



HAL
open science

Traites sahariennes et réseaux ibadites médiévaux (VIIIe -XIIIe siècle)

Cyrille Aillet

► **To cite this version:**

Cyrille Aillet. Traites sahariennes et réseaux ibadites médiévaux (VIIIe -XIIIe siècle). Antonio de Almeida Mendes; Salah Trabelsi. Rivages de traite et frontières d'esclavage. Mondes ibériques, maghrébins et ouest-africains (VIIIe-XIXe siècle), CIHAM Editions, pp.41-71, 2024, 9782958580926. halshs-04864801

HAL Id: halshs-04864801

<https://shs.hal.science/halshs-04864801v1>

Submitted on 5 Jan 2025

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.

Traites sahariennes et réseaux ibadites médiévaux (VIII^e-XIII^e siècle)

Cyrille Aillet, Université Lumière-Lyon 2, CIHAM-UMR 5648

Cyrille Aillet est professeur d'Histoire des mondes musulmans médiévaux à l'Université Lumière Lyon 2 et membre titulaire du CIHAM. Il s'intéresse plus particulièrement au monde musulman occidental (al-Andalus, Maghreb), aux imaginaires politiques et à l'histoire des minorités en terre d'Islam. Parmi ses ouvrages : *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)* [Madrid, 2010] ; *L'ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval. Modèles et interactions* (Berlin-Boston, 2018) ; avec P. Cressier et S. Gilotte, *Sedrata. Histoire et archéologie d'un carrefour du Sahara médiéval* (Madrid, 2017) et avec E. Tixier du Mesnil et E. Vallet (dir.), *Gouverner en Islam, X^e-XV^e s.* (Paris, 2014).

Résumé

À partir de témoignages nouveaux, cet article réexamine le rôle des communautés ibadites dans l'essor des traites sahariennes et la colonisation des oasis du nord du Sahara au Moyen Âge. Il s'intéresse aux temporalités de ces réseaux d'échange et à la fonction économique et sociale des populations serviles dans les espaces concernés.

Summary

This contribution, based on new textual evidences, reassesses the role of the Ibādī communities in the rise of medieval Trans-Saharan slave trade and the settlement of North-Saharan oases during the medieval period. It deals with the periodization of these commercial networks and also explores the economic and social role of the slaves in the areas concerned.

Introduction

On tient généralement pour évident que la conquête islamique de la façade nord-africaine a provoqué une croissance spectaculaire des traites transsahariennes, voire leur mise en place. Quelques allusions littéraires aux « Pays des Noirs » (*bilād al-sudān*) dans les sources arabes les plus anciennes¹ semblent étayer l'idée que les réseaux esclavagistes se seraient constitués dès les premiers temps de l'Islam en Afrique, ou tout du moins avec la fondation des deux cités-États de Siġilmāssa (140/757-8) et Tāhart (143/761)². Tout en occultant les possibles continuités avec les relations sahélo-méditerranéennes préislamiques³, cette vulgate historique

¹ Nehemia Levtzion, John F.P. Hopkins, *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, 2d ed. Princeton, 2011, p. 19-25.

² Elisabeth Savage, Berbers and Blacks: Ibadī Slave Traffic in Eighth Century North Africa, *Journal of African History* 33, 1992, p. 351-368 ; John Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade*, Londres-New York, Routledge, 2007, p. 24-26.

³ L'impression donnée par l'historiographie disponible est que le recours à la main d'œuvre servile d'origine subsaharienne est bien moindre dans l'Afrique du Nord tardo-antique qu'à l'époque islamique : Cam Grey,

tend à substituer un panorama relativement statique, voire anhistorique, à la périodisation précise des routes, des flux et des marchés du commerce transsaharien pré-ottoman⁴.

Réalité trop bien connue ? Au contraire, car il n'existe à ce jour aucune synthèse historique spécifiquement consacrée aux traites sahariennes médiévales, même si l'ouvrage récent de John Wright, installé dans une très longue temporalité, leur consacre un précieux chapitre⁵. L'évolution des traites africaines, leur impact sur les sociétés et les économies maghrébines pré-ottomanes, les itinéraires des populations serviles, la nature de leur contribution au fonctionnement local des sociétés, les phénomènes de métissage et de stratification socio-ethnique : autant de questions qui demanderaient à être précisées dans le contexte de l'Islam médiéval africain. D'autant que les historiographies du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne prémodernes demeurent assez clivées, en dépit du trait d'union que constituaient les populations « berbères ».

Question de sources, dira-t-on, insuffisantes pour documenter les traites transsahariennes médiévales alors qu'elles nourrissent une abondante production scientifique sur le commerce triangulaire moderne⁶ ? Certes, mais à côté de sources narratives surexploitées comme les chroniques et les récits des géographes, la production normative de l'Islam médiéval, l'hagiographie et les dictionnaires biographiques recèlent encore de la matière. Quant au croisement systématique de la documentation islamique avec les sources juives et chrétiennes, il reste balbutiant. Souvent, on explique aussi ce retard par le fait que l'esclavage serait un sujet tabou dans les sociétés arabo-musulmanes contemporaines⁷. Une amnésie que contestent les chercheurs arabophones impliqués dans cette entreprise – un intérêt toutefois assez récent et inégal, faut-il souligner⁸. L'absence de projets collectifs réunissant africanistes et arabisants

Slavery in the late Roman World, in *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 1, *The Ancient Mediterranean World*, p. 495. Par l'intermédiaire des Garamantes du Fezzan, ou des tribus qui évoluaient au-delà du *limes*, transitaient toutefois des esclaves africains : voir par exemple, John Wright, *op. cit.*, p. 13-17 et François Decret, Augustin d'Hippone et l'esclavage. Problèmes posés par les positions d'un évêque de la Grande Eglise face à une réalité sociale dans l'Afrique de l'Antiquité tardive, *Dialogues d'histoire ancienne* 11, 1985. p. 674-685.

⁴ Cette absence de temporalité est flagrante dans Humphrey J. Fisher, *Slavery in the History of Muslim Black Africa*, Londres, Hurst & Company, 2001, qui exploite surtout, en réalité, des récits de l'époque coloniale (XIX^e-XX^e siècles).

⁵ John Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade*, *op. cit.*, p. 18-40. Voir aussi la mise en perspective, pour la Méditerranée du haut Moyen Âge, de Salah Trabelsi, Commerce et esclavage dans le Maghreb oriental (VII^e-X^e siècles), in Roger Botte et Alessandro Stella (dir.), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen Âge- XX^e siècle)*, Paris, Karthala, 2012, p. 9-23 ; *Id.*, Réseaux et circuits de la traite des esclaves aux temps de la suprématie des Empires d'Orient. Méditerranée, Afrique noire et Maghreb (VIII^e-XI^e siècles), in Fabienne P. Guillén et Salah Trabelsi (éd.), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012, p. 58-62 et, pour la période 1400-1600, Paul Lovejoy, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 24-44. Il faut toutefois signaler que le volume 2 de *The Cambridge World History of Slavery*, dédié à la période 600-1400, devrait paraître prochainement.

⁶ Voir les remarques, toujours d'actualité, formulées en 1985 par John Ralph Willis sur le déséquilibre entre ces deux grands champs de la recherche sur l'esclavage : John Ralph Willis (éd.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2, *The Servile Estate*, Londres, Frank Cass, 1985, p. vii.

⁷ Voir Bernard Lewis, *Race et esclavage au Proche-Orient*, trad. française, Paris, Gallimard, 1993, p. 8-9 ; Malek Chebel, *L'esclavage en terre d'Islam : un tabou bien gardé*, Paris, Hachette, 2007 et le témoignage de Chouki El Hamel, *Black Morocco. A History of Slavery, Race and Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 1-14.

⁸ 'Abd al-Ilah Bunamlīh, Hal tu'tuburu al-kitāba 'an al-riqq fī l-'ālam al-islāmī ṭābūhā ?, in Mohamed Almoubaker, François Pouillon, *Pratiquer les sciences sociales au Maghreb : Textes pour Driss Mansouri avec un choix de ses articles*, Casablanca, Centre Jacques Berque, 2014, p. 71-76 ; *Id.*, *al-Riqq fī bilād al-Maḡrib wa*

contribue aussi à ce déséquilibre, que les *African Studies* en plein essor n'ont pas encore comblé. L'esclavage afro-maghrébin médiéval demeure un continent mal connu.

Cet essai ne saurait à lui seul remédier à cette situation. Il prétend seulement alimenter le dossier déjà ancien des recherches sur les communautés berbères d'obédience ibadite et leur rôle dans le commerce transsaharien. Depuis les travaux pionniers de Tadeusz Lewicki sur les activités sahéliennes des marchands de Tāhart et de Wārġlan⁹, plusieurs études ont souligné le rôle essentiel, voire initiateur, joué par ces populations dans l'achat et la vente d'esclaves africains destinés au monde islamique méditerranéen. John Wright affirme d'ailleurs qu'il y aurait eu une sorte de monopole ibadite de la traite saharienne¹⁰ et Roger Botte explique que « pendant près de trois siècles, les ibādites dominèrent un territoire immense, monopolisant le commerce du Sûdân, des esclaves et de l'or, avec le monde musulman¹¹ ». La division et la concurrence ethnico-religieuse constitue-t-elle une clef d'interprétation pertinente de ces phénomènes ? Les populations ibadites jouissaient-elle d'un réel « monopole » ou existait-il des formes de complémentarités et d'imbrications entre réseaux économiques ?

À la lumière de sources nouvelles, que le grand spécialiste polonais n'avait pu consulter, nous reviendrons sur les circuits de traite et leur évolution dans le temps, sur les pratiques des marchands et le devenir social des esclaves dans les régions que nos textes éclairent, à savoir un archipel de territoires qui s'étalent de la Méditerranée (Djerba) aux oasis du nord du Sahara (Fezzan, Djérid, oued Souf, oued Righ, bassin d'Ouargla) en passant par les dorsales montagneuses intermédiaires (Ġabal Nafūsa, Ġabal Dammar, Atlas tellien). Dans ces espaces variés, on peut légitimement se demander quelle place l'esclavage tenait dans l'économie et dans la société. S'agissait-il, selon la distinction classique de Moses Finley et avec toutes les différences que l'on peut noter entre les cas antique et islamique, de « sociétés avec des esclaves » (*Societies with Slaves*) ou de « sociétés d'esclavage » (*Slave Societies*), où celui-ci occupait le cœur de la production économique et des rapports sociaux¹² ?

l-Andalus, Beyrouth, Mu'assasat al-intiṣār al-'arabī, 2004 et Muḥammad al-Nāġī, *al-'Abd wa l-ra'ya: al-'ubūdiyya wa l-salṭa wa l-dīn fī l-'ālam al-'arabī*, Muḥammadiya, al-Maktaba al-waṭaniyya, 2007. Plus anciennement, on peut signaler la thèse de Tawfiq b. 'Āmir, *al-Ḥadāra al-islāmiyya wa tiġārat al-raqīq ḥilāl al-qarnayn al-tāliṭ wa l-rābi' li-l-ḥiġra*, Tunis, Kulliyat al-'ulūm al-insāniyya wa l-iġtimā'iyya bi-Tūnis, 1996, 2 vol., qui établit une typologie systématique des formes d'esclavage et des provenances des esclaves pour les IX^e-X^e siècles.

⁹ Tadeusz Lewicki, L'État nord-africain de Tāhart et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e et au IX^e siècle, *Cahiers d'études africaines* 2, 1962, p. 513-535 ; *Id.*, Les liaisons maghrébines, sahariennes et soudanaises de la ville de Ouargla au Moyen-Âge, in *Id.*, *Études maghrébines et soudanaises*, Varsovie, 1976, I, p. 9-78.

¹⁰ John Wright, *The Trans-Saharan Slave Trade, op. cit.*, p. 24 : *All the evidence suggests that not Arabs, but Berber merchants of the heretical Ibadi sect, managed the medieval trans-Saharan trade in black slaves.*

¹¹ Roger Botte, Les réseaux transsahariens de la traite de l'or et des esclaves au haut Moyen Âge : VIII^e-XI^e siècle, *L'Année du Maghreb* 7, 2011, p. 5 de l'édition électronique <<http://journals.openedition.org/anneemaghreb/1106> ; DOI : 10.4000/anneemaghreb.1106>.

¹² Voir Moses Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres, Chatto & Windus, 1980. Le débat sur la pertinence de ce binôme conceptuel est exposé dans Noel Lenski, Framing the Question: What is a Slave Society?, in Noel Lenski et Catherine M. Cameron (ed.), *What is a Slave Society?: The Practice of Slavery in Global Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 15-57 et Ehud Toledano, Ottoman and Islamic Societies: Were they "Slave Societies"?, in *Ibid.*, p. 360-382.

L'essor des traites sahariennes (VIII^e-X^e siècle)

La chronologie des traites sahariennes souffre d'une certaine imprécision chronologique, la recherche ayant tendance à considérer que le commerce des esclaves a été initié en même temps que les premiers contacts entre les pouvoirs musulmans et le monde soudanien¹³.

Tāhart : un rôle pionnier ?

On attribue ainsi à Tāhart, la capitale des imams rustamides qui ont gouverné jusqu'à la conquête fatimide (c. 777-909) le seul État ibadite durable de l'espace maghrébin, un rôle pionnier dans le commerce transsaharien et, partant, dans le trafic d'esclaves¹⁴. On cite alors le témoignage du chroniqueur Ibn al-Ṣaghīr, qui était lui-même un marchand aisé et qui décrit la prospérité de sa ville en évoquant les routes de commerce qui, dès la fin du VIII^e siècle, auraient rayonné en tous sens depuis la capitale, « vers les terres du Soudan comme vers les contrées de l'Est et de l'Ouest¹⁵ ». Dès le milieu du IX^e siècle, l'imam Abū Bakr (864-868) envoya son flamboyant bras droit et quasi vizir, Muḥammad ibn 'Arfa, en délégation auprès d'un roi africain non identifié devant lequel il parada sur son cheval¹⁶. Les contacts avec l'Afrique subsaharienne se faisaient peut-être par l'intermédiaire des « tribus du Sahara » qui, sous le règne d'Abū Ḥātim (895-6 et 899-907), reconnaissaient l'autorité rustamide. Chaque année, les nomades ou semi-nomades qui pratiquaient le pastoralisme affluaient vers la ville pour s'y livrer au négoce. Parmi les populations berbères satellisées par l'imamat figuraient encore, dans la seconde moitié du IX^e siècle, des représentants des Ṣanhāḡa, dont des détachements s'installeraient dans les confins sahariens du Maghreb occidental au X^e siècle, avant de fonder le mouvement almoravide au siècle suivant¹⁷. Avant 824, le jeune Aflaḡ, futur troisième imam de la lignée, rêvait déjà de partir pour la grande cité soudanienne de Gao, nous dit-on¹⁸.

Il s'agit de la seule référence géographique précise dont nous disposons, mais elle est intéressante. Gao est en effet l'un des nœuds commerciaux sahélien dont l'archéologie a pu établir l'existence avant la conquête arabe, vers 700 après J.C. L'archéologie documente en effet, pour un certain nombre de sites du bassin du Niger, une activité marchande régionale et interrégionale étalée sur la période 400-1000 après J.C.¹⁹. Or le noyau islamique de « Tāhart la nouvelle » ne faisait que prendre la suite d'un établissement tardo-antique du *limes* qui, quelques kilomètres plus à l'est, contrôlait l'accès au col de la Guertoufa et survécut sous le nom de « Tāhart l'ancienne ». Les récits de fondation précisent d'ailleurs bien qu'avant l'arrivée des troupes ibadites chassées d'Ifrīqiyya, la région était occupée par des populations

¹³ Nous employons l'adjectif « soudanien » pour éviter l'amalgame avec « soudanais » et par référence aux *bilād al-Sūdān* des sources arabes.

¹⁴ Tadeusz Lewicki, L'État nord-africain de Tāhart, *op. cit.*, p. 514-516.

¹⁵ Ibn al-Ṣaghīr, *Aḥbār al-a'imma al-rustumiyyīn*, éd. et trad. Adolphe de Calassanti Motylinski, Chronique d'Ibn Saghīr sur les imams Rostémides de Tahert, in *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes (Alger, 1905)*, Paris, Leroux, vol. 3, p. 325.

¹⁶ *Ibid.*, p. 340.

¹⁷ *Ibid.*, p. 357.

¹⁸ *Siyar al-Wisyanī*, éd. 'Umar b. Luqmān Bū 'Aṣbāna, Mascate, Wizārat al-turāṭ wa l-ṭaqāfa, 1430/2009, II, p. 328.

¹⁹ Voir en particulier les conclusions de Mamadou Cissé, Susan Keech McIntosh, Laure Dussubieux, Thomas Fenn, Daphne Gallagher, Abigail Chipps Smith, Excavations at Gao Saney: New Evidence for Settlement Growth, Trade, and Interaction on the Niger Bend in the First Millennium CE, *Journal of African Archaeology* 11 (1), 2013, p. 32.

berbères autonomes avec lesquels les nouveaux arrivants durent négocier²⁰. Contrairement à l'idée reçue, la ville islamique a donc fort bien pu tirer parti d'une tradition d'échanges déjà existants.

Nous ne savons pas grand-chose du réseau de commerce transsaharien de Tāhart sous les Rustamides, sinon qu'il semble avoir été limité à des liens – dont la portée exacte nous est tout aussi méconnue – avec la partie occidentale de l'Afrique, qu'on appelait de façon générique Gāna. Quelle route ses marchands empruntaient-ils ? On l'ignore, mais une partie d'entre eux transitait certainement par Siġilmāsa, la capitale de l'imamat ṣufrite, avec lequel les Rustamides entretenaient des relations étroites. Siġilmāssa abritait une forte minorité ibadite tandis qu'une partie des habitants de Tāhart adhérait au ṣufrisme²¹, doctrine jumelle issue d'un terreau « kharijite » commun. Les deux dynasties avaient d'ailleurs noué une alliance matrimoniale à la fin du VIII^e siècle lorsque le prince héritier al-Muntaṣir épousa la fille de l'imam de Tāhart, dont il eut un fils. Le lignage du « fils de la Rustamide » allait d'ailleurs entrer en conflit avec les autres descendants de l'imam pour l'accès au trône²².

Quels biens étaient échangés avec l'Afrique occidentale ? Nous n'en avons qu'une idée très incomplète. La marchandise humaine faisait probablement partie des convois, car Ibn Ṣaġīr met en regard l'enrichissement de la ville et l'accroissement du nombre d'esclaves, dont il ne précise toutefois pas l'origine. On rencontrait de nombreux esclaves à Tāhart, où ils remplissaient peut-être des fonctions domestiques, ainsi que dans les grandes propriétés rurales des alentours, qui appartenaient au lignage dirigeant, aux notables et aux tribus²³. L'installation de gros négociants venus d'Iraq (Baṣra, Kūfa) et de Kairouan plaide évidemment pour un commerce de haute valeur ajoutée, dont les esclaves pourraient avoir fait partie. Les notables de Tāhart fréquentaient également l'Égypte et le Ḥiġāz, où ils allaient faire régulièrement leur pèlerinage. Tāhart servait donc de plateforme pour des échanges à dominante est-ouest, que le trafic des esclaves soudaniens pourrait avoir alimenté. En effet, les marchés demandeurs de ce type de marchandise ne manquaient pas au IX^e siècle. En Ifrīqiyya, les Aghlabides possédaient des troupes d'élite composées d'esclaves soudaniens, que l'on employait aussi dans les grandes propriétés rurales²⁴. L'Égypte ṭulūnide possédait elles aussi des unités spéciales de soldats noirs, dont la plupart venait toutefois a priori de la

²⁰ Voir notamment Gérard Dangel, *L'imamat ibadite de Tahert (761-909). Contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord durant le Haut Moyen Âge*, thèse de doctorat de troisième cycle d'histoire sous la direction de Freddy Thiriet, Strasbourg, 1977, p. 38-39 et Cyrille Aillet, Tāhart et l'imamat rustamide (c. 160/777-296/909) : matrice orientale et ancrage local, in Annliese Nef et Mathieu Tillier (dir.), *Le polycentrisme dans l'Islam médiéval : les dynamiques régionales de l'innovation*, *Annales islamologiques* 45, 2011, p. 50-54, 63-65.

²¹ Ibn al-Ṣaġīr, *Aḥbār al-a'imma*, *op. cit.*, p. 357.

²² Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. et trad. Mc Guckin de Slane, *Description de l'Afrique septentrionale par Abou Obeïd el-Bekri*, réimpr. Paris, Maisonneuve, 1965, éd. p. 150, trad. p. 286-7 ; Ibn 'Idārī, *Kitāb al-bayān al-muġrib fī iḥtiṣār aḥbār mulūk al-Andalus wa l-Maġrib*, éd. Reinhardt Dozy, revue par Georges Séraphin Colin et Évariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-muġrib*, (Leyde, E. J. Brill, 1948) réimpr. Beyrouth, Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, 1983, I, p. 157 ; Ibn Ḥaldūn, *Ta'rīḥ Ibn Ḥaldūn*, éd. Ḥalīl Šahāda et Suhayl Zakkār, Beyrouth, Dār al-fikr, 1421/2000, VI, p. 172-173 ; Maḥmūd Ismā'īl 'Abd al-Razzāq, *Al-Ḥawāriġ fī l-Maġrib al-islāmī ḥattā muntaṣif al-qarn al-rābi' al-ḥiġrī*, 2^e éd., Casablanca, Dār al-ṭaqāfa, 1985, p. 125-126 et 138-141.

²³ Ibn al-Ṣaġīr, *Aḥbār al-a'imma*, *op. cit.*, p. 325, 337, 356.

²⁴ Mohamed Talbi, *L'émirat aghlabide, 186-296/800-909. Histoire politique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, p. 212 ; Jacques Thiry, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiévale*, Louvain, Peeters, 1995, p. 513 ; Salah Trabelsi, *Réseaux et circuits*, *op. cit.*, p. 61-62.

Nubie voisine²⁵. Depuis les débuts de l'islam, le Ḥiğāz constituait une place importante pour le commerce d'esclaves, principalement formés de « Zang » originaires des côtes orientales de l'Afrique, semble-t-il. La minorité noire qui s'activait dans les deux villes saintes ou qui travaillait dans les mines d'Arabie comprenait-elle aussi des individus fournis par les marchands maghrébins²⁶ ? Enfin, à la lumière des relations étroites que Tāhart entretenait avec Baṣra et le sud de l'Iraq, on ne peut que s'interroger sur la présence, parmi les « Zang » massivement employés dans l'agriculture et l'entretien des canaux, d'esclaves issus des filières maghrébines. Des esclaves qui, lors des grandes révoltes de 869-883, furent justement accusés d'accointances « kharijites²⁷ ».

Une somme d'indices plaide donc en faveur du rôle que Tāhart a pu jouer dans le commerce des esclaves au IX^e siècle – commerce bien documenté par ailleurs –, mais les preuves manquent pour mesurer avec exactitude l'importance économique de ce négoce et la configuration exacte des marchés qu'aurait pu approvisionner la métropole du Maghreb central. Il semble alors logique de se diriger vers les textes juridiques que l'on attribue aux imams rustamides 'Abd al-Wahhāb (784-824) et Aflaḥ (824-864) pour y chercher plus de matière.

L'esclavage dans la littérature des *Responsa*

Le premier de ces recueils contiendrait les réponses de l'imam 'Abd al-Wahhāb aux consultations juridiques des habitants du Ḡabal Nafūsa, où il avait séjourné après avoir renoncé à se rendre en Orient pour le pèlerinage. Ibn al-Ṣaḡir affirme avoir consulté à Tāhart cet ouvrage, bien connu à son époque sous le titre de *Kitāb masā'il Nafūsat al-Ḡabal*²⁸. Au XIV^e siècle, Abū l-Qāsim al-Barrādī ne mentionne cependant qu'un seul volume contenant les *Réponses des imams (Ḡawābāt al-a'imma)* 'Abd al-Wahhāb, Aflaḥ et Muḥammad Abū l-Yaqzān²⁹.

L'essentiel de la tradition manuscrite conserve séparément les *Réponses* de l'imam 'Abd al-Wahhāb, attestées dans au moins une dizaine de manuscrits du Mzab et de Djerba, pour la plupart postérieurs au milieu du XIX^e siècle³⁰. Il n'en existe malheureusement pas d'édition sérieuse car la publication d'Ibrāhīm Muḥammad Ṭallāy, à Ghardaïa en 1991, ne s'appuie que sur deux manuscrits qu'il réunit sans se poser la question des divergences entre *lectiones*. Pire, il semble avoir jugé plus commode de classer les 314 réponses répertoriées dans des rubriques thématiques qui ne respectent pas l'ordre originel du texte³¹. La consultation du manuscrit de la Maktaba al-Bārūniyya de Djerba montre des différences significatives,

²⁵ Matthew S. Gordon, Aḥmad Ibn Ṭulūn, in *EF*³.

²⁶ Timothy Joseph Power, *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500-1000*, Le Caire, American University in Cairo, 2012, p. 142.

²⁷ Alexandre Popovic, *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/9th Century*, trans. Léon King, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1999.

²⁸ Ibn al-Ṣaḡir, *Aḥbār al-a'imma*, op. cit., p. 327 ; Abū Zakariyyā' al-Wārḡlānī, *Kitāb siyar al-a'imma wa aḥbārihā*, éd. 'Abd al-Raḥmān Ayyūb, Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-naṣr, 1985, p. 116-117.

²⁹ Abū l-Qāsim al-Barrādī, *Kitāb al-ḡawāhir al-muntaqāt min itmām mā aḥalla bihi Kitāb al-ṭabaqāt*, éd. Aḥmad b. Su'ūd al-Siyābī, Londres, Dār al-ḥikma, 2014, p. 237.

³⁰ Martin Custers, *Al-Ibadiyya: a Bibliography*, vol. 2 : *Ibādīs of the Maghrib*, Maastricht, 2006, p. 3-5.

³¹ 'Abd al-Wahhāb b. Rustam, *Kitāb masā'il Nafūsa*, éd. Ibrāhīm Muḥammad Ṭallāy, Ghardaïa, Al-Maṭba'a al-'arabiyya, 1991.

puisque le texte se réduit à 30 pages et 168 questions³². On y retrouve toutefois plusieurs *masā'il* communs. Le style et le contenu de ce recueil ne semblent pas contredire une datation du second IX^e siècle, ce qui laisse ouverte la possibilité d'une attribution posthume à l'imam. Les questions et les réponses y sont très courtes, ne dépassant guère quelques lignes. Les sujets abordés sont divers et, si l'on peut observer le regroupement de certaines questions suivant une logique thématique, cela n'est jamais systématique.

Non seulement il n'y a pas d'édition scientifique des *Réponses* de l'imam 'Abd al-Wahhāb, mais on retrouve des questions identiques – tout du moins en ce qui concerne l'esclavage, l'enquête méritant d'être poursuivie – dans la tradition manuscrite des consultations juridiques attribuées à l'imam Aflah. Or des travaux antérieurs menés sur ce corpus en collaboration avec Mohamed Hassen nous avaient amenés à douter de l'authenticité de cette attribution et de l'homogénéité de ces recueils³³. Il faut donc très probablement laisser de côté la question de l'attribution de ces compilations aux imams rustamides et les considérer plutôt comme des corpus juridiques de tradition médiévale – dont les matériaux les plus anciens peuvent remonter à la seconde moitié du IX^e siècle.

Si l'on restreint l'observation aux *Réponses* attribuées à l'imam 'Abd al-Wahhāb, on constate que les questions consacrées à l'esclavage représentent un peu plus d'un dixième du total³⁴. On y remarque la nette prédominance du droit relatif aux relations avec les femmes d'origine servile, en particulier la figure centrale de l'esclave-concubine (*al-ġāriya*)³⁵. On sait toute l'importance du concubinat servile en terre d'Islam et à quel point la part des femmes dans la traite saharienne constitue une particularité de celle-ci par rapport au commerce transatlantique³⁶. L'attention du juriste se concentre sur les relations sexuelles du maître avec l'esclave et sur la progéniture qui peut naître de cette union. Le concubinat servile a en effet pour principal enjeu de perpétuer et de faire fructifier le lignage né du père. Dans la version éditée, un intérêt particulier se détache pour le cas des relations sexuelles avec les esclaves impubères, théoriquement proscrit, mais qui n'est guère puni que par des mesures d'éloignement de la *ġāriya* jusqu'à ce qu'elle atteigne l'âge légal et puisse consentir à l'union, ou la refuser, ce qui oblige le maître à la dédommager en lui versant une dot³⁷. Il est question des signes de la puberté, établie dans cette tradition à l'âge de quatorze ans³⁸. La grossesse de la *ġāriya* suscite un vif intérêt, du fait des droits que cette situation peut lui conférer en tant qu'*umm al-walad*, mère d'un enfant du maître. Qu'en est-il d'une concubine qui porte un enfant mais ne sait d'où il vient³⁹ ? D'une autre qui tombe enceinte après son achat⁴⁰, ou bien

³² *Maġmū' bihi masā'il aftà bihā al-imām 'Abd al-Wahhāb*, Maktaba al-bārūniyya, Djerba, ms 165.

³³ Cyrille Aillet, Mohamed Hassen, *The legal responsa attributed to Aflah b. 'Abd al-Wahhāb (208-56/823-72). A preliminary study*, in Barbara Michalak-Pikulska et Reinhard Eisener (éd.), *Ibadi Jurisprudence. Origins, Developments and Cases*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag, 2015, p. 137-146.

³⁴ 33 questions sur 314 dans l'édition (10,5 %) et 18 sur 168 dans le manuscrit (10,7 %).

³⁵ 18 questions sur 33 dans l'édition, 10 sur 18 dans le manuscrit.

³⁶ À ce sujet, voir par exemple E. Ann Mc Dougall, *What is Islamic about Slavery in Muslim Societies? Cooper, Concubinage and Contemporary Legacies of 'Islamic Slavery' in North, West and East Africa*, in Mary Ann Fay (éd.), *Slavery in the Islamic World. Its Characteristics and Commonality*, Palgrave Macmillan, New York, 2019, p. 14-36.

³⁷ 'Abd al-Wahhāb b. Rustam, *Kitāb masā'il Nafūsa*, p. 99.

³⁸ *Ibid.*, p. 103-105.

³⁹ *Ibid.*, p. 110-111.

⁴⁰ *Maġmū' bihi masā'il*, *op. cit.*, p. 19-20.

avant que son maître ne la déflore⁴¹ ? Ou de celle-ci qui, affranchie par son maître, devient enceinte, prétend que c'est de ce dernier et entame une procédure judiciaire auprès du *cadi*⁴² ? Les droits de la *ġāriya* sont bien maigres, mais lorsqu'une de ces femmes est emportée comme captive par des « polythéistes » (*ahl al-širk*) ou même par d'autres musulmans, le juriste refuse qu'elle soit remplacée dans la couche du maître par sa sœur, car il n'est pas licite que le bien (*māl*) des musulmans soit enlevé de cette manière : il convient avant tout d'obtenir sa restitution⁴³.

Bon nombre de questions portent sur l'affranchissement des esclaves. On évoque notamment le cas de l'eunuque, ou *ġulām*, une institution qui semble étroitement corrélée avec le contrat matrimonial, tout du moins dans les familles aisées⁴⁴ :

Un homme dit à son eunuque : « Si je t'affranchis, alors je divorce de mon épouse ». Puis il dit à son épouse : « Si je divorce de toi, alors mon eunuque est libre ». L'affranchit-il ou tous deux divorcent-ils ? Que dit-on là-dessus ? Réponse : [Sur cela, on dit] S'il divorce de sa femme, son eunuque est libre ; s'il affranchit son eunuque, il divorce de sa femme.

Dans un autre avis, un maître promet à son eunuque de lui rendre la liberté lorsqu'il le revendra, l'individu passant ainsi du statut d'esclave à celui de domestique de condition libre. On discute de l'affranchissement de l'esclave après la mort de son maître (*tadbīr*) : c'est un contrat solennel (*waṣīya*) et si un acheteur se manifeste il n'a pas le droit de priver l'affranchi de sa liberté⁴⁵. D'autres esclaves se rachètent eux-mêmes à leur propriétaire grâce à leurs biens personnels⁴⁶, auquel cas leur ancien maître conserve un droit sur eux que l'on nomme la *walā'*. Les droits des esclaves font l'objet de débats. Ainsi, leur statut fiscal : doivent-ils payer la *zakāt* sur leurs biens ? Dans la mesure où leurs possessions sont placées sous la tutelle du maître, c'est à ce dernier qu'il appartient d'acquitter de la *zakāt* en conséquence⁴⁷. En revanche, dans ce recueil, les punitions légales infligées aux personnes de condition servile sont peu abordées, à l'exception du cas de l'esclave coupable de vol, à qui l'on doit appliquer le châtement légal commun (*ḥadd*), l'amputation de la main⁴⁸.

Malgré tous les problèmes d'identification, d'attribution et de datation de ce corpus, on peut supposer qu'il se compose de traditions juridiques datant du second IX^e siècle, et qui sont donc le reflet du droit à l'époque rustamite. Les parallèles avec la *Mudawwana* de Saḥnūn, le célèbre compendium de droit malikite issu de l'école kairouanaise contemporaine, sont d'ailleurs nombreux, à tel point qu'il semble difficile – faute d'une étude juridique plus poussée – de déterminer quelle est l'originalité du *fiqh* ibadite en matière d'esclavage. L'œuvre de Saḥnūn donne tout autant d'importance aux relations avec l'esclave-concubine, largement abordées dans le *Kitāb al-nikāḥ* (sur l'union sexuelle légale)⁴⁹, le *Kitāb al-ṭalāq* (sur le divorce)⁵⁰, le *Kitāb al-istibrā'* (sur les délais d'abstinence sexuelle)⁵¹ et dans les

⁴¹ 'Abd al-Wahhāb b. Rustam, *Kitāb masā'il Nafūsa*, p. 102.

⁴² *Maġmū' bihi masā'il*, op. cit., p. 9.

⁴³ 'Abd al-Wahhāb b. Rustam, *Kitāb masā'il Nafūsa*, p. 125-126.

⁴⁴ *Maġmū' bihi masā'il*, op. cit., p. 10.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 10 et 13.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁹ Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, éd. s.n., Wizārat al-šu'ūn al-islāmiyya wa l-awqāf wa l-da'wa wa l-iršād, s.d., IV, p. 53-60.

⁵⁰ *Ibid.*, VI, p. 30-33.

sections spécifiquement consacrées à l'*umm al-walad* et aux mères des enfants légaux (*ummahāt al-awlād*)⁵². Plus largement, les chapitres dédiés à l'affranchissement consenti par le maître (*al-'atq*), suite au rachat réalisé par l'esclave lui-même grâce à ses économies (*al-mukātaba*) ou suite à la mort du propriétaire (*al-tadbīr*) contiennent des avis similaires à ceux que nous avons pu observer⁵³. Les chapitres sur les transactions commerciales et les fraudes que peuvent commettre les vendeurs – notamment la question des vices cachés de la marchandise, c'est-à-dire la dissimulation de ses défauts à l'acheteur (*al-tadlīs*) – regorgent d'avis sur les esclaves, hommes et femmes⁵⁴. Les marchands d'esclaves, qu'ils fussent sunnites ou ibadites, partageaient donc un univers juridique assez semblable⁵⁵.

Le réseau libyque

La capitale des imams rustamides occupait une position intermédiaire entre le réseau transsaharien occidental, dominé par Siġilmāsa, et le réseau oriental commandé par le Ĝabal Nafūsa et le Fezzan. D'après les recherches menées par David Mattingly dans le cadre du *Fazzan Project*, à la suite de Charles Daniels (1958-1977), la piste nord-sud qui transitait par le Fezzan existait déjà sous les Garamantes⁵⁶. La conquête islamique pourrait avoir réactivé ces circulations selon deux axes principaux, l'un qui convergeait vers l'Égypte, l'autre qui débouchait sur la Tripolitaine.

L'itinéraire du second reliait la partie nord du lac Tchad, appelée Kānem, les oasis de Kawwār dans le Niger actuel, celles du Fezzan et les villages du Ĝabal Nafūsa. Au IX^e siècle, toutes ces régions abritaient des populations berbères majoritairement affiliées à l'ibadisme. Les Mazāta de Waddān comme les habitants de Zawīla étaient « tous ibadites » selon al-Ya'qūbī⁵⁷. Waddān, Zawīla, Ĝarma et Kawwār sont citées par l'Égyptien Ibn 'Abd al-Ḥakam comme un chapelet d'oasis rebelles sur lesquelles il projette la geste vengeresse de 'Uqba b. Nāfi', héros d'une arabité qui malmène les Berbères, avant d'en être lui-même la victime⁵⁸. Les sources ibadites documentent pour cette période les transactions culturelles et commerciales qui reliaient étroitement le Ĝabal Nafūsa au Fezzan et, au-delà, au Kānem. Ainsi 'Abd al-Ḥamīd al-Fazzānī, parti du Ĝabal Nafūsa, va s'installer aux *Bilād al-Sūdān* pour une durée d'un mois, non sans avoir sollicité un de ses coreligionnaires pour qu'il lui procure un remède contre les maladies des yeux que provoquent les vents de sable⁵⁹. À la

⁵¹ *Ibid.*, VI, p. 122-146.

⁵² Respectivement *Ibid.*, VII, p. 129-143 et VIII, p. 23-55.

⁵³ Respectivement *Ibid.*, VII, p. 2-82 et 82-129 et VIII, p. 2-23.

⁵⁴ Voir le *Kitāb al-tadlīs*, *Ibid.*, X, p. 141-163.

⁵⁵ On manque d'études sur l'esclavage dans le droit islamique, mais pour le droit malikite on pourra consulter la présentation succincte de Ghislaine Lydon and Bruce S. Hall, Excavating Arabic sources for the history of slavery in Western Africa, in Alice Bellagamba, Sandra E. Greene et Martin A. Klein (éd.), *African Voices on Slavery and the Slave Trade. Volume 2, Essays on Sources and Methods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 21-26.

⁵⁶ David Mattingly, Martin J. Sterry, David N. Edward, The origins and development of Zuwīla, Libyan Sahara: an archaeological and historical overview of an ancient oasis town and caravan centre, *Azania: Archaeological Research in Africa* 50 (1), 2015, p. 27-75.

⁵⁷ Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. T. G. J. Juynboll, Leyde, Brill, 1861, p. 134-135 et trad. Gaston Wiet, *Les pays*, Le Caire, IFAO, 1937, p. 204-206.

⁵⁸ Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Kitāb futūḥ Miṣr wa Ifrīqiyya wa l-Andalus*, éd. et trad. partielles Albert Gateau, *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, 2^e éd., Alger, Éditions Carbonel, 1947, p. 262-264.

⁵⁹ *Siyar al-Wisyanī*, op. cit., I, p. 242 ; Abū l-'Abbās al-Darġīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'ih bi-l-Maġrib*, 2^e éd. revue et corrigée, Ibrāhīm Ṭallay, s.n., s.d., II, p. 142.

même période, Abū Ḥalīl al-Īdarkalī voyage entre le Ġabal Nafūsa, le Fezzan, Ghadamès et les côtes de Tripolitaine, un parcours habituel pour les marchands et lettrés de l'époque⁶⁰.

Le Ġabal Nafūsa, bastion de l'ibadisme depuis les révoltes qui avaient secoué le Maghreb au milieu du VIII^e siècle, participait activement à la traite des esclaves, pour laquelle il servait à la fois de débouché et de lieu de transit vers les marchés méditerranéens. L'historiographie ibadite locale évoque l'engagement des Nafūsa dans le commerce transsaharien dès l'époque rustamide, mais ici comme ailleurs l'esclavage est si banal qu'il ne suscite que rarement des récits spécifiques. Toutefois, dans la biographie d'un cheikh de la seconde moitié du IX^e siècle (Abū Ḍarr Abbān b. Wasīm al-Wīgū), Abū l-'Abbās al-Šammāḥī nous raconte l'histoire de Ġazāla, la concubine (*ama*) d'un certain al-Wāḥid. La scène se passe à Wīgū et Ġādū, deux localités connues pour leur activité commerciale⁶¹ :

Il y avait dans sa ville une certaine Ġazāla, la concubine (*amma*) d'al-Wāḥid. À son propos, on disait qu'avant d'être ramenée du *bilād al-Sūdān*, quand elle consommait du sang elle le vomissait, car son ventre ne le supportait pas. Quand elle fut ramenée après son achat, et avant qu'elle ne fût désentravée, elle était enchaînée aux autres esclaves (*fī silsilat ma' al-'abīd*) de peur qu'elle ne s'enfuît (*ḥašiyatan al-ibāq*). Mais quand elle entendit la lecture [du Coran], elle se leva d'elle-même et se prosterna pour faire deux génuflexions. Elle écouta attentivement et se convertit. Ce fut un homme de Wīgū qui l'acheta. Elle avait coutume de servir son maître le soir. Quand il s'était endormi, ainsi que sa famille, elle s'en allait et assistait à l'assemblée de prière (*maḡlis al-ḍikr*) qui se tenait chez Muḥammad 'Abd Allāh b. al-Ḥayr à Tanūrzīrif – j'ai trouvé chez mon oncle Yaḥyā b. Abī l-'Izz ce nom orthographié avec un *rā'* entre le *wāw* et le *zāy*, suivi d'un *yā'*, d'un *rā'* et d'un *fā'* –, alors que cela se déroulait à une distance de vingt milles et demi de chez elle et que tout le trajet n'était que montée, descente, pentes raides et montagnes. Lorsque l'assemblée se terminait, elle s'en retournait et se rendait à son aire de prière (*muṣallā*), située dans une grotte bien connue. Là, elle priait pendant que deux lampes se consumaient. Et lorsque la nuit s'achevait, elle allait trouver les siens et les réveillait pour prier. Lorsqu'il s'en rendit compte, son maître l'affranchit et elle continua à faire la même chose. Mais après son affranchissement, elle ne mettait plus qu'une seule lampe.

L'anecdote nourrit ici le discours édifiant et apologétique des *siyar*, ces biographies de saints qui ont tant d'importance dans l'ibadisme maghrébin. Sa conversion à l'islam est préfigurée par son aversion pour le sang, banni du régime alimentaire musulman, et découle d'une illumination intérieure. La rudesse de sa condition contraste avec son abnégation physique et mentale, qui fait d'elle une ascète de la foi. C'est d'ailleurs pour cela qu'affranchie, donc rendue à une vie moins pénible, elle compense ce luxe par la suppression de l'une des deux lampes qui l'éclairaient faiblement durant ses nuits de veille. Elle illustre donc un paroxysme de piété et de dévotion, un exemple pour le fidèle, qui en tant que « serviteur de Dieu » peut s'identifier métaphoriquement à cette figure d'esclave vertueuse. Wīgū conservait le souvenir de Ġazāla à l'époque où al-Šammāḥī écrivait (fin du XV^e-début du XVI^e siècle) et la grotte où elle se retirait servant de lieu de commémoration.

⁶⁰ Abū l-'Abbās al-Darḡīnī, *Kitāb ṭabaqāt*, op. cit., II, p. 114.

⁶¹ Abū l-'Abbās al-Šammāḥī, *Kitāb al-siyar*, éd. Muḥammad Ḥassan, Beyrouth, Dār al-madār al-islāmī, 2009, II, p. 356-357. Ce texte n'a pas été traduit dans les recueils de sources sur l'Afrique subsaharienne médiévale.

Les *Réponses des oulémas du Fazzān* nous donnent quant à elles un aperçu des communautés fezzanaises. Il s'agit d'un bref recueil épistolaire que l'on date généralement du IX^e siècle et qui se compose de six lettres échangées entre quatre individus. Un certain Abū l-Ḥassan Ḡannāw b. Fatā al-Madyūnī y répond, depuis le Ḡabal Nafūsa, aux consultations que lui adressent des coreligionnaires du Fezzan. Son disciple Abū Sufyān 'Abd al-Qahār b. Ḥalf sert d'intermédiaire entre eux. En effet, il s'agit d'un marchand lettré qui, en plus de sillonner la Tripolitaine et le désert libyque, visite régulièrement l'Égypte pour affaires. Quant aux deux Fezzanais, Abū Yūsuf Wiryūn et Abū Bakr 'Atīq b. Asdīn, ils officient probablement comme cadis à Zawīla et à Sabhā. Quand il n'est pas question de théologie, l'attention porte surtout sur les jardins et les palmeraies, objets de tous les soins, et sur les cargaisons d'orge et de dattes. L'esclavage apparaît cependant en filigrane, faisant écho à la description de Zawīla et de Kawwār par al-Ya'qubī, qui insiste sur la place de ce négoce dans la vie économique locale⁶². Une lettre dépeint le sort funeste d'une escouade qui, lancée à la poursuite d'un esclave en fuite, se fait massacrer en traversant le territoire d'un autre groupe⁶³. On débat d'un homme qui s'est fait voler son esclave. Il appartient justement à une collectivité qui pratique les expéditions contre les populations païennes du « territoire de la guerre » (*al-ḥurūḡ ilā l-muḥāraba*). Il avertit l'émir qui rassemble alors beaucoup d'hommes⁶⁴. Les esclaves sont bien présents dans la société fezzanaise, et l'on voit l'un d'entre eux revendiquer la propriété d'une palmeraie à la mort de son maître, ce que conteste le jeune fils du défunt⁶⁵.

De Siḡilmāsa au Fezzan, le panorama des VIII^e-IX^e siècles dessine donc l'image de traites sahariennes déjà actives, bien qu'il soit encore difficile d'en mesurer l'ampleur. Leurs acteurs sont essentiellement des populations berbères familières des routes du Sahara, qu'elles empruntaient déjà à la période préislamique pour se rendre à Gao ou traverser le désert libyque. La formation de l'Empire omeyyade, puis abbasside, donnent une ampleur nouvelle à ce commerce. Les négociants berbères, bien que ralliés pour la plupart à l'idéologie contestataire ṣufrite ou ibadite, répondent en effet à la demande des marchés méditerranéens (Cordoue, Kairouan et l'Ifrīqiyya, Fustāṭ et l'Égypte), voire plus lointains (le Ḥiḡāz, Baṣra, Kūfa et le sud de l'Iraq), avec lesquels les réseaux de Tāhart ou du Ḡabal Nafūsa-Fezzan sont connectés. Ces connections et ces flux apparaissent dans les sources sans qu'il soit possible de quantifier précisément l'apport des traites sahariennes aux marchés égyptien, arabe et iraquien, pour lesquels d'autres sources d'approvisionnement, par la Nubie et la côte orientale de l'Afrique, sont documentées. En revanche, Tāhart, les villages perchés du Ḡabal Nafūsa et le Fezzan sont à la fois acteurs de la traite et consommateurs d'esclaves. Un esclavage domestique dans lequel les femmes ont un rôle prédominant en tant que concubines, mais aussi un esclavage économique dans les propriétés qui entourent Tāhart ou dans les palmeraies du Fezzan. La densité de la présence servile dans ces sociétés reste cependant difficile à mesurer. Durant cette période, les communautés berbères dissidentes dominaient donc les principales voies d'acheminement des esclaves. Il ne s'agissait cependant pas d'un monopole absolu, car il existait d'autres routes, depuis l'Égypte et depuis Kairouan, la

⁶² Al-Ya'qubī, *Kitāb al-buldān*, op. cit., p. 134-135 et trad. Gaston Wiet, *Les pays*, op. cit., p. 205-206.

⁶³ *Aḡwibat 'ulamā' Fazzān*, éd. 'Amrū Ḥalīfa al-Nāmī, revue et complétée par Ibrāhīm Muḥammad Ṭallāy, Constantine, Dār al-Ba't, 1411/1991, p. 76.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 87-88, 91.

métropole de l'Ifrīqiyya, qui permettaient à des négociants sunnites, quelquefois d'origine orientale, d'aller chercher fortune au Sahel en équipant des caravanes⁶⁶.

L'avènement du grand commerce (X^e-XIII^e siècle)

La prise de Tāhart par les Fatimides en 909 provoque la chute de l'imamat rustamite et donc la disparition du cadre étatique qu'il avait fourni à l'ibadisme. Les fidèles de ce courant se retrouvent dispersés en un véritable archipel de communautés éparses, placées pour certaines sous la domination plus ou moins effective du califat chiite (Ġabal Nafūsa, Djérid, Djerba...) et pour d'autres – c'est le cas des oasis du nord du Sahara – en dehors de son emprise directe. Tāhart devient progressivement une place stratégique et frontalière dans l'affrontement entre les Fatimides et leurs adversaires omeyyades au Maghreb, mais la ville perd son rôle de carrefour dans les circulations est-ouest⁶⁷. Cependant, loin de s'effondrer, les réseaux ibadites du commerce transsaharien se réorientent au profit du Djérid et des oasis nord-sahariennes, faisant du bassin d'Ouargla (Wārglān au Moyen Âge) la nouvelle « porte du désert ». Le négoce avec l'Afrique subsaharienne et les profits qu'il génère jouent alors un rôle déterminant dans la colonisation des oasis et la mise en réseau des bastions encore attachés à cette école. Alors que l'historiographie communautaire attribue à la victoire fatimide l'avènement d'une ère du « secret » et de la dissimulation (*hāl al-kitmān*), les faits démontrent que les X^e-XII^e siècles sont plutôt synonymes de prospérité pour les marchands ibadites impliqués dans le commerce transsaharien, en particulier celui des esclaves⁶⁸.

L'archipel ibadite et les acteurs de la traite

En matière de périodisation de l'histoire ibadite, il convient de rompre avec la vision décliniste qui oppose le glorieux âge manifeste de l'imamat au temps du « secret » et de la dissimulation (*kitmān*), souvent vu comme une sorte de déclin. Au contraire, les X^e-XII^e siècles marquent sans doute un apogée dans l'animation du négoce transsaharien par les communautés ibadites et cette activité économique compense en partie la dispersion politique et la division de ces groupements. Les pôles impliqués se multiplient ; les circuits s'étendent pour former la trame qui perdurera, dans ses grandes lignes, jusqu'à l'époque moderne ; le commerce avec les « Pays des Noirs » entre dans le *curriculum vitae* ordinaire des notables ; enfin, un véritable imaginaire du voyage soudanien se met en place dans la littérature de cette branche de l'Islam.

De la fréquentation des sources ibadites se dégage l'image d'une multiplicité d'acteurs impliqués dans les circulations transsahariennes. Alors que nous sommes habitués à considérer la géographie des échanges à partir des seuls grands pôles urbains, les *siyar* ibadites et les récits des géographes sunnites soulignent le rôle tenu, dans ce tissu économique, par un essaim de localités oasiennes et de villages perchés du pré-désert saharien. Certaines familles du Ġabal Nafūsa tiennent ainsi une place prééminente dans les relations avec le monde soudanien, notamment en raison de leur familiarité avec la route orientale qui, par Ghadamès et le Fezzan, descend jusqu'au lac Tchad. Les localités de Šarūs

⁶⁶ Voir Salah Trabelsi, Commerce et esclavage, *op. cit.*, p. 20-21.

⁶⁷ Cyrille Aillet, Tāhart et l'imamat rustamite, *op. cit.*, p. 56-58.

⁶⁸ *Id.*, L'ibadisme maghrébin en contexte fatimide (X^e-XI^e siècles), in Annliese Nef (éd.), *Les Fatimides et la Méditerranée centrale, X^e-XI^e siècle*, *Revue de la Méditerranée et des Mondes Musulmans*, 139, 2016, p. 140-144.

et Wīgū se détachent par leur implication dans les échanges et leur fonction de lieux de marché, avant que Ġādū leur vole la vedette au X^e siècle⁶⁹. Les oasis du Djérid, en particulier Qanṭrār, fournissent aussi des candidats à la grande traversée : les Banū Wīsīn (ou Wisyān), riches en lettrés renommés, s'illustrent ainsi dans le commerce avec Awdagust et Tādmakkat au X^e siècle⁷⁰. Le Nafzāwa et l'oued Rīg contribuent aussi à ce négoce⁷¹.

Le commerce transsaharien n'est pas affaire d'amateurs et, au cours des XI^e-XII^e siècles, la primauté de Wārġlān s'affirme nettement dans ce domaine. Par le nombre de convois qui en partent, l'étendue du faisceau d'échanges couvert par ses marchands et l'ampleur des bénéfices enregistrés, l'oasis est à l'origine d'un phénomène de concentration et de spécialisation économiques. Durant cette période, Wārġlān devient l'entrepôt et le point de départ vers lequel affluent les acteurs des échanges avec le Sahel. La possession de capitaux suffisants pour se lancer dans l'aventure, la connaissance de la navigation saharienne et sans doute une bonne dose d'intrépidité forment ensuite les conditions premières pour aller chercher fortune dans le Grand Sud, soit en s'embarquant dans une caravane déjà constituée soit en montant sa propre entreprise, ce qui exige d'être intégré à un réseau expérimenté et financé. Ces réseaux reposent d'abord sur des liens familiaux : il est en effet plus commode de posséder des membres de sa famille installés de façon stable et durable dans les grands ports de commerce disséminés sur la rive sud du Sahara. On y envoie souvent un fils⁷² et de petites colonies berbères se forment sur place. Les sang-mêlés (*haġīn*), issus de l'union des maîtres avec leurs concubines noires, jouent sans doute un rôle, bien moins documenté toutefois que pour la période moderne⁷³. Il faut en tout cas des intermédiaires, ne serait-ce que pour naviguer entre les langues, l'arabe et les dialectes berbères d'un côté, les parlers autochtones de l'autre. Au détour de quelques récits, il est en effet question de la « langue de Kānem⁷⁴ » ou du dialecte berbère en usage à Tādmakka et dont on cite des phrases entières⁷⁵.

Pourtant, malgré la présence massive du fait commercial dans les sources ibadites, rares sont les portraits spécifiquement consacrés aux marchands d'esclaves. Le terme de *tāġir* n'apparaît que très rarement, les *siyar* s'intéressant plus aux qualités religieuses de l'individu qu'à son engagement dans des activités profanes. Dans l'un des textes où surgit ce vocable, la condition marchande est reliée par l'auteur à la nécessité économique. Plongés dans une situation préoccupante, sans doute à cause d'une phase de disette, les « gens des *quṣūr* » (villages fortifiés) du Djérid envoient au loin leurs « marchands », c'est-à-dire qu'ils montent des expéditions commerciales vers le Soudan pour se procurer des ressources⁷⁶. Lorsqu'il est vraiment question d'hommes plongés dans les affaires mondaines, les *siyar* dépeignent de préférence leurs actes de générosité et de charité, lorsqu'au zénith de leur carrière ou au soir

⁶⁹ *Siyar al-Wisyānī*, op. cit., I, p. 242, 332-333 ; Abū l-'Abbās al-Darġīnī, *Kitāb ṭabaqāt*, op. cit., II, p. 340-341 ; Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, op. cit., II, p. 356, 431, 478, 659-660.

⁷⁰ *Kitāb al-mu'allaqāt fī aḥbār wa riwāyāt ahl al-da'wa*, éd. al-Ḥāġġ Sulaymān b. Ibrāhīm Bābazīz al-Wārġlānī, Muscate, Wizārat al-turāt wa l-ṭaqāfa, 1430/2009, p. 103 ; *Siyar al-Wisyānī*, op. cit., II, p. 551-553, 708 ; Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, op. cit., II, p. 602 et 684.

⁷¹ *Siyar al-Wisyānī*, op. cit., I, p. 332-333 ; Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, op. cit., II, p. 677, 691.

⁷² *Siyar al-Wisyānī*, op. cit., I, p. 341 ; Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, op. cit., II, p. 478, 684.

⁷³ Voir le récit d'Abū Ya'qūb al-Wārġlānī, *Kitāb al-dalīl wa 'l-burhān*, éd. Sālim b. Ḥamad al-Ḥārīfī, Muscate, Wizārat al-turāt wa l-ṭaqāfa, 2^e éd. 1427/2006, III, p. 282-283, que nous analysons plus bas.

⁷⁴ Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, op. cit., II, p. 316.

⁷⁵ *Siyar al-Wisyānī*, op. cit., II, p. 640-641.

⁷⁶ *Ibid.*, II, p. 551-553.

de leur vie ils redistribuent une partie de leur fortune à la communauté. Parmi ces spécialistes d'un négoce transsaharien très marqué par le poids de la traite, se détache Ibn Fāṭima al-Sadrātī, un contemporain de l'Empire almoravide qui possède l'un des plus grands fondouks de Wārglān. De ce notable, on ne décrit guère que les pieuses actions : porter secours à un ascète, à moitié mort de faim, venu du Djebel Nafūsa, ou bien accueillir un lettré dans son fondouk⁷⁷. La mémoire communautaire retient aussi les dons versés par Tamlī al-Wisyānī, un richissime négociant qui avait fait carrière à Tādmakka. D'aucuns expriment toutefois, au contraire, une critique acerbe de son avarice et de son génie calculateur⁷⁸. Dans la biographie d'Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Sadrātī, la sagesse et la modération de ce personnage qui pratique le commerce tout en gardant à l'esprit la priorité que constitue la préparation de l'au-delà est opposée à l'attitude d'un jeune citadin qui s'égaré dans les tracés du monde des affaires⁷⁹ :

Parmi les faits les plus notables qui le concernent, figure son voyage vers le pays des Noirs. Il y pratiquait uniquement le commerce muet (*ṣāmit^{am}*)⁸⁰, transportant ses marchandises à dos de chameau. Quand il descendait de sa monture, il plantait sa tente, il y entrait et se consacrait entièrement à la dévotion et à tout ce qu'il était convenable [de faire]. Il y avait avec lui un citadin (*ḥadārī*) qui pratiquait le commerce des esclaves, mais ces derniers se plaignaient à lui sur la route. Quand il regardait vers le cheikh, il le voyait en bonne santé et au repos, et s'exclamait : « Gloire à Dieu qui a débarrassé 'Abd Allāh de cette épreuve et lui a accordé le repos ! »

Dans le cas du premier de ces deux personnages, la carrière marchande et la recherche de profit sont sublimés sous forme de quête ascétique. La critique du commerce et de ses bénéfices, affaire purement mondaine, est ainsi écartée au profit d'une vision apologétique du marchand-missionnaire.

Les opérations dans lesquelles s'engageaient les marchands ibadites reposaient en grande partie sur des réseaux intra-communautaires. L'organisation des convois et la mobilisation des ressources nécessaires faisaient appel au savoir-faire des populations oasiennes, rompues à cette pratique, et aux liens familiaux et interpersonnels des acteurs. La dissémination des noyaux de peuplement ibadites – depuis Djerba, sur la côte méditerranéenne, jusqu'aux oasis qui ponctuaient les itinéraires sahariens jusqu'au Sahel – favorisait l'acheminement et la circulation des marchandises. Les marchands ibadites disposaient-ils pour autant d'un « monopole » complet sur le commerce transsaharien entre VIII^e et XI^e siècle⁸¹ ?

Assurément, la spécialisation de ces populations dans la navigation saharienne leur conférait un rôle de premier plan, mais ces échanges incluaient d'autres acteurs. Certaines oasis échappaient au contrôle des groupements ibadites, comme dans les Zibān, passées sous domination fatimide puis progressivement gagnées au sunnisme à partir du XI^e siècle. Par

⁷⁷ *Ibid.*, II, p. 670.

⁷⁸ *Ibid.*, II, p. 551-553 ; Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, *op. cit.*, II, p. 602.

⁷⁹ Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, II, p. 723. La version traduite par T. Lewicki dans *Corpus of Early Arabic Sources*, p. 89-90 précise les sujets d'inquiétude du marchand d'esclaves, soucieux de préserver sa précieuse marchandise durant la longue traversée du désert : un esclave est malade ou amaigri, un autre a faim ou souffre du ver de Guinée (un parasite), un dernier s'enfuit... Nous n'avons toutefois pas retrouvé le texte arabe correspondant dans les éditions disponibles.

⁸⁰ Le commerce muet est décrit comme une sorte de troc qui n'implique pas la présence d'intermédiaires officiant comme traducteurs.

⁸¹ Roger Botte, *Les réseaux transsahariens*, *op. cit.*

ailleurs, dans les métropoles comme Kairouan ou Tripoli, certaines entreprises étaient conduites par des notables sunnites, ou chiïtes sous les Fatimides. Les États méditerranéens, après avoir délégué leur approvisionnement en produits soudaniens aux intermédiaires berbères positionnés aux marges du désert, commencèrent à prendre position dans ces transactions au X^e siècle, avec la conquête du Djérid et des Zibān par les Fatimides et leur incursion jusqu'à Wārġlān. Aux XI^e-XII^e siècles, les grands émirats régionaux (Zirides, Hammadides), les principautés locales et les nouvelles confédérations nomades issues des migrations hilaliennes étendirent leur emprise aux oasis septentrionales et tentèrent de capturer les grands nœuds du commerce transsaharien. Le déplacement vers le sud de l'activité économique impulsée par les réseaux ibadites créa d'abord une nouvelle polarisation au profit de Wārġlān, mais le déclin de ce grand carrefour économique et l'affaiblissement général du poids démographique de l'ibadisme livrèrent, à partir du XIII^e siècle, les clefs du commerce soudanien aux sultanats post-almohades, aux tribus post-hilaliennes et aux marchands sunnites⁸².

Les réseaux ibadites n'avaient de toute manière jamais constitué un isolat ou un ensemble autosuffisant. Les terminaisons nerveuses du système atteignaient au sud les fenêtres d'échange ouvertes par les pouvoirs subsahariens et au nord les grandes cités du Maghreb méditerranéen. La fortune de Wārġlān dépendait de ses relations avec Kairouan, Mahdiya, la Qal'a des Banū Hammād, Tripoli et Le Caire, pour ne citer que ses principaux partenaires⁸³. Le Djérid avait partie liée avec Kairouan et Tunis, le Djebel Nafūsa avec Tripoli... Le faisceau d'échanges contrôlé par ces marchands ibadites était donc étroitement imbriqué dans un système économique plus large, maghrébin et méditerranéen. Il s'intégrait au flux des relations entre le Maghreb et l'Orient, auquel ces élites participaient. L'Égypte et sa capitale, plaques tournantes de l'économie méditerranéenne, exerçaient aussi leur attraction sur ces acteurs. Quant aux cités saintes du Ḥiġāz, elles accueillaient les pèlerins de cette confession, venus de Tripolitaine, d'Ifrīqiyya ou de Wārġlān : l'éminent juriste et théologien Abū Ya'qūb al-Wārġlānī nous a ainsi laissé à la fois une *riḥla*, récit de voyage à La Mecque, et un tableau pittoresque de ses expéditions jusqu'au Kānem, où il faisait l'acquisition d'esclaves⁸⁴. On ignore, en revanche, si le Ḥiġāz importait à cette époque des esclaves africains issus des réseaux maghrébins.

Enfin, le réseau ibadite s'articulait avec un autre réseau communautaire : celui des Juifs, très actifs dans l'économie méditerranéenne. Djerba, le Djebel Nafūsa et les oasis nord-sahariennes abritaient des populations juives et Wārġlān constituait l'un des bastions de la minorité dissidente des Qaraïtes, principalement répartie entre la Terre Sainte, l'Égypte et le Maghreb. Une lettre de la Geniza datée de juillet 1039 mentionne d'ailleurs la dispersion de l'une de ces familles entre ces trois pôles⁸⁵. Les Qaraïtes de Wārġlān étaient d'ailleurs bien

⁸² Cyrille Aillet, Patrice Cressier, Sophie Gilotte (éd.), *Sedrata. Histoire et archéologie d'un carrefour du Sahara médiéval*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, vol. 161, 2017, p. 48-54.

⁸³ *Ibid.*, p. 72-74.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 83-84.

⁸⁵ Simha Assaf, *Texts and Studies in Jewish History*, Jérusalem, Mosad Harav Kook, 1946, p. 51-52 ; S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press, 1967-1971, I, p. 55 et 279.

connus des savants juifs d'al-Andalus⁸⁶. Les communautés juives évoquées par les textes ibadites pouvaient donc jouer un rôle dans la mise en relation et l'articulation des flux économiques, car leur très large essaimage géographique recouvrait les clivages religieux internes de l'Islam.

Filières de traites

Si l'on peut aisément identifier les acteurs de la traite, il existe en revanche une certaine confusion en ce qui concerne la provenance des esclaves. On a trop tendance, en effet, à superposer la géographie des traites avec celle du commerce transsaharien.

Les marchands ibadites fréquentaient les trois routes, bien connues, qui structuraient les relations avec le Sahel. Pour emprunter la route occidentale, qui se dirigeait vers le royaume de Ġāna, ils partaient le plus souvent de Siġilmāsa. En effet, la chute des Midrārides et l'effacement du ṣufrisme n'avaient pas remis en cause leurs liens étroits avec la cité du Tāfilālt⁸⁷. De là, ils gagnaient en général Awdagust, c'est-à-dire la ville correspondant au site mauritanien de Tegdaoust, dans la région de l'Assaba⁸⁸. Une colonie de Berbères d'obédience ibadite ou ṣufrite – des Zénètes membres des Luwāṭa, des Nafzāwa et des Nafūsa– y vivait à la fin du IX^e siècle⁸⁹ et, quelque temps plus tard, un notable du Djérid y avait installé l'un de ses fils à demeure⁹⁰. Cette présence permanente avait sans doute participé à la diffusion de l'islam dans les sphères dirigeantes locales⁹¹. Les marchands berbères continuèrent à se rendre à Awdagust jusqu'au XII^e siècle⁹², voire jusqu'à l'abandon du site au XIV^e siècle.

Les sources ne précisent pas si Awdagust fournissait des esclaves. Pour s'approvisionner en main d'œuvre servile, il fallait donc apparemment descendre plus au sud. Quels étaient les places où l'on pratiquait ce négoce ? La réponse est d'autant plus difficile que l'ensemble des toponymes et des ethnonymes mentionnés restent à localiser. La capitale homonyme du royaume, Ġāna, servait-elle de centre de distribution des esclaves ? Une fois de plus, les textes ne le précisent pas. Seul al-Zuhrī rapporte que les convois venus de Wārġlān se rendaient jusqu'à Qarāfūn, une agglomération située à vingt parasanges à l'est de la capitale et où il était possible de faire l'acquisition d'esclaves chez les Amīma, une population

⁸⁶ Ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, éd. et trad. Gerson D. Cohen, *Sefer ha-Qabbalah. The Book of Tradition*, réimpr. Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, Lowe & Brydone, 2005, p. 67-68, 92-93 ; Hayyim Ze'ev-Joachim W. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, 1, *From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leyde, Brill, 1974, p. 160-162

⁸⁷ *Siyar al-Wisyanī*, *op. cit.*, II, p. 708 ; Abū l-'Abbās al-Darġīnī, *Kitāb ṭabaqāt*, *op. cit.*, II, p. 315 et 325 ; Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, *op. cit.*, II, p. 643, 649.

⁸⁸ Pour une synthèse historiographique récente voir Elizabeth Ann McDougall, *The View from Awdaghost: War, Trade and Social Change in the Southwestern Sahara, from the Eighth to the Fifteenth Century*, *Journal of African History* 26, 1985, p. 1-31 ; Timothy Insoll, *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 222-224 ; Xavier Fauvelle-Aymar, *Le rhinocéros d'or. Histoires du Moyen Âge africain*, Paris, Alma éditeur, 2013, p. 73-79 ; Abdel Wedoud Ould Cheikh, *Awdaghost, in EI²*.

⁸⁹ Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. T. G. J. Juynboll, Leyde, Brill, 1861, p. 360 ; *Ibid.*, trad. Gaston Wiet, *Les pays*, Le Caire, IFAO, 1937, p. 227.

⁹⁰ Abū l-'Abbās al-Šammāhī, *Siyar*, *op. cit.*, II, p. 684-685.

⁹¹ Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, *op. cit.*, 1965, éd. p. 157-159 et 168, trad. p. 299-302 et 317.

⁹² Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq fī ihtirāq al-afāq*, éd. Istituto Universitario Orientale di Napoli e Istituto per il Medio e Estremo Oriente, *Opus geographicum*, Naples-Rome, 1975, II, p. 108 ; Ibn Sa'īd al-Maġribī, *Kitāb al-muġrib fī ḥulā al-Maġrib*, éd. Šawqī Ḍayf, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1993, p. 113.

apparemment établie entre cette ville et Gao⁹³. À l'ouest de Gāna, peut-être dans la basse vallée du fleuve Sénégal, le royaume de Takrūr et son centre homonyme vendaient aux Maghrébins de l'or et des esclaves contre de la laine, du cuivre et des perles. Son roi s'était converti à l'islam au cours du XI^e siècle, comme le souverain de Gāna⁹⁴. À la fin de la période médiévale, le terme de Takrūr s'employait cependant dans un sens générique pour désigner le sultanat du Mali, voire l'Afrique de l'ouest et même le Soudan d'une manière générale⁹⁵.

À partir du XIII^e, et plus clairement au XIV^e siècle, le Gāna fut absorbé dans une autre entité politique englobante, le Mali, qui reliait le bassin du Sénégal à celui du Niger, formant une nouvelle ceinture territoriale avancée face au Sahara. Reprenant le récit d'Abū 'Ubayd al-Bakrī⁹⁶, al-Darġīnī, un auteur ibadite du XIII^e siècle, attribuait à son école la conversion du roi du Mali, qu'il situait en 575/1179-1180. Al-Šammāhī s'empressait néanmoins de préciser : « Cependant, nos adversaires (*muḥālifūn*) furent mis au courant et ils se dirigèrent alors vers ces pays de tous côtés, puis ils les détournèrent vers leur doctrine⁹⁷ ». En effet, les marchands ibadites n'étaient désormais plus les principaux interlocuteurs du Mali dans les échanges commerciaux avec le monde méditerranéen. Ils continuaient cependant à s'affairer dans cette partie du Sahel. C'est ainsi qu'Ibn Ḥaldūn signale que « Wārġlān » connut un regain d'activité au XIV^e siècle grâce au commerce avec le Soudan⁹⁸, sans que l'on sache s'il s'agissait de l'ancien établissement, correspondant au site archéologique de Sedrata, ou du nouveau noyau urbain qui allait former la ville actuelle d'Ouargla, dont on connaît effectivement les liens avec le Mali jusqu'à l'époque coloniale⁹⁹. Par ailleurs, le périple d'Ibn Baṭṭūṭa vers 1352 témoigne de la présence de marchands ibadites sur la route du Mema, qui reliait les grandes villes du bassin du Niger. À dix jours de voyage au sud d'Iwālātān (Oualata en Mauritanie), à proximité du fleuve Niger, il rencontra ainsi, dans un gros village appelé Zāgarī, un groupe d'Ibadites installés à demeure et qui cohabitaient avec la petite colonie malikite. Or, l'ensemble du récit d'Ibn Baṭṭūṭa permet de déduire que la traite des esclaves formait partie intégrante de l'activité de ces négociants¹⁰⁰.

Il existait aussi une route centrale vers les grands pôles urbains du bassin du Niger. Les contraintes physiques très lourdes qu'imposait la traversée du désert laissent penser que, depuis Wārġlān, on faisait d'abord étape dans les oasis du Gourara et du Touat, qui permettaient de longer le plateau du Tademaït. Il fallait ensuite traverser une partie du Tanezrouft, l'une des zones les plus inhospitalières du Sahara, sans doute en suivant les

⁹³ Al-Zuhrī, *Kitāb al-ġuġrāfiyya*, éd. Muḥammad Ḥāġġ Šāriq, Port Saïd, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, s.d., p. 125-127.

⁹⁴ Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, op. cit., éd. p. 167-168 et 172, trad. p. 316 et 324 ; al-Idrīsī, *Nuḥāt al-muštāq*, op. cit., I, p. 18-19.

⁹⁵ Hadrien Collet, *Le sultanat du Mali (XIV^e-XV^e siècle). Historiographies d'un État soudanien, de l'islam médiéval à aujourd'hui*, Thèse de doctorat inédite en histoire sous la direction du professeur Bertrand Hirsch, soutenue en 2017 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, p. 144-175.

⁹⁶ Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, op. cit., éd. p. 178, trad. p. 333.

⁹⁷ Al-Darġīnī, *Kitāb al-ṭabaqāt*, op. cit., II, p. 340-341 ; al-Šammāhī, *Siyar*, op. cit., II, p. 659-660. Voir les analyses d'Hadrien Collet, *Le sultanat du Mali*, op. cit., p. 476, 479-482, 489-492.

⁹⁸ Ibn Ḥaldūn, *Ta'rīḥ Ibn Ḥaldūn*, op. cit., t. VII, p. 68-69 ; Jean Devisse, Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la Méditerranée. Un essai sur le commerce africain médiéval du XI^e au XVI^e siècle, *Revue d'histoire économique et sociale* 50 (3), 1972, p. 374

⁹⁹ Tadeusz Lewicki, Les liaisons maghrébines, op. cit., p. 62-69.

¹⁰⁰ Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla*, trad. Paule Charles-Dominique, *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard, La Pleiade, 1995, p. 1029.

pourtours du Hoggar puis de l'Adrar des Ifoghas. Dans son routier, al-Idrīsī mentionne justement la piste qui reliait le pays des « Banū Wārqlān » au Hoggar. Il estime la durée du périple à dix-huit étapes, ce qui est fort plausible car les premiers contreforts du Hoggar se trouvaient à un peu plus de cinq cents kilomètres au sud du bassin d'Ouargla. L'itinéraire le plus fréquent partait apparemment de « Krīma », c'est-à-dire de la Gara Krīma, pour atteindre Ma'din, sans doute une région minière située à huit étapes de distance. Douze autres étapes permettaient de gagner le Hoggar¹⁰¹.

Il s'agissait de rejoindre le grand marché saharien de Tādmekka, dans l'Adrar des Ifoghas, en pays touareg. Bien que les sources n'insistent guère sur cette dimension, on y trouvait des esclaves, puisque Qaydad, le père d'Abū Yazīd, y aurait acheté au IX^e siècle une concubine qui devint la mère du futur rebelle¹⁰². Au X^e siècle, Ibn Ḥawqal décrit une principauté régie par un souverain berbère déjà affilié à l'islam, ce que confirme la description d'al-Bakrī, dérivée d'al-Warrāq¹⁰³. Un passage à l'islam qui s'était sans doute effectué au contact des groupements ibadites, car la *Géographie* d'al-Zuhrī laisse entendre que l'adhésion de cette région à l'islam orthodoxe, c'est-à-dire sunnite et malikite, se serait réalisée sous les Almoravides¹⁰⁴. Dès les premiers temps, Tādmakka semble en tout cas s'être développée en parfaite synchronie avec Wārḡlān, son partenaire de l'autre côté du Grand désert, et avec le Djérid¹⁰⁵. Sa vitalité économique déclina d'ailleurs aussi au XIV^e siècle¹⁰⁶.

Depuis Tādmakka, on cheminait vers Gao (Kawkaw), sur le fleuve Niger. Les hommes de négoce de Wārḡlān et leurs concurrents convergeaient vers cet *emporium* sahélien pour y acquérir de l'or, de l'ivoire, mais aussi des esclaves. Les marchands ibadites s'y étaient implantés dès le IX^e siècle¹⁰⁷ et au XII^e siècle les caravanes du bassin d'Ouargla y côtoyaient celles venues d'Égypte¹⁰⁸. Au début du XVII^e siècle, lorsque le *faqih* de Tombouctou Aḥmad Bābā (1556-1627) écrivit son traité sur l'acquisition légale des esclaves noirs, la région de Gao était encore réputée pour ce commerce¹⁰⁹.

La route centrale, qui descendait jusqu'au Hoggar pour desservir ensuite la vallée du Niger, semble avoir liée sa fortune au développement de Wārḡlān, qui en contrôlait l'accès et possédait des liens étroits avec Tādmakka. Cette voie continua à être empruntée, à la fin du Moyen Âge, par les Mozabites qui commerçaient avec le Mali en transitant par le Touat.

¹⁰¹ *L'Afrique dans le* Uns al-Muhaḡ wa rawḡ al-furaḡ *d'al-Idrīsī*, éd. et trad. Jean-Charles Ducène, Louvain, Peeters, 2010, p. 20, 62, 109-111.

¹⁰² Ibn Ḥammād al-Ṣanḡāḡī, *Histoire des rois 'Obaīdides : les califes fatimides*, éd. et trad. Madeleine Vonderheyden, Alger-Paris, 1927, p. 33.

¹⁰³ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, trad. Johannes Hendrik Kramers et Gaston Wiet, Paris-Beyrouth, 1964, I, p. 103 ; al-Bakrī, *Description de l'Afrique*, éd. p. 182, trad. p. 340.

¹⁰⁴ Al-Zuhrī, *Kitāb al-ḡuḡrāfiyya*, p. 126.

¹⁰⁵ Abū Zakariyyā' al-Wārḡlānī, *Kitāb siyar al-a'imma*, p. 312-313 ; *Siyar al-Wisyanī*, *op. cit.*, II, p. 551-553 et 640-641 ; Abū l-'Abbās al-Darḡīnī, *Kitāb al-ṭabaqāt*, *op. cit.*, II, p. 187, 195, 200 ; Abū l-'Abbās al-Ṣammāḡī, *Siyar*, *op. cit.*, II, p. 544, 556-557, 564, 602.

¹⁰⁶ Voir la monographie la plus récente, croisant recherches textuelles et résultats archéologiques : Sam Nixon (éd.), *Essouk-Tadmekka. An Early Islamic Trans-Sahara Market Town*, Leyde-Boston, Brill, 2017, p. 262-267.

¹⁰⁷ Ibn al-Ṣaḡīr, *Aḡbār al-a'imma*, *op. cit.*, p. 325 et 340 ; *Siyar al-Wisyanī*, *op. cit.*, II, p. 328.

¹⁰⁸ Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muṣṭaq*, *op. cit.*, I, p. 29 ; al-Zuhrī, *Kitāb al-ḡuḡrāfiyya*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁹ Bernard Barbour et Michelle Jacobs, The Mi'raj : a Legal Treatise on Slavery by Ahmad Baba, in John Ralph Willis (éd.), *Slaves & Slavery in Muslim Africa*, vol. 1, *Islam and the Ideology of Slavery*, Exeter, Frank Cass, 1985, p. 127 et 130.

Enfin, il existait une troisième route qui convergeait vers le lac Tchad. C'était de loin Les marchands du Djebel Nafūsa, puis ceux aussi de Wārġlān, s'en étaient fait une spécialité. Pour y parvenir, ils passaient par les oasis du Fezzan et du Kāwar. Les convois portaient habituellement de Ġadū dans le Djebel Nafūsa, ce qui obligeait les convois partis du bassin d'Ouargla à remonter vers le nord avant de piquer vers le sud¹¹⁰. Après avoir franchi plus de trois-cents kilomètres, la première étape importante se déroulait à Ghadamès. Encore une centaine de kilomètres et c'était l'oasis plus modeste d'Adraġ, l'actuelle Dirġ. Ces oasis étaient fréquentées par les Ibadites maghrébins depuis longtemps et les relations perdurèrent durant toute la période médiévale¹¹¹. Venait ensuite incontournable étape du Fezzan, dont nous avons déjà vu qu'elle possédait des liens étroits avec l'ibadisme. En 306/918-919, l'oasis de Zawīla était même devenue le siège d'une dynastie émirale locale dont le fondateur, 'Abd Allāh b. Ḥaṭṭāb, était un Berbère membre des Hawwāra. Le rôle de ce groupe aux côtés d'Abū Yazīd quelques années plus tard nous indique que les Banū Ḥaṭṭāb étaient affiliés à l'ibadisme, peut-être à la branche nukkārīte¹¹². Cela n'empêcha pas Abū Nūh, l'une des plus hautes personnalités de la branche orthodoxe de l'école, de séjourner sur place et d'y débattre de théologie avec un Juif¹¹³. Il est difficile de préciser, à ce stade de nos connaissances, quelles furent les conséquences du renversement de la famille régnante par l'émir Qarāqūš en 568/1172-1173¹¹⁴. Depuis le Fezzan, il fallait franchir environ sept-cent kilomètres à travers le désert pour arriver aux oasis du Kawār, avec lesquelles les négociants ibadites commerçaient depuis longtemps, pour y faire principalement l'acquisition de l'alun tiré des mines de sel, mais aussi d'esclaves¹¹⁵.

Plus au sud, on arrivait dans le royaume de Kānem, connu pour être l'un des principaux fournisseurs d'esclaves en Afrique. Si l'on s'en tient à la précision et à la quantité des récits disponibles, le Kānem était la principale région d'approvisionnement en esclaves des marchands ibadites, notamment ceux de Wārġlān. Cette marchandise humaine était acheminée vers le Maghreb par le couloir d'oasis décrit précédemment. L'entité du Kānem avait partie liée avec les Zaġāwa, une population dont l'identification s'avère complexe. Les sources arabes la situent sur le territoire du Tchad actuel et certains spécialistes font des Tubu leurs héritiers. Mentionnés dès le VIII^e siècle, les Zaġāwa¹¹⁶ sont ensuite désignés comme les habitants originels du Kānem, vendeurs d'esclaves auprès des marchands de Zawīla. Au XII^e siècle, al-Idrīsī les dépeint cependant comme des pasteurs nomades ou semi-nomades, plongés dans la pauvreté, qui évoluent aux marges orientales du Kānem, voire aux confins du Darfour.

¹¹⁰ Jacques Thiry, *Le Sahara libyen*, *op. cit.*, p. 184, 318-320, 439-440.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 337-343 ; Abū Zakariyyā' al-Wārġlānī, *Kitāb siyar al-a'imma*, *op. cit.*, p. 312 ; *Kitāb al-istibṣār fi 'aġā'ib al-amṣār*, éd. 'Abd al-Ḥamīd Sa'ad Zaġlūl (Alexandrie, Imprimerie de l'Université d'Alexandrie, 1958) réimpr. Francfort-sur-le-Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1997, p. 225 ; Abū Ya'qūb al-Wārġlānī, *Riḥlat al-Wārġlānī*, éd. Yaḥyā b. Bahūn Ḥāġġ Amuḥammad, El-Ateuf-Ghardaia, 2006, p. 67 ; Abū l-'Abbās al-Darġīnī, *Kitāb al-ṭabaqāt*, *op. cit.*, II, p. 114.

¹¹² Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, *op. cit.*, I, p. 104 ; al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muṣṭaq*, *op. cit.*, III, p. 282.

¹¹³ Abū Zakariyyā' al-Wārġlānī, *Kitāb siyar al-a'imma*, p. 235-236 ; *Ibid.* (trad.), p. 138-139.

¹¹⁴ David Mattingly, Martin J. Sterry, David N. Edward, *The origins and development of Zuwīla*, *op. cit.*, p. 33-35.

¹¹⁵ Voir, pour les sources plus tardives qui documentent le rôle des marchands de Wārġlān : al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muṣṭaq*, *op. cit.*, II, p. 117 et Abū Ya'qūb al-Wārġlānī, *Kitāb al-dalīl wa l-burhān*, éd. Sālīm b. Ḥamad al-Ḥārīṭī, Muscate, Wizārat al-turāt wa l-ṭaqāfa, 2^e éd. 1427/2006, III, p. 216-217, 282-283.

¹¹⁶ Harry T. Norris, *Zaġhāwa*, in *EF*².

Il signale quand même que les négociants de Wārġlān les approvisionnent en blé, sans doute en échange d'esclaves¹¹⁷.

L'importance du commerce d'esclaves entre Wārġlān et les Zagāwa ressort en tout cas très nettement des récits d'Abū Ya'qūb al-Wārġlānī à la fin du XII^e siècle. Dans son *Livre de l'indice et de la preuve*, pourtant dédié principalement à la théologie et au droit, il évoque incidemment ses voyages au cœur de l'Afrique et sa participation à la traite. Il affirme même s'être rendu jusqu'aux limites de l'Équateur. Il s'agit sans doute d'une limite plus imaginaire que réelle, symbolisant probablement les antipodes du monde civilisé, car il est peu probable que l'auteur soit descendu au sud du lac Tchad¹¹⁸. Sa description de la terre des Zagāwa semble tout aussi fabuleuse, vaguement placée au-delà de l'isthme de Suez (Qulzūm)¹¹⁹ :

Au pays des Zagāwa, j'ai été introduit auprès de leur roi, Ibn Awīq, c'est-à-dire Abū Muḥammad al-'Arīq, au-dessus de Qulzūm. Dans leur pays, il n'y a pas la moindre pierre, aussi s'étonnent-ils même quand ils voient de simples brisures de noyaux de dattes destinées au chameau. Quand les gens leur racontent qu'en terre d'Islam il y a des rochers, des collines et des montagnes, ils s'en émerveillent.

Un autre épisode teinté de légende nous offre cependant une image saisissante des cortèges d'esclaves qui remontaient du Kānem vers le nord à travers le désert¹²⁰ :

J'ai une histoire vraiment étrange et extraordinaire à te raconter. C'est un fait auquel j'ai assisté et dont j'ai été témoin. Je l'ai entendu de mes propres oreilles, vu de mes propres yeux, alors que je me trouvais dans un groupe de voyageurs originaires de Wārġlān. Il y avait une montagne entre Kānem et les gens de Kawār, dressée là dans un coin reculé du monde. Nous étions dans un convoi qui comprenait pas moins de trois-cents esclaves, mais n'avait guère subi de pertes, quand nous arrivâmes à cette montagne. Parmi les esclaves, une femme d'âge moyen (*ḥādīm min ḥuddāmnā 'awān*) s'avança vers la masse rocheuse et se mit à lui parler. Après avoir pris avec elle une autre esclave, elle demanda à la montagne, en parlant dans sa langue : « Ô montagne, dis-nous si cette esclave reviendra un jour sur sa terre et dans son pays, ou si elle mourra sans jamais les revoir ». La montagne lui répondit alors, et nous entendîmes une voix, dont les mots nous échappèrent mais dont l'écho vint résonner dans nos oreilles. La réponse était que la femme en question s'éteindrait sans jamais revoir sa terre. Alors l'esclave la plus âgée replaça celle-ci derrière elle, et prenant par la main une autre esclave, elle adressa à la montagne la même question. La montagne répondit de la même façon. Elle replaça donc la femme derrière elle comme précédemment. Puis elle fit la même chose avec toutes les autres esclaves, jusqu'à ce qu'elle arrive à la dernière d'entre elles. Elle interrogea de nouveau la montagne, et la montagne donna sa réponse. Nous vîmes alors toutes les esclaves venir vers cette femme, se rapprocher d'elle, et se mettre à l'embrasser et à se frotter contre elle. Nous leur demandâmes alors : « Qu'est-ce que cette esclave a de si particulier ? » Elles nous dirent alors : « La montagne a dit qu'elle reviendrait dans son pays et que jamais elle ne périrait loin de chez elle ». Mais le plus étrange de tout cela, c'est que toutes les esclaves connaissaient déjà la réponse, car la montagne n'avait pas fini de parler qu'elles s'empressaient déjà auprès de cette femme pour la féliciter et

¹¹⁷ Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq*, op. cit., II, p. 110.

¹¹⁸ Abū Ya'qūb al-Wārġlānī, *Kitāb al-dalīl*, op. cit., III, p. 291.

¹¹⁹ *Ibid.*, III, p. 216-217.

¹²⁰ *Ibid.*, III, p. 282-283.

l’embrasser. Les jours et les nuits s’écoulèrent avant que nous regagnions les terres d’Islam et Wārglān. Cette femme eut de son maître un garçon (*ḡulām*) qu’elle éduqua. L’enfant grandit et devint un homme. Un jour, il partit en voyage pour Ġāna. Il revint, puis repartit pour un autre voyage au cours duquel il décéda. Alors, la femme dit à son maître : « Mon fils est mort, et tu n’as plus besoin de moi, laisse-moi retourner parmi les miens, retrouver mon pays et ma terre ! » Il lui en donna l’autorisation et elle partit. Nous n’eûmes plus aucune nouvelle pendant longtemps, puis un jour nous reçûmes d’elle une lettre nous informant qu’elle avait retrouvé sa famille et son pays.

Ce récit méconnu confirme les ordres de grandeur de la traite médiévale et sa spécialisation¹²¹. En effet, les femmes destinées à devenir des servantes et des concubines étaient particulièrement demandées, depuis les *muwalladāt* destinées aux élites abbassides jusqu’à celles qui étaient vendues dans les oasis, comme l’héroïne de cette histoire. Société métissée, mélangée, que celle des oasis nord-sahariennes, car devenues mères ces esclaves étaient affranchies et s’intégraient de plein droit à la famille de leur ancien maître. Le fils de leur union s’était d’ailleurs lui-même engagé dans le commerce transsaharien, mais en se rendant à Ġāna.

Le dépouillement des sources ibadites témoigne donc de l’ampleur du réseau parcouru par les marchands de cette obédience, en particulier ceux de Wārglān, du XI^e au XIII^e siècle. Les négociants ibadites, s’ils ne détiennent pas un monopole complet, profitent néanmoins d’une situation avantageuse qui tient à leur spécialisation, au prolongement de leurs réseaux en direction de la Méditerranée et aux liens qui les unissent avec les populations berbérophones installées jusque dans les cités marchandes du Sahel, de Ġāna à Kānem. L’esclavage constitue une réalité massive dans nos sources, tellement familière qu’elle n’est abordée que sous la forme d’anecdotes littéraires qui servent d’autres buts que la description d’une pratique économique courante. Les esclaves sont présents dans l’entourage des rois africains, convertis à l’islam ou non, qui prélèvent sur les transactions avec les marchands musulmans les moyens de renforcer leur assise politique. Ils sont évoqués dans les récits de voyage au Soudan, qui deviennent un topique de la littérature hagiographique ibadite à partir du XI^e siècle. On les aperçoit enfin en train de s’activer dans les oasis du nord du Sahara, dans les maisons, dans les palmeraies ou en train de creuser des puits. Il resterait à suivre leur piste jusqu’aux cités de Méditerranée où ils étaient acheminés, vendus, puis parfois transportés vers de plus lointaines destinations. Il resterait aussi à traquer beaucoup plus systématiquement leur trace dans les sources juridiques, qui ne sont pas avares de questions concernant l’esclave, son affranchissement, mais aussi le commerce à travers le Sahara et les bénéfices qu’il engendrait, la question des pratiques légales de crédit, que l’on opposait à l’usure... Dans cette enquête, les sources ibadites offrent un apport non négligeable.

Main d’œuvre servile et colonisation des oasis

La traite des esclaves ne constituait qu’une partie de l’activité marchande de Wārglān, mais indéniablement il s’agissait d’une source de revenu considérable. Le site archéologique de Sadrata témoigne bien de l’intensité des efforts consentis par les hommes pour aménager

¹²¹ Voir l’essai de quantification de Ralph A. Austen, *The Mediterranean Islamic slave trade out of Africa: A tentative census*, *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 13 (1), 1992, p. 223.

un système hydraulique complexe, capable d'accueillir dans cet espace désertique une importante population. Or cette entreprise de colonisation de la vallée ne s'explique qu'en raison de la rentabilité de l'activité commerciale. Si une ville se développe à Wārġlān, c'est parce que le commerce y génère des profits visibles dans l'architecture parfois assez sophistiquée de l'habitat domestique, qu'il attire des populations et nécessite des structures pour loger et nourrir ses acteurs.

La colonisation des oasis du nord du Sahara traduit donc un effort de réorientation économique de la part des communautés ibadites. L'usage d'une main d'œuvre servile, entraperçue au gré des sources, favorise ces travaux d'aménagement. Des esclaves ont peut-être creusé les puits qui alimentent en eau l'agglomération, car les opérations de curage et d'entretien, très dangereuses, étaient encore confiées au XIX^e siècle à une corporation de « plongeurs » noirs probablement d'origine servile, les *ġaṭṭāsīn*¹²². Leurs techniques, rapportées par les premiers observateurs français, étaient restées conformes à ce que nous décrivent les textes médiévaux, à commencer par le *Kitāb al-istibṣār* (XII^e siècle)¹²³ :

Il y a là [à « Wardjlan »] une particularité unique au monde : l'homme qui fore un puits estime son travail huit dinars et même davantage, car le sol est résistant et l'eau, que l'on n'atteint qu'à une grande profondeur, à plus de soixante brasses, est protégée par une couche de pierre dure. Aussi, quand on est parvenu à celle-ci, l'intéressé en est fort aise et offre un repas à ses amis. Puis un spécialiste, solidement attaché par des cordes, est descendu au fond et creuse cette pierre ; l'eau jaillit aussitôt, de sorte que si l'on tarde à le retirer il périt noyé. L'eau continue alors de toujours jaillir et il en est de même pour tous leurs puits, dont l'eau sert à l'arrosage des jardins, des champs et des palmiers.

Or, selon une anecdote rapportée par al-Darġīnī, c'est aux esclaves noirs (*'abīd*) de ses « frères », les autres oulémas, qu'un cheikh recourt au XI^e siècle pour creuser un puits près de la mosquée de Tamūlast, un important centre de formation religieuse situé dans les Djebel Dammar¹²⁴. Un autre récit, qui se situe cette fois-ci dans l'oued Rīġ, au nord de Wārġlān, dépeint le projet d'un cheikh désireux d'aménager un puits à proximité de la mosquée de Tammāsīt. Il réquisitionne pour ce faire les « serviteurs » (*ḥuddām*) – entendez les esclaves – des habitants. Lorsque les ouvriers atteignent la nappe phréatique retenue derrière la dernière couche et que celle-ci commence à jaillir, ils se mettent « à chanter devant ce bienfait extraordinaire », s'attirant les foudres de l'ouléma qui leur fait comprendre qu'ils n'ont creusé que pour obéir à Dieu et qu'ils doivent cesser cette manifestation de joie inconvenante¹²⁵. Or il suffit d'écarter cet ouléma rigoriste et l'on retrouve presque mot à mot les descriptions des témoins du XIX^e siècle, qui rapportent aussi les chants qui accompagnaient le retour à la surface du plongeur indemne¹²⁶.

Le recours à la main d'œuvre servile pourrait aussi expliquer qu'à une époque indéterminée, que j'incline à penser médiévale, la puissante table rocheuse de la Gara Krīma, qui surveillait et protégeait toute la vallée au sud, fut entièrement percée d'un puits

¹²² Cyrille Aillet, Sophie Gilotte, Patrice Cressier (éd.), *Sedrata*, op. cit., p. 208-209.

¹²³ *Kitāb al-istibṣār fī 'aġā'ib al-amṣār*, op. cit., p. 224-225 ; trad. Édmond Fagnan, *L'Afrique septentrionale au XI^e siècle de notre ère*, Constantine, Imprimerie-Librairie Adolphe Braham, 1900, p. 208.

¹²⁴ Al-Darġīnī, *Kitāb ṭabaqāt*, op. cit., II, p. 265.

¹²⁵ *Siyar al-Wisyanī*, op. cit., II, p. 739.

¹²⁶ Par exemple Victor Martin Colomieu, Voyage dans le Sahara algérien, de Géryville à Ouargla, *Le Tour du monde*, Paris, 1863, p. 185-186.

spectaculaire, de 85 à 112 m de profondeur, équipé en surface d'un chemin de halage de 83 m de long¹²⁷. L'ouvrage, qui relève de ce que Chloé Capel appelle la « grande hydraulique¹²⁸ », dénote une fois de plus l'ampleur des investissements consentis pour aménager le site, mais pourrait fort bien constituer l'un de ces monuments silencieux de l'esclavage.

Conclusion

Les communautés ibadites du Maghreb ont été des actrices essentielles dans l'essor des traites sahariennes au Moyen Âge. Celles-ci répondaient à une demande impériale, dont les prémices datent sans doute de l'Empire omeyyade et des débuts du califat abbassides et reposent sur la réactivation de circuits connus depuis l'Antiquité. Le commerce transsaharien était en effet associé aux pratiques de transhumances de certaines populations berbères, habituées à naviguer dans le Grand désert. La marchandise humaine ne constituait qu'une partie de cette activité, mais certains marchands s'étaient spécialisés dans ce domaine, traversant le Sahara à la tête de convois qui pouvaient comprendre plusieurs centaines d'individus. Sur l'autre rive du Sahara, il existait aussi des filières préférentielles même si l'on pouvait acquérir des esclaves dans la plupart des grandes places sahéniennes. Ainsi, au XII^e siècle les négociants de Wārglān se fournissaient plutôt dans le Kānem. Il existait par ailleurs une tendance à privilégier l'achat de femmes, destinées à apporter une aide domestique et à servir de concubines. Les esclaves étaient ensuite répartis dans l'ensemble du bassin méditerranéen grâce aux connections de l'archipel ibadite avec les réseaux marchands juifs et sunnites.

Les profits tirés des échanges avec l'Afrique subsaharienne expliquent la réorientation des communautés ibadites vers ce champ économique après la chute de l'État rustamite. La colonisation des oasis du nord du Sahara, qui semble s'accélérer à partir du X^e siècle et débouche sur le développement du grand carrefour de Wārglān, n'est donc pas sans lien avec ce phénomène et avec la présence d'une importante main d'œuvre servile dans les oasis. Les sources ibadites contribuent à documenter son rôle dans l'aménagement des palmeraies et des systèmes hydrauliques. Elles confirment aussi l'importance du concubinat et des pratiques d'affranchissement, à l'origine d'un métissage tacite car totalement intégré au fonctionnement de la vie sociale. Se dégage ainsi l'image de sociétés serviles dont l'économie dépend étroitement de la présence de populations d'esclaves, mais où la condition servile n'est ni héréditaire ni forcément durable, mais plutôt fondée sur le renouvellement périodique des flux d'activité commerciale.

¹²⁷ Cyrille Aillet, Sophie Gilotte, Patrice Cressier (éd.), *Sedrata, op. cit.*, p. 354-356.

¹²⁸ Chloé Capel, Une grande hydraulique saharienne à l'époque médiévale, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 46 (1), 2016, p. 139-165.