

**L'OUBLI DE SOI.
RELIGION ET CULTURE
AU MAGHREB**

Leïla Babès¹

Qui s'interrogerait sur la culture et/ou la religion maghrébine à partir du discours officiel des pays du Maghreb retiendrait l'image d'une homogénéité immuable.

D'une part, les éléments constitutifs endogènes du passé culturel se trouvent totalement évacués, au profit de la seule référence arabo-islamique. Épuré de l'histoire locale qui l'a porté, l'islam se présente sur un mode identitaire abstrait, alors même que se trouve occulté son caractère allogène. Ce n'est pas que l'arabité et l'islam ne sont pas intégrés comme valeurs centrales par les Maghrébins. Mais tout se passe comme si tout ce qui peut rappeler le caractère proprement local du maghrébin — l'islam ne s'étant pas implanté *ex nihilo* mais dans un milieu culturel (langue, croyances et pratiques locales) — était refoulé dans l'âge du paganisme. Corrolairement, ce qui est supposé, c'est l'idée que c'est *ailleurs*, c'est-à-dire en Orient, que se trouve la source de toute légitimité culturelle.

D'autre part, les notions mêmes de culture et de Maghreb n'y apparaissent pas, alors qu'il est question de personnalité (ou identité) arabe et musulmane, les deux termes étant sinon confondus, du moins équivalents. Caractéristique du discours nationaliste, l'intrication entre l'espace national et l'espace islamique est aussi, il est nécessaire de le préciser, une

¹ Leïla Babès est professeure au Département de sciences des religions de l'Université catholique de Lille.

conséquence de l'institution coloniale du statut de l'indigénat. En Algérie, la politique de naturalisation a été systématique à l'égard des populations européennes, a ensuite touché les Juifs indigènes, mais ne concernait pas les Musulmans qui, pour accéder à la citoyenneté française devaient abandonner leur qualité de musulmans. Il devenait donc évident que le sentiment d'appartenance à la nation algérienne se fonde sur l'identité religieuse. C'est donc en grande partie en raison de cette équation imposée entre indigènes et Musulmans que l'islam a été un ressort déterminant dans la construction idéologique du nationalisme.² À l'encontre de l'idéologie coloniale qui niait la culture indigène, le nationalisme, par une sorte d'ethnocentrisme à rebours, s'est construit sur la base d'une référence universelle, de façon à ne rendre visibles que les seuls traits susceptibles de donner l'image de l'unité, i.e., la culture savante («orthodoxie», «raison graphique», langue savante, État) en gommant et même en réprimant les éléments «sauvages», les particularismes locaux (religion populaire, culture orale, langue arabe parlée et berbère). L'opposition entre culture savante et culture populaire n'est évidemment pas spécifique au Maghreb, c'est un fait de civilisation universel. Mais il faut rappeler que ce processus de déculturation a été systématique, en particulier en Algérie où la pression conjuguée du fait colonial et du courant réformiste³ a été extrême.

² Sur le rapport entre nationalisme et islam, J. Dakhli, «Islam et nationalisme: la fin des États de grâce», dans *Le genre humain*, printemps 1991.

³ Le courant réformiste (en arabe, réforme: *islâh*), est né en Algérie avec l'association des *'ulama-s*, créée en avril 1931 dans la mouvance du mouvement de la Renaissance (*nahda*) au Moyen Orient. L'objectif des réformistes consistait à épurer l'islam de toutes les innovations jugées hérétiques, en revenant à la tradition du Prophète. Considéré comme un courant «moderniste» (ainsi, l'adaptation aux conditions de vie modernes n'est pas rejetée), le réformisme ne propose cependant pas une vraie réforme de l'islam. Son action, surtout en Algérie, a été très répressive à l'égard de la religion populaire, combattue systématiquement. Son hégémonie

Cette analyse se basera donc davantage sur l'Algérie dans la mesure où c'est là que s'est exercée le plus violemment la répression du «métissage» culturel, et que s'est le mieux manifestée et construite la résistance à celle-ci. Contradiction qui a pour épice le berbère comme culture, langue et rapport imaginaire à la religion. L'émergence d'un débat public depuis quelques années autour de la Kabylie⁴, comme territorialisation de la question berbère, n'est que le résultat de la libéralisation du système politique qui a permis que se constituent des partis politiques qui prennent en charge la défense de la culture berbère.

Mais ce faisant, elle a permis de rendre à l'état conscient ce qui était refoulé, impensé, au delà du cadre régional, en posant le problème même de la crise de la culture maghrébine. L'affrontement sur le terrain politique entre les défenseurs de la «maghrébinité» et les islamistes, partisans d'un purisme intransigeant, a en effet rendu possible par l'exacerbation de l'antagonisme, l'amorce d'un travail de déconstruction de l'imaginaire maghrébin. À cet égard, ce n'est pas l'islamisme qui constitue le retour du refoulé, mais bien «l'espace maghrébin», pour reprendre un terme de M. Arkoum⁵. Ainsi, les signes distinctifs des islamistes (costume, langage, port généralisé de la barbe, voire références à d'autres pays comme l'Afghanistan) ont

sur le champ religieux a été telle que c'est ce courant qui a servi de modèle de référence à l'État algérien. Se reporter au livre de A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton, 1967. Sur le réformisme et ses rapports avec l'islam populaire, L. Babès, «Passion et ironie dans la cité. Annaba: du ribat au réformisme», dans *Maghreb-Machrek*, n° 135, janv.-mars 1992; «L'islam pluriel au Maghreb», dans *Revue internationale d'action communautaire*, n° 26-66, automne 1991.

⁴ Région au Nord de l'Algérie. Par commodité, le nom de kabyle a fini par désigner le berbère, et non l'habitant de cette région.

⁵ M. Arkoum, *Critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984, chap. XII.

été jugés par beaucoup d'Algériens comme étrangers aux traditions typiquement locales.⁶ Transférant à la violence physique ce qui n'était que censure, répression symbolique, l'islamisme a facilité la prise en charge d'un débat jusque-là occulté. C'est bien le signe que loin de constituer un «banal» retour du religieux, l'islamisme s'enracine au contraire dans l'histoire contemporaine, comme résultat de la crise issue de l'intrication du nationalisme et de l'islam, en particulier sous sa forme réformiste.

⁶ En Algérie, cette réaction est notamment le fait des représentants des ordres mystiques mais aussi d'une très large couche de la population.

Si le berbère est au cœur du débat sur la culture, c'est parce qu'il est au cœur du rapport impensé entre le Maghreb et l'islam. Car le refus de reconnaître la dimension berbère, et corollairement, de n'en parler qu'en termes de menace d'éclatement de l'unité (culturelle, religieuse, et pas seulement politique), n'est au fond qu'une façon de masquer le caractère historique, donc arbitraire de l'islam, comme effet de conquête, et par conséquent les conditions de métissage qu'il a pu produire pour s'implanter. Reconnaître que l'islam n'est pas un ordre naturel, reviendrait aussi à reconnaître la réalité des cultures et des religions antérieures. Or, grosso modo, deux dimensions constitutives du métissage maghrébin se trouvent frappées d'amnésie: la culture berbère, c'est-à-dire au fond méditerranéenne, qui renvoie au passé pré-islamique (paganisme, et christianisme-judaïsme), mais aussi au rapport avec l'Europe et l'influence, plus tardive, négro-africaine. C'est dans cette dialectique surchargée de sens entre une culture officielle, cléricale, islamique et positive et une autre, locale, métissée et négative, que s'est structuré l'imaginaire maghrébin, jusqu'au XX^e siècle, dans une dualité plus ou moins antagonique, puis en rapport de domination. Comment se joue cette dualité dont l'enjeu est la religion, et comment dénouer ce rapport schizophrénique à la culture? Il suffit de rappeler que d'une part, l'islam dans sa dimension historique ne s'est pas construit en l'absence des Berbères⁷, et que d'autre part, la religion du Maghreb a été très longtemps — et l'est encore — aussi une religion marquée par la culture berbère.

Le berbère barbare

⁷ Le Maghreb n'est pas peuplé d'une majorité arabe et d'une minorité berbère, contrairement à ce qu'on pourrait croire. C'est seulement au cours de la deuxième conquête, à partir du XI^e siècle que l'arabisation proprement dite s'est accomplie, avec l'arrivée de deux tribus arabes. Il serait donc plus juste de parler de berbérophones et d'arabophones, ces derniers étant pour la plupart des berbères arabisés.

Bien qu'il ait été le même qu'en Orient, c'est en Afrique du Nord que le modèle de conquête islamique a rencontré le plus de résistance. Si la conquête du pays⁸ s'est achevée dès le milieu du VII^e siècle, le processus d'islamisation proprement dit ne s'est fait qu'au prix de longues luttes religieuses, d'actes successifs d'«apostasie» collective et d'adoption de doctrines «hérétiques». De l'ancienne religion et de la culture des Berbères ne nous est parvenu que fort peu de choses: cultes de grottes, sources, arbres, montagnes, croyance aux génies et autres entités surnaturelles⁹, un fond de paganisme qui ressemble à tant d'autres. Le culte de déesses de la fécondité atteste cependant de la profondeur de la religion phénicienne, romaine et byzantine, mais aussi de la capacité des Berbères à les adapter aux cultes locaux. Bien avant l'arrivée des Juifs expulsés d'Espagne au XV^e siècle, et bien avant l'islamisation, le judaïsme était pratiqué dans toute l'Afrique du Nord. Quoiqu'ayant disparu dès le XII^e siècle, le christianisme n'était pas moins fortement présent. Institué religion d'état en 313, le christianisme était avant tout lié à la domination romaine. L'adoption d'«hérésies», le donatisme notamment, contre lequel l'évêque d'Hippone, Saint Augustin eût à lutter, était surtout une réaction contre le christianisme officiel et la présence romaine. La connaissance du passé des Berbères est cependant difficile en raison de l'absence d'historiographie écrite dans cette langue, et reste donc largement tributaire des autres sources, latines ou arabes. Or dans celles-ci, le Berbère n'y apparaît d'abord qu'à la troisième personne¹⁰, puis cesse d'être nommé en tant que tel, occultation qui sera entérinée par l'historiographie «moderne».

⁸ Le pays berbère s'étend traditionnellement de l'oasis de Sîwa à l'ouest de l'Égypte jusqu'à l'Atlantique, couvrant d'est en ouest la Lybie, la Tunisie, l'Algérie et le Maroc.

⁹ T. Lewicki, «Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen âge», dans *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbères*, Alger, SNED, 1972, p. 34.

¹⁰ Arkoum, *op. cit.*, p. 308.

La grandeur perdue

La première grande ville musulmane du Maghreb, Kairouan, est fondée sur le Général 'Uqba ibn Nâfa' en 670. Avec la création en 809 de Fèz, l'islam s'implante aux deux extrémités du Maghreb. Hors des cités, il est cependant difficile de savoir avec précision comment s'est faite la conversion des Berbères. D'après Ibn Khaldûn¹¹, ils auraient «apostasié» une douzaine de fois. Fidèles à leur esprit d'indépendance, ils ont ensuite adopté les courants schismatiques, le kharéjisme, puis le shiisme.¹² L'islam devait au fond s'apparenter plus à une nouvelle «hérésie» qu'à une religion différente pour ces familiers du christianisme¹³. Si le shiisme a disparu dès le X^e siècle, le kharéjisme, adopté par les habitants actuels du Mزاب, a réussi à survivre, sous une forme minoritaire. L'adoption de tels courants témoigne encore une fois de la disposition des Berbères à n'accueillir les grandes religions que sous leur forme «hérétique». Mais considérer le seul point de vue hérésiographique contribue à rester enfermé dans une optique polémique, alors que ce qui est souligné, c'est un modèle d'expérience berbère de l'islam. Ce n'est qu'à la deuxième moitié du XI^e siècle, donc près de cinq siècles après la conquête musulmane, que le sunnisme maghrébin s'est imposé, avec le développement des écoles juridico-religieuses de Kairouan et

¹¹ Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes*, Trad. De Slane, Alger, 1852.

¹² Les Kharéjites (littéralement: sortants, c'est-à-dire du camp de Ali, 4^e calife), représentent avec le sunnisme et le schiisme un des grands courants de l'islam. Opposés à Ali à qui ils reprochaient d'avoir accepté en 657 un arbitrage entre lui et Mu'âwiya, son successeur, ils considèrent que le calife tient son pouvoir de la communauté, seul juge pour désigner le meilleur candidat. On trouve des Kharéjites en Algérie, en Tunisie, et au Sultanat de Uman.

¹³ G. Camps, «Comment la Berbérie est devenue la Maghreb arabe», dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 35, 1983, p. 12.

d'Andalousie. Introduite à la fin du XIII^e siècle, l'école malékite, réputée pour le rigorisme de ses *fuqaha-s*¹⁴, devient dès le XIII^e siècle définitivement hégémonique sur toute l'Afrique du Nord grâce à sa force intégratrice.

Ceci est loin de signifier que les Berbères étaient toujours de farouches opposants. Car l'histoire de l'islam officiel se faisait aussi avec et grâce à eux. C'est avec une troupe de Berbères que Tariq ibn Zîâd traverse le Détroit de Gibraltar et conquiert la péninsule ibérique. Ce sont encore des Berbères de petite Kabylie qui sont au début du X^e siècle à l'origine de l'État shiite des Fatimides, avant que celui-ci ne se déplace au Caire. Ce sont également eux, sous les dynasties berbères Almoravide (1060-1145) et Almohade (1145-1269)¹⁵ qui partiront islamiser l'Afrique noire.

Si le XI^e siècle a marqué le début de l'hégémonie de l'islam sunnite et de l'arabisation, il a été aussi celui des États berbères et d'une forme d'expression non moins berbère, l'islam mystico-populaire (maraboutisme, confrérisme).

L'Andalousie formera une grande unité avec le Maghreb jusqu'au XV^e siècle. Mais l'emprise du juridisme malékite était telle que toute innovation, qu'elle fût spirituelle ou théologique était condamnée, par une «tendance à se satisfaire plus des plaisirs de l'argumentation logique que de l'effort de l'imagination créatrice»¹⁶. Les *sufî-s* d'Almería, Ibn Rushd (Averroès, 1126-1198), ont eu à souffrir des persécutions des Almoravides¹⁷. Quant à Ghazâli (1057-1111), la condamnation

¹⁴ Pour les mots arabes, se reporter au lexique.

¹⁵ Ces deux mots sont la francisation de *Al murâbitûn* (littéralement, les gens du ribat, sorte de monastère-forteresse), et de *Al muwahhidûn* (les unificateurs).

¹⁶ J. Bencheikh dans un excellent article sur les littératures maghrébines, dans *l'Encyclopédie Universalis*, p. 251.

¹⁷ Sur les *sufî-s* d'Andalousie et leurs rapports avec les Almoravides, V. Lagardère, «*La tariqa et la révolte des murîdûn en 539H/1144*

à l'autodafé de ses écrits était une réponse à la critique acerbe du philosophe à l'égard des *ulama-s*. Il est vrai que si les philosophes avaient une sérieuse culture arabe et islamique, les *fuqaha-s* étaient généralement peu intéressés par la philosophie qu'ils condamnaient. La pensée espagnole se trouvait ainsi soumise à la censure de la loi maghrébine. La répression des mystiques va favoriser la pénétration et le succès des Almohades qui s'allient aux *sufi-s*. Ibn Tufayl (m.1185) et Ibn Rushd mourront à Marrakesh après avoir occupé le poste de premier médecin à la cour Almohade.

La grandeur de l'Espagne ne doit donc pas faire oublier que les philosophes de l'Occident musulman ont travaillé dans un climat d'inquisition imposé par les juristes en particulier Almoravides. Mais cette période est incontestablement l'âge d'or du Maghreb. Alors que l'Orient est en prise avec les luttes religieuses, le danger des croisades et la menace mongole, l'unité politique du Maghreb se réalise pour la première fois et pour un siècle au moins, avec les Almohades. C'est à cette époque que se construisent les plus belles mosquées, les plus grandes villes¹⁸. C'est aussi à cette époque que se réalise l'unité culturelle berbéro-arabe. La langue berbère était même utilisée par les chefs politiques. Pour la première fois donc, l'islam est adapté avec succès à la culture maghrébine. Pour la première fois aussi, cette unité se construit en harmonie entre le Maghreb et l'Espagne. L'État almohade est également le seul intermède pendant lequel l'emprise malékite ne s'est pas exercée. Cela explique sans doute comment Ibn Tumart (m.1130), le fondateur de la doctrine Almohade, en fondant la légitimité de l'État sur le Coran et la Sunna, visait en fait à déposséder les *fuqaha-s* malékites de leur pouvoir¹⁹.

en Andalus», dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 35, 1983.

¹⁸ Se reporter à Y. & C. Lacoste, *L'État du Maghreb*, Paris, La découverte, 1991.

¹⁹ Arkoun, *op. cit.*, p. 330.

Maghreb-Mashrek

Après la grandeur de l'Occident musulman — terminologie orientaliste qui n'a pas d'équivalent en arabe mais qui renvoie à cette unité entre le Maghreb et l'Espagne —, le Maghreb a sombré dans les «siècles obscurs».²⁰ Une sociologie de l'oubli ou de l'échec telle que la propose M. Arkoun²¹ devrait s'attacher à s'interroger sur les conditions sociales de cette éclipse de la pensée. Surgie de cette période de dépression, la sociologie d'Ibn Khaldoun²² fait penser que seul un génie hors du commun pouvait saisir le recul de quelques siècles pour s'interroger sur le devenir d'un peuple. Son apport tardif à la science sociale n'en accentue que plus le fait que la relève d'un Ibn Rushd, connu et admiré par l'Occident chrétien dès le XIII^e siècle mais ignoré par le monde arabe jusqu'au XX^e siècle, ne s'est jamais faite.

²⁰ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de E. Gauthier, *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, 2^e éd., Paris, Payot, 1937.

²¹ Arkoun, *op. cit.*, p. 308.

²² Ibn Khaldoun, *Discours sur l'histoire universelle*, trad. V. Monteil, Beyrouth, 1967.

Une des grandes différences entre le Maghreb et le Mashrek (l'Orient arabe) tient au fait que contrairement au premier, le second a produit pendant des siècles, dans les vallées du Nil, de l'Euphrate et du Tigre, de puissants états fondés sur des civilisations hydrauliques. On peut évidemment remonter plus haut dans l'histoire pour rappeler que l'Afrique du Nord était malgré tout un centre pré-historique important. Mais c'est d'*ailleurs* que sont originaires les civilisations que le Maghreb a accueillies, combattues, ou adoptées. À cela s'ajoute la nature d'un relief inhospitalier et contrasté, qui rend difficile les unités politiques. Maghreb, en arabe: l'île au soleil couchant, crépuscule de grandeurs venues d'ailleurs. Le mot n'a de sens que pour les Orientaux qui l'ont eux-mêmes inventé. Mais il ne s'agit à l'origine que d'un concept de géographes orientaux du Moyen Âge, une façon de situer le pays à l'ouest de l'Égypte, marquée d'ailleurs par une grande «mal-connaissance»²³. Pour le géographe Ibn Hawqal (X^e siècle) qui a laissé la première description détaillée du Maghreb médiéval, celui-ci est au fond comme «la manche du vêtement»²⁴. Mais généralement, les sources arabes anciennes distinguent entre *Al Maghrib al awsat* (le Maghreb moyen: grosso modo l'Algérie centrale), *Al Maghrib al 'aqsa* (le Maghreb extrême: le Maroc), *Ifrîqyâ* (de l'Algérie orientale à la Tripolitaine), *Siqiliyya* (la Sicile), *Andalûs* (l'Andalousie). Le Maghreb est donc loin de référer à l'unité culturelle de cet ensemble, mais renvoie seulement à une aire géographique, de peu de poids dans la pensée islamique. J. Berque²⁵ illustre parfaitement ce rapport complexe à propos du théologien oriental Ibn Taymiya (XIII^e siècle) qui qualifiait le grand maître *sufi* Ibn 'Arabi (1165-1240) de «petit maghrébin» en écrivant que «ce n'est certes pas à une régionalisation qu'il

²³ A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, Vol. 3, Paris, Mouton, 1980, p. 178.

²⁴ *Ibid.*, p. 178. Se reporter également à J. C. Garcin, «Ibn Hawqal, l'Orient et le Maghreb», dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1983, n° 35, p. 77.

²⁵ J. Berque, *L'islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980, p. 34.

pensait, mais plutôt à des dimensions, toutes chargées de sens, et dont l'orientale, bien sûr, était selon lui, l'essentielle».

Les relations entre le Maghreb et le Mashrek ne furent pourtant jamais interrompues. Dès le IX^e siècle, les savants arabes voyageaient d'une extrémité à l'autre de l'Empire. Au plus fort des rivalités entre le Califat Abasside et l'Espagne Omeyyade, les rapports n'ont pas toujours été mauvais. Maghrébins et Andalous allaient chercher le savoir en Orient, parfois y occupaient des postes importants comme jurisconsultes ou enseignants, et certains même choisissaient d'y finir leur vie. Le choix d'une destination dépendait souvent du rayonnement de tel ou tel maître; c'était en bref la curiosité intellectuelle ou spirituelle qui poussait au voyage. C'est à son retour d'un long périple qui le mène de Cordoue à Bagdad que le Berbère Ibn Tumart entreprend d'élaborer la doctrine qui sera à la base de l'État Almohade. Mais généralement, les penseurs maghrébins du Moyen Âge manifestaient de l'attachement à la culture maghrébine. C'est en Égypte, où il occupait le poste de *qâdi* malékite qu'Ibn Khaldoun est mort. Durant son séjour, il ne rompit jamais avec l'Occident musulman et, malgré les railleries des Orientaux, il préféra toujours le port du burnous maghrébin à tout autre costume.

L'islam populaire

L'une des caractéristiques de l'islam maghrébin est la coexistence d'une pensée juridique rigoriste (le malékisme), hostile à toute forme d'innovation, considérée comme *bid'a* (invention blasphématoire), et une religion populaire dominée essentiellement par le culte des saints (maraboutisme) et les ordres mystiques. Si le *'ilm*, ensemble de disciplines islamiques est représenté par un corps de *'ulama-s*, en particulier des *fuyaha-s*, l'islam populaire se base essentiellement sur la vénération de marabouts, personnages exemplaires, réputés pour leur piété, leur savoir ou leur charisme, généralement spécialisés dans la thérapie. Vénérés de leur vivant, ou le plus souvent après leur mort, ces saints sont aussi considérés comme des

ancêtres fondateurs; alors la population leur élève des mausolées, *qubba-s* ou *zâwiya-s*, et leur offre sacrifices et dons.

C'est dans cette forme d'islam, où se mêlent culte de saints plus ou moins reconnus par les clercs, culte des ancêtres ou cultes de possession et/ou d'entités surnaturelles, très largement hérités de la religion pré-islamique des Berbères ou d'influences africaines plus tardives, que s'est tournée la dévotion populaire. La religion populaire ne s'est cependant pas constituée *en marge*, mais à *l'intérieur* de l'islam, y compris l'islam savant. C'est bien l'idée que l'islam maghébien est fait de métissage, thèse que j'ai développée ailleurs²⁶, mais qui méritait d'être rappelée, afin de rompre avec l'idée que la religion populaire du Maghreb est étrangère à l'islam. Rappelons seulement que le culte des saints, avatar populaire de la mystique *sufi-e*, enraciné dans une culture tribale, enrichi de confrérisme, sur fond de croyances aux entités impersonnelles — les djinn-s arabes et musulmans faisant bon ménage avec les génies berbères et africains —, est l'armature générale de l'islam populaire. Les rites extatiques autour du culte des saints ou dans le confrérisme sont notamment le fait des esclaves importés d'Afrique sub-saharienne. Perdant leur caractère païen, les génies noirs du Maghreb se sont islamisés, devenant des saints, invisibles certes, mais aussi vénérés que les humains. L'extase noire se présente évidemment avec une couverture islamique. Ainsi, à l'instar des autres confréries qui font remonter la chaîne de transmission mystique jusqu'au fondateur, certaines confréries négro-maghrébines se réclament d'un compagnon du Prophète, Bilâl, un ancien esclave noir d'origine abyssine. Bilâl²⁷ est pour les Négro-maghrébins un héros archétypique, l'inventeur de la danse noire. Loin d'être profane et païenne, celle-ci est au contraire reconnue par l'islam. En effet, la légende raconte que Fâtima, la fille du Prophète, refusant de se marier, son père promît de la donner à celui qui la

²⁶ Babès, «L'islam pluriel au Maghreb».

²⁷ V. Pâques, «Le renouvellement de l'année: un rituel des Gnaoua au Maroc», dans *Ethnologiques, hommages à M. Griaule*, Paris, Hermann, 1987, p. 268.

ferait rire. Alors, Bilâl inventa le *qarqabu* (sorte de castagnettes en fer) et se mit à danser. Charmée par la musique, Fâtima se mit à rire et le suivit en dansant. Mais trop modeste pour épouser la fille du Prophète, Bilâl céda son droit à Ali. Peu importe si le mythe a pour fonction de légitimer un rite jugé peu orthodoxe. Ce qui importe, c'est que c'est d'un proche compagnon du Prophète, le premier muezzin de l'islam, que les Négro-maghrébins se réclament, un homme à qui le Prophète a accordé le droit d'épouser sa fille. Ce qui importe aussi est que le rite de la danse (comme de la musique) dans la transe confrérique, sujet de controverse pour de nombreux *ulama-s*, a été reconnu légitime par le Prophète, puisqu'il a contribué au bonheur de sa fille. Mais le fait africain reste encore occulté, associé à la fois à une catégorie sociale située au bas de la hiérarchie, et une religiosité jugée étrangère à l'islam.

À son origine, dès le IX^e siècle, le maraboutisme est un fait d'islamisation, se présentant donc comme «orthodoxe», et non comme mouvement «déviant». Le marabout, *murâbit*, est d'abord un ascète retranché dans un *ribat*²⁸ pour suivre les enseignements islamiques et protéger militairement le pays contre les attaques chrétiennes. C'est également un missionnaire qui va quitter son monastère pour islamiser, réislamiser des contrées jugées peu pénétrées par l'islam. Le nombre important de ces marabouts en Kabylie, la région d'Algérie la plus berbérophone, atteste de l'obsession, encore vivace aujourd'hui, du thème de l'islamisation des Berbères. À partir du XIII^e siècle, le marabout commence à s'enraciner dans la vie tribale qu'il contribue à réorganiser, et devient objet de dévotion. Le rapport entre l'émergence de ce phénomène et le début à la même période de la *Reconquista* (notamment la chute de Cordoue en 1236), marque le passage aux «siècles obscurs» du Maghreb. Le développement d'un maraboutisme à la fois de défense et de ferveur populaire entre le XII^e et le XV^e siècle, se fait parallèlement au processus d'expulsion d'Espagne des Andalous musulmans et juifs. L'arrivée dans les grandes villes du Nord

²⁸ Babès, «Passion et ironie dans la cité. Annaba: du ribat au réformisme».

des réfugiés andalous, parmi lesquels de nombreux lettrés, va contribuer à restructurer le maraboutisme dans ses aspects spirituels et défensifs. À partir du XV^e siècle, l'islam populaire va connaître son visage durable, au moins jusqu'au début du XX^e siècle.

*

À l'inverse du colonialisme français qui s'est évertué à séparer ce qui dans le Maghreb, appartient au local — peuple, berbère, fonds païen méditerranéen, traces de romanité et donc de christianisme —, de ce qui renvoie à l'islam — lettrés et théologiens, dogme —, le nationalisme a confondu Maghreb et islam, nation, langue arabe et religion²⁹, en ne retenant que la deuxième série de solidarités, rejetant la première dans la préhistoire. Le nationalisme a exacerbé cette opposition des valeurs qui n'est bien sûr pas nouvelle, puisqu'elle tourne autour de la dualité obsédante entre le *'ilm* (savoir), c'est-à-dire le savoir islamique, et la *jâhiliyya*, de *jahl* (ignorance), l'âge de l'ignorance pré-islamique, l'espace-temps refoulé, le contraire de l'islam. Penser la berbéricité reviendrait donc à assumer cette dimension cachée. Le mépris dont fait l'objet l'arabe maghrébin procède du même principe que pour le berbère. Il est vrai que la langue parlée, aussi arabe soit-elle, est l'exemple parfait du métissage: mélange sur fond d'arabe de berbère, d'espagnol, de turc et de français: diversité qui fait penser à une nébuleuse, alors qu'il s'agit d'une langue structurée depuis le XVI^e siècle. Langue de poésie populaire, l'arabe maghrébin était également écrit, et savants, poètes, diplomates s'en servaient. L'écriture maghrébine elle-même avait ses particularités. Loin d'être une sous-culture, l'arabe maghrébin établit le lien entre la pensée savante et la pensée populaire. Les sièges de l'islam populaire, les ^{sawiya-s} étaient un véritable relais dans la transmission du savoir islamique en direction du peuple. Cet équilibre entre l'opposition traditionnelle entre la *khâssa* (élite) et la *'amma* (peuple), a évidemment été rompu par le fait colonial, puis par le

²⁹ Arkoun, *op. cit.*, p. 354.

courant réformiste, lorsque les *zawiya-s*, discréditées, liquidées, ont cessé de jouer leur rôle pédagogique.

Il serait trop long de développer ici le problème des effets de l'arabisation de l'enseignement en Algérie; mais il suffit de rappeler que cette imposition s'est faite dans des conditions dramatiques, sur des bases idéologiques, contre le français, (et bien sûr l'arabe algérien, et le berbère), et qu'elle n'est pas sans rapports avec les affrontements violents qui ont secoué l'Algérie durant ces dernières années. Dans ce nœud d'oppositions, c'est la langue qui a servi d'instrument de répression culturelle au réformisme d'État, puis aux islamistes, et que J. Bencheikh³⁰ décrit superbement: «Entre le verset de mon père et le chant de ma mère s'établit une opposition irréductible. J'entrais en arabe classique comme dans une demeure somptueuse mais sévère... langue de savoir, de glose et d'analyse... Monument admirable mais intimidant... Mes quartiers d'enfance sont ailleurs. Les ruelles où je jouais résonnent d'autres accents. Je ne décline pas lorsque j'aime et je conjugue à ma façon». Et plus loin: «L'arabe classique, celui qui m'imprégna, se structure en modèles, et en catégories qui régissent sa morphologie comme sa syntaxe. Son lexique déploie ses contingents pour occuper le territoire visible du réel. Cette langue nomme le monde plus pour le soumettre à son ordre que pour se plier au sien.»

Lexique des mots arabes

'amma : littéralement: commune; terme qui désigne dans la tradition littéraire arabe le peuple, par opposition à la *khassa*, l'élite à la fois intellectuelle et proche du pouvoir politique.

³⁰ J. Bencheikh, «L'espace de la solitude», dans *Revue des deux mondes*, nov. 1991, p. 178 et sq.

- 'alim* (pl: *ulama*) : savant, docteur de la loi islamique.
- burnous* : sorte de cape en laine que portaient les hommes en hiver.
- djinn* : le Coran désigne le djinn comme un être créé de feu, doué d'intelligence, invisible, mais pouvant apparaître sous diverses formes. Dans les croyances populaires, c'est un être capable de posséder toute personne et de lui dicter ses désirs. Il peut être masculin ou féminin, bon ou mauvais, musulman ou non.
- faqîh* (pl: *fuqaha*) : savant spécialiste du *fiqh*, la loi religieuse et en particulier ses différentes disciplines (*furu*).
- muezzin* : en arabe, *mu'adhin*, personne chargée de l'appel à la prière.
- murâbit* : littéralement celui qui est attaché (à Dieu), terme qui réfère vraisemblablement au *ribat*.
- ribat* : sorte de monastère fortifié des premiers siècles de l'islam au Maghreb. Les premiers *murâbit-s* (qui ont donné les mots marabout et maraboutisme) avaient en effet la double fonction de l'islamisation et de la défense guerrière contre les attaques des Chrétiens.
- qâdi* : juge.
- sufi* : renvoie vraisemblablement au mot *sûf* (laine), vêtement que certains premiers mystiques portaient. Par extension, le terme désigne le mystique musulman.

Zâwiya: mausolée généralement construit en l'honneur d'un saint ou d'un chef confrérique autour de sa tombe. Asile pour les pauvres et les voyageurs, la *zawiya* peut également être un centre d'enseignement des sciences islamiques ou simplement du Coran. La *qubba* est un simple sanctuaire de saint qui ne remplit pas les fonctions de la *zawiya*.