parlée, malgré le fait qu'il nous est parvenu par écrit, se retrouvent des traces des parlers arabes bédouins, mais aussi plusieurs formes et expressions qu'on peut estimer caractéristiques d'un arabe parlé par des berbèrophones. Les similitudes constatées entre certaines de ces formes et l'arabe dialectal tel qu'il apparaît chez al-Baydhaq corroborent ce constat. L'arrivée des tribus arabes semble ainsi accentuer et accélérer une évolution linguistique très progressive qui commençait depuis des siècles et dont le moteur principal était le statut légitime et privilégié de l'arabe.

### 3- L'onomastique

Pour apprécier le poids et la profondeur de l'arabisation chez les habitants de la région, l'examen de l'anthroponymie peut s'avérer un bon moyen. Or, notre tentative butte facilement contre plusieurs obstacles historiographiques.

Si les attributs du nom arabe classique et sa composition nous sont bien connus<sup>1772</sup>, il n'est pas de même pour le nom berbère. On ignore, en effet, s'il existait un archétype du nom chez les Berbères. Les sources historiques qui nous sont parvenues sont issues d'un milieu baigné dans l'influence arabo-islamique. Dans une culture savante qui assigne à la généalogie et à la biographie une place de prédilection, notamment pour authentifier les chaînes de transmission du savoir, la multiplication des signes d'identification onomastique était nécessaire. Sous l'instigation de cette tradition savante, des noms berbères pourraient potentiellement être remodelés afin de les adapter au système onomastique arabe.

Cette appréhension exprimée à l'égard des sources arabes se confirme à la lecture d'un récit riche en mentions sur la région de Safi tel le *Tashawwuf*. Parmi les Ragrāga, les Dukkāla et leurs voisins les Ṣanhāḡa, plus du tiers (22 sur 58) des noms des saints mentionnés est exclusivement arabe, alors que les autres noms contenaient des composantes berbères. Dans la quasi-totalité des cas, une *kunya* arabe précédait un nom qui était souvent de consonance berbère. Cette constante, quelque peu troublante, rend légitime de se demander si cette *kunya* était devenue d'une manière massive, un élément du nom berbère ou bien s'agissait-il tout simplement d'une adjonction factice visant à marquer l'aspect religieux des personnages ? Malgré leur nombre insuffisant, d'autres noms de personne qui nous sont parvenus dans les archives portugaises, peuvent nous aider à comprendre cette situation. Aucun nom parmi plus d'une trentaine de personnes qui paraphaient différents documents arabes, ne présente de *kunya*<sup>1773</sup>. Sans aller jusqu'à prétendre que la *kunya* était pure invention des auteurs des récits et chroniques, il semble très probable que cet usage onomastique relève également de la nature de la représentation autochtone du statut du système anthroponymique arabe. Le nom pouvait ainsi revêtir un aspect différentiel : il se décline en fonction du statut social et du capital symbolique qu'il induit.

Langues parlées et noms portés dans la région de Safi témoignent de la complexité du processus d'arabisation linguistique. L'arabisation qui apparaît comme le principal changement intervenu dans la région, se dégage de plus en plus comme un métissage et une intégration des différents éléments arabes et berbères dans un système hiérarchisé de valeurs. Les usages parallèles des deux langues entre le 12<sup>e</sup> et le 16<sup>e</sup> siècle attestent, d'un côté, que cette tendance vers la spécialisation et la

---

<sup>1772</sup> Cf. par exemple J. SUBLET, *Le voile du nom*, Paris, 1991.

<sup>1773</sup> Sur les composantes du nom berbère actuellement, cf. A. AMAHAN, *Mutations sociales*, p. 249-250. On peut noter l'absence de la *kunya* dans ces composantes.

diglossie incitait à l'adoption des deux apports. D'un autre côté, ils réfutent l'illusion d'une arabisation inéluctable effaçant une langue berbère vouée foncièrement à disparaître.

## D- Sociabilités et mentalités

Notre propension à contourner les affres d'une histoire événementielle, condamnée à l'austérité du politique, nous amène à étudier des aspects assez méconnus de la vie de la société locale. Les méandres du mental et ses relations avec les diverses formes expressives du corps social participeraient aussi à éclairer des points intimement liés à la vie communautaire et ayant peut-être une influence non négligeable sur sa culture matérielle. Dans l'histoire marocaine, l'étude des attitudes et des comportements collectifs demeure un terrain en friche. Les difficultés d'approche ont certainement largement contribué à cette situation : les imprécisions du cadre notionnel d'une démarche située au carrefour de plusieurs sciences humaines et les limites d'une documentation souvent imperméable aux manifestations du social en sont les principaux obstacles. Ces difficultés s'amplifient encore plus dans le cadre d'une histoire régionale. Toute tentative y est particulièrement tributaire de la matière historique disponible, mais surtout d'un questionnement sur l'efficacité et la justesse d'une telle délimitation spatiale. En effet, si la construction territoriale d'une région et l'articulation de ses espaces permettraient de parler de spécificité locale, rien ne justifie la validité d'un tel découpage pour les sphères du mental et ses modes d'expression sociale. Les "mentalités locales" participeraient ainsi d'un vaste ensemble comprenant, sinon tout l'Occident musulman, du moins la société arabo-berbère marocaine. S'impose ainsi la nécessité d'associer les cas locaux étudiés aux cadres mentaux et aux attitudes collectives attestés ailleurs au Maroc. La littérature anthropologique assurerait, dans une approche régressive non sans embûches, une meilleure intelligibilité des phénomènes étudiés.

Le corpus hagiographique constitue pour tout travail sur les mentalités une source intarissable, riche en images du vécu et de l'imaginé. C'est que le récit hagiographique répond, de par sa structure interne, sa rhétorique et son objectif, à des conditions bien distinctes de tout autre genre historiographique. Les "faits" rapportés par la littérature hagiographique participent à construire l'image d'une exemplarité dédiée à consacrer une signification commune reproduite à foison le long du récit<sup>1774</sup>. Cette nature tautologique rend vaine toute interrogation sur son authenticité. Décortiquer son discours et l'analyser ne peut se faire dans les termes d'une critique d'un texte historique "classique". « Ce serait soumettre un genre littéraire à la loi d'un autre -l'historiographie- et démanteler un type *propre* de discours pour n'en retenir que ce qu'il n'est pas »<sup>1775</sup>. L'intérêt de l'hagiographie, notamment pour ce présent essai, tient de son rôle comme indicateur des mentalités ambiantes dans la société. En tant que « cristallisation littéraire des perceptions d'une conscience collective »<sup>1776</sup>, c'est un genre qui reflèterait des aspects du sacré non reconnus par le dogme mais agissant dans les tréfonds de la société. Si dans sa forme scripturaire achevée, l'hagiographie serait difficilement qualifiable de littérature populaire, il n'en demeure pas moins qu'elle reste souvent bien marquée par l'oralité. Plusieurs des récits que nous utilisons font ainsi un usage capital de la tradition orale, expressément annoncé en préambule de certains ouvrages ou facilement détecté dans les sédiments linguistiques d'une oralité refoulée qui jonchent leurs pages. La présence des chaînes

---

<sup>1774</sup> M. DE CERTEAU, « Hagiographie », *Encyclopédie Universalis*, t. 9, 1985, p. 68-73, (p. 68-69).

<sup>1775</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>1776</sup> *Ibid.*, p. 69.

de l'*isnād*, vestige de la science du *ḥadīth*, renforce cet usage tout en lui procurant la crédibilité nécessaire.

La valeur didactique du récit hagiographique et son rôle d'*exemplum*, ainsi que ses origines orales en font un discours stéréotypé présentant plusieurs constantes. L'architecture du texte s'y prêterait à une analyse morphologique comparable à celle applicable aux contes merveilleux<sup>1777</sup>. Le saint y tiendrait la figure du héros dont la quête spirituelle se retrouve contrée par l'action d'un agresseur. La thaumaturgie du héros, don de Dieu (donateur), lui offre le salut, souvent par le biais d'un auxiliaire. Cette ossature de base sert en effet à édifier d'innombrables variantes, moyennant des mises en scènes diverses.

En analysant les récits hagiographiques référant à des réalités historiques, géographiques et sociales de notre région, on pourrait ainsi sonder certains aspects des mentalités locales.

## 1- Éléments de cosmologie

La relation de l'homme à l'Univers a toujours constitué un point fondamental de tout cadre mental. La manière de concevoir le cosmos, terme désignant aussi bien l'Univers que l'ordre qui le régie, est la matrice générale de l'intelligibilité, par l'homme, de son environnement naturel et social. Elle transparaît ainsi dans toutes les manifestations de sa vie sociale, notamment là où triomphent le symbole et la métaphore, tant dans les actions rituelles que dans les usages discursifs. La vie des saints, témoins-modèles des perceptions et des aspirations de leurs congénères, regorge d'indices permettant de restituer quelques pans de leur représentation cosmologique.

Dans l'Islam classique, comme d'autres civilisations antiques et médiévales, la vision cosmologique était fondée sur le principe de l'unité de l'Univers. L'homme, microcosme, est créé à l'image de l'Univers, macrocosme, les deux étant composés de quatre éléments (terre, eau, air et feu)<sup>1778</sup>. La vie de l'homme dépend ainsi de tout l'Univers, notamment de ses différents règnes, minéral, végétal et animal. L'homme, selon Ikhwān al-Ṣafā par exemple, domine ces règnes dont il dispose pour sa survie ; cette harmonie de la nature étant un indice de surcroît de la sagesse divine<sup>1779</sup>.

Ces concepts de base exprimés souvent dans la littérature musulmane savante ne semblent pas uniquement l'avatar de spéculations philosophiques. Des récits populaires font l'écho, de leur propre manière, de cette forme de représentation.

La conception du temps en est, en effet, un indice capital. Plusieurs temporalités cohabitaient dans le vécu et l'imaginaire du musulman "médiéval". Ainsi, le temps du quotidien était un temps calendaire, alliant à la fois les représentations linéaires et cycliques. La mesure du temps était garante du bon déroulement de la vie sociale, aussi bien sur le plan confessionnel qu'économique. Les deux cycles cosmiques, solaire et lunaire, se retrouvent chacun mis à partie dans la division du temps social. Ces deux calendriers s'emboîtaient ainsi sans se mêler dans les esprits des contemporains. La distinction d'une temporalité agricole, scandée par la succession des saisons et des travaux des champs, et d'une autre religieuse était sans équivoque. Dans des récits hagiographiques du *Tashawwuf*, le temps du calendrier solaire était désigné en terme de saison : *zaman al-ṣayf* (temps de l'été), *zaman al-bard al-shadīd* (temps du grand froid) ou bien "saison de

<sup>1777</sup> V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, 1973.

<sup>1778</sup> S. H. NASR, *An introduction to islamic cosmological doctrines*, New York, 1993, p. 66 ; J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, p. 113-114.

<sup>1779</sup> S. H. NASR, *An introduction to islamic cosmological doctrines*, p. 70-74.

la pluie et de la boue"<sup>1780</sup>. La référence aux cycles naturels domine incontestablement alors que les noms des mois n'apparaissent pas. Le calendrier lunaire semble plus présent comme unité de mesure de l'écoulement du temps historique. Années et mois sont ainsi exprimés selon cette référence, alors que durant le cycle annuel, fêtes et événements religieux rythment la durée et servent de jalons temporels.

L'activité rituelle liée à ces deux temporalités ne transparait pas dans nos textes, mais les informations recueillies par la littérature ethnographique peuvent être indicatives à ce propos. Ainsi, l'exemple d'Idāw Martini dans l'Anti Atlas témoigne des interférences possibles entre ces rythmes calendaires. Des rites liés d'habitude au solstice d'été, moment déterminant de l'activité agricole, se retrouvent désormais greffés au rythme a-cosmique du calendrier lunaire. Les feux rituels, dont la valeur prophylactique et bénéfique serait bien recherchée durant les moissons, sont donc allumés le dixième jour du premier mois de l'année lunaire. Ces changements qui atteignent les pratiques rituelles liées aux rythmes du cycle cosmico-agraire sont imputés à l'action de la tradition musulmane soucieuse d'éloigner le fidèle de toute forme de culte voué aux éléments naturels<sup>1781</sup>.

Le rapport à l'espace était également conditionné d'un côté par l'étendue de l'inconnu, et de l'autre par la démesure de la distance. Dans une région côtière dont la vocation maritime ne s'était manifestée que timidement, l'espace océanique était le creuset d'un ensemble de représentations imaginaires. Barrière infranchissable pour les hommes, l'Océan pullulait de créatures et de merveilles. Il est habité par une humanité d'une altérité variable : les îles Canaries sont tantôt occupées par des peuples qui ne connaissent pas l'Islam<sup>1782</sup>, tantôt elles abritent des créatures à l'humanité incomplète<sup>1783</sup>. D'autres êtres fantastiques émergeaient de l'Océan pour hanter les esprits des habitants de la région. La légende des chevaux marins, étalons merveilleux venant féconder les juments des habitants de la côte, attestée encore récemment, ne serait que le souvenir lointain d'affabulations médiévales<sup>1784</sup>. Espace de la peur et du rejet, la mer et ses rivages accueillait ainsi les refoulés de la société, les saints, qui seuls peuvent s'y accommoder grâce à leur pouvoir miraculeux. En s'installant sur la côte, les saints de Tīṭ conquièrent sur le littoral boisé un lieu pour la résidence. L'inhospitalité du rivage, due notamment au manque d'eau potable, ne semble pas les incommoder ; sous l'influence de leur sainteté, l'eau de la mer perd même sa salinité<sup>1785</sup>. D'une manière fréquente, le saint s'affiche comme un exutoire de l'impuissance de ses contemporains face à des étendues d'eaux non apprivoisées, aussi bien en mer que dans les cours d'eaux. Marcher sur l'eau pour rejoindre une île lointaine ou l'autre rive du fleuve dénote la difficulté de se mouvoir dans un espace où la traversée des cours d'eau se faisait essentiellement à guet ou par barque, en l'absence de ponts, alors que la navigation maritime était tributaire de tant de conditions climatiques<sup>1786</sup>. De nombreux exemples locaux attestent la présence de ce lieu commun de la littérature hagiographique et dont les parallèles prophétiques sont d'ailleurs bien connus (Jésus marchant sur l'eau)<sup>1787</sup>.

La démesure de l'espace et l'importance des distances dans une société réputée par sa mobilité ambiante, étaient certainement l'une des images fortes qui conditionnaient, dans les mentalités, la

<sup>1780</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 234, 274 et 317.

<sup>1781</sup> N. EL ALAOU, *Le soleil, la lune et la fiancée végétale*, p. 52-55.

<sup>1782</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 411.

<sup>1783</sup> Al-Idrīsī, *Opus Geographicum*, fasc. 3, p. 219. H. FERHAT, « Démons et merveilles : l'Atlantique dans l'imaginaire marocain médiéval », *Le Maroc et l'Atlantique*, Rabat, 1992, p. 31-49, (p. 38).

<sup>1784</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>1785</sup> Ibn 'Abd al-'Azīm al-Azammūrī, *Bahğat al-nāzīrīm*, p. 70.

<sup>1786</sup> A. SHADHLI, *Al-Taşawwuf wa al-muğtama'*, Casablanca, 1989, p. 118-120.

<sup>1787</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādīlī, *Al-Tashawwuf*, p. 116, 126, 210, 234, 375 et 394.

perception de l'espace. Aussi bien dans les déplacements quotidiens que dans les longues pérégrinations, l'intervention des pouvoirs surhumains du saint venait atténuer ou éliminer les difficultés et les risques du voyage. Dans l'imaginaire populaire médiéval, les solutions étaient multiples, depuis le télé-transfert instantané du personnage ou le voyage sur le dos d'une bête fantastique, jusqu'à l'utilisation de l'arc-en-ciel, transmué en escalier céleste que gravite le saint en toute quiétude<sup>1788</sup>.

Cet homme désarmé face à un espace qu'il ne maîtrise pas, craignait également la désorientation. La recherche de la direction exacte de la *qibla* était, en l'occurrence, un souci omniprésent qui n'a cessé de susciter des polémiques. En dépit d'une littérature savante très riche dans ce domaine, il semble que le problème de la désignation de la direction de la *qibla* restait posé dans la pratique quotidienne. La visibilité miraculeuse de la Ka'ba depuis les lieux de prière dans la région trahit ainsi cette angoisse permanente dans les mentalités de l'époque<sup>1789</sup>.

La référence à l'animal dans les récits hagiographiques reflète l'un des aspects de la représentation cosmologique. La prédation et la domestication n'apparaissent plus comme les seuls types de rapports liant l'homme à son environnement animalier, car la thaumaturgie des soufis est en mesure d'instaurer une tierce relation. "La fable mystique" peut ainsi prêcher un message d'égalité, visant à protéger l'animal contre les agressions humaines. Un saint *ragrāguī* procurait ainsi les soins nécessaires à un hérisson qu'il a malencontreusement blessé, attitude apparemment en désaccord avec le sentiment collectif de la tribu se méfiant du pouvoir superstitieux de l'animal<sup>1790</sup>.

Ce comportement inoffensif était respecté, même à l'égard d'animaux féroces qui inspiraient aux hommes peurs et inquiétude. Les exemples font légion dans le corpus hagiographique, et il suffit d'évoquer les récits relatifs aux exploits d'Abū Ya'zā pour en rendre compte<sup>1791</sup>.

Loin d'être uniquement le moyen d'exorciser une crainte quotidienne ou d'appeler à revoir des pratiques collectives, l'animal tient une place de choix dans la construction métaphorique du récit. L'attitude du même Abū Ya'zā envers les lions, tantôt combattus, tantôt apprivoisés, atteste des fluctuations des rapports du saint au pouvoir politique. Cet usage métaphorique est poussé à son extrême dans ce même récit, jusqu'à l'incarnation mutuelle des mondes des humains et des animaux : un homme serait métamorphosé en panthère à cause de ses péchés, d'autres n'accomplissant pas leurs ablutions, ont l'odeur des chiens<sup>1792</sup> ! Cette forme d'auto-représentation émane incontestablement de la croyance dans l'unité et la continuité du cosmos qui peut concerner également des objets inanimés. Un saint *dukkālī* est présenté ainsi comme ayant la faculté d'entendre les prières des pierres, tuiles, briques et brins de paille qui composaient les bâtiments<sup>1793</sup>.

## 2- Mentalités et aléas

Les aspects des mentalités locales liés aux constructions cosmologiques ont souvent permis de détecter le grand sentiment d'insécurité qui régnait sur la société médiévale. Traqué par l'instabilité politique, souvent par l'irrationalité du social, l'homme était également désarmé face aux humeurs

---

<sup>1788</sup> *Ibid.*, p.127-128, 143 et 262.

<sup>1789</sup> *Ibid.*, p. 242 et 375.

<sup>1790</sup> *Ibid.*, p. 85, note 10.

<sup>1791</sup> Cf. à ce propos plusieurs récits d'Al-'Azafī, *Da'āmat al-yaqān*.

<sup>1792</sup> M. MIFTAH, « Al-siyāsa al-ḥayawāniya. Qirā'a fī karāmāt Abī Ya'zā », A. SABTI (éd.), *Histoire et linguistique*, Rabat, 1992, p. 67-87.

<sup>1793</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 424.

de la nature. Toute sorte d'angoisse habitait ainsi les esprits des individus et des collectivités, réduits à chercher refuge dans la puissance du surnaturel. La pratique religieuse conventionnelle se trouvait décontenancé dans ces situations où seuls les miracles et évasions pouvaient apporter le remède.

Les crises de subsistance étaient incontestablement une source importante d'inquiétude. Une nature ingrate, parfois déchaînée, plus souvent avare, menaçait de famine et d'insuffisances les sociétés traditionnelles. La gestion de la rareté s'appuyait sur des techniques de prévoyance, mais nécessitait l'intervention bénéfique du saint. La multiplication et l'accroissement de la nourriture constitue à cet égard un *topos* de la littérature hagiographique, non sans rappeler l'image biblique reconnue par l'Islam. Les scénarios des miracles variaient peu : repas collectif consommé par des dizaines de personnes sans que les quantités dérisoires de nourriture ne soient entamées<sup>1794</sup>, mets préparés miraculeusement pour un saint<sup>1795</sup> ou bien un silo béni par une quelconque relique d'un saint fournissant des céréales sans tarir<sup>1796</sup>. Cette métamorphose du négatif au positif ne se limite pas à ces icônes porteuses d'espoir pour les gens, mais se dédoublait d'une vraie apologétique de la faim et de l'indigence. Le qualificatif autoproclamé par les soufis pour se désigner, *faqīr* (litt. pauvre), témoigne de cette volonté. Les exemples abondent également dans nos sources : Abū Muḥammad Ṣāliḥ aurait ainsi eu une vision fustigeant une consommation journalière de nourriture dépassant les huit onces (*ūqiya*)<sup>1797</sup>. Un autre saint *dukkālī* était réputé par son jeûne continu pendant plusieurs jours, sans montrer de signe d'affaiblissement<sup>1798</sup>.

L'éloge du dénuement et de la pauvreté, renforcé par l'encouragement des actes de charité et de partage, participe de cette force d'idéal social véhiculé par le soufisme. Cette image était cultivée par le souvenir des premiers moments de l'Islam : « Aussi la spiritualité des débuts de l'islam s'identifie-t-elle avec le renoncement au monde (*zuhd*), accompagné souvent d'une ascèse rigoureuse »<sup>1799</sup>. Dans le soufisme marocain, cette vocation charitable destinée à apaiser les souffrances et les appréhensions populaires était devenue un élément capital de la représentation sociale de la quête spirituelle. L'approche d'Abū-l-'Abbās al-Sabtī qui a fait de l'aumône son credo, est assez emblématique à ce propos<sup>1800</sup>.

Sauveur et didacte, le saint était dans l'imaginaire de ses congénères un intermédiaire de choix pour faire face aux aléas de la vie. Il permet d'intercéder auprès du Créateur pour faire tomber des pluies clémentes ou bonifier les récoltes. À côté du rituel orthodoxe de la prière d'*al-istisqā'*, l'abondance des rites rogatoires dans la société traditionnelle marocaine reflète le caractère crucial des précipitations dans la survivance des habitants<sup>1801</sup>. Le saint, vivant ou mort, était le point de cristallisation de ces rites rogatoires. Abū Wakīl, saint *dukkālī* du 12<sup>e</sup> siècle, aurait permis par ses invocations, la chute de précipitations longuement attendues par les habitants de la région<sup>1802</sup>. Récemment, la visite des tombeaux des saints durant le rituel de *taghunḡa* en est une autre manifestation. E. Laoust en résume le déroulement :

---

<sup>1794</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>1795</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>1796</sup> Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāḡ*, p. 319.

<sup>1797</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>1798</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 374.

<sup>1799</sup> D. GRIL, « De l'usage sanctifiant des biens en Islam », *Revue de l'histoire des religions*, 215/1, 1998, p. 59-89, (p. 70).

<sup>1800</sup> *Ibid.*, p. 76-79.

<sup>1801</sup> Sur le rituel de la prière rogatoire, voir M. MELHAOUI, « Processions en islam occidental médiéval au temps de la calamité : sécheresse et peste », *Sources, travaux historiques*, 51-52, 1997, p. 105-114, (p. 105-110).

<sup>1802</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 235.



« Les cérémonies connues sous le nom de *tlgonja* sont universellement répandues dans le nord de l'Afrique, de l'Atlantique à la Cyrénaïque. Leur but est de provoquer la pluie lorsque, par suite d'une sécheresse persistante, les récoltes sont menacées de destruction. Le mot qui les désigne est berbère et se rapporte, comme l'on sait, à la grande cuiller en bois, *agenja*, dont on se sert pour puiser l'eau. La cérémonie consiste, en effet, à promener, avec plus ou moins de pompe, une cuiller habillée en fiancée. La procession, à laquelle participent les femmes et les enfants, s'accompagne de chants, de prières, d'invocations, et se déroule à travers les douars, les villages, et autour des marabouts. Chemin faisant, on asperge d'eau la poupée, on recueille des aumônes dont le produit sert à la préparation d'un banquet rituel. Ce repas est servi, non dans les mosquées, temples du culte orthodoxe, mais, ce qui est significatif, dans le lit d'une rivière, sur une aire à battre, dans le sanctuaire de quelque *agourram*, ou encore au sommet d'une élévation où, en d'autres temps, brillent les feux du solstice. La cérémonie se termine par une prière pour avoir la pluie ; et, fait curieux, le nom du Dieu unique qu'on y invoque s'y trouve étrangement associé à celui de *TIGonja* – nom d'une divinité sans légende qui semble avoir tenu une place éminente dans l'ancien panthéon berbère »<sup>1803</sup>. Face au risque d'un aléa incontrôlé et incontrôlable, on s'arme de tout un arsenal de protection, alliant pratique orthodoxe et rites symboliques. « Pour faire face à la sécheresse ou la stérilité, les hommes et les femmes cherchent à se protéger par des symboles constitués de gestes, de mots et de choses. Autrement dit, on se protège avec un savoir. Quant aux causes de la sécheresse, elles sont attribuées tantôt à la fatalité, tantôt à la volonté de Dieu qui met à l'épreuve les hommes. Ce qui fait que l'exégèse considère ce savoir comme simple palliatif. Dans cette rationalité, le rituel n'est nullement lié à sa finalité, parce que celle-ci est une affaire de Dieu. Lorsque les gens parlent des rituels comme celui de *tlaghunja* ou d'autres, ils finissent leur discours par l'expression "tout est entre les mains de Dieu". L'efficacité du rituel n'est ni contrôlée ni garantie, elle rentre dans le domaine du caché (*ghayb*) dont seul Dieu connaît le secret »<sup>1804</sup>. Dans sa stratégie de "domestication de l'aléa", l'homme fait du rituel un complément social indispensable aux techniques d'adaptation et de gestion de l'environnement. Le dispositif mental était ainsi une garantie symbolique de la survie<sup>1805</sup>.

### 3- Une archéologie du sacré

Le cadre mental de l'homme médiéval, tel qu'il se profile dans les aspects précédents, fait appel d'une manière permanente à la présence du sacré. L'épreuve de la définition de la notion s'avère très délicate ; seul une haute voltige intellectuelle serait en mesure de suggérer une refonte satisfaisante des différents essais. Dans l'aire culturelle arabo-berbère, les termes se référant à une quelconque idée du sacré affichent souvent une ambivalence entre des sens très variés. L'arabe *h̄rm* et le berbère *gr̄m* en guise d'exemple, sont des racines qui ont aussi bien donné lieu à des termes qualifiant une sacralité qu'à des choses ou actions frappées par l'interdit<sup>1806</sup>.

Contourner les apories d'une recherche éperdue d'une définition, a incité les anthropologues à s'attacher aux manifestations sociales du "sacré". Analyser les signifiants en laissant de côté le signifié s'était imposé comme un détour méthodologique inéluctable.

De par sa nature hagiographique, notre documentation focalise sur le culte voué aux saints, au détriment d'autres formes de religiosité qu'auraient connues les habitants de la région. En effet, les émanations du sacré dans les sociétés de l'Occident musulman s'étagent sur plusieurs niveaux. Le

<sup>1803</sup> É. LAOUST, *Mots et choses berbères*, p. 204-205.

<sup>1804</sup> R. BOURQIA, « Rituel, symbole et aléa dans la société rurale marocaine. Repenser Westermarck », *Westermarck et la société marocaine*, Rabat, 1993, p. 185-198, (p. 195).

<sup>1805</sup> *Ibid.*, p. 196-198.

<sup>1806</sup> J. CHELHOD, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1986, p. 36-55 et H. RACHIK, *Sacré et sacrifice*, p. 133-136.

premier et le plus basique serait le niveau écologique, dans lequel des éléments naturels (arbre, source et pierre) et d'autres construits (tombeaux et édifices) sont au centre des rites dévotionnels. Une deuxième couche du religieux est constituée de l'apport de l'Islam, dont la transcendance globale cache plusieurs nuances et variétés locales ; celle « du dogme, de la doctrine, des jurisprudences d'application, des comportements ou du folklore »<sup>1807</sup>. Une couche de spiritualité compose la troisième unité de cette stratigraphie du sacré, dont les différents niveaux s'interpénètrent et se compliquent très souvent.

Aussi bien dans les mentalités que dans la pratique, les acteurs ne semblent pas éprouver une quelconque antinomie entre ces niveaux de religiosité. Les rituels liés à des cultes de saints marocains comportent, selon des témoignages ethnographiques, des récitations coraniques<sup>1808</sup>. La symbiose du scripturaire, relevant du dogme, et du rite rejeté par ce même dogme, au sein de la pratique populaire est en effet l'une des caractéristiques de cette religiosité, qui n'a cessé de susciter l'intérêt des chercheurs. J. Berque avait ainsi judicieusement noté l'attitude très nuancée, voire conciliante, d'al-Yūsī. « Beaucoup de ces dévotions ne pêchent selon lui que par exagération. Ramenées à une « motivation » authentique, un *asī* et une *'illa*, dépouillées de tout ce qui peut en elles sentir l'anthropomorphisme ou le polythéisme, elles conservent un fond légitime : l'effort pour quêter la *baraka*. Il prêche donc l'indulgence »<sup>1809</sup>. Pour sa part, C. Geertz écrit que « vision du monde et *ethos* se renforçaient mutuellement parce que la manière dont les gens pensaient devoir vivre, et les vérités qu'ils pensaient recueillir sur les tombes des saints ou dans le théâtre d'ombres, d'autre part, s'accordaient et formaient ensemble une unité organique proprement inaltérable »<sup>1810</sup>.

Contrairement à l'abondance de la matière ethnographique sur le rituel lié au culte des saints, les sources historiques restent avares en détail sur le cérémonial et son déroulement. Peut-on d'abord noter une différence de taille : nos sources médiévales témoignent souvent de gestes de vénération envers des personnages vivants. Ibn Qunfudh assista à une "réunion" (*moussem* ?) des soufis des Dukkāla en 769/1367-68. Des personnes infirmes ou atteintes de maladies chroniques se bouscullaient autour des cercles de *dhikr*, suppliant les soufis de les guérir. « Certains prenaient la main du malade et le renvoyaient en pleine santé ; d'autres touchaient du bout de leurs vêtements le malade, qui devint libéré aussitôt de sa souffrance... »<sup>1811</sup>. Ces scènes n'ont, bien évidemment, rien de particulier dans l'Islam marocain, Abū Ya'zā en faisait autant<sup>1812</sup>, alors que la croyance dans le pouvoir bénéfique des tombeaux des saints est une constante au Maghreb<sup>1813</sup>. Le saint est imploré également pour ses invocations dans une forme de médiation entre les croyants et le Divin, condamnée par les docteurs. Ce fut le cas notamment d'Abū Ḥaddū al-Aylānī, habitant de Yilayskāwn<sup>1814</sup>. Les cultes voués aux tombeaux des saints apparaissent très rarement, certainement en raison de l'aspect plus ou moins savant des sources, dues à des auteurs ayant généralement une formation théologique. Le même compromis entre les exigences du rigorisme docte et l'exubérance des manifestations rituelles, qui animait l'attitude d'al-Yūsī, aurait abouti chez nos auteurs, à une épuration systématique des récits de toute trace de pratiques jugées intolérables. On peut au moins en déduire certains aspects : au 14<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Khaṭīb décrit le mausolée d'Abū Muḥammad

<sup>1807</sup> J. BERQUE, *De l'Euphrate à l'Atlas*, Paris, 1978, p. 462.

<sup>1808</sup> M. GARRIGUES-CRESWELL, « La profusion rituelle berbère : une nécessité sociale », *L'Islam pluriel au Maghreb*, Paris, 1996, p. 183.

<sup>1809</sup> J. BERQUE, *Al-Youssi. Problèmes de la culture marocaine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Rabat, 2001 (1<sup>ère</sup> éd. Paris, 1958), p. 60.

<sup>1810</sup> C. GEERTZ, *Observer l'Islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, 1992, p. 129.

<sup>1811</sup> Ibn Qunfudh, *Uns al-faqīr*, p. 71.

<sup>1812</sup> Al-'Azafī, *Da'āmat al-yaqīn*, p. 61.

<sup>1813</sup> E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1982, (1<sup>ère</sup> éd. 1954), p. 127-133.

<sup>1814</sup> Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tashawwuf*, p. 181.

Ṣāliḥ, à l'intérieur de son *ribāṭ* à Safi. La patine du sarcophage en bois noble, qui contenait la dépouille du saint, annonçait les passages répétés des fidèles caressant le tombeau et espérant la bénédiction du saint<sup>1815</sup>. Plus tardivement, al-Yūsī assista au 17<sup>e</sup> siècle, aux rites circumambulatoires pratiqués chez les Ragrāga<sup>1816</sup>.

Ces différents rituels attestés ou supposés contribuaient à une certaine territorialisation du sacré. L'espace se meut, aux yeux de ses habitants, en une pléiade de points d'où émane un sacré diffus. *Ribāṭ-s*, lieux de mousses annuels, tombeaux ou tout simplement arbres et pierres dessinent les contours d'une topologie de la région. De l'écologique au spirituel, en passant par l'Islam "orthodoxe", les trois niveaux du sacré se retrouvent dans cette construction religieuse du territoire, qui s'accompagne, dans la représentation collective, d'une forte hiérarchisation des lieux de dévotion. Nos sources hagiographiques mettent en valeur, naturellement, les hauts lieux du soufisme local, notamment Ribāṭ Shākir. Les réunions annuelles des saints, qui s'y tiennent en font un lieu de pèlerinage local ou régional, le point d'interruption d'une quête continuelle pour la bénédiction et le Salut. Même en évitant soigneusement toute allusion à une certaine (con-)fusion entre le Pèlerinage à la Mecque et les mousses locaux, nos sources permettent de discerner derrière cette omniprésence du *topos* du voyage, une transposition des deux espaces. Certains rites attestés tardivement, tel les sept circumambulations autour des tombeaux, ou le fait de qualifier quelques mousses de "Pèlerinage des pauvres", traduisent ce non-dit de la littérature. Les limites entre une topologie "universelle", véhiculée par l'orthodoxie et une topologie locale ou régionale construite par/ pour la pratique populaire, s'avèrent ainsi perméables.

Cette excursion dans les terrains mouvants des représentations mentales est riche d'enseignements. La question des rapports entre le global et le local est constamment posée, notamment en raison de l'omniprésence dans les aspects évoqués, d'un fond musulman sur lequel viennent se greffer d'autres pratiques. Loin d'être superflue pour l'étude de la culture matérielle, notre tentative a permis d'esquisser les traits fondamentaux du cadre mental, qui a non seulement régi les représentations collectives, mais qui a également contribué à modeler les rapports à l'environnement et à l'occupation du territoire.

## CHAPITRE 5. STRUCTURES DE L'HABITAT ET STRATÉGIES TERRITORIALES DANS LA RÉGION DE SAFI À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE

Les bilans historiographiques et historiques réalisés dans la première partie de ce travail ont permis de dégager, à l'échelle de l'ensemble du Maroc, nombre de questions et de problématiques relatives aux structures de l'habitat et à l'organisation des territoires. Les différentes pistes de recherche abordées ont été à peine effleurées, car l'ampleur des investigations qu'elles impliquent dépasse

<sup>1815</sup> Ibn al-Khaṭīb, *Nufāḍa*, t. 2, p. 71.

<sup>1816</sup> J. BERQUE, *Al-Youssi*, p. 61.