



Iṣlâḥ ibâḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964)

Augustin Jomier

► To cite this version:

Augustin Jomier. Iṣlâḥ ibâḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964). *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2012, L'ibâḍisme, une minorité au cœur de l'islam, 132, pp.175-195. halshs-01929636

HAL Id: halshs-01929636

<https://shs.hal.science/halshs-01929636>

Submitted on 21 Nov 2018

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.

Augustin Jomier*

Iṣlâḥ ibâḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964)

Résumé. Constitué en mouvement social au cours des années 1930, principalement sous la direction du cheikh Bayyûḍ, l'*iṣlâḥ* constitue un élément majeur de l'histoire et de la mémoire du Mزاب à l'époque contemporaine. Si les oulémas réformistes ont principalement affirmé leur action dans le domaine éducatif, ils se sont aussi engagés dans une action politique, à la fois à l'échelle locale, par la conquête des institutions « traditionnelles » du Mزاب et, à l'échelle algérienne, en entrant ouvertement dans le jeu institutionnel colonial à partir de 1947. Ce mouvement religieux et les actions politiques qu'il a générées se sont accompagnés d'une réflexion sur le rapport de l'ibadisme aux autres *madhâhib* et sur la place des berbères dans l'histoire du Maghreb arabe et de l'Algérie. Ainsi par leur action politique, les oulémas réformistes se sont affirmés comme les leaders d'une communauté qu'ils construisaient en réinterprétant les institutions traditionnelles. Au même moment, par leur réflexion dans le domaine de l'historiographie, ils ont œuvré à articuler les identités ibâḍite et mozabite à celle, en construction, de la nation algérienne. Dans cet article, je me propose d'interroger le rôle que les oulémas réformistes ont joué dans ce processus double, politique et intellectuel, de construction de la population ibâḍite et mozabite en communauté politique, processus qui a accompagné son entrée dans l'ensemble algérien. Pour cela je m'appuierai sur certains textes des oulémas de l'*iṣlâḥ* et de l'historiographie du mouvement, ainsi que sur les archives coloniales (ANOM) et celles des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs, Rome).

Mots-clefs : *Iṣlâḥ*, *nahḍa*, réformisme des oulémas ibâḍites, nationalisme algérien, construction d'une communauté, Mزاب, période coloniale, Shaykh Bayyûḍ, Shaykh Dabbûz, famille Atṭfiyâsh, historiographie ibâḍite

* CERHIO-Université du Maine.



Abstract. *The Ibâdî Iṣlâḥ movement and the integration into a nation: towards a Mozabite community? (1925-1964)*

Established as a social movement in the 1930s, mainly by Shaykh Bayyûḍ, the *iṣlâḥ* is a major element in the history and memory of the Mzab during the Contemporary period. Even if the reformist Ulama have mainly dedicated their activity to the field of education, they were also engaged in political action, at a local scale by the conquest of the « traditional » institutions of the Mzab, and at a national Algerian scale by fully participating to the colonial institutional game. This religious movement and its related political actions were also characterized by the questioning of the relations between the Ibadi *madhhab* and the other Islamic schools and by a reflection on the role played by Berbers in North African and Algerian history. Their political action enabled the reformist Ulama to assert themselves as the leaders of a community they were building through the reinterpretation of traditional institutions. At the same time, their historiographical production contributed to articulate Ibâdî and Mozabî identities with the building of the Algerian nation. In this article, I intend to examine the role played by reformist Ulama in the building of a political community for the Ibâdî and Mozabî population, a political and intellectual process that was developed along with the insertion into the Algerian frame. For this purpose, I am referring to certain texts produced by the reformist Ulema and by the *iṣlâḥ* historiography, as well as to the Colonial and Missionaries of Africa's archives (ANOM: White Fathers, Roma).

Keywords: *Iṣlâḥ*, *nahḍa*, Ibâdî reformist Ulama, Algerian nationalism, building of a community, Mzab, Colonial period, Shaykh Bayyûḍ, Shaykh Dabbûz, Aṭṭfiyâsh family, Ibâdî historiography.



Photographie de l'auteur. Festival *al-wafâ'*, Guerrara, 29 avril-1^{er} mai 2009 : décor programmatique.

29 avril 2009, Guerrara : inauguration des nouveaux locaux de l'institut *al-Ḥayât*¹. Une toile forme le décor programmatique et l'emblème de cette fête. Elle représente Cheikh 'Addûn (1902-2004) drapé dans l'*ahûli*, vêtement des « hommes de religion » au Mزاب². À ses côtés, dix vignettes font passer l'observateur, par un dégradé de couleurs, de l'obscurité du XIX^e siècle aux lumières de 2009. Assorties de dates, elles déroulent une chronologie locale, étapes de l'histoire de l'institut et de Guerrara³. Un ciel étoilé surmonte le tout, où resplendit la lumière de la religion et du cheikh. Le panneau supérieur inscrit ce programme pictural dans le cadre de l'Algérie tout entière puisque le drapeau algérien et les inscriptions associent à l'événement la commune de Guerrara, la Wilaya de Ghardaïa et l'ensemble de la nation. Le portrait du président et deux grandes banderoles, réemplois de la toute proche campagne électorale, dominent l'assemblée.

Trois idées se dégagent de cette composition. Premièrement, le réformisme – l'*islâh* – est présenté comme un phénomène éducatif, initié d'en haut par des oulémas dont les établissements auraient éclairé la société et terrassé l'ignorance. Deuxièmement, le costume du cheikh désigne, outre son statut de '*âlim*, son appartenance à la *ḥalqa* des '*azzâba*, conseil d'oulémas qui, avec le *majlis al-a'yân* – conseil des notables – dirige chacune des sept cités mozabites (Oussedik, 2007) : son rôle civique est par là souligné et la réforme présentée comme liée aux institutions non étatiques locales. Enfin, – les références à l'Algérie y invitent –, le cheikh 'Addûn et l'institut *al-Ḥayât* auraient participé à une histoire nationale, celle de la *ḥarakat al-islâh*, dynamique réformatrice incarnée par l'Association des oulémas musulmans algériens (AUMA)⁴ et devenue dans la vulgate nationaliste, après l'indépendance, un synonyme de la renaissance de l'identité et de l'islam algériens. Pourtant les commanditaires de cette image sont membres d'une minorité linguistique et confessionnelle berbère et ibâdite. Dès lors, l'image porte, de façon paradoxale, deux aspirations : d'une part, l'allégeance de la minorité mozabite à l'Etat algérien ; d'autre part, la revendication d'une place spécifique : à travers le costume de '*azzâba* du cheikh, la composition affirme une intégration politique qui passerait par la prise en compte des institutions communautaires.

1 Cet article est issu de la communication *L'Algérie par les marges. Le Mزاب : réforme et intégration nationale, 1925-1964*, discutée en décembre 2011 au séminaire d'E. Blanchard et S. Thénault, « Pour une histoire sociale de l'Algérie colonisée », CHS/Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

2 Sa'îd Sharîfî b. Bilḥâjj, dit Cheikh 'Addûn, a été l'un des fondateurs de l'institut, puis l'a dirigé des années 1940 à 2004. Il fait aussi partie des membres fondateurs de l'association al-Ḥayât en 1937.

3 1870 et 1910 figurent la situation avant la réforme. 1925 est l'année d'ouverture de l'institut *al-Ḥayât*, dont on voit l'entrée. En 1937, les cheikhs réformistes de Guerrara, s'unissent dans l'association al-Ḥayât, dont on peut observer les fondateurs. 1959 voit l'adjonction d'un internat à l'institut, représenté ici par son entrée. Une nouvelle *madrasa al-Ḥayât* est construite en 1961. 2009, enfin, marque l'inauguration du nouvel institut, représenté à droite et à gauche.

4 Fondée en 1931, l'AUMA a contribué de façon essentielle au développement et à la structuration des activités de la nébuleuse réformatrice algérienne, ainsi qu'à la définition d'un réformisme sunnite algérien (Merad, 1967 et McDougall, 2006).

Apparemment contradictoires, ces aspirations sont les deux faces d'une même médaille : la dialectique entre le réformisme et l'intégration des populations berbérophones et ibâdites du Mزاب à l'ensemble colonial et national algérien. L'histoire envisagée ici est, en effet, celle des rencontres (Clancy-Smith, 1994) entre le Mزاب et deux phénomènes : la formation de l'Algérie, comme colonie et comme nation, et le réformisme musulman.

Adossé à l'essor littéraire et journalistique couramment nommé la *nahḍa* – qui incarne une forme de « renaissance » arabe – l'*iṣlāḥ* s'est caractérisé par la recherche d'un « retour aux écritures et d'une reformulation du dogme en vue de répondre aux exigences du siècle » (Mervin, 2000 : 152). Cette dynamique sociale et religieuse, apparue en divers endroits de l'*umma* islamique, ne s'est pas forcément construite comme une « réponse islamique à l'impérialisme » (Keddie, 1972), mais plus généralement comme une réaction à ce qui était perçu comme un retard, « l'apprentissage d'une "arriération" » selon l'expression de James McDougall (2009 : 281-306). Au Mزاب, savants comme gens du commun ont été confrontés de façon plus ou moins diffuse aux idées de cette nébuleuse réformatrice à partir des années 1920.

L'intégration nationale a pris quant à elle deux formes : premièrement, la conquête et la soumission, puis l'unification administrative du territoire : deuxièmement, le complexe processus d'élaboration intellectuelle et culturelle de la nation. L'invasion du Mزاب s'est déroulé en deux temps : en 1853, le Maréchal Randon imposa à la pentapole – confédération des sept cités du Mزاب incarnée par un conseil d'oulémas et de notables – un protectorat qui lui laissait une relative autonomie. En novembre 1882, l'armée française annexa le Mزاب, y exerçant désormais une administration directe (Brower, 2009). En 1902 et 1905, les conquêtes du Sahara furent unifiées administrativement dans les Territoires du Sud. L'administration s'y distinguait nettement de celle des trois départements du Nord de l'Algérie : chaque territoire était placé sous l'autorité d'un officier supérieur qui cumulait des fonctions militaires, politiques et administratives et dépendait directement de la Direction des Territoires du Sud du Gouvernement général de l'Algérie (GGA). Hormis les zones en bordure des départements du Nord, le Sahara était constitué uniquement de communes indigènes : l'administrateur y était assisté par des « chefs indigènes », investis par l'administration.

L'histoire de la rencontre du Mزاب avec l'Algérie et le réformisme est saisissable à travers l'action et la pensée de lettrés, d'oulémas – on parle plutôt de *shuyūkh* au Mزاب – qui émergèrent progressivement à partir des années 1920. Adoptant le discours de l'*iṣlāḥ* et l'adaptant aux réalités locales, ils prirent, par le biais d'un réformisme ibâdite, la tête du Mزاب qu'ils structurèrent en communauté politique. Deux corpus de sources permettent de retracer leur action : l'un francophone, l'autre arabophone. Le premier émane principalement de l'administration locale et du GGA et consiste principalement en des bulletins et notices de renseignements. Un autre fonds européen les complète, celui des sources missionnaires : les diaires du poste des Pères blancs, installés à Ghardaïa en 1884. Intéressés par les questions

politiques et religieuses, ils ne se positionnent pas comme les administrateurs, souvent hostiles aux réformistes mais montrent une certaine empathie pour ce qu'ils nomment le « parti avancé ». À côté de ce corpus composé de regards contemporains mais étrangers, le corpus arabophone est le fait de lettrés mozabites. Hormis les journaux, il s'agit cependant de textes composés ou publiés de façon postérieure, issus de la mémoire et de l'historiographie communautaires de l'*iṣlâḥ*.

Le propos de cet article est de montrer comment, de la confrontation du Mzab avec l'*iṣlâḥ* et l'Algérie en construction, naquit un réformisme ibâdite dont les cheikhs, des années 1920 aux années 1960, constituèrent le Mzab en communauté politique, cherchant pour elle une intégration maîtrisée à l'ensemble national.

Trois périodes rythment ce processus, inflexions d'une chronologie propre au Mzab. Des années 1920 à l'après Seconde Guerre mondiale, l'idée d'*iṣlâḥ*, par la circulation des hommes et des supports, s'implanta d'abord dans un cercle de partisans, puis devint majoritaire dans le Mzab. À partir de la campagne pour les élections à l'assemblée algérienne, en 1947, les réformistes s'engagèrent dans la vie institutionnelle coloniale, faisant pour un Mzab mû en communauté politique le choix d'une intégration maîtrisée à l'Algérie. À partir de 1959, puis surtout de 1962, les lettrés réformistes eurent à repenser leur histoire et les spécificités du Mzab à l'aune de l'Etat-nation algérien.

Des années 1920 à 1947 : comment l'*iṣlâḥ* gagna-t-il le Mzab ?

Des années 1920 à l'après Seconde Guerre mondiale, la circulation des media et des hommes diffusa l'idée d'*iṣlâḥ*, discours religieux et social perçu comme une solution aux difficultés du moment par certain cheikhs qui tâchèrent de l'implanter et de l'adapter au Mzab. En deux décennies environ, ils parvinrent à convaincre et à trouver des soutiens. Au prix de luttes et de compromis, ils acclimatèrent le discours et les valeurs réformistes, notamment à travers un réseau d'écoles et d'associations, et par la prise de positions stratégiques dans les institutions des sept *qṣūr*.

Iṣlâḥ et circulations, la diffusion d'un modèle

Lorsque la génération de lettrés que les sources francophones nomment « mouvement réformiste » s'affirma et adopta un discours réformiste, dans les années 1920, l'idée d'un retour aux sources religieuses et d'adoption d'une modernité filtrée s'était déjà manifestée au Mzab, portée par Cheikh Atṭfayesh (c.1920-1914) et quelques oulémas. En traduisant, à partir de la fin des années 1930, *iṣlâḥ* et *ḥarakat al-iṣlâḥ* par « réformisme » et « mouvement réformiste », les sources françaises prêtèrent à cette dynamique de réforme plus de cohérence qu'elle n'en avait. La catégorie « réformiste » uniformise en effet des individus dont les positions ne furent pas toujours à l'unisson et varièrent selon les débats,



leurs enjeux et leurs conjonctures. Cette vision, qui insistait sur le caractère systématique et organisé de leur action, fut ensuite relayée par les historiographies locale et nationaliste.

Les sources arabophones et francophones reconnaissent alternativement au réformisme mozabite des origines orientales ou endogènes. Le cheikh Muḥammad ‘Alī Dabbūz et la mémoire réformiste au Mzab insistent avec raison sur les origines locales de l’*iṣlāḥ*, mettant en avant la figure du cheikh Aṭṭfiyāsh et, avant lui, des cheikhs Abū Zakariyyā’ Yahyā al-Afḍalī et ‘Abd al-‘Azīz al-Tamīnī. Il ne faut cependant pas perdre de vue que cette relecture de l’histoire procède d’une quête de légitimité : par la construction d’une généalogie réformiste, le cheikh Dabbūz essaya d’inscrire les réformistes dans une lignée qui réaliserait le *ḥadīth* selon lequel Dieu enverrait chaque siècle un *mudjaddid* restaurer dans sa pureté initiale la religion (EP², « Mudjaddid »). Il élaborait par là une reconstruction comparable – même s’il s’agit dans ce cas d’une généalogie orientale – à celle entreprise à la même époque à propos de l’AUMA et de ‘Abd al- Ḥamīd b. Bādīs (1889-1940) par Ali Merad. Ce dernier inscrivait Ibn Bādīs dans la lignée de Rashīd Riḍā, de Muḥammad ‘Abduh et de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, affirmant que « le mouvement réformiste inspiré par M. Abduh (avait) pu apparaître aux Algériens à la fois comme une faveur divine pour l’Islam contemporain, et comme l’aboutissement de la saine tradition des *moudjaddids* qui (avaient) régénéré la Communauté musulmane à travers les âges » (Merad, 1967 : 31-33).

La dynamique réformiste dépassa en vérité le cadre du Mzab et fut la rencontre, par la circulation des hommes et des livres, entre une pensée ibâdite locale et d’autres pensées contemporaines, ibâdites ou sunnites. Dans le cas du cheikh Aṭṭfiyāsh, les origines et la trajectoire de son élève Sulaymān al-Barūnī (1872-1940), tout comme les liens qu’il entretenait avec Zanzibar, où certaines de ses œuvres furent éditées à la fin du XIX^e siècle, témoignent de ces relations au sein de l’*umma* ibâdite, et au-delà (Ghazal, 2010 : 45-49). Le parcours des lettrés apparus dans le Mzab aux lendemains de la Première Guerre mondiale permet aussi de mesurer l’importance des échanges intra-maghrébains dans l’adoption du discours réformiste. Nés dans le Mzab colonial, ils complétèrent pour la plupart leur formation ailleurs en Algérie, mais aussi hors de l’Algérie. Leurs itinéraires intellectuels furent d’ailleurs modelés par ces voyages. Il en va ainsi des deux figures mises en avant par l’historiographie communautaire – avec le Quṭb – en tant qu’initiateurs et leaders de la dynamique réformiste au Mzab : les cheikhs Bayyūḍ et Abū l-Yaqzān.

Né en 1899 à Guerrara, Brahīm Bayyūḍ suivit l’enseignement de disciples du cheikh Aṭṭfiyāsh, comme ‘Amar b. Yahyā (Dabbūz, 1976 : 2/144). Fils d’un commerçant, il accompagna son père dans le Tell et les sources coloniales affirment qu’il suivit l’enseignement de la Zitouna, à Tunis, entre 1920 et 1921. De retour à Guerrara, il assista son maître puis il lui succéda. Ses compétences et son charisme lui auraient conféré une certaine légitimité auprès de la *ḥalqa* de Guerrara, laquelle l’admit rapidement dans ses rangs, en tant que *mudarris* (chargé de l’enseignement) puis prédicateur à la mosquée dès 1923 (ANOM, 9H/85).

Abû-l-Yaqzân (1888-1973), né aussi à Guerrara, fut l'élève du cheikh Muḥammad Aṭṭfiyâsh. En 1914, il partit pour Tunis, où il étudia et dirigea une mission d'étudiants mozabites (Dabbûz, 1976 : 2/253-262). Rentré en Algérie, il fonda dès 1926 un journal, le *Wâdî Mizâb*. Les travaux d'Amal Ghazal mettent en évidence le caractère transnational des réseaux qui le soutinrent : Abû l-Yaqzân parvint en effet à fonder sa propre imprimerie à Alger en 1931, grâce au soutien d'Abû Ishâq Aṭṭfiyâsh, journaliste mozabite installé au Caire, et d'un ami de ce dernier, Muḥibb al-Dîn al-Khâtîb (1886-1969), un Syrien également établi en Egypte, journaliste renommé avec lequel un partenariat fut mis en place (Mayeur-Jaouen, 2005 : Ghazal, 2010 : 111-112). Les périodiques successifs dirigés par Abû-l-Yaqzân se firent tous le relais de journaux égyptiens et tunisiens dont ils reprenaient nombre d'articles.

Outre l'essor de la presse et l'élan intellectuel de capitales comme Tunis et Le Caire, l'action des cheikhs réformistes fut soutenue par l'expansion des réseaux commerciaux mozabites de l'ère coloniale. Ces commerçants mozabites s'étaient rapidement intégrés aux formes nouvelles d'organisation économique dans le Tell, créant des regroupements et des associations d'entreprises. Selon Brahim Salhi, ce furent leurs réseaux qui, dès 1914, financèrent la première mission d'élèves envoyés à la Zitouna (Salhi, 2006). Dans l'entre-deux-guerres, une frange de plus en plus importante de ces commerçants soutint les réformistes, finançant leur réseau scolaire et culturel. Salah Bendrissou a révélé l'importance et la structuration de ce réseau de commerçants mozabites dans l'Algérois de l'entre-deux-guerres (Bendrissou, 2000). À Bou-Noura, c'est la famille Doudou, installée dans la région d'Alger, qui finança en grande partie l'action des réformistes, via la société En-Nour.

Les liens entre les cheikhs et les commerçants mozabites sont aussi mis en évidence par des alliances matrimoniales, comme le second mariage du cheikh Bayyûḍ avec une femme de la famille Khyatt, prospères Guerraris installés à Ouargla. Autre élément clé dans la diffusion du modèle réformiste, lié lui aussi aux réseaux commerciaux : la maîtrise des nouveaux moyens de transport par les partisans de l'*islâh*. Le cheikh Bayyûḍ s'allia avec la famille Khubzî, commerçants de Guerrara installés à Biskra : ses lignes de transport par cars furent pour les réformistes un organe de liaison essentiel. Ils furent même, à la fin de la période, un élément clé dans les succès politiques du cheikh. Lors de la campagne électorale pour les élections à l'Assemblée algérienne, en 1948, « des cars (amenèrent) des électeurs mozabites des trois départements (...) faisant venir de nombreux coreligionnaires du Tell » (ANOM, OA//105/208, janvier et février 1951).

Une société locale divisée

La diffusion de ces idées nouvelles et l'action des cheikhs réformistes suscitèrent de vives réactions au Mzab. Il faut cependant se montrer là aussi circonspect face aux sources coloniales et à l'historiographie communautaire : tout comme elles confèrent une cohérence *a posteriori* et imposent une intentionnalité à l'action des cheikhs réformistes, elle construisent artificiellement leurs opposants, appelés



« conservateurs », *muhâfizîn*, en une catégorie homogène. L'*islâh* suscita d'intenses polémiques, mais le caractère systématique de l'action des cheikhs réformistes est douteux. L'action du cheikh Bayyûd apparaît dans les archives coloniales bien plus tardivement que dans l'historiographie mozabite. Le nom de Bayyûd y surgit en 1935, à propos d'un « nouveau rite ». En 1937, est désigné, dans une logique classificatoire, un « mouvement », nommé en 1938 « parti Bayoud » et opposé au « parti des tolbas conservateurs ». Un « parti réformateur » n'est évoqué qu'en 1939, alors que l'historiographie mozabite fait démarrer l'action du cheikh Bayyûd dès 1923. Quant au cheikh Abû l-Yaqzân, son apparition dans les sources coloniales est plus précoce, 1931 dans celles de l'Algérie et bien avant à Tunis, mais elle n'est alors pas encore reliée à l'idée d'*islâh*. Ce décalage entre le commencement précoce du « mouvement réformiste » dans l'historiographie communautaire et le long silence de l'administration, qui en avait pourtant déjà repéré certains futurs acteurs, laisse penser que l'action réformiste a dû démarrer de façon plus timide et moins coordonnée que la geste mozabite ne le laisse entendre.

En 1925, la fondation de la première madrasa réformée à Guerrara – *al-Hayât*, dirigée par le cheikh Bayyûd – constitue cependant un indice irréfutable de la progression des idées réformistes, confirmée par la fondation d'un deuxième institut à Ghardaïa sous le nom de *ma'had al-Islâh* dès 1928. Autre indice de la diffusion et de l'assimilation difficile du modèle de l'*islâh* dans la société locale : les divisions qu'elles y suscitèrent. Le quotidien de la lutte échappe aux sources et l'histoire ordinaire de l'*islâh* au Mزاب reste encore à écrire : seules quelques traces dans les diaires des Pères blancs, certains pamphlets qu'ils ont conservés, ou encore la presse réformiste témoignent des controverses religieuses et de la violence verbale, voire physique, des controverses autour des *bida'* – pratiques condamnées comme innovations blâmables. Les réactions les mieux documentées sont celles des institutions du Mزاب, notamment les *halqa*, qui résistèrent avec force à l'entrée des cheikhs partisans de l'*islâh*, sauf à Guerrara où Bayyûd, rapidement admis dans la *halqa* en 1923, en devint le cheikh en 1937 (Salhi, 2006 : 50). Ailleurs, le jeu entre les réformistes et leurs adversaires fut serré. En témoigne un Père blanc qui écrit en 1939 qu'à El Atteuf, après la mort du muezzin, « son fils cherch(a) à le remplacer, poursuivant ainsi le plan de Bayoud qui (était) de mettre la main sur les Halgas en y faisant entrer des hommes à lui. Une action menée par les gens du parti conservateur réussit à déjouer cette manœuvre » (ANOM, OA//89, 1939). Rythmées par les désaccords, les luttes entre partisans et ennemis de l'*islâh*, leurs excommunications (*tabria*) réciproques, les années 1930 et 1940 virent la progressive conquête du Mزاب par l'*islâh*.

Ce sont notamment les résistances des institutions mozabites qui expliquent que les cheikhs réformistes et leurs partisans recoururent à des formes organisationnelles nouvelles, les associations, et contribuèrent de la sorte à coordonner et à structurer progressivement leurs actions. Pour chaque médersa, une association fut fondée, d'autres venant soutenir de façon plus ciblée telle ou telle action des réformistes. La première de ces associations, symboliquement importante, fut l'association

Al-Islâh, fondée en 1929, support de la madrasa réformée à Ghardaïa et de bien d'autres activités (ANOM, OA//68/169). Loin d'être uniquement un lieu d'enseignement, ces locaux servaient aussi à la prière, à des réunions politiques et culturelles. Des pièces de théâtre et des soirées musicales et poétiques y étaient régulièrement données – les sources administratives y voyant un « foyer d'agitation nationaliste » notoire. Après Ghardaïa, en une dizaine d'années, les autres *qşûr* se dotèrent d'associations, supports pour les madrasas réformées et pour l'action des réformistes en général. Parallèlement à cela, les Mozabites, réformistes puis aussi « conservateurs », fondèrent nombre d'associations dans le nord du pays.

Le recours aux associations plutôt qu'à la mosquée dans le développement de l'action des réformistes a été observé à l'échelle de l'Algérie entière – et des pays arabophones dans leur ensemble. Ali Merad et Muhammad El Korso ont mis en évidence le rôle de la vie associative dans la structuration de la nébuleuse réformiste algérienne. Les associations lui permirent de toucher un grand nombre de personnes et participèrent, plus généralement, de la constitution d'une société civile dans l'entre-deux-guerres (Merad, 1967 : 109-118 : El Korso, 1989). Le cas du Mزاب apporte cependant une nuance remarquable : les associations y apparaissent vraiment comme un recours face aux résistances et à l'hostilité des mosquées et des institutions mozabites, dont les cheikhs, dits « conservateurs », s'opposèrent aux oulémas réformistes. Les membres des institutions du Mزاب comprirent le rôle de substitut joué par les associations, puisqu'en 1939 « la majorité des membres de la *Djemaâ* de Ghardaïa, ainsi que huit azzaba de la Halga, (adressèrent) une requête au Chef d'Annexe, tendant à obtenir la suppression de la *Djemaïet El Islah* qu'ils (considéraient) comme une troisième assemblée, créée par le Parti Bayoud en dehors des assemblées : religieuse (*halqa*) et laïque (*djemaâ*) existant jusqu'ici » (ANOM, OA//89, 1939).

Progressivement, les idées et modes d'action des réformistes s'imposèrent. Un succès se dessina qui, sans être total, était incontestable. En décembre 1944, un Père blanc notait que le « Cheikh Bayoud a des adeptes dans toutes les villes du Mزاب. À Guerrara, lui-même est *raïs el jamâa*, et *raïs jemaïat el haïa* (chef de la *halqa* et de l'Association al-Hayât). Pas de conflit donc là-bas entre Anciens et Modernes. Il y a une *merdersa* ou *jemaïat echchebab* (sic), qui n'est qu'une école coranique moderne. Elle est dirigée par Addoun, élève et ami de Bayoud ». Fort de cette assise à Guerrara, un réseau se constitua qui s'étendit à l'ensemble de la région. À l'été 1946, le diaire des Pères blancs donne une liste des soutiens du cheikh Bayyûd. Elle comprend tout Guerrara et la majorité de Berrian, sauf le caïd. À Ghardaïa, il est soutenu par « la *jemaïet al Islah* » et par l'importante « fraction des oulad Balhadj », ainsi que par « nombre de commerçants, El Atteuf en entier sauf les oulad al Khalfi ». Et le rédacteur du diaire d'ajouter : « Toute la jeunesse mozabite est effectivement ou de cœur avec Bayoud (sic). Celui-ci possède des antennes dans toutes les halqa et gagne chaque jour du terrain ».

Forts du soutien de réseaux commerçants et intellectuels implantés dans le nord de l'Algérie et jusqu'au Caire, les cheikhs qui adoptèrent le discours de

Iṣlâḥ parvinrent en deux décennies à diffuser leurs idées et leurs façons de faire. Sans coller avec le récit téléologique mis en scène par l'historiographie réformiste, l'histoire des réformistes au Mzab entre les deux guerres est bien celle d'un certain succès. Par une vie associative riche et par l'investissement des institutions locales mozabites, ils parvinrent à prendre des positions à même de conforter leur implantation et se trouvèrent en position de force pour imposer leurs vues et représenter l'ensemble de la société mozabite.

De 1948 à 1958 : l'entrée des réformistes du Mzab dans le jeu institutionnel algérien

La période qui s'ouvrit avec les discussions sur le statut de l'Algérie, adopté en septembre 1947, puis avec les élections à l'Assemblée algérienne en avril 1948 et en février 1951, est essentielle dans l'histoire du champ politique algérien, qui se structura alors en partis (Ageron, 1979 : 602-618 ; Rahal, 2007 : 108-128). Au Mzab, le cadre associatif prévalait sur les structures partisans et l'opportunité de s'engager dans ce jeu institutionnel fut très débattue : ni l'acceptation du statut, ni la participation aux élections à l'Assemblée algérienne n'étaient évidentes, car elles posaient la question de l'appartenance du Mzab à l'ensemble algérien.

Certains oulémas de *Iṣlâḥ* et leurs partisans optèrent pour le choix d'une rupture, apparemment radicale, en abandonnant la revendication d'un traitement spécial et en impliquant le cheikh Bayyûḍ dans un jeu institutionnel et politique à l'échelle algérienne. Son engagement dans le scrutin puis son succès bouleversèrent le cadre politique de référence de la société mozabite. Une nouvelle séquence chronologique commença alors pour celle-ci.

Le sens de l'entrée de ce cheikh réformiste dans la vie institutionnelle algérienne est cependant loin d'être univoque. Elle marque aussi le début de la constitution de la société mozabite en communauté politique, par le détournement des institutions nouvelles et leur articulation au cadre institutionnel communautaire. Le terme de communauté est une des traductions possibles du mot *umma*, employé dans les sources mozabites pour désigner la société du Mzab dès les années 1930, comme dans une lettre collective adressée par des Mozabites du Tell aux Mozabites du Mzab (AMA, 1938). Pour l'historien, il s'agit aussi de désigner un groupe social circonscrit, constitué autour de quatre référents : d'une part, l'ibadisme et la langue mozabite, qui constituent le volet culturel de la communauté, et d'autre part le territoire et les institutions non-étatiques du Mzab (Schrecker, 2006 : 11-12). Ces dernières, au prix de quelques réinterprétations, furent articulées avec le niveau politique national. Cette dimension politique n'est cependant qu'une des composantes de la structuration du Mzab en communauté, qui s'accomplit aussi autour de la dimension linguistique berbère et de l'ibadisme, dont l'ancrage local fut valorisé tout en intégrant l'extension territoriale, développée par les migrations temporaires de travail dans le Tell.

Vers la suppression du « régime d'exception » du Mzab ? Les débats autour du statut de l'Algérie

Dès mai 1947, les rumeurs d'une discussion prochaine du statut de l'Algérie « intrigu(èrent) fortement l'opinion au Mzab ». Jusqu'alors, la position du cheikh Bayyûḍ avait reflété l'opinion, résumée par un administrateur en janvier 1947, selon laquelle le Mzab était « particulariste, (...) peu disposé ou préparé à participer à la vie générale d'un collectivisme qui (le) déborderait » (ANOM, OA//96/260). Cheikh Bayyûḍ suivait en effet la ligne à laquelle les *majlis* mozabites s'étaient tenus depuis les campagnes menées contre la loi sur la conscription (Meynier, 1981 : 99). Ils avaient alors eu recours au texte négocié en 1853 par les notables et l'armée française et nommé au Mzab « convention Randon ». En 1944, Cheikh Bayyûḍ avait de même présenté à la Commission des Réformes Musulmanes un texte dans lequel il argumentait que « le M'zab posséd(ait) un statut organique propre et des droits particuliers établis et définis par le traité (signé le 29 avril 1853) par le Général Blandon (sic) et les quatorze délégués mozabites, traité confirmé par l'arrêté du Gouvernement général (sic) Tirman à la date du 25 décembre 1882 » (AMA, 1944). La revendication qu'il portait au nom du Mzab se résumait au « retour à l'exécution dans son esprit et dans sa lettre de la convention du 29 avril 1853 » et à la situation antérieure à l'annexion de 1882, idéalisée et repensée à l'aune de la politique des mandats puisqu'il demandait « que le M'zab soit simplement un Protectorat dont provisoirement la France serait la Nation protectrice. »

À l'échelle locale, la volonté du GGA de faire voter un statut pour l'Algérie, unifiant le territoire et le dotant d'une assemblée propre avec un collège pour les « musulmans » suscita une grande polémique. Elle opposa d'une part les réformistes, autour du cheikh Bayyûḍ qui, rompant avec la ligne tenue jusqu'ici, se déclara partisan de ce statut et de la participation aux élections : et d'autre part, ceux que les sources nomment les « conservateurs », nom réservé au groupement des opposants à l'*iṣlāḥ* et au cheikh Bayyûḍ, et désignant aussi ici l'opposition au nouveau statut.

Dès les opérations de constitution des listes électorales, en novembre 1947, les « conservateurs » se montrèrent réticents. Selon un administrateur, ils craignaient « qu'un décret décid(a) ensuite que les Djemaas ser(aient) élues au scrutin secret et que plus tard leur statut spécial (fasse) place aux errements du Tell ». Ils entendaient par cela la suppression des institutions locales (les « Djemaas »), et du « statut spécial » qu'ils entendaient protéger. La résistance aux élections s'organisa, en décembre 1947, sous la forme d'une pétition adressée au GGA, demandant « la non participation au vote des représentants de l'Assemblée algérienne » (ANOM, OA//96/260). L'administrateur qui la commentait y vit le « désir d'une "minorité" préférant rester sous la direction tutélaire directe du GGA, plutôt que d'être soumise à une "majorité" du Tell ignorant souvent les besoins et les possibilités des populations sahariennes ». Les « conservateurs » pensaient la participation aux institutions de l'Algérie incompatible avec le maintien de l'autonomie locale.



Face à eux, le cheikh Bayyûḍ prit l'option de ne plus avoir recours à la « convention Randon », d'accepter le statut de l'Algérie et, soutenu par son « parti », de se présenter aux élections. Il engagea ainsi le Mzab, qui n'était plus dès lors une entité des Territoires du Sud administrée de façon spécifique, dans la nouvelle vie institutionnelle algérienne. Après des années de tentatives pour représenter de façon informelle la minorité mozabite, celui que les administrateurs nommaient déjà un « chef religieux » marquait sa volonté d'être intégré aux institutions coloniales et de tirer d'elles reconnaissance et autorité.

Ce vote constitua un tournant dans la position du Mzab vis-à-vis de l'ensemble algérien, mais aussi une inflexion notable du sens des institutions non étatiques des *qṣûr* : le cheikh Bayyûḍ articulait les *'azzâba* à la vie politique algérienne. Bayoud, « candidat démocrate réformiste », fut élu facilement aux élections d'avril 1948, grâce aux abstentions volontaires des « conservateurs » et des juifs du Mzab (ANOM, OA//104/44). Au lieu de la collégialité des notables et des *'azzâba*, l'heptapole avait désormais un représentant unique, élu au suffrage universel masculin et membre, par ailleurs, des institutions de la communauté.

Devenu délégué du Mzab à l'Assemblée algérienne, le cheikh Bayyûḍ s'y fit le porte-parole de sa communauté et des idées de ses partisans. Une de ses principales revendications fut la suppression de l'administration militaire du Mzab. Bayyûḍ intervint à l'assemblée dès le 30 décembre 1948 pour demander la suppression du « régime d'exception » au Mzab et l'instauration du régime civil. En mars 1950, on évoque « ses audacieuses interventions à l'Assemblée algérienne, (pour) obtenir le régime civil » (ANOM, 9CAB/144). En raison des hésitations de la politique de la France, ce changement n'advint qu'en 1959, avec la création de communes de plein-exercice. Là encore le cheikh poursuivait apparemment son engagement pour une unification administrative de l'Algérie, pour une intégration plus poussée du territoire et pour la normalisation de la situation du Mzab. Son engagement n'était cependant pas univoque. Il ne s'agissait pas tant d'œuvrer à construire l'Algérie que de maintenir les conditions de l'autonomie de la communauté, sous sa seule direction.

La subversion des nouveaux cadres politiques

En filigrane de l'action des réformistes, deux processus étaient à l'œuvre : d'une part, la constitution et l'accaparement d'une représentation unique du Mzab à l'échelon algérien, d'autre part, la préservation, par la subversion de ce nouveau cadre algérien, de l'autonomie de la région. Deux objectifs qui allaient de pair et contribuèrent à recréer les conditions d'une autonomie locale.

En entérinant le principe d'une représentation du Mzab à l'Assemblée algérienne puis en présentant pour ce poste de délégué le cheikh Bayyûḍ, les réformistes constituèrent et accaparèrent une représentation unique du Mzab à l'échelon algérien. La volonté du cheikh Bayyûḍ de ne représenter que sa communauté d'origine est visible avant même les élections : avec ses partisans, il fit pression

pour que la circonscription du Mzab soit redessinée. En février 1948, l'Assemblée Nationale décida de « la création d'une circonscription spéciale au M'zab (c'est-à-dire sans les centres de Metlili et d'El-Goléa) » (ANOM, OA//96/260), à propos de laquelle l'administrateur du Cercle de Ghardaïa nota qu'elle « constitu(ait) un succès pour le parti réformiste. » Les élections d'avril 1948 marquaient ainsi « la rupture des liens traditionnels qui unissaient les Chaamba et Arabes agrégés aux Mozabites », et assuraient aux Mozabites une représentation propre (ANOM, OA//104/44).

Au conseil réunissant les oulémas et les notables des sept *qşûr*, et dont l'existence n'était nullement reconnue par le GGA, fut donc substitué un représentant unique du Mzab à l'Assemblée algérienne. Par la légitimité des urnes, le cheikh Bayyûd obtenait seul l'accès à une tribune à Alger et devint rapidement pour le GGA le seul interlocuteur légitime. À l'échelle locale, l'administration militaire continua d'abord de s'appuyer sur les « chefs indigènes », pour la plupart ennemis des réformistes, mais après quelques années infléchit sa position envers le cheikh, prenant acte de son pouvoir croissant, du changement de « son attitude [...] envers l'administration (et de) son désir de collaboration ».

Lors des élections de 1951 à l'Assemblée algérienne, le cheikh Bayyûd fit ouvertement campagne sur le thème de l'efficacité que cette représentation unique pour la défense des intérêts des Mozabites. Ses partisans firent « apparaître le Cheikh Bayoud comme le seul défenseur de l'intérêt commun, l'adversaire puissant agréé auprès du Gouvernement et du G.G.A. susceptible de combattre et neutraliser l'action de l'Administration locale ». Son succès à ce deuxième scrutin marqua le soutien de la société mozabite à cette représentation communautaire. Un administrateur nota que « cette consultation électorale perm(ettait) de constater l'influence considérable du Cheikh Bayoud sur ses disciples et admirateurs qui (représentaient) la majorité au M'zab ». Et de constater : « Il est " l'élément moteur " de la vie politique mozabite » (ANOM, OA//105/208, juin 1951).

Alors qu'ailleurs, les oulémas de l'AUMA avaient choisi pour les représenter dans le jeu partisan algérien des candidats de l'UDMA, le choix des réformistes au Mzab fut différent. Ici, un cheikh, chef de la *ḥalqa* des *'azzâba* de Guerrara, les représentait directement, sous une étiquette propre au Mzab de « candidat démocrate réformiste ». Même si les « conservateurs » soutinrent finalement le candidat du MTLD, Mufdî Zakaryâ, le jeu politique demeura en 1948 intracommunautaire. L'enjeu du scrutin était la question de la participation du Mzab à la vie institutionnelle algérienne. Dans cette campagne de 1948 se jouèrent avant tout l'installation d'un notable local et son intronisation comme seul représentant communautaire.

Après l'élection du cheikh Bayyûd, son engagement pour le rattachement plein et entier du Mzab au Nord procédait apparemment d'une même volonté d'adaptation à la nouvelle donne algérienne, mais concourut aussi à mieux lui assurer le contrôle de la représentation communautaire. En luttant pour la mise en place d'une administration civile et de communes de plein exercice, les réformistes se défirent

d'une part de l'ennemi déclaré qu'était pour eux l'administration militaire et, d'autre part, forts de leurs succès dans les scrutins précédents, ils prirent la tête de la société locale à travers le contrôle des conseils municipaux. L'analyse d'un administrateur au sujet des élections des conseils des communes indigènes en avril 1950 corrobore ce constat : « Les réformistes recherchent la majorité dans les djemaas (sic) afin de s'implanter plus profondément dans l'Administration locale, et de pouvoir diriger un jour la vie communale. » Les réformistes réussirent progressivement à miner l'autorité de l'administration militaire et à imposer leur consultation à propos de toutes les questions relatives au Mzab.

L'autre conséquence de l'action des réformistes dans ces années fut la préservation, par l'aménagement et la subversion des institutions nouvelles, d'une certaine autonomie communautaire. La création d'une circonscription spéciale pour le Mzab fut négociée directement à Alger. Elle subvertissait le sens de l'entrée de la région dans l'Assemblée algérienne, aménageant, dans le cadre même de l'unification administrative du territoire algérien, une spécificité pour le Mzab. Une fois cette circonscription propre au Mzab obtenue, les réformistes tentèrent de garantir aux Mozabites, à l'échelon local, la majorité dans les institutions communales face aux tribus arabes « agrégées » et aux « fractions juives ». Alors que l'instauration du suffrage universel masculin dans les élections des « djemaa » des communes indigènes était à l'ordre du jour, ils manœuvrèrent à Alger pour que cela se fasse en « sauvegardant les franchises mozabites » (ANOM, 9CAB/144, mars 1950), c'est-à-dire sans que le suffrage soit secret. En 1958, avant l'instauration de communes de plein exercice, des négociations serrées s'engagèrent de nouveau avec l'administration pour que la loi électorale soit amendée et qu'une représentation ethnique et confessionnelle soit adoptée au sein des conseils municipaux, attribuant un avantage définitif aux Mozabites sur les tribus arabes agrégées et sur les populations juives du Mzab (Merghoub, 1972 : 80). Les réformistes prirent ainsi le contrôle de Ghardaïa, Guerrara, Berriane et El Atteuf.

Avec l'établissement de l'administration civile en 1959, le processus entamé une décennie auparavant s'achevait. En une décennie de transformations, les réformistes avaient substitué à l'autonomie interne, relative et menacée, un système dans lequel le Mzab, en apparence traité comme les autres régions, conservait de fait une relative autonomie. La clé de voûte de ce système était le cheikh Bayyûd. Par sa double appartenance aux institutions communautaires et coloniales, il les articulait l'une à l'autre. Les réformistes s'assuraient dans ce système le contrôle de la vie politique locale. Un mémoire rédigé en décembre 1960 nota ainsi que les réformistes avaient « en main cinq municipalités du Mzab sur sept, (...) deux conseillers généraux sur trois (dont un siège occupé par le cheikh Bayyûd) et le député du Mzab » (Carreau-Gaschereau, ANOM, CHEAM-781).

À l'indépendance, les structures administratives de juillet 1962 furent d'abord reconduites. Les réformistes consolidèrent leur influence grâce à l'accession du cheikh Bayyûd au poste de délégué culturel de l'Exécutif provisoire. En avril 1962 ils emportèrent la municipalité de Beni Isguen. Muḥammad Khubzî, fils de 'Îsâ

Khubzî, un des principaux soutiens de Bayyûd, fut nommé sous-préfet avant de devenir député à la Constituante en septembre 1962, puis ministre du Commerce dans le premier gouvernement de la République algérienne. À partir de l'été 1964, cette mainmise réformatrice sur le Mzab s'effrita, brutalement d'abord par la mise en résidence surveillée du cheikh Bayyûd, mais aussi plus progressivement par le renouvellement des structures administratives et par le retrait de la vie politique de ceux qui, dans les années suivantes, ne se coulèrent pas dans le moule du parti unique (Merghoub, 1972 : 106-109). Les institutions locales fonctionnèrent, jusqu'en 1967 pour certaines, avec des acteurs – les réformistes – apparus dans l'entre-deux-guerres. À l'échelle locale, les dernières années de la guerre et les débuts de l'indépendance forment quasiment une même séquence chronologique, et 1962 ne constitue pas une rupture majeure dans la vie politique et administrative.

Depuis l'indépendance : se penser Mozabites et Algériens

À partir de 1959, et surtout de 1962, les lettrés réformistes repensèrent les spécificités du Mzab à l'aune de l'État-nation et réécrivirent l'histoire du Mzab et de l'Algérie. Ils reprenaient des débats nés durant la colonisation française, mais il s'agissait désormais de penser ensemble la communauté mozabite et la nation algérienne indépendante, au moment même où la construction politique élaborée dans les dix dernières années de la colonisation était bouleversée par la mise en place des institutions de la République algérienne. Ils écrivirent une histoire communautaire de l'Algérie, articulant identifiants communautaires et référents nationaux. Ces textes permettent d'apprécier les modalités de l'intégration culturelle et identitaire du Mzab à la communauté nationale.

De ces lettrés réformistes, le plus prolixe fut Muḥammad 'Alî Dabbûz, dont l'œuvre construit une historiographie mozabite en référence à l'histoire nationaliste algérienne, notamment à celle de l'AUMA. Originaire de Berrian, il reçut une partie de sa formation au Caire et, à son retour au Mzab, rejoignit le cheikh Bayyûd qu'il remplaça comme *mudarris* à Guerrara en 1948 (ANOM, OA//96/260, novembre 1948). Enseignant en histoire à l'institut *al-Ḥayât*, il publia trois œuvres durant les années 1960 et 1980 : *Târikh al-Maghrib al-kabîr*, dans lequel il repense l'apport des ibâdîtes à l'histoire du Maghreb ancien : puis *A'lâm al-iṣlâḥ fî l-Jazâ'ir* et *Nahḍat al-Jazâ'ir al-hadîtha wa thawratuha al-mubâraka*, histoires de l'« *iṣlâḥ* » et de la « *nahḍa* » de l'Algérie, prétextes à la mise en évidence du rôle du Mzab et de ses cheikhs dans l'histoire ancienne et contemporaine de l'Algérie.

Des débats nés dans l'entre-deux-guerres

Ces ouvrages s'inscrivent dans la lignée des œuvres historiques nationalistes de l'entre-deux-guerres, notamment du *Kitâb al-Jazâ'ir* publié en 1932 par Aḥmad Tawfîq Al-Madânî (1898-1983). Cette filiation est caractéristique de



l'historiographie post-indépendance, « dans une mesure non négligeable tributaire du type de rapport à l'histoire qui (vit) le jour dans les milieux intellectuels arabisants (proches de la nébuleuse réformiste) » (Haddab, 1984 : 387). Le cheikh Dabbûz insiste sur les mêmes questions qu'Al-Madânî : l'origine des Berbères, l'occupation romaine, la conquête arabe de l'Afrique du Nord. Alors qu'il explique sa démarche méthodologique pour la période contemporaine, son discours sur les périodes anciennes ne s'en encombre pas : elles ne sont pas explorées pour elles-mêmes, mais à l'aune du présent, dans l'optique – malgré l'indépendance –, d'opposer un discours historique à l'idéologie coloniale et de « décoloniser l'histoire ».

Son récit, volontiers polémique comme celui d'Al-Madânî, s'en distingue en ce qu'il ménage une place pour les Berbères ibâdites du Mzab. Il n'aborde pas la présence ottomane, peu importante vue du sud de l'Algérie, mais valorise la geste ibâdite au Maghreb, qu'il attribue aux Mozabites : le royaume de Tâhert et sa chute, la fondation de Sedrata, sa gloire puis son déclin sont interrogés. L'installation des ibâdites au Mzab, le développement des cités et de leurs institutions sont longuement narrés, dans le souci d'écrire une histoire de l'Algérie qui prenne les Mozabites et leur histoire ancienne en compte.

Outre Al-Madânî, cette entreprise pouvait s'appuyer sur des réflexions de Mozabites de l'entre-deux-guerres, notamment celles d'un lettré de Béni Isguen installé au Caire, Brâhîm Atţfiyâsh. Né en 1886, il fonda et dirigea au Caire la revue *Al-Minhâj* (1924-1927), et contribua aux journaux d'al-Khâtîb, *Al-Zahrâ'* et *Al-Fatḥ*, promoteurs de l'unité du monde arabe dans un cadre islamique. Une série d'articles qu'il publia en 1939 dans *Al-Fatḥ* raconte l'histoire des Berbères, avant et pendant l'ère musulmane, et entre en débat avec les discours nationalistes de la nébuleuse réformiste algérienne. Atţfiyâsh développe un discours historique qui intègre les Berbères à la nation algérienne et repense les rapports entre Berbères et Arabes. Il développe l'idée – présente aussi dans l'œuvre d'Al-Madânî – que de toutes les nations qui ont conquis l'Afrique du Nord, la nation arabe a été celle avec laquelle les Berbères avaient le plus d'affinités. Dans cette perspective, la fusion des deux entités aurait été opérée par l'islam et aurait donné le jour à une nation, « unie par une religion, un système éthique, un Coran, une *qibla* et un prophète » (Ghazal, 2010 : 110).

Berbères et Arabes, Mozabites et Algériens

Dans le contexte de l'Algérie indépendante, *A'lâm al-işlâḥ fî l-Jazâ'ir* et *Nahdat al-Jazâ'ir* marquent une inflexion par rapport aux réflexions de Brâhîm Atţfiyâsh. Alors que ce dernier soulignait la compatibilité entre Arabes et Berbères de façon générale, le cheikh Dabbûz traite essentiellement des Mozabites, essayant de démontrer qu'ils sont culturellement et ethniquement arabes. Sa démonstration passe d'abord par la valorisation du caractère fondamentalement arabe de la culture au Mzab :

Lorsque les Mozabites ont créé les villes (du Mzab) et les ont peuplées, ils y ont importé tous les bienfaits de la civilisation ancienne et y ont préservé tous les beaux charmes de la civilisation arabe ancienne. Ils [...] y ont diffusé la culture arabe islamique jusqu'à ce

que prenne fin l'analphabétisme parmi leurs hommes. Et tous lisent l'arabe, l'écrivent et le comprennent. [...] Grâce à leurs efforts, leur dynamisme et leur religion, ils en ont fait la région la plus agréable d'Algérie et la plus importante vers laquelle se tournent les visiteurs désireux de voir le beau visage de l'Algérie arabe et musulmane !

Parmi les éléments constitutifs de ce caractère arabe du Mzab, le cheikh insiste tout particulièrement sur la langue. Selon lui, la maîtrise de l'arabe par les Mozabites, qu'il juge meilleure qu'ailleurs en Algérie, est la preuve de leur arabité.

Son raisonnement se poursuit, sur un plan racial : sur les racines des Mozabites, il prend le contrepied des discours académiques coloniaux pour affirmer que les « origines des Mozabites sont arabes et berbères et (que) dans leurs veines coulent du sang arabe et du sang berbère » (Dabbûz, 1975 : 1/167). Il s'en prend à ceux qui ont prétendu qu'ils sont de « purs Berbères », allégation fautive à ses yeux puisque – et il reprend là un topos colonial – les Berbères se trouveraient dans les montagnes et les zones reculées et ne se seraient donc pas mélangés à d'autres populations, alors que les ancêtres des Mozabites avaient été à la tête de « l'un des plus grands royaumes islamiques du Maghreb », ce qui a inévitablement occasionné des mélanges. Toujours tributaire des cadres intellectuels coloniaux, Dabbûz recherche les origines d'un État-nation algérien avant l'invasion coloniale et le trouve dans le royaume rustumide, qu'il attribue aux Mozabites, assimilés aux ibâdites du VIII^e siècle : « Les Mozabites ont créé le premier État islamique indépendant en Algérie. Cet État maghrébin islamique a fait vivre l'imamat et a rénové au Maghreb la voie des califes bien dirigés. »

Ainsi, le discours historique du cheikh Dabbûz oriente et interprète de deux manières l'histoire et l'identité mozabites : d'une part, en construisant et en valorisant les Mozabites comme acteurs de l'histoire médiévale de l'Algérie et, d'autre part, en articulant l'identité mozabite au référent arabe du nationalisme algérien.

« Les racines de la Révolution »

Les écrits du cheikh Dabbûz portent aussi sur la période contemporaine et participent de la construction d'une historiographie communautaire de l'Algérie. Il pense l'histoire du Mzab dans le cadre du discours réformiste sur la nation et de l'histoire de l'AUMA, telle que ses anciens militants l'ont écrite après 1962. L'œuvre du cheikh Dabbûz s'inscrit ainsi dans l'écriture d'un destin *a posteriori*, la réinvention d'une vocation nationaliste qui caractérise l'historiographie réformiste aux lendemains de l'indépendance (McDougall, 2004).

L'auteur s'inscrit dans l'héritage des oulémas de l'AUMA. *Nahḍat al-Jazâ'ir* est dédié au « combattant 'Abd al-Ḥamîd b. Bâdîs, et à nos oulémas combattants ». Dabbûz se place aussi sous le patronage de Bashîr al-Ibrâhîmî (1889-1965), l'un des fondateurs de l'AUMA. Sur le plan historiographique, le sens qu'il donne à l'*islâh* en Algérie et au Mzab est très proche de celui qu'Ali Merad – ancien membre de l'AUMA – lui confère. Dans l'introduction, Dabbûz annonce ainsi qu'il va « écrire l'histoire oubliée du combat culturel et social, préalable indispensable à la victoire

sur le colonisateur ». En ouverture de *Nahḍat al- Jazâ'ir*, il consacre un tome entier aux différentes *nahḍât* qu'a connues l'Algérie par le passé, notamment grâce à la contribution des ibâdites. Pour la période coloniale, il ambitionne de révéler « quelles sont les racines de la révolution », surtout l'apport de ce qu'il nomme la « *nahḍa* du Mzab ».

Dans l'œuvre de Dabbûz se retrouve un schéma historiographique proche de celui élaboré par Ali Merad, centré principalement sur un seul homme, sa pensée et son action. Tout comme Ibn Bâdîs se voyait attribuer quelques « grands auxiliaires » (Merad, 1967 : 99-108), les partisans ordinaires de l'*iṣlâḥ* furent gommés et le cheikh Bayyûḍ se vit adjoindre quelques compagnons comme Abû-l-Yaqzân, 'Abd al-Rahmân Bakellî, ou le cheikh 'Addûn. Entamée à la fin des années 1960, après la mise à l'écart des réformistes, cette œuvre confère aussi un rôle central au Cheikh Bayyûḍ dans un souci apologétique. Dans le contexte nouveau de la fin des années 1960, il s'agissait de clarifier certains malentendus sur une histoire locale non dénuée d'ambiguïtés. Son récit témoigne ainsi non seulement du souci d'articuler la communauté mozabite à la nation algérienne, mais aussi d'intégrer les cheikhs mozabites dans la geste nationaliste et de les disculper des soupçons qui entourèrent, après l'indépendance, les anciens « chefs indigènes » et les notables locaux.

Conclusion

L'*iṣlâḥ* gagna le Mzab au tournant des années 1930 et 1940 par la circulation des lettrés et des idées, convoyées par les nouveaux médias, mais aussi par le jeu d'alliances entre les oulémas réformistes et des commerçants du Tell. Adoptant et adaptant le discours de l'*iṣlâḥ*, les cheikhs s'insérèrent dans les institutions du Mzab ou, face aux résistances, les contournèrent par la constitution d'associations. Ils conquièrent le Mzab à la réforme et trouvèrent les moyens d'y faire progressivement triompher leurs vues sociales et religieuses. L'entrée dans la vie institutionnelle algérienne coloniale permit de recréer les conditions d'une autonomie de la société locale par sa mutation en communauté politique. Une représentation unique à Alger et la coïncidence entre limites géographiques de circonscriptions et territoire communautaire formaient la clé de ce système, le cheikh Bayyûḍ faisant le lien entre les échelons national et communautaire. Enfin, les lettrés de la communauté, dans la lignée des débats de l'entre-deux-guerres, pensèrent l'histoire de la nation algérienne d'un point de vue berbère et ibâdite. Cette historiographie tenta d'intégrer l'histoire des ibâdites et des Mozabites au récit national algérien, alors même que la situation politique et administrative du Mzab changeait profondément avec l'instauration des institutions locales de la République algérienne.

La communauté mozabite a dû depuis créer un nouveau mode d'articulation à la communauté nationale. Elle a trouvé dans les structures associatives un espace d'investissement, et une marge de manœuvre politique dans les non-dits qu'implique

la non-reconnaissance du fait communautaire. Certaines institutions politiques mozabites ont ainsi adopté un statut associatif, alors que l'exercice du rite ibâdîte, n'étant encadré par aucun texte de loi, est resté libre, à la charge de la communauté.

Si l'*islâh* est devenu un enjeu de mémoire pour la communauté, c'est que les Mozabites ont conscience que les choix politiques et intellectuels des lettrés réformistes, toujours très disputés, sont pour beaucoup dans la situation actuelle du Mzab. Revenir sur l'action des réformistes permet de comprendre comment l'articulation entre communauté locale et communauté nationale s'est effectuée, la société locale tentant toujours de maintenir ses particularismes pour préserver son organisation. La société mozabite fut elle-même recomposée par ces phénomènes. En retour, ces analyses fournissent des pistes pour comprendre, par le prisme d'une histoire locale, saharienne et berbère, la construction nationale algérienne et l'importance que les régionalismes y tiennent.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGERON Charles-Robert, 1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, tome 2, *De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération (1954)*, Paris, P.U.F., 643 p.
- BENDRISSOU Salah, 2000, *Implantation des Mozabites dans l'Algérois entre les deux guerres*, Thèse de doctorat en Histoire, Université Paris VIII, 702 f.
- BROWER Benjamin C., 2009, *A Desert named Peace, the Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*, New-York, Columbia University Press, 418 p.
- CLANCY-SMITH Julia, 1994, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkely, University of California Press, 370 p.
- COLONNA Fanny, 1995, *Les Versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Sciences-Po., 397 p.
- DABBÛZ Muḥammad 'Alî, *Târîkh al-Maghrib al-kabîr*, Le Caire, 3 tomes, 1963.
- DABBÛZ Muḥammad 'Alî, *A'lâm al-islâh fî l-Jazâ'ir*, Alger, Al-'Arabiyya. 5 tomes, 1974 à 1982.
- DABBÛZ Muḥammad 'Alî, *Nahḍat al- Jazâ'ir al-ḥadîtha wa thawratuhâ al-mubâraka*, Alger, Al-'Arabiyya, 3 tomes, 1975 à 1980.
- DJEGHLOUL Abdelkader, 1995, « Nationalisme, arabité, islamité, berbéricité : la crise de la conscience historique algérienne », in Dominique CHEVALIER (dir.), *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Paris, PUPS, 200 p.
- EL KORSO Mohammed, 1989, *Politique et religion en Algérie, l'Islah : ses structures et ses hommes ; le cas de l'Association des « Ulama » musulmans algériens en Oranie, 1931-1945*, Thèse de doctorat en Histoire, Université Paris VII, 559 f.
- GHAZAL Amal. N., 2010, « The Other Frontiers of Arab Nationalism: Ibadis, Berbers, and the Arabist-Salafi Press in the Interwar Period », *International*



- Journal of Middle East Studies* 42, 2010, p. 105-122.
- GHAZAL Amal. N., 2010, *Islamic reform and Arab nationalism: expanding the crescent from the Mediterranean to the Indian Ocean (1880s-1930s)*, London, Routledge, 171 p.
- HADDAB Mustapha, 1984, « Histoire et modernité chez les réformistes algériens », in Jean-Claude VATIN *et al*, *Connaissances du Maghreb : sciences sociales et colonisation*, Paris, CNRS, 436 p.
- HOURLANI Albert, 1983, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, CUP (2^e éd.) (1962), 404 p.
- KEDDIE Nikki R., 1972, *Sayyid Jamâl al-Dîn « al-Afghânî ». A Political Biography*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 479 p.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2002, « Les débuts d'une revue néosalafiste : Muhibb al-Dîn al-Khatîb et *Al-Fath* de 1926 à 1928 », *Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres*, REMMM 95-98, Aix-en-Provence, Edisud, p. 227-256.
- MCDUGALL James, 2002, « "Soi-même" comme un "autre". Les histoires coloniales d'Aḥmad Tawfîq al-Madanî (1899-1983) », *Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres*, Remmm 95-98, Aix-en-Provence, Edisud, p. 95-109.
- MCDUGALL James, 2004, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulamâ' dans la révolution algérienne », *Bulletin de l'IHTP* 83, Paris, CNRS, p. 38-52.
- MCDUGALL James, 2006, *History and the culture of nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 266 p.
- MCDUGALL James, 2009, « Etat, société et culture chez les intellectuels de l'iṣlâḥ maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940), ou la Réforme comme apprentissage de l'"arriération" », in Odile MOREAU (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 368 p.
- MERAD Ali, 1967, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 472 p.
- MERVIN Sabrina, 2000, *Histoire de l'Islam, fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 311p.
- MERVIN Sabrina, 2000, *Un réformisme chiite : Ulémas et lettrés du Ġabal 'Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 520 p.
- MERGHOUB Baelhadj, 1972, *Le développement politique en Algérie : étude des populations de la région du M'zab*, Paris, A. Colin, 174 p.
- MEYNIER Gilbert, 1981, *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XX^e siècle*, Genève, Droz, 793 p.
- OUSSEDIK Fatma, 2007, *Relire les ittifaqât, essai d'interprétation sociologique*, Alger, ENAL, 462 p.
- RAHAL Malika, 2007, *L'Union démocratique du Manifeste algérien (1946-1956). Histoire d'un parti politique. L'autre nationalisme algérien*, thèse de doctorat, Paris, Inalco, 478 f.

- SALHI Mohamed-Brahim, 2006, « Société et religion en Algérie au xx^e siècle : le réformisme ibadhite, entre modernisation et conservation », *Insaniyat* 31, Oran, CRASC : 33-61.
- SCHRECKER Cherry, 2006, *La communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*, Paris, L'Harmattan, 264 p.
- TOUATI Houari, 1997, « Algerian Historiography in the Nineteenth and Twentieth Centuries : from Chronicle to History », in Michel LE GALL *et al.* (dir.), *The Maghrib in question : essays in history & historiography*, Austin, University of Texas Press, 258 p.

Fonds d'archives consultés

Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM), Aix-en-Provence :
cabinet du Gouvernement général de l'Algérie, ANOM.
9CAB/144, bulletins de renseignements mensuels.

Affaires indigènes, ANOM
9H/85, fiche de renseignements, Bayoud al-Hadj Brahim b. Aoumeur

Département des Oasis (Territoires du Sud), ANOM.
OA//68/169, dossier jemaïet al-Islah.
OA//89, rapports annuels, annexe de Ghardaïa.
OA//96/260, bulletins de renseignements mensuels.
OA//104/44, bulletins de renseignements mensuels.
OA//105/208, bulletins de renseignements mensuels.

Fonds du Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, ANOM.
CHEAM-781, *Le parti réformiste et la réforme communale*,
capitaine Carreau-Gaschereau.

Archives des Missionnaires d'Afrique (AMA), Rome. Diaires du poste de
Ghardaïa.

