

H-France Review Vol. 22 (May 2022), No. 75

Augustin Jomier, *Islam, réforme et colonisation. Une histoire de l'ibadisme en Algérie (1882-1962)*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020. 397 pp. €35.00 (pb). ISBN 979-10-351-0532-7.

Compte-rendu par Alain Messaoudi, Nantes Université.

À travers l'étude de l'évolution, à partir des années 1880, des communautés ibadites du Mzab, un groupement d'oasis du sud algérien, ce livre apporte une importante contribution à l'histoire de l'*islâh*, le « réformisme » musulman. L'échelle d'observation pourrait sembler restreinte. Mais si cette minorité berbérophone, qui n'a pas adopté le sunnisme comme l'ensemble des musulmans d'Algérie, est relativement peu nombreuse (la population du Mzab était estimée à 30 000 habitants en 1882, le double en 1962), elle est ouverte sur de larges horizons, par ses liens avec les autres communautés ibadites (Djerba, Oman, Zanzibar) et l'activité de ses réseaux commerçants. Elle inscrit donc son devenir dans le cadre de l'*umma* musulmane, et dans ceux de l'empire ottoman, de l'empire colonial français puis de la nation algérienne en devenir. En se fondant sur un large corpus de textes doctrinaux ou hagiographiques, d'avis jurisprudentiels, de prêches et de périodiques religieux, dont il rappelle la portée politique et sociale, l'auteur montre que l'*islâh* a été, dans le Mzab comme ailleurs, le fruit des interactions entre une culture lettrée islamique et un pouvoir colonial qui, en position de domination, a produit un discours savant concurrent. Il contribue à un renouvellement historiographique en ne se limitant pas à une analyse des discours, comme cela a pu être le cas depuis que Henri Laoust a formulé en 1932 le concept de « réformisme », renouvellement dont témoigne aussi sur l'Algérie le récent ouvrage de Charlotte Courreye.[1] Dans la lignée de Sabrina Mervin,[2] il examine aussi les moyens (presse, structures scolaires, intégration à l'économie de marché capitaliste, représentation politique) qui ont permis aux promoteurs de l'*islâh*, les *musliḥûn*, de prendre progressivement le dessus sur leurs adversaires conservateurs (*muhâfizûn*), associés à la sclérose (*al-jumûd*), et par conséquent disqualifiés. À l'indépendance de l'Algérie, ils contrôlent la plupart des *qsûr* (bourgs fortifiés) de la vallée du Mzab.

Issu d'une thèse de doctorat, l'ouvrage est structuré en neuf chapitres très solidement construits qui suivent un ordre chronologique. Pour en rendre au mieux la richesse, nous en suivrons le plan.

Le premier chapitre décrit le fonctionnement des communautés avant que le Mzab, qui s'est vu imposer par la France un traité de soumission en 1853, ne soit annexé en 1882 à l'Algérie française. On y trouve, à l'échelle de chaque *qsar*, un cercle (*ḥalqa*) de *'azzâba*, des hommes retirés autour de la mosquée pour en gérer les biens, appeler à la prière, la diriger, instruire les enfants et laver les morts, et une assemblée (*jamâ'a*) représentant les différentes fractions tribales

(*‘achira*). C’est sur cette assemblée que les autorités coloniales ont décidé de s’appuyer, en y voyant, à la suite de l’historien Émile Masqueray, premier directeur de l’École supérieure des lettres d’Alger, une institution coutumière et « séculière ». Le chapitre montre comment, dans ce cadre, Muḥammad Aṭṭayyich (vers 1820-1914), pôle spirituel (*al-qutb*) qu’une historiographie algérienne a présenté de façon anachronique comme une figure de la résistance nationale, a assuré localement sa position en transigeant avec des autorités françaises, et engagé des mutations dans les pratiques savantes et les institutions religieuses, sans qu’il soit explicitement question d’*islāh*. Il a correspondu avec Masqueray, a composé un commentaire de l’ouvrage choisi pour servir de référence à la nouvelle justice *ibadite* fonctionnarisée au sein de l’appareil juridique colonial algérien, le *Kitāb al-Nīl* d’al-Thamīnī (1718-1808), et a affirmé qu’il n’y avait rien d’illicite à exercer comme juge (*qādī*) alors que le gouvernement n’était pas musulman. Il a ainsi facilité l’implantation coloniale, obtenant en échange des allègements fiscaux et le maintien des biens *habous* des fondations pieuses. Désormais, les *oulémas* ne sont plus guère consultés que pour des questions culturelles ou personnelles. L’auteur souligne aussi l’insertion du Mzab dans des échanges internationaux, du fait de la facilitation des transports et de l’usage de l’imprimerie. Muḥammad Aṭṭayyich voit ainsi son commentaire coranique imprimé à Zanzibar, où le sultan Barghach mène une politique *panibadite*.

Le deuxième chapitre déconstruit une historiographie interne du réformisme au Mzab qui en a gommé les spécificités locales pour mieux l’arrimer au cadre national algérien en soulignant l’importance des séjours d’étude des jeunes Mozabites, à l’image d’autres Algériens, à Tunis, et en amplifiant l’impact du séjour de Muḥammad ‘Abduh à Alger. On constate qu’au tournant des années 1920, de jeunes lettrés nés entre 1885 et 1905, pour la plupart originaires du *qsar* de Guerrara, en lien avec Constantine, Tunis et Le Caire, se sont approprié les discours transnationaux de la réforme. Ils se sont alors heurtés à l’opposition d’une majorité des *‘azzāba*, qui s’affirmaient les gardiens de la tradition locale. L’analyse des deux principaux hebdomadaires réformistes ibadites, *Wādī Mīzāb* imprimé à Tunis mais diffusé chaque vendredi en Algérie entre 1926 et sa suspension par les autorités coloniales en 1929, et *al-Umma*, publié entre 1933 et 1938, permet de conclure que les termes *islāh* et *musliḥ* n’apparaissent qu’au cours des années 1930, avec un usage politique, et s’hybrident avec des éléments de discours issus de la sphère publique francophone à l’occasion de l’arrivée au pouvoir du Front populaire en 1936. Leurs promoteurs s’implantent dans la diaspora mozabite du Tell algérien, en fondant associations et écoles. Ils prennent progressivement le contrôle des institutions éducatives (à partir des années 1920), imposent leurs conceptions en matière de jurisprudence (dans les années 1930), puis de pratiques culturelles (dans les années 1940).

Les transformations du rapport au texte que produisent la diffusion des techniques de l’imprimerie et l’usage que font de la presse les figures de *musliḥūn* que sont Abū Ishāq (Ibrāhīm Aṭṭayyich, 1886-1965), Abū al-Yaqzān (Ibrāhīm b. ‘Īsā, 1888-1973) et al-Bakrī (‘Abd al Raḥmān Bakallī, 1901-1986) sont l’objet du chapitre trois. Comme l’a montré Dyala Hamza pour l’Égypte,<sup>[3]</sup> ce sont des journalistes dont les écrits adoptent des formes nouvelles (abandon de la prose rimée ; composition d’écrits autobiographiques et historiques ; redéfinition de l’*adab* sur le modèle des belles lettres). Mais ils restent attachés à la figure du *‘ālim*, transmetteur du savoir religieux (*‘ilm*), et se présentent comme des *‘ulâmā* mus par l’intérêt général (*maslaḥa ‘amma*), et s’inscrivant dans une tradition prophétique, comme le rappellent leurs noms de plume.

Le chapitre quatre analyse les résistances que rencontrent localement les *musliḥûn*. Il montre que leurs adversaires restent bien établis jusqu'à la fin des années 1930, qu'ils se réclament aussi de Muhammad Atfayyich, et usent pareillement d'arguments rationnels, comme en témoignent le débat sur la licéité de l'usage du téléphone, en particulier pour déterminer la nouvelle lune pendant le mois du ramadan. Ils défendent la *ḥalqa* contre la presse comme lieu de *disputatio*, et l'école coranique traditionnelle (localement nommée *maḥḍara*, comme la rencontre organisée autour du mausolée d'un saint dans le cimetière où se conjuguent enseignement et partage de repas) contre l'école réformatrice (*madrasa*), avec ses tables, ses chaises, ses tableaux noirs et ses bâtiments modernes, comme ceux qui sont inaugurés à Guerrara puis à Ghardaïa à la fin des années 1930.

Le chapitre cinq traite des formes et des limites du rapprochement (*taqrîb*) entre les malékites et les ibadites. Il montre qu'il obéit surtout à des stratégies politiques qui font peu de place aux considérations théologiques. Ces stratégies, qu'on observe avant tout à l'échelle internationale (Abū Ishāq se rend comme délégué des ibadites au Congrès musulman de Jérusalem de 1931) et nationale, se définissent avec en perspective la constitution d'une nation algérienne caractérisée par son islamité et son arabité, perspective qui anime la production d'ouvrages historiques. Elles n'empêchent pas des tensions à l'échelle locale, où les ibadites ne sont pas prêts à abandonner leur position dominante et à considérer comme leurs égaux les malékites, minoritaires. En témoigne la façon dont ils s'opposent en 1930 à ce que ces derniers prononcent publiquement l'appel à la prière à Ghardaïa. Ils bloquent cette tentative avec succès, obtenant le soutien des autorités coloniales, tandis qu'à Constantine et à Alger, les figures sunnites de l'Association des Oulémas musulmans algériens restent en retrait.

La question des visites pieuses (*ziyârât*) aux tombeaux des morts et des saints, un espace symboliquement sensible où les autorités françaises évitent d'intervenir, est au centre du chapitre six. Ces visites ne cessent pas, même si les critiques des réformistes trouvent un certain appui parmi les élites conservatrices, dans la mesure où leur action permet de discipliner les femmes et la masse des gens ordinaires (*al-'amma*). Les réformistes cherchent à réorienter les *tînûbâwîn*, redevances perpétuelles associées à des biens constitués en fondations pieuses, qui permettent de distribuer de la nourriture à l'occasion des *ziyârât*. Ils voient dans ces repas partagés un gaspillage. En 1935, à Berriane et à Guerrara où ils sont devenus prépondérants, ils font enlever des tombes les ornements et les *mîḥrâb-s* indiquant la direction de La Mekke, considérant que ces derniers doivent être réservés aux mosquées. Au cours des décennies qui suivent, profitant du processus d'urbanisation de la société locale, et de l'appui d'une diaspora marchande en développement, ils proscrivent l'intercession des morts et des saints (dont ils font des hommes illustres) et la prière sur leurs tombes et réservent les célébrations collectives aux fêtes marquant le sacrifice (*īd al-adḥâ*), la fin du mois de jeûne (*īd al-fiṭr*) et la naissance du prophète (*maḥlîd al-nabarwî*), à l'unisson du monde musulman, ou aux célébrations nationales. Ils favorisent aussi les pèlerinages à la Mekke et Médine.

Les ressorts économiques de cette mutation, avec le rôle du développement d'une économie marchande, sont l'objet du chapitre sept, qui montre comment les réformistes ont favorisé et légitimé l'intégration du Mzab au capitalisme colonial et au territoire algérien. Dans le cadre d'un mouvement général d'extraversion de l'économie (un quart de la population masculine vit en dehors du Mzab en 1939), les hommes ayant fait l'expérience de l'émigration reviennent avec des pratiques nouvelles qui les rapprochent des réformistes. L'auteur met en évidence les liens étroits

que ces derniers ont entretenu avec les commerçants mozabites dans le Tell et en dehors de l'Algérie, ce qui leur a permis de profiter de capitaux, de moyens de communication et d'une mobilité précieuse dans un contexte de contrôle croissant par les autorités coloniales, en disposant de prospères entreprises de transport. Réciproquement, les positions des réformistes en matière économique et jurisprudentielle ont conforté les commerçants en affirmant la licéité de leurs pratiques financières (spéculation, prêt à intérêt), et de leurs nouveaux modes de consommation. L'enrichissement et la production de bénéfices sont considérés comme licites s'ils profitent à la communauté et à son renouveau. Les réformistes ont cherché à comprendre les principes économiques qui ont fait la force des Européens et à les appliquer. On trouve en 1926 les noms d'Adam Smith, de François Quesnay et de Turgot sous la plume de Bakallî qui veut faire connaître largement la pensée de l'économie marchande capitaliste. C'est dans cette perspective d'essor économique que les *muslihîn* militent en faveur d'une réforme des contenus de l'enseignement primaire et secondaire, d'une instruction professionnelle par l'apprentissage, de l'adoption d'horaires fixes et d'une rationalisation dans le travail. En 1936, la presse réformatrice appuie les revendications de commerçants mozabites qui protestent contre la loi instituant une durée maximale de 40 heures de travail hebdomadaire, et demande qu'on procède à des aménagements pour les Mozabites, les Djerbiens et les Kabyles.

Les deux derniers chapitres analysent l'action d'Ibrâhîm Bayyûd (1899-1981). Entrepreneur et financier aussi bien que lettré et *'âlim*, il a rompu en 1928 le consensus des oulémas qui défendait à un membre de la *halqa* d'exercer directement des activités profanes et aux musulmans de percevoir les taxes sur les marchés. Après 1945, il réinvestit son capital de chef religieux pour s'affirmer comme un leader politique (*za'im*) : il mobilise la jeunesse à travers des associations culturelles et une organisation scoutie autonome. Plus largement, l'ouvrage analyse la façon dont les ibadites du Mzab parviennent à mener leur jeu dans un cadre national et étatique pourtant contraignant formellement.

L'auteur montre ainsi la façon dont les réformistes parviennent à se maintenir au pouvoir localement, avant et après 1962, en détournant les structures institutionnelles imposées par Alger. Si les partis politiques présents dans le reste de l'Algérie se sont implantés au Mzab à partir de la fin des années 1930, la vie politique locale y reste structurée par l'opposition entre conservateurs et réformistes. Alors que les conservateurs décident de rester en retrait du jeu électoral colonial, Bayyûd comprend en 1947 que la participation aux élections lui permettra de parachever le contrôle des institutions locales par les réformistes, alors que les *jamâ'a-s* sont en voie d'être transformées en conseils municipaux, les Territoires du sud passant d'une administration militaire à une administration civile. Il se fait élire en 1948 délégué du Mzab à l'Assemblée algérienne, ce qui lui permet de négocier son articulation à l'ensemble algérien, en lui conservant un statut extraordinaire. Le Mzab reste à distance des combats de la guerre d'indépendance, et Bayyûd parvient à se ménager une position médiane. En 1959, les mozabites obtiennent que l'extension aux musulmans d'Algérie des règles du code civil français en matière de mariage ne soit pas applicable aux mariages conclus selon le rite ibadite. De même, les écoles réformatrices du Mzab échappent à la nationalisation qui s'impose en 1962-1964 dans le reste de l'Algérie. Et, en 1964, le décret qui intègre les habous au domaine de l'État n'est pas appliqué dans les faits, ce qui permet aux mosquées ibadites du Mzab de continuer de les gérer. Si la fin des statuts personnels et de la distinction entre les juridictions ibadite et malékite s'applique au Mzab en 1963, le fait que des cadis ibadites deviennent alors notaires ou juges d'instance modère les effets de la mesure. On retrouve cette capacité de contournement en matière électorale : alors que les listes constituées en 1969 par le FLN étaient défavorables aux ibadites, et plus encore aux

réformistes, la campagne officieuse et les consignes de vote transmises à l'échelle des *ḥalqa*-s et des *jamâ'a*-s ont pour effet d'accorder la victoire aux ibadites, et de maintenir à un niveau honorable les résultats des réformistes en leur sein.

Cette capacité à conserver une maîtrise du pouvoir n'est pas sans conséquences, alors que la composition de la population du Mzab a changé. À partir des années 1940, le déclin de l'activité pastorale s'est en effet accompagné de l'installation de populations originaires de tribus nomades ou semi-nomades qui ne sont pas représentées à leur mesure. On peut voir dans les obstacles opposés à leur accès à la propriété foncière, au pouvoir politique et dans le peu de reconnaissance de leur autochtonie des facteurs qui expliquent les violentes émeutes qu'a connues le Mzab entre décembre 2013 et juillet 2015.

On aura compris l'importance de ce livre. Il participe au renouvellement et au désenclavement de l'historiographie de l'Algérie, en faisant jouer les échelles d'observation. En embrassant une période quasi séculaire, il dégage des logiques qui n'obéissent pas nécessairement aux périodisations politiques nationales. La solidité de sa documentation, la rigueur de sa construction, son index et sa riche bibliographie en font un instrument utile pour de futures recherches sur l'Algérie. Les questions qu'il travaille, qu'il s'agisse de l'adaptation des élites religieuses à la modernité ou des rapports des minorités diasporiques avec les nouveaux États-nations issus des empires coloniaux, en rendront la lecture stimulante pour qui étudie d'autres sociétés que celles du Nord de l'Afrique.

#### NOTES

[1] Charlotte Courreye, *L'Algérie des oulémas. Une histoire de l'Algérie contemporaine (1931-1991)* (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2020).

[2] Sabrina Mervin, *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Ḡabal 'Āmil, actuel Liban Sud, de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban* (Paris, Karthala et Beyrouth: CERMOC, 2000).

[3] Dyala Hamzah (dir.), *The Making of the Arab Intellectual (1880-1960): Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood* (Abingdon and New York: Routledge, 2013)

Alain Messaoudi  
Nantes Université  
[alain.messaoudi@univ-nantes.fr](mailto:alain.messaoudi@univ-nantes.fr)

Copyright © 2022 by the Society for French Historical Studies, all rights reserved. The Society for French Historical Studies permits the electronic distribution of individual reviews for nonprofit educational purposes, provided that full and accurate credit is given to the author, the date of publication, and the location of the review on the H-France website. The Society for French Historical Studies reserves the right to withdraw the license for redistribution/republication of individual reviews at any time and for any specific case. Neither bulk redistribution/republication in electronic form of more than five percent of the contents of *H-France Review* nor republication of any amount in print form will be permitted without permission. For any other proposed uses, contact the Editor-in-Chief of H-France. The views posted on *H-France Review* are not necessarily the views of the Society for French Historical Studies.

