



HAL
open science

La foi peut-elle soulever les montagnes ? Révolution almohade, morphologie sociale et formes de domination dans l'Anti-Atlas et le Haut-Atlas (début XIIe s.)

Jean-Pierre van Staëvel

► To cite this version:

Jean-Pierre van Staëvel. La foi peut-elle soulever les montagnes ? Révolution almohade, morphologie sociale et formes de domination dans l'Anti-Atlas et le Haut-Atlas (début XIIe s.). *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2014, Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'Islam, 135, pp.49 - 76. 10.4000/remmm.8718 . halshs-03481130

HAL Id: halshs-03481130

<https://shs.hal.science/halshs-03481130>

Submitted on 4 Jan 2022

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

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



Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée

135 (2014)

Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'Islam

Jean-Pierre Van Staëvel

La foi peut-elle soulever les montagnes ?

Révolution almohade, morphologie sociale et formes
de domination dans l'Anti-Atlas et le Haut-Atlas
(début xiie s.)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Jean-Pierre Van Staëvel, « La foi peut-elle soulever les montagnes ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 135 | 2014, mis en ligne le 01 septembre 2014, consulté le 04 septembre 2014. URL : <http://remmm.revues.org/8718> ; DOI : 10.4000/remmm.8718

Éditeur : Publications de l'Université de Provence

<http://remmm.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://remmm.revues.org/8718>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Tous droits réservés

Jean-Pierre Van Staëvel*

La foi peut-elle soulever les montagnes ?

Révolution almohade, morphologie sociale et formes de domination dans l'Anti-Atlas et le Haut-Atlas (début XII^e s.)

À Pierre Bonte (1942-2013)

Résumé. Au travers d'une présentation historiographique des débuts de la révolution almohade dans les montagnes du Sud marocain, l'article émet des réserves méthodologiques sur l'application du modèle segmentaire gellnerien à la morphologie sociopolitique des tribus almohades pour expliquer la force de la mobilisation initiale du mouvement. S'appuyant sur une réévaluation de certaines données textuelles insuffisamment exploitées jusqu'à aujourd'hui, il suggère que le statut éminent d'Ibn Tûmart, le fondateur du mouvement, indépendamment de son rôle propre d'homme de religion, a été façonné et nourri par la position qu'occupait (ou qu'avait occupée) sa famille dans sa tribu d'origine, et plus largement dans les grands ensembles tribaux qui devaient dominer alors les montagnes de l'Anti- et du Haut-Atlas. L'article débouche enfin sur un questionnement concernant l'existence, dans certaines sociétés de montagne et loin des centres de production de l'écrit officiel, de constructions politiques et de commandements tribaux susceptibles de porter ou d'accompagner des mouvements de réforme religieuse, souvent vus de manière réductrice par l'historiographie comme le produit de la seule initiative d'un homme providentiel.

Mots-clés : Almohades, Ibn Tûmart, pouvoir charismatique, pouvoir traditionnel, segmentarité, chefferie

* Université de Paris-Sorbonne (Paris 4), UMR 8167 « Orient et Méditerranée ».



Abstract. *Can faith move mountains? Almohad revolution, social morphology and forms of domination in the Anti-Atlas and the High Atlas, in early 12th century*

Through a presentation of the historiography of the beginnings of Almohad revolution in the mountains of southern Morocco, this paper raises methodological reservations about the application of the gellnerian segmentarist model to the sociopolitical morphology of the Almohad tribes, in order to explain the strength of the initial mobilization of the movement. Based on a reassessment of some textual data insufficiently exploited until now, it is suggested that the eminent status of Ibn Tûmart, the founder of the movement, regardless of its role as a man of religion, has been shaped and nourished by the position of power which was occupied by his family in his original tribe, and more widely in the major tribal groups that ruled then the mountains of the High and Anti- Atlas. The article finally lead to a questioning of the existence in some mountain societies and away from production centers of the official written policy, of tribal structures and chiefdoms that could carry or accompany movements of religious reform, often seen reductively by historiography as the product of the sole initiative of a providential man.

Keywords: Almohads, Ibn Tûmart, charismatic power, traditional power, segmentarity, chiefdom

Introduction ¹

L'apparition, au cours de la troisième décennie du XII^e siècle, dans les montagnes atlassiques du Sud du Maroc, d'un mouvement révolutionnaire prônant l'unicité absolue de Dieu (*al-tawhîd*, d'où le nom de ses partisans, *al-muwaḥḥidûn*, les « Almohades »), est un événement historique qui n'a cessé de fasciner les historiens du Maghreb médiéval, et, au-delà, les spécialistes de l'histoire du messianisme islamique. L'explication de cet intérêt tient certainement dans la personnalité de son initiateur, le juriste et théologien berbère Ibn Tûmart, dans la radicalité d'un mouvement poursuivant des buts millénaristes et prétendant fonder, sinon un « homme nouveau », du moins les bases d'un retour à la communauté musulmane originelle, dans les conséquences aussi de cette révolte – la fondation du plus grand empire que l'Occident musulman ait jamais connu durant le Moyen Âge –, et enfin dans l'illustration qu'elle offre de la théorie d'Ibn Khaldûn sur le rapport entre révolution religieuse, mobilisation tribale – celle en l'occurrence des Maṣmûda, ensemble de populations berbères du groupe chleuh de la région du Sous, entre Marrakech et le Sahara –, formation de l'État par la marge et processus de conquête du pouvoir. Mais elle réside également dans les conditions de la connaissance, puisqu'on dispose sur ce moment-clé de l'histoire maghrébine de

¹ Cet article doit beaucoup aux discussions qui ont pour cadre le programme de coopération archéologique autour de la fouille du site d'Igîlîz, berceau de la révolution almohade, dont mes collègues A. Fili et A. S. Ettahiri sont les codirecteurs. Il a fait par ailleurs l'objet d'une présentation dans le cadre de deux séminaires, à Paris et à Lyon, au printemps 2013 : que C. Aillet, Y. Benhima, F. Micheau, D. Valérian et E. Vallet soient remerciés des suggestions et remarques qu'ils ont bien voulu me faire en ces occasions.

sources écrites émanant de témoins contemporains des événements, ou à tout le moins d'une littérature médiévale de seconde main qui puise sa matière dans des sources primaires perdues depuis. Très clivé entre reconstruction hagiographique et dénigrement systématique, ce corpus constitue une manne documentaire de très grand intérêt, mêlant souvenirs de faits historiques et récits légendaires pour illustrer la naissance et l'affirmation d'un mouvement de réforme religieuse radicale dans les montagnes du Sud marocain. L'épopée tûmartienne débute à Îgîlîz, dans l'Anti-Atlas, haut-lieu des Hargha, le groupe tribal auquel appartient le futur réformateur, né aux alentours de 1080. Elle passe ensuite en revue les étapes qui vont mener progressivement Ibn Tûmart du statut de petit *ṭālib* parti chercher fortune intellectuelle en Orient à celui de *muḥtasib* réformateur des mœurs lorsqu'il rentre au Maghreb, puis à l'activisme révolutionnaire contre l'autorité centrale des Almoravides, sa proclamation en tant que *mahdî* tout-puissant de retour chez lui à Îgîlîz, ou, plus tard encore, son installation dans le Haut-Atlas, à Tinmal où il s'éteindra en 1130, reconnu par les tribus montagnardes des deux Atlas. Cette histoire est bien connue depuis l'élaboration, dans la seconde moitié du xx^e siècle, de grands ouvrages devenus des classiques ; elle est aujourd'hui en pleine recomposition, grâce à la publication d'études qui ont entrepris d'en renouveler les fondements. L'une des tâches essentielles que s'est donnée l'historiographie de l'empire almohade consiste à tenter d'expliquer les conditions d'apparition, dans les montagnes reculées du Maghreb extrême, d'un mouvement de réforme religieuse d'une ampleur aussi exceptionnelle, et comment le message prôné par Ibn Tûmart a pu devenir, aussi rapidement et durablement, le moyen de construire un ordre politique et religieux dans un milieu montagnard jusqu'alors rétif, semble-t-il, à tout projet de construction étatique. Les historiens qui se sont penchés sur la question se sont toujours heurtés à la tâche difficile d'évaluer le rôle respectif de la personnalité du « *Faqîh* du Sûs », de sa doctrine, de la communauté des nouveaux croyants à s'être réunie autour de sa figure prophétique, et des structures sociales mises en branle par son activité missionnaire. Après une mise en perspective historiographique cherchant à confronter les différents points de vue qui ont été adoptés pour expliquer la naissance du mouvement, l'article se propose d'analyser de manière plus spécifique les conditions de réception de la prédication d'Ibn Tûmart - quelle que soit d'ailleurs la vraie nature de ce message, comme on le verra - dans les montagnes atlassiques. Au-delà, il tente de mettre en lumière certains aspects qui peuvent expliquer la rapidité avec laquelle les sociétés locales se sont converties ou soumises à ce nouveau pouvoir, dont on essaiera chemin faisant de réexaminer la nature.



Une figure prophétique, une communauté charismatique

Trois thèmes ont été privilégiés par l'historiographie pour expliquer la réussite de la spectaculaire mobilisation des populations des montagnes du Sud marocain autour de l'almoihadisme : la personnalité exceptionnelle d'Ibn Tûmart ; la doctrine qu'il a prêchée ; le contexte socio-politique qui a accompagné le mouvement.

Un homme providentiel ?

À parcourir la riche production scientifique qui a été consacrée, depuis le début du xx^e s., aux Almohades, on constate vite que les auteurs expliquent essentiellement la nature singulière du mouvement par la personnalité de son initiateur. Nombreux en effet sont les historiens à attribuer le caractère exceptionnel du mouvement almohade au pouvoir particulier dont disposait son chef. Ils suivent en cela les sources médiévales, qui insistent à l'envi sur le caractère exceptionnel de la personnalité du fondateur du mouvement. Soit pour louer, dans le cas des partisans du nouveau régime, les hauts-faits et les miracles réalisés par ce personnage hors du commun. Soit pour démontrer au contraire – c'est la règle chez les auteurs qui écrivent sous les Mérinides, le pouvoir qui met fin au califat almohade – le haut degré de ruse et de perfidie employé par Ibn Tûmart pour convaincre ses crédules contribuables, puis l'ensemble des masses tribales des montagnes, à adhérer à sa doctrine. Ce qui est troublant, c'est la facilité avec laquelle une part importante de l'historiographie arabisante a accepté cette vision négative, très largement partagée depuis les premiers travaux que lui ont consacrés de grands pionniers de l'histoire médiévale ou de l'islamologie (Dozy, 1879 ; Goldziher, 1903), et qui survit aujourd'hui dans une frange, très minoritaire mais néanmoins encore active, du champ académique. Parallèlement, dès avant la publication des premières sources almohades – le *K. al-Ansâb* et les « *Mémoires* » d'al-Baydhâq – par Lévi-Provençal (1928), on avait commencé à réhabiliter le personnage, notamment pour lui accorder le bénéfice de la « sincérité » de sa démarche, processus qui culminera avec l'approche positiviste adoptée par H. Terrasse (1949 : 260-281), A. Huici Miranda (1956-1957 : I, 23-105), R. Bourouiba (1982) et 'A. M. al-Nağğâr (1983). On n'ignore plus désormais que les textes à notre disposition peuvent être entachés de lourdes reconstructions légendaires (depuis les travaux du même Huici), idée qui se traduit de plus en plus aujourd'hui par une remise en cause hypercritique de nos connaissances sur les débuts de l'almoihadisme, et par le doute systématique qui est parfois jeté sur la dimension proprement historique du personnage (voir notamment les travaux de M. Fierro sur la question). Cependant, quelle que soit la façon – classique ou hypercritique – d'appréhender la vie d'Ibn Tûmart, la nature des sources à notre disposition a toujours placé au centre des tentatives d'explication des causes de la révolution almohade la dimension prosopographique et l'interprétation personnalisante. Cette approche a débouché sur la formation d'un courant historiographique devenu ultra-majoritaire que l'on pourrait appeler

« intentionnaliste² », puisqu'il se centre sur l'étude du poids de la personnalité et du discours idéologique d'Ibn Tûmart sur le milieu d'accueil. Selon cette perspective, chaque aspect de la vie d'Ibn Tûmart a été scruté de manière exhaustive, les composantes de sa doctrine religieuse ont été minutieusement analysées, et sa personnalité a même fait l'objet d'études au contenu psycho-historique (par ex. Zniber, 1994). Afin de rendre compte des ressorts de l'action, l'historiographie a isolé un certain nombre de critères qui contribuent à doter le parcours d'Ibn Tûmart d'une singularité sans pareille, et d'expliquer la réussite de sa prédication. Le premier de ces éléments réside dans les particularités du message religieux dont il a été l'initiateur et le porteur. Depuis Goldziher, la recherche n'a cessé d'interroger la doctrine almohade, vue le plus souvent comme un facteur de réussite primordial, une arme décisive contre le mâlikisme « sclérosé » sur lequel s'appuie le pouvoir central almoravide. Au contraire d'autres mouvements réformateurs qui remobilisent un corpus doctrinal préexistant, l'almohadisme apparaît souvent dans les études qui lui ont été consacrées comme une création nouvelle, une réélaboration de courants religieux divers – ash'arisme, chiisme, mâlikisme, khâriǧisme – dans laquelle certains n'ont voulu voir qu'un bricolage de circonstance. Toutes les interprétations classiques du contenu de la doctrine almohade pèchent pourtant par le même défaut originel : le corpus doctrinal a en effet longtemps été vu comme un tout élaboré par Ibn Tûmart, alors que les sources à notre disposition (à commencer par le *A'azzu mâ yuṭlab*, dont la seule copie conservée à la BnF à Paris date de 1183...) sont en réalité des textes composites où sont venus s'agréger peu à peu, en fonction des changements de politique religieuse du pouvoir impérial almohade, de nouveaux éléments de doctrine et de dogme (Fletcher, 1992 ; Fierro, 1997). Cette remise en cause – issue du fameux retour de balancier hypercritique qui marque l'historiographie depuis les années 1990 – débouche à son tour sur des éclairages nouveaux : une série de parutions récentes montre bien toute la richesse des interprétations nées de cette salutaire remise en question (Cressier, Fierro, Molina (éd.), 2006 ; Hamès, 2006 ; Cressier, Benhima, 2009 ; Fierro, 2012 ; Buresi, 2013 ; Allaoui, 2013 ; Ghouirgate, sous presse). Qu'il s'agisse d'une doctrine développée dans le détail ou d'un simple cadre général d'action, force est donc de reconnaître que la teneur réelle du message almohade primitif nous échappe encore aujourd'hui en grande partie. Au-delà de l'affirmation de l'unicité divine et de la conviction d'être les musulmans « purs », de la lutte contre l'« anthropomorphisme » dont sont accusés les Almoravides, c'est au mahdisme revendiqué par Ibn Tûmart et à la dimension messianique du mouvement que bien des auteurs s'en remettent finalement pour expliquer l'adhésion initiale des foules au message réformateur : M. García-Arenal a offert sur ce point une réflexion de fond, ainsi qu'une remarquable mise en contexte du mahdisme dans l'histoire de la pensée religieuse

2 Je reprends ici le concept tel qu'il est exposé par I. Kershaw (voir par ex. Kershaw, 1995) à propos de la « querelle des historiens » concernant l'historiographie du nazisme. L'intentionnalisme met en avant l'action et la réalisation de la volonté de l'individu pour expliquer le déroulement du processus historique.



de l'Occident musulman médiéval (García-Arenal, 2006)³. Un autre facteur, rarement mis en avant par les auteurs, mais qui n'en est pas moins répété à l'envi, constitue une sorte de préalable dans le courant historiographique intentionnaliste : il s'agit des origines modestes du personnage, sans grand capital matériel ni bagage intellectuel conséquent dont auraient pu le pourvoir les membres de sa famille ou de sa communauté originelle. Cette idée est notamment reprise de la *Muqaddima* d'Ibn Khaldûn (1992, VI : 142), pour qui le fondateur du mouvement almohade « n'était pas issu d'une [maison à] chefferie » (*lam yakun min manbat al-riyâsa*), mais appartenait au contraire « à une famille d'extraction moyenne » (*min ahl al-manâbit al-mutawassîta*). Cette appréciation du grand historien maghrébin a dû peser de toute son influence dans l'historiographie postérieure, tant Ibn Tûmart apparaît, dans la totalité des études qui lui ont été consacrées, comme un *self made man*. Né et éduqué dans un milieu berbère rural, lui-même féru de lecture coranique, il s'échappe bientôt de cet environnement social et culturel trop étroit pour son génie et débute de longues pérégrinations à fins d'études, en al-Andalus puis au Proche-Orient. L'assimilation au modèle prophétique est déjà perceptible dans cette peinture des origines modestes et studieuses du personnage. Dans un cadre beaucoup plus large, l'*imitatio muhammadi* est, en effet, de l'avis de nombreux historiens, un facteur déterminant dans la réussite d'Ibn Tûmart. Le modèle arabe du Prophète de l'islam est en effet souvent vu comme une source d'inspiration majeure de l'action du fondateur de l'almohadisme, qui aurait sciemment calqué sa vie publique sur la *Sîra* du Mekkois vénéré. En témoignerait notamment le *nasab* chérifien dont il se serait affublé, le rattachant à la lignée ḥassanide. Plusieurs généalogies de ce type nous sont ainsi proposées par les textes médiévaux : le *K. al-Ansâb* en fournit une, Ibn al-Qaṭṭân et Ibn Khaldûn en proposent chacun deux, avec quelques variantes dans la liste des ancêtres de l'initiateur du mouvement almohade (Lévi-Provençal, 1928 : trad. 31 n. 1 ; Bourouiba, 1982 : 15-16 ; Al-Nağğâr, 1983 : 24-25). Pour la plupart des auteurs, l'adoption d'un *nasab* chérifien – Ibn Tûmart serait alors un précurseur de cette pratique qui va devenir la règle au Maghreb dans le parcours idéal de tout saint personnage – possède une vertu avant tout instrumentale, tant l'opération paraît indispensable pour dépasser le sentiment d'appartenance des groupes tribaux, et asseoir la légitimité du personnage, « élu » de Dieu et voué à la prophétie par son appartenance à la famille de Muḥammad. Rien n'indique toutefois que cette ascendance arabe ne résulte pas plutôt d'une construction hagiographique conduite *a posteriori*⁴. Ni que, dans le cas contraire, ce *nasab* chérifien ait d'abord évoqué, pour les contemporains, non directement la lointaine figure de Muḥammad, mais bien plutôt le souvenir de la présence passée, à Îglî et Tamdult, soit au nord et au sud de l'Anti-Atlas, de médiateurs de la prophétie muḥammadienne, en la personne de membres de la

3 Voir également Fierro (2000a), qui met en doute le mahdisme d'Ibn Tûmart.

4 M. Fierro (2003) a livré, une analyse fort érudite de la fabrication des généalogies dont le calife 'Abd al-Mu'min a été lui aussi doté.

branche idrisside du Sous. Quoiqu'il en soit, ces généalogies ont en commun d'être très fortement arabisées, et attestent un remaniement important, voire total, du stock onomastique du *nasab* originel d'Ibn Tûmart⁵. On peut toutefois avoir une idée de celui-ci dans la généalogie transmise en premier lieu par l'auteur du *K. al-Ansâb*, et qui combine ascendance chérifienne et ancêtres berbères dans les échelons générationnels immédiatement antérieurs à l'intéressé : « *Muḥammad fils de 'Abd Allâh, fils d'Ûgallîd, fils de Yâmṣal, fils de Hamza, fils de 'Îsâ, fils de 'Ubayd Allâh, fils d'Idrîs fils de Abd Allâh, fils d'al-Ḥasan, fils de Fâtima, fille du Prophète d'Allâh* » (Lévi-Provençal, 1928 : ar. 21 ; trad. 30). Reprise, avec quelques variantes ou omissions dans les échelons généalogiques les plus lointains, par Ibn al-Qaṭṭân puis Ibn Khaldûn⁶ (Ibn al-Qaṭṭân, 1990 : 89 ; Ibn Khaldûn, 1992 : VI, 266), elle est généralement considérée, pour les ascendants immédiats d'Ibn Tûmart du moins, de son père 'Abd Allâh à son bisaïeul Yâmṣal, comme un matériau historique fiable (Lévi-Provençal, 1928 : 31 n. 1 ; Bourouiba, 1982 : 16). Du vivant du personnage, on voit mal effectivement à quoi aurait pu correspondre une manipulation du *nasab* au niveau de ses ancêtres les plus directs, opération qui paraît pour le moins hasardeuse dans un milieu tribal attentif aux appartenances lignagères. Plus tard, lors de la composition du *K. al-Ansâb* au début de l'empire mu'minide, un remaniement du *nasab* berbère ne fait guère sens, puisqu'il ne présente plus aucun enjeu potentiel. L'ascendance chérifienne d'Ibn Tûmart relevant dorénavant du dogme d'État, le *nasab* berbère n'est plus alors qu'une relique, destinée avant tout peut-être à maintenir, auprès de ses premiers compagnons de lutte encore en vie à ce moment-là, le souvenir du passé berbère de *Mahdî*.

Suppôts et supports d'une révolution religieuse : la première communauté charismatique et le milieu tribal

Un premier élément permet d'apporter quelques nuances à l'approche intentionnaliste, façonnée autour de la personnalité d'Ibn Tûmart et de son message religieux. Si les historiens débattent encore de la nature du régime à ses débuts, et surtout de la personnalité de son initiateur, la nature du pouvoir qu'incarne Ibn Tûmart ne souffre aucune discussion : par sa dimension prophétique, par la nature de la réforme religieuse radicale qu'il incarne, le fondateur de l'almoḥadisme a tout d'une figure charismatique, telle que l'a défini M. Weber. Par conséquent, les bases du pouvoir d'Ibn Tûmart doivent être recherchées dans la société d'accueil, en considérant la manière dont les gens ont perçu le réformateur au cours des premières années de sa prédication. C'est là, on le sait, une condition *sine qua*

5 Voir une discussion intéressante sur les enjeux de la généalogie arabe d'Ibn Tûmart dans Hamès, 2005 : 431-443.

6 Celui-ci semble le seul à rapporter (selon quelle source ?) une autre généalogie, beaucoup plus marginale mais entièrement marquée par la berbéricité de ses composantes onomastiques : « *Muḥammad, fils de Tûmart, fils de Tiṭâwîn fils de Sâfîâ, fils de Masîghûn, fils de Îgaldîs, fils de Khâlid* » ; Ibn Khaldûn, 1992, 6 : 266. Cette généalogie ne figure pas dans les textes d'époque almoḥade.



non de l'établissement d'une domination de type charismatique, telle que l'énonce M. Weber. Selon ce dernier, le charisme doit être envisagé non pas seulement comme un authentique pouvoir dont dispose un individu, mais tout autant comme un attribut qui lui est conféré par la perception subjective de ses adeptes, et les attentes qu'ils placent en lui. C'est donc la reconnaissance par ceux qui se soumettent, l'abandon à la révélation et à la vénération du héros, à la confiance en la personne du chef, qui décide de la validité du charisme, et lui donne toute sa légitimité (Weber, 1995 : 321). À l'inverse de l'autorité « traditionnelle » que possèdent ceux qui accèdent au pouvoir par voie héréditaire, la domination charismatique caractérise donc, dans la typologie de Weber, une forme de gouvernance essentiellement fondée sur les perceptions d'un groupe de partisans convaincus de l'héroïsme, de la grandeur et de la « mission » d'un chef proclamé. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer le débat – déjà engagé par les auteurs médiévaux – sur les miracles supposés d'Ibn Tûmart : toute domination charismatique se fonde en effet sur la réalisation de prodiges et de miracles qui fortifient l'adhésion des adeptes et la foi en l'idéologie dont il est le porteur. Le pouvoir charismatique d'Ibn Tûmart ne peut par conséquent se concevoir sans le monde de ses adeptes. À commencer par le noyau dur des compagnons de lutte qui se sont intégrés à son petit groupe de réformateurs, nous disent les textes, au fur et à mesure de son voyage de retour, marqué par une tension croissante et une volonté de réforme de plus en plus radicale : un « parti de combat », pour reprendre la formule (en la réorientant vers ce groupe en particulier) d'A. Laroui (1982 : 166). À l'évidence, ce groupe de fidèles d'entre les fidèles doit être défini, toujours selon la même lecture weberienne, comme une « communauté charismatique », celle que les textes almohades eux-mêmes définissent et découpent en deux cercles : les *Ahl al-Dâr* et les « Dix⁷ ». Cette communauté charismatique est unie par des liens personnels nés de la foi commune des adeptes dans leur chef et sa mission. Elle se consacre au service de l'*Imâm*, assure la gouvernance par délégation, concentre les activités rituelles, et mène les actions guerrières. Ce petit milieu a également à voir avec la diffusion de l'islam scripturaire dans les montagnes : performances écrites et orales font partie des qualités reconnues de certains de ses membres. On est en droit d'imaginer que c'est ce groupe qui est avant tout destinataire du message religieux d'Ibn Tûmart, quelle qu'en ait été sa vraie nature. Dès la publication des premiers textes almohades par Lévi-Provençal, on a souligné le fait que cette communauté n'était pas fondée sur l'appartenance à un même groupe de solidarité ; elle transcende le milieu tribal, même si les textes mettent en avant le « pacte de fraternité » que conclut Ibn Tûmart avec sa tribu pour rattacher ses compagnons aux Hargha lors de leur installation à Îgîlîz. En d'autres termes, il s'agit d'une micro-société d'*outsiders*. L'un des points de divergence les plus importants entre les épisodes initiaux du mouvement almoravide et les circonstances dans lesquelles se forge la révolte almohade réside justement dans

7 Ou la *Ġamâ'a*, selon les « Mémoires » d'al-Baydhâq. Faute de place, je reporte à un autre article la discussion sur une autre structure bien connue, celle du Conseil des « Cinquante ».

la place consentie, en ce dernier cas, aux personnalités étrangères, au cœur même du mouvement. 'Abd Allâh b. Yâsîn, le prédicateur mâlikite qui va éveiller l'esprit réformateur des tribus sahariennes, est présenté comme le seul étranger en milieu tribal. Les sources almohades montrent par contre comment Ibn Tûmart, à son retour de *rihla*, est entouré d'une garde rapprochée constituée de pieux personnages et de disciples à l'origine sans attaches lignagères locales ou régionales. Plus même : sa très longue absence et la maturation de son activisme politique à l'extérieur de son groupe d'origine en font, en quelque sorte, un étranger lui aussi⁸, même s'il demeure dans le même temps un enfant du pays, capable à ce titre de se couler, certainement avec une plus grande aisance que ce n'avait été le cas pour Ibn Yâsîn, dans un paysage tribal dont il maîtrise parfaitement les rouages. M. Fierro (2000b) a montré comment le parcours d'Ibn Tûmart et du petit cercle de ses plus proches partisans vient donner un écho à la promotion qu'acquiert, au tournant des XI^e et XII^e s., la tradition prophétique de « l'islam étranger⁹ », et comment celle-ci permet alors de légitimer l'opposition (au pouvoir en place) et la volonté de censure (des mœurs jugées blâmables du reste de la société) de groupes religieux minoritaires désireux de rompre avec le consensus de la majorité. Le statut d'« étranger » (*gharîb*, plur. *ghurabâ'*) qualifie et légitime ce nouvel état de ces réformateurs : une aliénation spirituelle, un exil intérieur, qu'incarne la communauté des compagnons du *Mahdî*.

L'articulation entre la prédication d'Ibn Tûmart, une fois revenu dans ses montagnes, et son milieu tribal d'origine est difficile à cerner : les ressorts de l'adhésion à son message nous restent celés. Dans le vaste champ de la littérature spécialisée qui a été consacrée au début du mouvement almohade, on a certes cherché à expliquer par de nombreux facteurs – psychologiques, anthropologiques, économiques – les raisons qui ont amené le milieu tribal montagnard à attribuer au « *Faqîh* du Sûs » des qualités charismatiques. De manière générale, le contexte de la réception a été considéré comme relevant d'une passivité totale. Surtout, on a souligné l'antinomie qui existe entre l'intellectualisme de la doctrine d'Ibn Tûmart (telle qu'on la présente habituellement, et dont on a vu qu'elle résulte en fait d'un processus agrégatif) et la rusticité du milieu tribal de réception. On présuppose en effet que les conditions sociologiques et culturelles propres à ce milieu montagnard du Sud berbère étaient défavorables à l'adoption et la diffusion d'un tel message. Cette idée vient sans doute pour partie de la popularité acquise par les récits légendaires véhiculés par les ouvrages tardo-médiévaux, à commencer par celui d'Ibn Abî Zar', qui met en avant les ruses que s'ingénie à déployer le réformateur pour apprendre aux incultes Maşmûda ne serait-ce que les rudiments d'un savoir religieux : « Cette doctrine de l'Unicité (*al-tawhîd*¹⁰) devint bientôt chez les Maşmûda l'égal du Coran bien-aimé, car ainsi qu'il [= Ibn Tûmart] les avaient

8 Sur la description très ambiguë qu'offre Ibn Khaldûn de cette altérité, voir Hamès, 2005 : 435-439.

9 « L'islam a débuté comme un étranger, et il redeviendra un étranger juste comme il a commencé » (*bada'a al-islâm gharîban wa-saya'ûdu gharîban kamâ bada'a*).

10 Il s'agit là vraisemblablement du titre d'un ouvrage rédigé en berbère par Ibn Tûmart.



trouvés, eux, peuple si ignorant, ne connaissant rien ni aux choses d'ici-bas ni à la religion ; il les fascina bientôt par ses manigances, et les subjuga par la douceur de son éloquence, de sa langue et de ses artifices » (Ibn Abî Zar', 1973 : 177). À l'instar du fameux « Crétin des Alpes », faut-il supposer que les montagnards berbères des deux Atlas aient été si dupes que les textes anti-almohades veulent nous le faire croire ? L'emploi très récurrent dans l'historiographie qui en est directement issue du terme « propagande » souligne en outre une volonté de la part des spécialistes de l'histoire almohade de ne voir dans la *praxis* d'Ibn Tûmart que l'application d'une sorte de vade-mecum révolutionnaire. Pourtant, sans préjuger du niveau intellectuel des tribus mašmûdiennes ni de leur sensibilité éventuelle à la réforme, ou même du degré d'arabisation de la langue liturgique alors en usage dans les montagnes, données qui devaient varier d'un endroit et d'un groupe à l'autre, la rapidité et la profondeur de l'adhésion à la nouvelle doctrine semble bien montrer que la prédication d'Ibn Tûmart a trouvé d'emblée dans l'Anti-Atlas et le Haut-Atlas un terrain très favorable. Quelles peuvent en être les raisons ? La tribu des Hargha apparaît dans les textes médiévaux avec la biographie du fondateur de l'almohadisme. On ignore tout de son passé, islamique ou préislamique, des conditions sociales et économiques qui structuraient alors son mode de vie. On peut toutefois se demander si le milieu tribal n'était pas plus « préparé » à la réception du message d'Ibn Tûmart qu'on ne l'a cru généralement. Reprenant les notes des géographes et des historiens arabes, Dj. Jacques-Meunié (1982 : I, 208-209, 229) et W. Madelung (1976) ont en effet signalé, dans des registres différents, combien la région du Sous avait été marquée par l'implantation précoce (dès le IX^e s.) de groupes de dévots (autour du *ribât* de Mâssa notamment) et de petites communautés chiïtes (les Idrissides, dans la ville d'Îglî ; les Baġâliyya, vraisemblablement aussi dans cette même cité), même s'il est impossible de mesurer l'impact qu'ont pu avoir ces petits pouvoirs religieux sur les tribus montagnardes alentour. C'est de là sans doute que commence à diffuser la notion du mahdisme qui jouera, au début du mouvement almohade, un grand rôle mobilisateur dans un milieu tribal sans doute sensibilisé de longue date avec cette idée eschatologique, aussi vague fût-elle. On sait, d'autre part, qu'outre l'existence d'une population d'obédience mâlikite, bien attestée dans la plaine du Sous depuis au moins la seconde moitié du X^e s., le mouvement de réforme almoravide est de fait lancé depuis cette même région, sous l'impulsion décisive de la *Dâr al-Murâbiṭîn* de Wâggâg b. Zallû al-Lamṭî, qui apparaît comme un relais important des idées prônées, à l'autre bout du Maghreb, par les milieux mâlikites rigoristes de Kairouan. Le passé religieux de la région – que seule l'étude locale et régionale permet de cerner, bien que très malaisément – plaide donc en faveur d'un réexamen du bagage religieux en possession des élites et des populations locales : l'écho de ces courants doctrinaux, bien attestés dans la plaine du Sous, a dû atteindre le milieu tribal des montagnes. Surtout, on doit souligner que l'historiographie consacrée aux Almohades a systématiquement sous-estimé une information importante fournie par les textes. Îgîlîz, premier foyer de la révolution, est en effet appelé dans les premiers textes almohades « *Îgîlîz ribât Hargha* », et il y a tout lieu de penser, ainsi que nous

l'avons signalé il y a quelques années, qu'il s'agit alors d'une dénomination officielle (Van Staëvel, Fili, 2006 : 166). De manière générale, et suivant vraisemblablement le récit tardif d'Ibn Khaldûn (qui parle, quant à lui, d'une *râbiṭa*, selon le langage et l'usage de son temps ; 1992 : VI, 268), les historiens ont eu tendance à considérer que ce *ribât* n'avait pu être fondé que par Ibn Tûmart à son retour de pérégrination. Mais rien dans les textes almohades relatant les débuts du mouvement ne vient forcément à l'appui de cette idée (Ettahiri, Fili, Van Staëvel, à paraître). Ibn Khaldûn (1992 : VI, 268) lui-même fait ainsi de la famille d'Ibn Tûmart « une maison de piété et de militance » (*ahl baytihi ahl nusk wa-l-ribât*). Quant au nom même donné à ce lieu de retraite et de dévotion, actif du temps de la prédication d'Ibn Tûmart comme après son départ pour Tinmal, il renvoie de manière significative non à un personnage éminent (comme le rappelle la dénomination du Ribât Shâkir, par exemple), mais au groupe tribal dominant la région : les Hargha. Pourquoi exclure d'emblée la possibilité que cet établissement ait été fondé avant la prédication tûmartienne ? Ne pourrait-on imaginer dans ce cas qu'Ibn Tûmart lui-même ait pu bénéficier de l'enseignement dispensé dans ce *ribât* ? Les pratiques qui y sont attestées de son temps relèvent de la retraite spirituelle et de l'ascèse dévotionnelle, *i'tikâf* et *ta'abbud* : elles renvoient donc plutôt à un ermitage, un pôle de dévotion, un lieu d'ascèse. Or l'assiduité de l'étude et la fréquentation des mosquées sont deux qualités qui, souvent rapportées dans la biographie du fondateur de l'almohadisme, pourraient s'inscrire de manière pertinente dans ce schéma. Le célèbre épisode de l'installation d'Ibn Tûmart dans la grotte d'Îgîlîz, souvent mis en relation avec le précédent muḥammadien dans la caverne d'al-Ḥirâ' au-dessus de la Mekke, pourrait tout aussi bien renvoyer à une *praxis* ascétique locale, attestée par ailleurs dans les milieux mystiques, voire à un contexte magico-religieux dans les montagnes berbères (Van Staëvel, 2011). Les principes de la révolution almohade se sont-ils d'abord dégagés localement, par la présence d'un groupe de *murâbiṭîn* prônant un idéal d'ascèse et de réforme puritaine ? Une telle hypothèse mettrait à mal bien des idées préconçues sur l'état intellectuel de la tribu des Hargha au moment de la prédication d'Ibn Tûmart.

En terre tribale : hiérarchie sociale et pouvoir politique dans les montagnes de l'Atlas

L'approche intentionnaliste laisse sans réponse des questions cruciales sur le milieu de réception du message réformiste d'Ibn Tûmart. Quelle qu'aient été l'adéquation entre celui-ci et les besoins propres de la société tribale, la force de persuasion d'un homme providentiel et la conviction de son parti d'adeptes, ces raisons ne peuvent expliquer bien évidemment à elles seules la rapidité de l'adhésion au messianisme almohade. Celle-ci peut certes résulter, ainsi qu'on vient de le voir, d'un sentiment de familiarité entretenu avec un message religieux déjà implanté localement, non pas de manière diffuse, mais éventuellement relayé par une institution du type du *ribât*.



Mais, pour être complet, le questionnement sur les raisons de la mobilisation sans précédent des Maşmûda des montagnes sous l'égide de leur champion doit également se tourner résolument vers ce monde tribal méconnu, pour essayer de mesurer la nature des relations qui sont susceptibles de s'être nouées entre la mission prophétique d'Ibn Tûmart d'une part, la morphologie sociale et l'organisation politique des groupes tribaux convertis à la nouvelle doctrine d'autre part.

L'aveuglement segmentariste : une vulgate historiographique à reconsidérer

Partant notamment du *K. al-Ansâb* et des « *Mémoires* » d'al-Baydhâq, qui livrent de nombreuses informations sur les tribus montagnardes ayant adhéré à la réforme d'Ibn Tûmart, tous les grands historiens des Almohades n'ont pas manqué de souligner l'importance du fait tribal dans la réussite du mouvement et la constitution de l'empire des Mu'minides. Le courant historiographique intentionnaliste semble avoir suivi, de manière quasi systématique, les idées d'Ibn Khaldûn sur le cycle de la *dawla* menant la tribu vers l'État : la prise du pouvoir est l'objectif d'un groupe de solidarité (*aşabiyya*) doté d'une grande force combative et qui se structure un vaste mouvement, au-delà du clan ou de la tribu – niveaux de cohésion maximale en temps normal en milieu tribal –, sous l'impulsion d'une idéologie réformatrice (et souvent radicale) de type religieux. La tribu serait donc une cire molle, de celle qu'un révolutionnaire avisé saurait façonner à sa main pour mener à bien ses objectifs. L'interprétation des raisons sociologiques (et non plus idéologiques) de la mobilisation des tribus almohades s'arrête généralement à ce stade de la réflexion anthropologique. Rares sont donc les études qui ont tenté d'explorer plus en détail les méandres du monde tribal montagnard qui a accueilli la prédication d'Ibn Tûmart et l'a tant et si bien adoptée qu'il est parti en guerre en son nom. Ces études, que l'on pourrait qualifier de « structuralistes » ou « fonctionnalistes », ne s'inscrivent pas en contradiction avec le courant majoritaire susmentionné, mais visent plutôt à en éclairer certains points laissés dans l'ombre. Le champ de la recherche n'offre donc aucune polarisation entre deux camps historiographiques et deux interprétations radicalement différentes du mouvement almohade. Il ne s'agit pas, pour les chercheurs ayant choisi cette approche, de s'inscrire en faux contre l'approche intentionnaliste ou à minimiser le rôle d'Ibn Tûmart, mais bien plutôt d'offrir un tableau plus complet du mouvement révolutionnaire, en prenant en compte les contraintes et les potentialités du milieu tribal, cadre d'accueil du message réformateur. Sans doute le précurseur en la matière est-il J. F. P. Hopkins, auteur d'une magistrale étude de la hiérarchie du mouvement almohade (Hopkins, 1958). Dans cette catégorie doivent également être intégrées les études – essentiellement dans une tradition historiographique anglo-saxonne – qui s'appuient sur les analyses anthropologiques de type segmentariste. On sait que le modèle segmentaire, largement dominant dans le champ ethnographique et historique depuis les années 1960, a tout d'abord été élaboré par E. Evans-Prichard

dans le cadre de ses travaux sur les Nuer, avant qu'il n'étende son interprétation de la structure sociale « lignagère et segmentaire » au monde arabo-musulman, avec son étude sur les Bédouins de Libye. Mais c'est surtout E. Gellner, avec son enquête sur les tribus berbères de l'Atlas marocain (Gellner, 1969), qui va adapter ce modèle au contexte maghrébin, avant que ses émules n'en fassent un cas d'école paradigmatique. On rappellera ici l'idée maîtresse de la théorie gellnerienne : la société segmentaire est fondée sur un régime d'« anarchie organisée », et l'égalitarisme est de règle entre les groupes lignagers qui la composent ; en l'absence d'une instance d'autorité et de sanction, c'est l'opposition balancée entre ces groupes lignagers qui assure l'ordre social, au moyen d'un jeu de fissions et de fusions alternées, permettant de maintenir l'équilibre des forces et d'empêcher toute concentration du pouvoir aux mains de l'un d'entre eux ; seule une agression extérieure, ou un conflit concernant la société lignagère à un niveau généalogique supérieur à celui où s'opposent les segments concernés, permet à ceux-ci de faire bloc ensemble face à la menace commune. Cette règle de l'« opposition complémentaire » constitue le seul ordre politique de la tribu segmentaire. Pour le cas almohade, deux auteurs se distinguent par la place qu'ils ont accordée au fait tribal et à la théorie de Gellner : M. Fletcher d'une part et, beaucoup plus récemment, A. Fromherz (Fletcher, 1989 ; Fromherz, 2010). Il revient à M. Fletcher d'avoir été la première à questionner en profondeur la prédisposition des structures segmentaires du milieu tribal à l'activisme religieux d'Ibn Tûmart. Le fondateur de l'almohadisme aurait donc réussi, selon elle, à fédérer un ensemble tribal marqué jusqu'alors par une grande fragmentation et un égalitarisme interdisant tout rapport de domination d'un groupe lignager sur un autre. Cependant, dès que l'analyse dépasse la première lecture, la thèse de M. Fletcher, aussi stimulante qu'elle ait pu être au moment de sa parution, pose de sérieux problèmes de méthode. En premier lieu, elle ne démontre pas le caractère segmentaire de la société tribale des Maşmûda, récipiendaire initiale du message tûmartien. Une telle tâche est impossible à réaliser, au vu des documents à notre disposition. Si ceux-ci nous décrivent en effet l'organisation du mouvement almohade, fondée sur un ordre tribal qui décompose des tribus (*qabâ'il*, sing. *qabîla*) en fractions (*afkhâdh*, sing. *fakhdh*) – c'est ce dernier niveau qui est particulièrement mis à l'honneur dans le *K. al-Ansâb* –, on y chercherait par exemple en vain la moindre allusion à la question de la solidarité mécanique liée à la vendetta, présentée pourtant comme cruciale par M. Fletcher dans toute définition d'un milieu segmentaire. En d'autres termes, l'auteure n'était absolument pas son hypothèse, mais ne fait qu'émettre un postulat. Elle se livre par ailleurs à de nombreux raccourcis dangereux, mêlant aux données tirées de textes médiévaux¹¹, des travaux anthropologiques sur le Maghreb (le choix est curieusement réduit pour l'essentiel à

11 Dont le plus pertinent est sans doute le texte bien connu extrait de l'*ʿIftitâḥ al-daʿwâ* du Qâḍî al-Nuʿmân à propos des Kutâma, tribu berbère de Kabylie qui deviendra le bras armé de la révolution fatimide au Maghreb oriental à la fin du IX^e s. ; mais l'on sait bien que ce discours, aussi fascinant soit-il, relève peut-être plus de l'idéologie tribale que de situations sociologiques concrètes.



Evans-Pritchard et Gellner, ainsi qu'au très surestimé *Le Harem et les cousins* de G. Tillion), ou à des observations personnelles menées... au Liban ! On ne peut donc que relever les faiblesses d'une analyse qui reste, sinon superficielle, du moins incomplète, faute de documentation disponible pour éclairer les points discutés. Le travail beaucoup plus ambitieux et documenté que propose A. Fromherz – qui, curieusement, ne semble pas connaître l'article pourtant précurseur de M. Fletcher –, constitue un réel effort de contextualisation historique et anthropologique, en prenant en compte, à des fins comparatistes, les réalités sociologiques et sociopolitiques des populations du Haut- et de l'Anti-Atlas à la période prémoderne, et surtout durant l'époque subcontemporaine. Il n'en développe pas moins une thèse qui, au final, ne se démarque pas d'un iota de celle d'Ibn Khaldûn : à une *'aṣabiyya* particulièrement forte vient s'agréger une idéologie de type religieux, qui cimente une identité collective au-delà des particularismes. A. Fromherz pêche également par la trop grande confiance qu'il accorde, d'emblée et sans nuances, au modèle segmentaire : l'image qu'il propose de la société tribale préalmohade, informelle, acéphale, égalitaire, n'est pas corroborée par la lecture des textes, qui ne disent tout simplement rien de ces aspects-là de l'organisation sociopolitique en dehors de l'ordre almohade. Ainsi, dès que l'analyse dépasse des similitudes superficielles, les limites de ces thèses apparaissent au grand jour. Sans doute vaut-il mieux reconnaître avec humilité que la documentation à notre disposition ne nous permet pas de vérifier le bien-fondé de l'application du modèle segmentaire au cas des tribus ayant adhéré à l'almohadisme. Ce n'est pas parce qu'une société se présente, comme c'est bien le cas du mouvement almohade – on soulignera d'ailleurs que les sources nous présentent avant tout l'organisation militaire du mouvement, et non pas la photographie instantanée d'une société tribale dans son élément habituel –, sous la forme de tribus et de fractions, qu'elle répond à une structure forcément segmentaire : c'est là une extrapolation particulièrement dangereuse, et une réduction outrancière du modèle anthropologique du même nom. Admettons toutefois un instant que les tribus almohades aient présenté une telle structure. Le modèle segmentaire n'offre en ce cas aucun indice susceptible d'expliquer pourquoi une société que l'on présente en temps normal comme égalitariste, soucieuse de son autonomie et farouchement indépendante, serait plus susceptible d'accueillir et de porter, y compris par les armes, un message de réforme religieuse, qu'une société tribale hiérarchisée et dotée d'un commandement fort. S'agissait-il pour elle de lutter contre l'oppression de l'État almoravide ? Mais encore faudrait-il en ce cas avoir les preuves du caractère intrusif du pouvoir central dans les montagnes à cette époque-là... Non : si l'on suit jusqu'au bout la logique du modèle segmentaire classique (c'est-à-dire de type gellnerien), on ne voit décidément pas comment Ibn Tûmart aurait pu arriver à fédérer un mouvement en dépit de conditions sociologiques (acéphalie, égalitarisme, etc.) aussi peu favorables. La « mécanique » segmentaire – l'usage de ce concept par Gellner et ses émules est révélateur du degré d'initiative que laisse l'analyse anthropologique aux groupes ainsi caractérisés... –, telle qu'appliquée en tout cas par les historiens fonctionnalistes au cas almohade,

me semble assimiler les ressorts de l'action tribale (avant l'apparition de l'homme providentiel en tout cas) à un pur réflexe pavlovien, une sorte de mouvement d'oscillation perpétuelle entre la fusion et la fission, et ne dit rien surtout des possibilités d'élaborer une stratégie sociale visant à construire un ordre politique, quel qu'il soit. On comprend mieux ainsi comment s'opère, dans les études structuralistes ou fonctionnalistes, la nécessité impérieuse de raccrocher le modèle segmentaire, de manière feutrée ou clairement exprimée, à la démonstration (tronquée) d'Ibn Khaldûn sur le rôle capital d'adjuvant joué par le pouvoir charismatique, seul capable de créer les conditions d'émergence, dans une société tribale, d'une autorité forte et fédératrice. La boucle est alors bouclée, puisque le questionnement en revient aux conditions de l'établissement de l'autorité d'un personnage inspiré (ou feignant de l'être), et donc sur celles de l'adhésion de la communauté au projet qu'incarne le porteur de celle-ci. La question de l'existence préalable d'un pouvoir fort au sein de la tribu d'Ibn Tûmart et de ses alliées est systématiquement ignorée par ces études : j'y reviendrai.

L'application de la théorie segmentaire ne peut rendre compte de la singularité du mouvement almohade, ni surtout de son succès. Ce modèle anthropologique a d'ailleurs été très fortement remis en question au long des dernières décennies, et l'on s'accorde aujourd'hui à penser qu'il présente, pour l'Afrique du Nord du moins, de graves faiblesses interprétatives et théoriques, en dépit des remarquables travaux de terrain qui ont pu y être menés¹². Les conditions historiques changent, notamment le rapport entre la tribu et l'État, et l'anthropologie ne peut prétendre dresser un tableau complet de la structure des sociétés du passé en partant des rares études de terrain qui ont été menées dans des régions bien circonscrites du Maghreb. Sans vouloir rabaisser la grande qualité de ces enquêtes, tant du point de vue descriptif que conceptuel, force est de poser le problème de leur représentativité, et des conditions de l'utilisation des modèles qui en sont tirés à des fins d'anthropologie historique, souvent de manière simpliste ou édulcorée, et sans grande réserve méthodologique. Une trop grande généralisation – et comment en serait-il autrement, au vu des sources à notre disposition ? – confine à l'extrapolation pure et simple. Le modèle anthropologique ne saurait être plaqué sans nuances sur une réalité sociologique du passé, qui ne nous est accessible qu'au moyen de textes partiels et partiels. Surtout, la segmentarité gellnerienne s'avère un outil de compréhension très incomplet. L'œuvre magistrale de P. Bonte, quand bien même elle serait centrée avant tout sur un terrain d'études quelque peu excentré (le « laboratoire saharien » comme il l'appelle), suggère aujourd'hui l'existence d'un autre modèle, beaucoup plus complexe, pour rendre compte de la structuration des sociétés tribales (Bonte, 2004). Combinant l'analyse fine des stratégies de l'alliance et des formes de domination à

¹² Le cadre de cet article ne permet pas de développer ici cette question, dont la subtilité échappe d'ailleurs en grande partie à son auteur, qui n'est pas anthropologue lui-même. On se reportera aux lectures complémentaires suivantes, qui fournissent autant de jalons aux critiques qu'a suscitées la théorie segmentaire sur le terrain anthropologique marocain : Hammoudi, 1974 ; Pascon, 1979 ; Munson, 1989, et la réponse de Hart, 1989 ; Munson, 1993 ; Albergoni, 1997.



une relecture des observations essentielles d'Ibn Khaldûn, P. Bonte montre qu'il existe de fortes hiérarchies statutaires et politiques dans un monde tribal pourtant dépourvu de superstructures étatiques. À l'« opposition complémentaire » de Gellner et ses émules, il préfère souligner l'existence d'une « opposition compétitive » entre groupes de solidarités (*aşabiyyât*) concurrentes, une compétition où se loge, selon Ibn Khaldûn, le principe premier des dynamiques politiques maghrébines, et l'émergence tribale des dynasties.

Les indices de l'existence d'une domination « traditionnelle »

Les commandements aristocratiques des montagnards du Haut-Atlas

À rebours des études historiques basées sur le modèle segmentaire, qui évacuent d'emblée toute possibilité d'existence de pouvoirs stables ou même de positions d'autorité autre que charismatiques dans la société tribale envisagée, je voudrais suggérer, à titre d'hypothèse, que le statut éminent d'Ibn Tûmart, indépendamment de son rôle d'homme de religion (qu'il ait revendiqué le titre de *Mahdî* ou non), a été préparé, soutenu et accompagné par la position qu'occupait (ou qu'avait occupé) sa famille dans la tribu des Hargha, et plus largement dans les grands ensembles tribaux qui devaient dominer alors les montagnes de l'Anti- et du Haut-Atlas. Cette interprétation n'a pas pour objectif de sous-estimer le rôle crucial joué par le fondateur de l'almohadisme, quelle qu'ait été, dans la réalité, la nature de sa prédication. Elle tente de conjointre les deux approches, l'« intentionnaliste » et la « fonctionnaliste », en analysant la position cruciale qu'a pu occuper Ibn Tûmart dans le champ tribal, en dehors de toute considération portée sur son activisme révolutionnaire, et en mettant en avant son statut de chef. En d'autres termes, il s'agit ni plus ni moins que d'explorer la possibilité d'existence, dans l'Anti-Atlas central et dans la tribu des Hargha en particulier, d'une source de pouvoir autre que charismatique : ce que M. Weber appelle une domination « traditionnelle ». Le sociologue définit celle-ci comme un pouvoir fondé sur une légitimité personnelle qui s'inscrit dans une tradition et un temps familial (il s'agit souvent d'une lignée qui détient le pouvoir), et s'exerce au moyen de serviteurs sur des dépendants (Weber, 1995 : 301-320). Il n'est plus question ici d'adeptes ni même d'une communauté attachée au maître par la conviction ou la foi, mais d'une domination directe et d'une sujétion, toutes deux perçues comme relevant de l'ordre des choses.

La présentation des tribus almohades qui nous est donnée par les textes médiévaux est très indigente sur ce point, on l'a vu, puisque le pouvoir y est décrit comme entièrement aux mains de la communauté charismatique et de son leader. Il est donc très difficile de voir si les différences de profondeur hiérarchique que l'on peut mesurer dans la mention des fractions tribales et (parfois) de leurs subdivisions sont liées à des questions de morphologie ou à des formes de gouvernance ne serait-ce que légèrement différentes d'un groupement à l'autre. Sur les structures de commandement, presque rien ne transparait, si ce n'est un personnage, le *mizwâr*, placé à la tête de chaque fraction des Gadmîwa, et la mention très sporadique de

shaykh-s, dont on ne sait s'ils relèvent des institutions propres au monde tribal, ou d'un ajout de superstructure lié à l'imposition de l'ordre almohade¹³. Certes, les chercheurs ne manquent pas de souligner par ailleurs le caractère nettement aristocratique du commandement des *shaykh-s* qui, issus des grands groupements tribaux almohades, vont administrer du temps de l'Empire, les provinces en compagnie des *sayyid-s*, les princes mu'minides¹⁴. Mais ils semblent se refuser à envisager la possibilité d'une origine pré-almohade de cette structure sociopolitique. Or, de deux choses l'une : ou bien ces commandements aristocratiques ont été instaurés par le gouvernement almohade ; ou bien ils reflètent une réalité sociopolitique préexistante au mouvement, et correspondent de fait, peu ou prou, à des positions de pouvoir à l'intérieur des différentes tribus qui ont adhéré à l'almohadisme. Il est difficile de voir clair dans des textes médiévaux peu deserts sur cet aspect particulier des choses, puisqu'ils se focalisent sur les actions de personnages d'exception, Ibn Tûmart et 'Abd al-Mu'min au premier chef. Tout au plus peut-on noter la place croissante acquise par certains chefs militaires, comme Abû Ḥafṣ 'Umar, qui dirigera bientôt, du vivant même d'Ibn Tûmart, le groupe des Hintâta rallié au nouveau pouvoir, et, fidèle parmi les fidèles, deviendra l'un des piliers majeurs du régime mu'minide (Le Tourneau, 1965). Dans la geste tûmartienne, un autre acteur de second plan – moins connu, celui-ci – est Ismâ'il Îgîg, futur membre des « Dix ». Originaire de la tribu des Hazraġa, cet individu rencontre, selon le récit d'al-Baydhâq, Ibn Tûmart à Aghmât Urîka, où il suit son enseignement. Voyant son maître en fuite, menacé par les autorités almoravides, il n'hésite pas à venir garantir la sécurité de son voyage en lui fournissant une escorte de deux cents boucliers de ses contribuables (*min banî 'ammîhi*). Un peu plus tard, c'est lui qui se dépouille de son lourd manteau – un *kisâ'* : signe d'aisance, de statut social élevé – pour faire asseoir plus confortablement son maître dans la grotte d'Îgîlîz (Lévi-Provençal, 1928 : 70-71 et 72- 73 ; Ibn Khaldûn, 1992 : VI, 268). De manière significative, ces deux personnages éminents garderont leurs affiliations tribales, et ne seront pas « adoptés » par les Hargha. Ils témoignent de l'existence vraisemblable de commandements tribaux dans les Atlas qui se sont liés très tôt à Ibn Tûmart, et qui ont mis leurs forces au service du jeune pouvoir almohade.

Un père qui exerçait la chefferie (amghâr)

Revenons à présent au « *Faqîh* du Sûs ». Alors que, dans le mouvement almoravide, la structure du commandement suprême est fondamentalement duelle, l'autorité de 'Abd Allâh b. Yâsîn, l'homme de religion, étant doublé par celle, politique et militaire, des chefs de tribus Yahyâ b. Ibrâhîm, Yahyâ b. Abî Bakr puis Abû Bakr b. 'Umar, Ibn Tûmart paraît quant à lui concentrer, aux yeux des auteurs

13 R. Montagne (1930 : 62, 222) fait du *mizwâr* un équivalent du *muqaddem* (voir *infra*). Je préfère quant à moi rester extrêmement prudent dans la définition précise de ce rôle, puisque les observations de R. Montagne se situent dans les années 1920, soit sept cents ans après les faits qui nous intéressent... J. F. P. Hopkins (1958 : 94-95) donne quant à lui, sans trancher, quelques pistes suggestives.

14 Sur l'organisation de l'empire almohade, voir à présent la recherche très novatrice de Buresi, Allaoui, 2013.



médiévaux puis des historiographes contemporains, les deux natures – religieuse et politique – du pouvoir en milieu tribal (et ce même si d'autres personnages issus de la communauté charismatique, comme al-Bashîr al-Wansharîsî, semblent jouer un rôle important du point de vue idéologique et militaire). L'idée centrale que je défends ici est que la place particulière qu'occupe Ibn Tûmart dans le champ tribal ne résulte pas simplement d'un parcours individuel, ni uniquement de son statut de maître spirituel : elle lui est due d'office, pour d'autres raisons. On a vu *supra* que le fondateur de l'almoihadisme est présenté généralement comme issu d'un clan honorable mais modeste, voire pauvre, de manière à ne tenir son mérite que de ses actions et de la grâce d'une élection divine, en conformité avec le modèle prophétique. Or une nouvelle lecture des maigres données biographiques à notre disposition permet de remettre en cause certains des éléments d'interprétation qui font aujourd'hui encore office de vulgate dans l'historiographie¹⁵. Dans les généalogies du fondateur de l'almoihadisme, son père, par ailleurs dénommé Tûmart, est toujours désigné par 'Abd Allâh, mais les auteurs ne manquent pas de mentionner qu'il était plus connu par son titre : *amghâr*, qu'on nous donne comme l'équivalent en tachelhit du terme arabe *shaykh*, soit le « vieux », le « chef ». Ce terme est en effet bien connu dans le monde berbère : S. Chaker en a dressé une utile synthèse, montrant qu'il est susceptible de s'appliquer à une grande gamme de figures de l'autorité politique, du chef de guerre au chef de tribu, ou au chef de village (Chaker, 1986 : 590-591). Si les occurrences dans la littérature ethnographique (ou encore aujourd'hui dans les conversations échangées dans les montagnes de l'Atlas) nous ramènent en effet à une fonction politique, élective par principe, force est d'avouer que nous ignorons tout du contenu de cette même fonction durant les temps médiévaux. Tout au plus peut-on, à titre de comparaison, citer l'exemple des Banû Amghâr (ou Amghâriyîn, puisque le titre se transformera en un anthroponyme), célèbre famille de mystiques berbères qui ont fondé, entre la fin du x^e s. et le début du siècle suivant, le *ribât* de Tîṭ-n-Fiṭr sur la côte atlantique, en plein cœur des Dukkâla (Cornell, 1998 : 40-49). Cette référence médiévale, qui met en relation ce nom avec l'exercice d'un puissant pouvoir spirituel, n'a pas empêché les historiens de continuer à privilégier la signification la plus courante du terme *amghâr* durant l'époque coloniale¹⁶, et de faire donc de 'Abd Allâh/Tûmart un simple « chef de village » (Basset, Terrasse, 1932 : 21-22 ; Terrasse, 1948 : I, 262 ; Brignon *et alii*, 1967 : 99 ; Bourouiba, 1982 : 1982). Seul al-Nağğâr (1983 : 34-35), partant des notations tardives d'Ibn Khaldûn, place la barre plus haut, en faisant du titre un témoignage du respect qui était dû à la famille en question pour son rôle religieux. Si nous sommes donc, en l'état actuel de la documentation, dans l'incapacité de cerner l'étendue du pouvoir de l'*amghâr* dans les montagnes de l'Anti- et du Haut-Atlas, tout au moins doit-on rappeler

15 L'une des analyses les plus pénétrantes, bien que restant très attachée à la lettre des textes, est celle fournie par al-Nağğâr, 1983 : 34-36.

16 Voir la définition qu'en donne R. Montagne, à propos du Sud marocain dans les années 1920 : « chef temporel qui commande une tribu ou une fraction de tribu » ; Montagne, 1930 : 134 n. 1.

les marques de déférence dont le père d'Ibn Tûmart était entouré de son vivant (Lévi-Provençal, 1928 : 30). Son titre était en outre jugé suffisamment honorifique pour être porté, à l'instar des Banû Amghâr de Tîṭ-n-Fiṭr, par ses descendants directs, nommés Ayt Umghâr. Du groupe de parenté ainsi désigné, seuls sont connus, dans la génération d'Ibn Tûmart, sa sœur Zaynab et ses trois frères, Abû Mûsâ 'Îsâ, Abû Muḥammad 'Abd al-'Azîz et l'aveugle Abû l-'Abbâs Aḥmad. Il est toutefois possible que l'historiographie almohade postérieure ait eu tendance, afin de mieux asseoir la légitimité du calife 'Abd al-Mu'min, à minimiser la taille et la puissance de la famille d'Ibn Tûmart : deux de ses frères, maladroits rebelles dépassés par une évolution politique qu'ils ne maîtrisent plus, le paieront plus tard de leur vie.

Un aïeul qui fut « roi » (agellîd)

Dans la généalogie mi-berbère mi-arabe qu'on a citée *supra*, le nom donné à la place de l'aïeul d'Ibn Tûmart est beaucoup plus surprenant pour qui est familier du monde berbère : Ūgallîd. Car sous ce terme berbère placé ici en état d'annexion, il est aisé de restituer le titre antique (et médiéval, comme on va le voir) d'*agellîd*, qui renvoie en berbère à un contexte d'expression du pouvoir suprême. Une fois encore, tenons-nous en à l'analyse qu'en livre S. Chaker : il s'agit, comme *amghâr*, d'une titulature pan-berbère attestée dans tous les dialectes (à l'exception du *tamasheq*) ; elle dénote toutefois une force symbolique sans commune mesure avec *amghâr*, puisque sa signification est partout la même : celle de « roi », de « monarque très puissant » (Chaker, 1985 : 248-249). Les inscriptions libyques témoignent de l'emploi de ce terme, sous la forme GLD, dès l'Antiquité : il désigne alors aussi bien des « rois » véritables (Massinissa par exemple, dans l'inscription bien connue de Dougga) que des magistrats municipaux (Camps, 1985 : 249-250). De prime abord, la présence d'un tel terme dans le *nasab* d'un personnage du Moyen Âge maghrébin ne laisse d'étonner. Mais la surprise s'installe surtout lorsqu'on considère le silence quasi-complet de l'historiographie contemporaine sur ce point. Pourtant, dès le milieu du XIX^e s., le Baron de Slane avait bien vu la signification royale du nom, qu'il signale en note dans sa traduction d'Ibn Khaldûn (1927 : II, 162 n. 2). Cette notation est reprise par H. Basset et H. Terrasse (1932 : 21), qui en minimisent pourtant la portée symbolique, en réduisant le roi à un simple « chef ». Beaucoup plus récemment enfin, A. Fromherz (2010 : 23) a rappelé lui aussi la signification qui s'attache à ce nom, mais sans pousser plus loin l'interprétation. À l'exception de ces quelques mentions lapidaires, tout se passe comme si les spécialistes de l'histoire almohade, trop pris dans les rets de l'historiographie arabe des débuts du mouvement, avaient complètement négligé l'intérêt que pouvait représenter cet élément onomastique berbère. Or, il est bien évident que la présence, deux générations avant Ibn Tûmart et en ligne directe, d'un personnage nommé *agellîd* ne saurait être tue. Première question : peut-il s'agir d'un terme qui, d'une connotation royale explicite durant l'Antiquité, aurait pu ensuite évoluer pour se transformer en un simple anthroponyme ? Il semble qu'on puisse répondre par la négative : on ne trouve aucune autre occurrence de ce nom ni dans les premiers



textes almohades, ni dans le *Tashawwuf*, qui offre pourtant un remarquable panorama sur l'onomastique berbère au Maghreb extrême pour la fin du XI^e siècle. Et les deux mentions isolées à ce jour – le travail est loin encore d'être exhaustif – nous ramènent elles aussi à un contexte d'expression du pouvoir en contexte tribal. Ainsi d'al-Bakrî (1965 : ar. 154-155), qui rapporte l'existence, entre la seconde moitié du X^e s. et le milieu du siècle suivant, d'un dénommé Mûsâ b. Ugallîd : de celui-ci, le polygraphe *andalusî* nous dit simplement qu'il était « chef » (*muqaddim*)¹⁷ chez les Maghîla dans le Moyen-Atlas, et qu'il était doté d'une force hors du commun. La stature héroïque du personnage, telle qu'elle découle de la très brève présentation par al-Bakrî, ne peut toutefois cacher l'obscurité qui entoure le rôle de son géniteur, sur lequel on ne sait rien. L'autre occurrence vient confirmer, de manière bien plus évidente, le rapport entre le terme *agellîd* et le pouvoir d'une part, le milieu montagnard où il se manifeste d'autre part. Plus détaillée, elle a été bien exploitée d'abord par R. Montagne, puis par J. Berque dans son admirable travail historique sur la tribu des Seksâwa, dans le Haut-Atlas occidental (Montagne, 1930 : 67, 74-76 ; Berque, 1953 : 74). C'est Ibn Khaldûn qui nous rapporte les faits : dans la seconde moitié du XIII^e s., alors même que le califat almohade vient de disparaître sous les coups portés par les Mérinides, un nouveau pouvoir montagnard s'affirme sur le territoire des Seksâwa, dans le Haut-Atlas du Tichka, autour de la figure autoritaire de Ḥaddû b. Yûsuf (m. 680/1281-2). Son fils, 'Umar/'Âmir al-Siksâwî, fort de son autorité qui s'étend désormais à une vaste région, prend le titre d'*agellîd*, l'équivalent berbère, selon l'auteur, de l'arabe *sulṭân*. Je cite le célèbre historien : « Son fils 'Umar marcha sur ses traces. On l'appelait *agellîd*, ce qui signifie "sultan" dans leur langue » (*wa-kâna yulaqqabu agellîd wa-ma'nâhu bi-lisânihim al-sulṭân*) (Ibn Khaldûn, 1847-51 : I, 366 ; voir également la traduction que propose de Slane, 1927 : II, 270-271). Ce personnage sera connu dans les chroniques ultérieures sous le nom de 'Umar Agellîd, le célèbre 'Âmir des légendes locales (Berque, 1953 : 74, 76-79). Il est évident dans ce cas que le nom d'*agellîd* se réfère à un titre honorifique, et que celui-ci ne peut référer en aucun cas à une structure tribale de type segmentaire, acéphale et égalitaire. D'autres enseignements peuvent encore être tirés de cette mention exceptionnelle. Premièrement, le titre d'*agellîd*, même s'il n'est pas documenté par ailleurs dans les chroniques médiévales, possédait encore, plus d'un siècle et demi après l'épopée tûmartienne, une signification suffisamment forte pour être adopté par un « prince » guerrier, seigneur des montagnes ; en d'autres termes, si le titre est préislamique, il conserve encore à la fin du XIII^e s. et au siècle suivant une charge sémantique semblable à celle attestée dès l'Antiquité, et encore suffisamment évocatrice auprès des populations montagnardes du Haut-

17 Le *moqaddem* est un personnage bien connu du Sud marocain au début de l'époque coloniale : c'est un notable, élu pour une durée de temps limitée (au contraire de l'*amghâr*, qui n'est pas choisi mais s'impose de lui-même), afin d'exercer une fonction d'arbitrage et de gestion des intérêts du groupe de canton ; Montagne, 1930 : 224-225. Rien ne dit qu'il en aille de même à l'époque des faits relatés par al-Bakrî. C'est la raison pour laquelle je préfère conserver le terme de « chef » proposé par de Slane, et dont la neutralité écarte toute possibilité d'extrapolation.

Atlas pour honorer leur souverain. Deuxièmement, le titre qualifie un puissant personnage, sans qu'il soit permis de déterminer si celui-ci exerce également dans le cadre de cette fonction un rôle cultuel ou sacerdotal : mais on sait que le 'Umar/ 'Âmir en question est dit s'être adonné passionnément aux sciences occultes. Enfin, l'exemple de l'*agellid* des Seksâwa illustre combien nous sommes mal renseignés par la documentation historique dont nous disposons sur les formes d'autorité en vigueur dans les zones montagneuses berbérophones non soumises à l'État central ; il doit donc nous inciter à faire preuve de davantage d'humilité devant l'ampleur de notre méconnaissance de l'organisation de ces sociétés tribales, montagnardes ou autres, dont quelques études anthropologiques contemporaines, aussi précises soient-elles, ne peuvent suffire à expliquer le fonctionnement.

Le lignage d'Ibn Tûmart à la lumière de la domination « traditionnelle »

Les éléments onomastiques tenus dont je viens de faire état m'incitent donc à brosser un tableau différent des débuts de l'almohadisme, en reconsidérant profondément le statut du fondateur du mouvement. Pour reprendre à nouveau la terminologie weberienne, c'est à un pouvoir tout autre que charismatique que renvoient les termes *amghâr* et *agellid* attachés aux ascendants directs d'Ibn Tûmart : il s'agit ni plus ni moins d'une domination « traditionnelle ». À reprendre la réflexion sur les premiers éléments du *nasab* du « *Faqîh* du Sûs », on se rend compte de l'importance d'un lignage qui, en l'espace de trois générations, fait se succéder (1) un « prince » (*agellid* : le grand-père paternel d'Ibn Tûmart), (2) un « chef », sorte de « *big man* » (*amghâr* : son père) et (3) un guide religieux (*Imâm mahdî*, infaillible et messianique : Ibn Tûmart lui-même). Deux points de rupture, placés en des positions généalogiques différentes selon l'angle de vision adopté, sont aisément décelables dans cette lignée de détenteurs de pouvoir. Premièrement, entre les générations (1) et (2) d'un côté, puisque les titres d'*agellid* et d'*amghâr* semblent relever uniquement de la sphère de la politique, sans aucune référence « prophétique » ni même religieuse¹⁸, et Ibn Tûmart de l'autre, l'initiateur du mouvement almohade s'affirmant au contraire par un recours, tout nouveau semble-t-il, à un concept d'autorité religieuse (islamique) et supra-tribale. En second lieu, au niveau de la génération (2), celle du père d'Ibn Tûmart, marquée semble-t-il par une perte de puissance et d'autorité qu'illustre bien le passage de l'*agellid* à l'*amghâr*, quelle que soit par ailleurs la véritable fonction de ce dernier. Un premier élément d'explication pourrait résider dans le caractère non héréditaire de la fonction d'*agellid* : si le souvenir et le prestige de la charge se maintiennent dans le nom des descendants¹⁹, ceux-ci n'exercent

18 R. Montagne indique toutefois que dans les contes populaires berbères, l'*agellid* est un roi à la fois guerrier et magicien, à l'instar donc de 'Umar/'Âmir al-Siksâwî ; Montagne, 1930 : 323. Mon argumentation *in fine* ira d'ailleurs dans ce sens.

19 Celui du père d'Ibn Tûmart, appelé Tûmart b. 'Ûgallid, mais également celui de son frère et de sa sœur en ligne agnatique, tous deux rattachés également à la figure de l'autorité paternelle : Wâburkan b. 'Ûgallid et



plus l'autorité suprême, passée alors aux mains d'un autre (par mode électif ? par rotation périodique ? par fait de violence ?), ou carrément disparue. Mais on peut être tenté aussi de voir dans cette perte de puissance, ce rétrécissement draconien du champ d'exercice du pouvoir, un écho du contexte politique contemporain : en clair, l'imposition, dans la seconde moitié du XI^e s., du nouvel ordre almoravide dans la région du Sous, qui aurait pu rogner brutalement les ailes du pouvoir « princier » constitué autour de l'aïeul d'Ibn Tûmart. C'est ce creux de la vague, cette béance dans l'exercice du pouvoir, que viendrait combler opportunément, à partir de 1120, l'éclat retrouvé du dernier surgeon de ce lignage royal, proclamé *Imâm* et *mahdî*. Le *nasab* d'Ibn Tûmart paraît donc bien illustrer la transmission, dans une même lignée et sur trois générations, du milieu du XI^e s. aux débuts des années 1120, d'un commandement, sous des titres différents et selon des modes d'action sans doute divers eux aussi : *agellîd*, *amghâr*, *imâm*. Force me semble-t-il est d'accepter l'idée selon laquelle Ibn Tûmart ne peut plus être considéré comme un *self made man* : c'est bien d'un « héritier » qu'il s'agit. De quelle nature est le pouvoir ancestral dont, une fois de retour chez lui, auréolé par son savoir religieux et son activisme révolutionnaire, il peut s'enorgueillir ? La dernière étape du processus manifeste clairement le passage à l'islam, la réussite du fondateur de l'almohadisme marquant alors l'accès à l'universalisme islamique d'une structure de commandement tribale mal connue jusqu'alors. À moins que... À moins que le « *ribât* des Hargha » installé à Îgîlîz ne soit antérieur à la prédication d'Ibn Tûmart, et que cette institution ne soit à mettre en rapport avec l'existence d'une chefferie déjà marquée par un islam réformateur : là encore, le cas des Amghâriyûn, maîtres spirituels du *ribât* de Tîṭ-n-Fiṭr, doit nous inciter à davantage de comparatisme, au-delà même des montagnes mašmûdiennes. Quelle est alors, dans la famille d'Ibn Tûmart, la part de la puissance issue de la pure politique tribale, et celle découlant de l'aura d'une fonction religieuse ? Al-Marrâkushî nous apprend qu'Ibn Tûmart appartenait à un clan (*qawm*) « connu sous le nom d'Îsargînan, "les nobles" (*al-shurafâ'*) dans la langue des Mašmûda » (Marrâkushî, 1998 : 126). L'auteur s'applique-t-il dans cette notation, comme on pourrait le croire de prime abord, à suivre la propagande officielle du temps de l'empire, donnant à la famille d'Ibn Tûmart une origine chérifienne ? Le contexte narratif s'y prête mal, et l'on a tout lieu de penser au contraire que c'est d'un trait distinctif dans le milieu berbère originel dont il rend compte. La pertinence du rapprochement autrefois tenté par M. Fletcher (1992 : 240) entre la figure d'Ibn Tûmart et les *igurramen* (hommes saints) du monde berbère est sans doute à prendre ici en considération. D'un point de vue anthropologique, il semble bien que les caractères que l'on vient d'énoncer pourraient bien définir *in fine* une chefferie sacrée, dont serait issu le « prophète » de l'almohadisme²⁰.

Hawwâ' bint Ugallîd (K. *al-Ansâb*, ar. 30, trad. Lévi-Provençal, 44-45). Ces mentions d'autres membres de la famille portant le même nom me paraissent devoir étayer le caractère vraisemblable du *nasab* d'Ibn Tûmart étudié ici.

²⁰ En ce sens, il me paraît utile de citer ici *in extenso* les réflexions de H. Basset et H. Terrasse (1932, 22) à propos du statut de la famille d'Ibn Tûmart : « Il n'en faudrait pas conclure assurément qu'Ibn Toumert

Conclusion

Qu'elles aient accordé une plus ou moins grande confiance au témoignage des textes médiévaux, ou au contraire développé, selon des gradients divers, une lecture critique de ceux-ci, les nombreuses études qui ont été consacrées au début du mouvement almohade dans les montagnes de l'Anti- et du Haut-Atlas ont le plus souvent privilégié l'action d'un homme d'exception, Ibn Tûmart, mettant en avant son rôle absolument central dans la genèse de la révolution. Peu nombreux, certains chercheurs ont tenté de redonner toute sa place à la société qui a accueilli le mouvement de réforme porté par ce personnage, et à comprendre les mécanismes internes qui ont permis à cette idéologie religieuse d'être portée aussi loin et aussi vigoureusement par un très puissant mouvement tribal : car, à tout prendre, le début du mouvement almohade apparaît avant tout comme tel. Néanmoins, le recours à la théorie anthropologique segmentaire et égalitariste, étayé par une lecture khaldûnienne souvent quelque peu réductrice (une *'aşabiyya* tribale + une *da'wâ* = une révolution religieuse), ne permet pas de comprendre la rapidité de la mobilisation et de l'adhésion à la réforme radicale prônée par un juriste-théologien en rupture de ban. Certes, il faut compter sur le modèle prophétique et sur la forte organisation du mouvement autour d'une nouvelle hiérarchie et structure de commandement, à la fois allogène (une communauté charismatique composée d'étrangers assimilés au groupe tribal d'accueil) et autochtone (les conseils tribaux). Mais la force de cette configuration sociopolitique, vue comme inédite, n'explique pas tout non plus. Jugeant peu satisfaisantes les thèses fonctionnalistes jusqu'alors exposées, mais conscient de la nécessité absolue de redonner au contexte sociopolitique du monde tribal sa place primordiale, je propose dans cet article une autre interprétation. Je défends l'idée qu'il est temps de réexaminer les conditions de l'accès d'Ibn Tûmart au pouvoir, la consolidation de celui-ci et son extension, en revalorisant le statut politique du personnage, et ce avant même qu'il ait pu établir une autorité de type charismatique. L'une des hypothèses centrales de cet article – hypothèse qu'il convient évidemment de confirmer, dans la mesure où les éléments textuels sur lesquels elle est fondée sont très ténus, voire même parfois ambigus – demande de prendre davantage en considération la possibilité de l'existence, dans le milieu tribal au sein duquel Ibn Tûmart évoluait, d'un pouvoir aristocratique. Plus précisément, le héraut de la réforme almohade – même dans l'hypothèse où il aurait revendiqué,

descendait d'une très grande famille ; mais que, sans doute, il n'était pas tout à fait du commun ; peut-être son père et son grand-père avaient-ils été chefs de leur village. D'autre part, sa famille, nous dit Ibn Khaldûn, brillait par sa piété, et lui-même passa ses premières années à étudier et à fréquenter les mosquées. Or ces traits encore nous portent à croire que cette famille jouissait de quelque considération et de quelques loisirs : bref, appartenait à l'aristocratie montagnarde. Savant – c'est-à-dire, dans une certaine mesure, marabout – et surtout membre d'une famille d'*imgharen*, Ibn Toumert put avoir d'emblée, auprès de ses contribuables, une autorité sans laquelle, dans une société aussi aristocratique – quelles que soient les apparences – le succès de sa prédication paraîtrait infiniment plus étonnant ». Curieusement, cette hypothèse sera délaissée par la suite dans les travaux de H. Terrasse.



à un moment ou à un autre de sa carrière d'activiste religieux, de lointaines origines arabes et chérifiennes – me semble devoir être rattaché avant tout à une lignée de chefs locaux, et revêtu d'une autorité ancestrale qui lui aurait permis de bénéficier d'emblée d'appuis décisifs et d'alliances dans les tribus de l'Anti-Atlas et du Haut-Atlas, en misant sur ce capital symbolique acquis par droit de naissance²¹. Pour reprendre les termes de l'analyse weberienne, il faudrait donc adjoindre à l'autorité charismatique du juriste-théologien proclamé *mahdî* un pouvoir d'une autre nature, traditionnelle, fondée sur le prestige de son lignage. Le mouvement almohade serait né de la conjugaison entre une idéologie religieuse à l'exceptionnel pouvoir détonnant dans le contexte culturel d'alors, et d'un pouvoir aristocratique peut-être lui-même déjà en voie de recomposition autour d'un pôle de dévotion, un *ribât*, point focal certainement important dans la géographie tribale de cette époque. Cela n'a rien en soit d'exceptionnel : l'analyse de la structuration progressive du mouvement almoravide, entre montagne et grand désert saharien, montre bien que la mobilisation tribale répond tout autant à la reconfiguration d'un pouvoir aristocratique que de la réussite d'une réforme religieuse radicale menée dans l'esprit du *ribât*. Tributaire de sources médiévales clairement orientées, l'historiographie des Almohades postule une rupture au moment de la prédication d'Ibn Tûmart, une transformation radicale à l'instar de celle apportée par l'islam de Muḥammad dans la Mekke du début du VII^e siècle, entre un « monde d'avant » dont les sources ne nous disent presque rien et la nouvelle société puritaine née de la réforme religieuse. Au contraire de cette vulgate, l'article se veut une contribution à la construction d'un modèle alternatif pour expliquer la réussite de la révolution almohade. Il discute *la possibilité d'un avant*. Cet « avant » s'exprime en termes de potentialités offertes par un milieu humain, politique et culturel particulier. Celui-ci ne serait pas, comme on a eu trop tendance à le croire, une cire molle aisément malléable par un chef inspiré, mais une société rurale déjà structurée politiquement, habituée à la hiérarchie et à la sujétion sous l'autorité d'un pouvoir fort. La foi peut-elle ébranler les montagnes ? Si la réforme religieuse est certes une très puissante force de mobilisation, cette recherche tente de démontrer qu'au début du XII^e siècle, elle n'a pas agi seule dans les montagnes du Sud marocain, mais s'est au contraire appuyée sur d'autres facteurs d'engagement, à commencer par le prestige social et l'ascendant d'un pouvoir traditionnel dont Ibn Tûmart était le dépositaire. Dans ce cadre grandiose de l'Anti- et du Haut-Atlas, il n'est donc pas impossible que l'Athéna almohade soit née déjà armée et casquée.

21 Je reviendrai dans un prochain article sur la question absolument cruciale des alliances tribales au début du mouvement almohade.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources

- BAKRÎ al-, 1965, *K. al-Mughrib fî dhikr bilâd Ifrîqiya wa-l-maghrib*, éd. et trad. Mac Guckin de Slane sous le titre *Description de l'Afrique septentrionale*, Paris, Maisonneuve (reproduction de l'édition d'Alger, 1911-1913)
- IBN ABÎ ZAR', 1973, *Al-Anîs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭâs fî akhbâr mulûk al-maghrib wa-ta'rîkh madînat Fâs*, Rabat, Dâr al-Manşûr.
- IBN KHALDÛN, 1847-1851, éd. Mac Guckin de Slane sous le titre *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 2 vol., Alger, Imprimerie du Gouvernement.
- IBN KHALDÛN, 1927, trad. Mac Guckin de Slane sous le titre *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (n^{elle} éd. par Paul Casanova), 4 vol., Paris, Geuthner.
- 1992, *Kitâb al-'Ibar wa-dîwân al-mubtadâ' wa-l-khabar*, 7 vol., Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiya.
- IBN AL-QAṬṬÂN, 1990, *Naẓm al-ğumân li-tartîb mâ salafa min akhbâr al-zamân*, éd. Maḥmûd 'Alî Makkî, Beyrouth, Dâr al-gharb al-islâmî.
- LÉVI-PROVENÇAL Evariste, 1928, *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du « Legajo » 1919 du fonds arabe de l'Escorial, publiés et traduits avec une introduction et des notes par E. Lévi-Provençal*, Paris, Geuthner.
- MARRÂKUSHÎ al-, 1998, *Al-Mu'ğib fî talkhîş akhbâr al-maghrib*, éd. Khalîl 'Imrân al-Manşûr, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiya.
- IBN AL-ZAYYÂT AL-TADILÎ, 1997, *Al-Tashawwuf ilâ riğâl al-taşawwuf*, éd. Aḥmad al-Tawfîq, Rabat, Université Mohammed V (2^e éd.).

Études

- ALBERGONI Gianni, 1997, « Logiques d'assemblage, logiques segmentaires », *REMMM* 83-84, p. 141-170.
- BASSET Henri, TERRASSE Henri, 1932, *Sanctuaires et forteresses almohades*, Rabat, Institut des hautes études marocaines (rééd. Paris, Maisonneuve, 2001).
- BENHIMA Yassir, 2009, « Du tamyîz à l'i'tirâf: usages et légitimation du massacre au début de l'époque almohade », *Annales islamologiques* 43, p. 137-153.
- BERQUE Jacques, 1953, « Antiquités Seksawa », *Hespéris* XL, p. 359-417, repris dans *Opera minora. T. II: Histoire et anthropologie du Maghreb*, Paris, Bouchène, 2001, p. 51-99.
- BONTE Pierre, 2004, « Tribus, hiérarchies et pouvoirs dans le nord de l'Afrique », in DAWOD Hosham (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris, A. Colin, p. 81-112.
- BOUROUBA Rachid, 1982, *Ibn Tumart*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, (1^{ère} éd. 1974).
- BRIGNON Jean, AMINE Abdelaziz, BOUTALEB Brahim, MARTINET Guy,



- ROSENBERGER Bernard, avec la collaboration de TERRASSE Michel, 1967, *Histoire du Maroc*, Casablanca, Hatier.
- BURESI Pascal, EL ALLAOUI Hicham, 2013, *Gouverner l'empire - La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- CAMPS Gabriel, 1985, « Agellid, titre royal numide », *Encyclopédie berbère* II, Aix-en-Provence, p. 249-250.
- CHAKER Salim, 1986, « Amghar » », *Encyclopédie berbère*, IV, Aix-en-Provence, p. 590-591.
- 1985, « Agellid », *Encyclopédie berbère*, II, Aix-en-Provence, p. 248-249.
- CORNELL Vincent J., 1998, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press.
- CRESSIER Patrice, FIERRO Maribel, MOLINA Luis (éd.), 2006, *Los Almohades : problemas y perspectivas*, 2 vol., Madrid, CSIC.
- DOZY Reinhart, 1879, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, trad. du hollandais par Victor Chauvin, Leyde, Brill, Paris, Maisonneuve.
- ETTAHIRI Ahmed S., FILI Abdallah, VAN STAËVEL Jean-Pierre, « Les Almohades et le *ribât* : une question à reconsidérer », à paraître dans les actes du colloque international *Ribât-s et rābita-s du Maroc médiéval et d'al-Andalus. Débats en cours et recherches récentes (El Jadida, 4-5 déc. 2012)*.
- EVANS-PRICHARD Edward, 1968, *The Nuer*, trad. française *Les Nuer*, Paris, Gallimard.
- FIERRO Maribel, 1997, « La religión », in VIGUERA María Jesús (dir.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII. Historia de España de R. Menéndez Pidal*, vol. VIII/2, Madrid, Espasa Calpe, p. 435-546.
- 2000a, « Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus », *Mahdisme et millénarisme en Islam, REMMM* 91-94, p. 107-124.
- 2000b, « Spiritual Alienation and Political Activism : The *ghurabâ'* in al-Andalus during the Sixth/Twelfth Century », *Arabica* XLVII (2000), p. 230-260.
- 2003, « Las genealogías de 'Abd al-Mu'min, primer califa almohade », *Al-Qantara* XXIV, p. 77-107.
- 2012, *The Almohad revolution. Politics and religion in the Islamic West during the twelfth-thirteenth centuries*, Burlington, Ashgate Variorum.
- FLETCHER Madeleine, 1989, « The Anthropological Context of Almohad History », *Hespéris-Tamuda* XXVI-XXVII, p. 25-51.
- 1992, « Al-Andalus and North Africa in the Almohad Ideology », in JAYYUSI Salma Khadra (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde, Brill, p. 235-258.
- FROMHERZ Allen J., 2010, *The Almohads. The Rise of an Islamic Empire*, Londres-New York, I. B. Tauris.
- GARCÍA-ARENAL Mercedes, 2006, *Messianism and Puritical Reform : Mahdism of the Muslim West*, Leyde, Brill.
- GELLNER Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- GOLDZIEHER Ignaz, 1903, « Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb du XI^e siècle » [*Introduction au Livre d'Ibn Toumert*, éd. D.

- Luciani], Alger, p. 1-106.
- GHOUIRGATE Mehdi, à paraître, *L'ordre almohade (1120-1269) : une nouvelle lecture anthropologique*.
- HAMÈS Constant, 2006, « Le pouvoir dynastique almohade entre parenté berbère, arabe et islamique », in CRESSIER Patrice, FIERRO Maribel, MOLINA Luis (éd.), *Los Almohades : problemas y perspectivas*, II, Madrid, CSIC, p. 426-450.
- HART David M., 1989, « Rejoinder to Henry Munson, Jr., "On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif" », *American Anthropologist* 91, n° 3, p. 765-769.
- HAMMOUDI Abdallah, 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hesperis-Tamuda* 15, p. 147-179.
- HOPKINS J. F. P., 1958, « The Almohad Hierarchy », *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra*, Londres, Luzac, p. 85-111.
- HUICI MIRANDA Ambrosio, 1956-1957, *Historia política del imperio almohade*, 2 tomes, Tétouan, Editora Marroquí.
- JACQUES-MEUNIE Dj., 1982, *Le Maroc saharien des origines à 1670*, 2 vol., Paris, Klincksieck.
- KERSHAW Ian, 1995, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Paris, Nrf Gallimard, 1995.
- LAROUÏ Abdallah, 1982, *Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, La Découverte Maspero.
- LE TOURNEAU Roger, 1965, « Un personnage important du mouvement almohade : Abû Hafs 'Umar Inti », *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Nord-Africani* (Cagliari, 22-25 janv. 1965), Cagliari, Faculté de Jurisprudence et de Sciences politiques, p. 195-204.
- 1969, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton, Princeton University Press.
- MADELUNG Wilfred, 1976, « Some Notes on Non-Isma'îli Shiism in the Maghrib », *Studia Islamica* 44, p. 87-97.
- MONTAGNE Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Paris, Félix Alcan.
- MUNSON Henry Jr., 1989, « On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif », *American Anthropologist* 91 n° 2, p. 386-400.
- 1993, « Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait 'Atta », *Man* 28, n° 2, p. 267-280.
- NAĞĠĠĀR Al-, 'Abd al-Mağīd, 1983, *Al-mahdī Ibn Tūmart*, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī.
- PASCON Paul, 1979, « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine », *Bulletin économique et social du Maroc* 138-139, p. 105-119.
- TERRASSE Henri, 1949, *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du Protectorat*, 2 tomes, Casablanca, Atlantides.
- VAN STAËVEL Jean-Pierre, 2010, « La caverne, refuge de "l'ami de Dieu" : une forme



particulière de l'érémitisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XI^e-XIII^e siècles) », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, numéro spécial : *Miscelánea de historia y cultura material de al-Andalus. Homenaje a Maryelle Bertrand*, 7 (2010), p. 311-325.

VAN STAËVEL Jean-Pierre, FILI Abdallah, 2006, « *Wa-waṣalnâ 'alâ barakat Allâh ilâ Ġġîlîz* » : à propos de la localisation d'Ġġîlîz-des-Hargha, le *ḥiṣn* du Mahdî Ibn Tûmart », *al-Qanṭara* XVII, p. 153-194.

WEBER Max, 1995, *Économie et société. 1. Les catégories de la sociologie*, trad. partielle sous la direction de J. Chavy et d'E. de Dampierre, Paris, Pocket, 1995.

ZNIBER Mohamed, 1994, « L'itinéraire psycho-intellectuel d'Ibn Toumart », in KADDOURI Abdelmajid (coord.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, Université Mohamed V, p. 15-29.