



HAL
open science

Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'islam. Un autre versant du processus d'islamisation

Jean-Pierre van Staëvel

► **To cite this version:**

Jean-Pierre van Staëvel. Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'islam. Un autre versant du processus d'islamisation. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 2014, Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'Islam, 135, pp.13 - 32. 10.4000/remmm.8701 . halshs-03494145

HAL Id: halshs-03494145

<https://shs.hal.science/halshs-03494145>

Submitted on 18 Dec 2021

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

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



Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée

135 (2014)

Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'Islam

Jean-Pierre Van Staëvel

Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'islam

Un autre versant du processus d'islamisation

Avertissement

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

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

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

revues.org

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

Référence électronique

Jean-Pierre Van Staëvel, « Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'islam », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 135 | 2014, mis en ligne le 01 septembre 2014, consulté le 04 septembre 2014. URL : <http://remmm.revues.org/8701> ; DOI : 10.4000/remmm.8701

Éditeur : Publications de l'Université de Provence
<http://remmm.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://remmm.revues.org/8701>

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

© Tous droits réservés

Jean-Pierre Van Staëvel*

Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'islam

Un autre versant du processus d'islamisation

La *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* a consacré, il y a de cela plus d'un quart de siècle, un numéro spécial en hommage au grand géographe français Jean Dresch (*Désert et montagne au Maghreb. Hommage à Jean Dresch*, n° 41-42, 1986). Cette livraison faisait alors la part belle à des travaux consacrés au Maroc et au Maghreb, dans une perspective qui, si elle n'excluait pas l'histoire (antique et récente), renvoyait surtout aux domaines géographiques couverts par l'activité intellectuelle de cet éminent chercheur. De même, le choix d'associer les montagnes aux aires désertiques du Maghreb n'était pas sans conséquences épistémologiques, en reléguant les premières à l'aune des secondes dans un cadre commun de référence : la marge, la périphérie, les confins. L'image récente de régions montagneuses du Proche ou du Moyen-Orient, au Yémen, au Pakistan ou en Afghanistan, placées sous les projecteurs de l'actualité, confine une nouvelle fois aux limites d'un stéréotype plurimillénaire – la montagne, terre d'irréductibles tribus ou refuge de « bandits » –, sans avoir d'ailleurs suscité de contre-feux historiographiques aptes à fournir le recul nécessaire pour analyser la situation. Rares sont encore les études qui ont été consacrées spécifiquement au rôle des sociétés de montagne dans l'histoire du monde musulman médiéval et

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



moderne. À l'exception du traitement qu'il a reçu dans quelques précieux travaux monographiques dont il sera question plus loin, le milieu géographique et humain en question a davantage servi de toile de fond à une histoire globale qui transcende largement l'évolution locale des espaces montagnards. Pour la période médiévale et souvent même au-delà, le manque de sources appropriées pèse également sur la constitution et le renouvellement des connaissances historiques. Et, quand bien même les pesanteurs historiographiques s'estomperaient, les sources historiques n'en proviendraient pas moins toujours, pour l'essentiel, du dehors, assimilant ainsi notre connaissance des anciennes sociétés de montagne à une protohistoire. Bref, ce thème apparaît avant tout comme un objet de recherche encore à construire. Des éléments de réflexion, extérieurs au champ de la spécialité, peuvent venir à l'appui d'une telle démarche. Depuis les années 1990, nombre d'études, sous forme de monographies ou d'actes de colloques (dont *Montagnes médiévales*, Paris, 2004, et *La montagne à l'époque moderne*, Paris, 1998), ont contribué à renouveler en profondeur le questionnement des historiens concernant les sociétés de montagne en Europe. L'histoire de celles-ci a ainsi été considérablement renouvelée par une vague de travaux qui, tout en suivant de près les traits saillants des phénomènes locaux, intègrent leurs interrogations dans le cadre plus large de problématiques communes à l'ensemble de la communauté des historiens.

La montagne, refuge de minorités et de sectes : à propos du modèle proposé par Xavier de Planhol

Les matériaux historiographiques sur l'évolution des sociétés de montagne sont donc, pour les pays d'Islam, trop rares encore pour autoriser la construction de modèles propres à la discipline historique. C'est du côté de la géographie politique et humaine qu'il faut se tourner pour disposer d'éléments autorisant une première analyse globale. Si J. Dresch et son œuvre ont profondément marqué la science géographique dans son rapport à l'espace montagnard, c'est un autre géographe qui va avoir une influence décisive sur la compréhension du rôle de la montagne dans les pays musulmans. Par l'ampleur de ses vues, par son approche synthétique et remarquablement fouillée du sujet, Xavier de Planhol va en effet fournir les clés d'une interprétation d'ensemble des espaces montagnards en terre d'Islam dans son grand livre, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'islam* (1968). Réactualisé et largement sollicité de nouveau dans des ouvrages plus récents, *Les nations du prophète* (1993) et *Les minorités en Islam* (1997), étayé par de nombreux articles périphériques, ce livre fondateur pose sur bien des points un nouveau regard sur la structuration de l'espace islamique. Dans ce grand classique de la géographie, X. de Planhol intègre ses vues sur la montagne dans une perspective plus large, celle qui nourrit la thèse principale de l'ouvrage : la « bédouinisation » d'immenses territoires sous la poussée des nomades arabes et turcs. Selon cette thèse, si les Turcs sont parvenus à domestiquer l'espace montagnard, par compatibilité des

modes de vie et recours au chameau, « instrument zoologique de la pénétration dans des montagnes », les Arabes, au contraire, auraient peu investi celles-ci, préférant les contourner voire les ignorer (De Planhol, 1968 : 40-41, 42 ; Id., 1993 : 53). Ainsi, dans le monde arabe, le reflux de la « marée nomade » dans les déserts et les steppes aurait-il contribué à créer ou maintenir, sur les môles constitués par les zones de relief ayant échappé à l'invasion, des isolats montagnards où s'expriment de fortes résistances sédentaires. Pour l'auteur, les montagnes sont restées « intactes », conservant leur peuplement d'origine ou servant de refuge aux populations chassées des plaines (il cite comme exemple les montagnes littorales méditerranéennes, telles que le mont Liban, le massif Alaouite, la Grande Kabylie). Obstacles décisifs à la « bédouinisation » et souvent à l'arabisation, lieux où s'expriment les particularismes, en particulier linguistiques, et de vigoureuses identités, les zones de relief sont également le cadre d'une autre idée-force développée par X. de Planhol : celle de la montagne-refuge, cadre d'expression privilégiée de minorités religieuses et de mouvements sectaires (voir également De Planhol, 1997). Souvent caractérisés par une islamisation très superficielle (cas notamment des montagnes berbères du Maghreb ou du massif du Gilân en Iran par exemple), sommets et pentes accueillent des minorités confessionnelles qui y trouvent refuge et y développent des particularismes forts. Parfois non musulmanes (Maronites du Liban, Assyro-Chaldéens du Kurdistan), ces communautés regroupent aussi et avant tout les adeptes de doctrines hétérodoxes (Alaouites du Jabal² Ansarieh, Druzes dans le Jabal du même nom, Zaydites du Yémen ou de la frange septentrionale du plateau central iranien, bientôt remplacés dans cette dernière région par les Ismaéliens), ce qui souligne, selon lui, « l'imperfection de la conversion », ou « une islamisation très superficielle » (De Planhol, 1993 : 57-58 et 527). Ainsi le constat est-il, au final, celui d'un échec : au cœur même du monde musulman, la religion islamique ne pénètre que peu la montagne. Et encore n'y parvient-elle que par le biais de pratiques et les doctrines qui se déclinent le plus souvent sous le signe de la marginalité, de la transgression ou de la dissidence. Le sectarisme trouve ainsi dans le refuge montagnard sa terre d'élection.

Aussi brillante et informée soit-elle, l'approche de X. de Planhol n'en demande pas moins à être nuancée. Sans doute l'ampleur de vue souhaitée nécessitait-elle une réduction de l'analyse d'ensemble à une épure quelque peu réductrice (corrigée néanmoins par la masse d'informations disponibles dans le dernier ouvrage, *Minorités en Islam*, paru en 1997). L'islamisation des montagnes n'est ainsi envisagée que dans son rapport à une orthodoxie portée par l'État central, et qui peine à s'imposer aux sociétés vernaculaires. De même l'explication des conditions historiques du développement des minorités fait-elle largement appel au déplacement de communautés opprimées, et beaucoup moins à l'adhésion de populations locales à ces doctrines. Selon ce modèle, les sociétés de montagne

2 Pour des raisons de commodité et d'homogénéisation des toponymes, on a choisi la forme orthographique Jabal (« montagne », « mont ») pour rendre l'ensemble des occurrences de cet appellatif de classement.



apparaissent plutôt comme des objets passifs, sans volonté propre, soumises aux flux et reflux des nomades et des principaux acteurs de l'histoire, venus des plaines. C'est la fonction même de refuge attribuée à ces montagnes qui expliquerait enfin l'implantation du particularisme – et uniquement de celui-ci – en ces hauts lieux. Force est en tout cas de constater que l'œuvre remarquable de X. de Planhol n'a guère suscité de réactions ou de critiques. La réduction du rôle millénaire des montagnes à une terre de refuge semble répondre de fait, dans l'historiographie, à un large consensus, au moins tacite, nourri encore d'expériences propres aux historiens de la montagne, français au premier chef, pour qui le Désert protestant ou les maquis des Alpes et du Massif central constituent l'horizon indépassable de leur réflexion (Joutard, 1994 ; Joutard, Pujol, Cabanel, 1987 ; Boulet, 2008). D'autres paradigmes tout autant problématiques sont susceptibles pourtant de découler de ce modèle. À l'inviolabilité des massifs peut s'ajouter l'immobilisme, voire l'archaïsme. Aux « complications sectaires », qui caractérisent le Machrek, répond ainsi la « simplicité » intellectuelle des montagnes du Maghreb, dont la foi plus « fruste » est dépourvue de toute subtilité doctrinale (De Planhol, 1993 : 58 et 309 ; *id.*, 1997 : 57-58). Il en résulte un paysage bien différent, puisqu'entièrement islamisé, des autres régions du monde musulman, même s'il n'est pas exempt de velléités dissidentes, parfois de forte amplitude. À la rudesse du relief montagneux, répond la rusticité de ses habitants. Comment ne pas retrouver là des stéréotypes depuis longtemps consignés dans les textes des auteurs arabes, géographes et chroniqueurs de l'époque médiévale ou des temps modernes ? Percy Kemp en offre, en partant du corpus documentaire exceptionnel constitué par un historien mineur habitant à Mossoul au XVIII^e siècle, un remarquable florilège à propos du Jabal Sinjar (Kemp, 1982 : 109-125). Plus anecdotiques pour le propos, les pages mémorables que consacre Fernand Braudel à la montagne sont elles aussi empreintes des mêmes jugements sur « ce monde à l'écart des civilisations, créations des villes et des bas pays » (Braudel, 1949 : 37-42, 37). L'immobilisme des sociétés de montagne, incapables de s'intégrer dans des structures de production et des réseaux de communication à plus large échelle, maintient la communauté des hommes dans un état de morcellement qui favorise l'affirmation désordonnée de particularismes religieux ou culturels.

Du refuge à la retraite, de l'autonomie à la rébellion : religion et structures sociopolitiques dans les montagnes en terre d'Islam

La force du modèle proposé par l'œuvre de X. de Planhol suscite d'emblée quelques remarques d'ordre général. L'étude de la religion des sociétés de montagne en terre d'Islam ne saurait en effet se limiter aux mouvements sectaires. Ce serait là simplifier une histoire beaucoup plus complexe, et où toute lecture téléologique des faits religieux risque de brouiller les cartes. Est-il utile de rappeler ici que c'est

uniquement *a posteriori* que ces communautés confessionnelles ont pu être définies comme des « minorités » ? Le processus de construction d'espaces confessionnels homogènes – et encore cette homogénéité est-elle toute relative en bien des cas – dans les montagnes reste encore en grande partie à écrire : on en verra un exemple récent, sur la période contemporaine, pour les Druzes de Syrie (Roussel, 2011). De même, les catégories de « sectes » ou d'« hérésies » sont produites avant tout par les autorités religieuses au service du pouvoir en place, dans les villes qui élaborent le savoir religieux ou dans les pôles de dévotion qui leur servent de substituts. C'est en dehors même des montagnes que se construit le regard porté sur les pratiques religieuses et les doctrines qui trouvent à s'exprimer dans les zones montagneuses, et que se jauge leur adéquation avec le dogme officiel et l'orthodoxie. Or, à l'époque de leur formation, ces faits religieux ne sont que l'écho, dans les massifs montagneux, d'une situation plus générale. Les montagnes ont en effet d'abord participé à l'effervescence doctrinale des siècles de formation du monde islamique, entre le IX^e et le XI^e siècle. L'accueil qu'elles offrent à telle idéologie ne correspond donc bien souvent qu'à une page locale dans l'histoire plus vaste du mouvement, un simple événement de la diffusion de celle-ci à l'échelle d'une région, d'un empire. Elles ont suivi ensuite, selon des rythmes divers, des évolutions religieuses particulières, non exemptes encore d'interactions avec la culture englobante, ce donc témoigne notamment le processus d'arabisation. C'est le décrochage chronologique, dans la longue durée, de la montagne par rapport au pays environnant dont l'évolution religieuse diverge fondamentalement en s'uniformisant sous la houlette du pouvoir étatique, qui seul peut rendre compte du moindre nivellement des pluralités et des différences d'une part, de la désignation de ces communautés confessionnelles en tant que minorités d'autre part. Les caractéristiques du maillage urbain sont également essentielles à la compréhension historique de l'évolution religieuse des sociétés de montagne. Les contraintes de pénétration du fait urbain, la plus ou moins grande difficulté à soutenir par des relais appropriés la diffusion de la culture citadine (on verra néanmoins *infra* que la ville n'est pas la seule à produire des élites lettrées), vont aussi à l'évidence jouer un rôle décisif dans les différentes temporalités, marquant, d'un massif à l'autre, le processus d'islamisation des sociétés de montagne. Plus tard, dans certaines régions, la solution viendra d'une nouvelle institution : la *zâwiya*. Avant-poste de la culture citadine sur les pentes des reliefs, ce pôle de dévotion se substituera à la ville, assurant diverses fonctions relevant d'ordinaire de celle-ci, notamment le prélèvement fiscal et la mise en valeur plus ou moins centralisée des terres.

Sur le plan religieux, au-delà du fait de fournir une position de repli, stratégique ou forcé, à des communautés désireuses de conserver leurs croyances, l'espace montagnard est également, et peut-être même avant tout, une terre de dévotion. L'exploration des formes du retrait, du repli ou de la recherche d'une sécurité, fût-elle illusoire, ne peut prétendre expliquer toutes les raisons de la forte charge symbolique qui s'attache aux montagnes. Le particularisme des lieux et des hommes s'ancre sans doute dans des profondeurs historiques encore en grande



partie insoupçonnées aujourd'hui encore. Contrairement à l'idée de X. de Planhol (De Planhol, 1968 : 42 ; Id., 1993 : 159), qui voit dans leur peuplement un fait tardif, essentiellement médiéval, en réaction à la poussée nomade arabe, les massifs méditerranéens semblent investis très tôt par l'homme. L'étude minutieuse de Julien Alicquot (2009) sur la force de l'implantation des structures religieuses d'époque romaine au Liban le démontre brillamment ; l'exploration archéologique de la Kabylie (Laporte, 2004), même si elle montre une moindre romanisation de l'intérieur des hautes terres, n'en témoigne pas moins elle aussi de l'ampleur et de la profondeur d'un peuplement libyque encore bien mal connu. Les montagnes vont être gagnées, durant les premiers siècles suivant l'avènement de l'islam, par de nouvelles formes de religiosité. À l'instar du Jabal al-Nûr voisin de La Mekke, où Muḥammad avait l'habitude de se retirer dans une grotte au mois de ramadan, les zones de relief sont investies de bonne heure par des dévots et des ascètes musulmans. Dans la région d'Antioche, le Jabal Lukkâm fournit, dès le IX^e siècle, des exemples de ces hommes qui s'y isolent pour se rapprocher de Dieu. L'installation dans des lieux en marge, éloignés des centres urbains et des sièges de l'autorité, deviendra l'un des plus sûrs moyens d'atteindre au statut du héros de la foi « vertueux » (*ṣāliḥ*), voire même d'entrer dans la sainte catégorie des « substitués » (*abdâl*) (Meri, 2002 : 83-85). Ces secteurs montagneux, non loin de la zone frontière qui sépare le *Dâr al-Islâm* du pays byzantin, constituent des lieux de *ribât*, conjuguant retraite spirituelle et pratique de la guerre juste. Le Jabal Lukkâm est également un bon exemple d'un endroit où se mêlent pratiques religieuses préislamiques (on y trouve des anachorètes chrétiens) et celles résultant d'une première vague d'islamisation, qui n'a charrié encore jusqu'aux plus hautes pentes que des bribes de la nouvelle croyance. À ces lieux d'exil et de solitude se surimposeront par la suite de nouveaux paysages religieux, faits d'héritages et recompositions, qui viendront doubler, supplanter, ou s'incorporer au donné préislamique : antiques temples désaffectés, monastères ou ermitages, etc. L'implantation de nouveaux pôles de dévotion, de hauts lieux musulmans, participera ainsi à la construction de nouveaux territoires du sacré.

La question des modalités d'islamisation des sociétés de montagne est enfin inséparable, en Islam comme ailleurs, des formes de l'organisation sociopolitique. Sans vouloir donner un poids surdimensionné au déterminisme géographique, il est évident que les zones de relief ont longtemps bridé l'action des pouvoirs politiques unificateurs. Elles ont non seulement contribué au maintien dans ces régions de particularismes religieux ou linguistiques, mais ont aussi posé les bases d'un rapport singulier entre les sociétés de montagne et le pouvoir central, dans des territoires perçus avant tout comme discontinus. L'histoire du cantonnement progressif des populations montagnardes, à partir de l'époque mamelouke au Levant, sous les Safavides en Iran, les Saadiens et les premiers Alaouites au Maroc, reste encore en grande partie à écrire. Le mouvement historique de cette domination a pris la forme d'oscillations aux orientations parfois indécises (Azayko, 1990). Limité dans sa capacité d'encadrement des populations, l'État a dû se contenter souvent d'un vague

lien politique (une allégeance formelle ou un quietisme muet pris pour acceptation tacite de l'ordre établi), et au mieux d'un lien tributaire, au moyen d'une fiscalité dont la mise en œuvre – les exemples sont nombreux – est en général sporadique. Stefan Winter (2010) a montré récemment comment le pouvoir ottoman avait recouru, dans le cadre d'une gestion tout d'abord relativement décentralisée entre 1516 et le cours du XVIII^e siècle, aux bons offices des émirs chiites du Jabal 'Âmil (Liban) pour prélever localement les taxes (faisant fi d'ailleurs, soit dit en passant, de l'obédience religieuse de ceux à qui ils avaient délégué ce droit). En définitive, la montagne constitue un passionnant laboratoire dans la construction d'un État moderne qui entend étendre son emprise jusqu'aux plus inaccessibles sommets. Mais l'histoire des sociétés de montagne en terre d'Islam ne s'écrit pas uniquement depuis la plaine, la ville et le palais. Les massifs montagneux, souvent murés dans le silence des sources, s'invitent parfois au banquet de l'histoire : certains ont été atteints de soubresauts qui ont ébranlé jusqu'aux fondations mêmes des pouvoirs établis. Les populations se mettent en état d'insoumission, contestant à l'État l'exercice de la souveraineté, le droit au prélèvement fiscal ou au monopole de la violence armée. Par un renversement de perspective historique, la « montagne-bastion », telle que la définit Isabelle Sacareau (2003, 62-67), supplante alors la montagne-refuge pour devenir une base d'expansion territoriale : la fin du IX^e siècle voit éclater la révolte des Berbères Kutâma en Kabylie, au nom du prétendant fatimide ; à partir du milieu du siècle suivant, les Bouyides descendent du Daylam et se taillent un véritable empire au détriment d'un califat abbasside à bout de force, alors même que se constituent, dans les montagnes d'Iran et du Yémen, des pouvoirs zaydites ; au début du XII^e siècle, les Almohades issus des montagnes du Sud marocain rassemblent sous leur poigne de fer l'ensemble de l'Occident musulman. Il faut sans doute restituer, au-delà de ces mouvements de masse, les logiques sociopolitiques d'une telle mobilisation. Celle-ci n'a peut-être pas, comme l'historiographie dominante des montagnes en terre d'Islam se plaît à le répéter, des causes uniquement religieuses. Sans en revenir à Braudel, selon lequel « la montagne [méditerranéenne] est le refuge des libertés, des démocraties, des "républiques" paysannes » (Braudel, 1949 : 42-45, 44), force est de constater que, surtout depuis le succès remporté par la thèse d'Ernest Gellner (1969) sur les sociétés segmentaires, les communautés montagnardes sont le plus souvent perçues comme incapables de sécréter leurs propres organismes de pouvoir de rang supérieur. « Anarchiques et acéphales », elles ne peuvent se soustraire à cette fatalité qu'en ayant recours à un adjuvant externe : un « idéal sectaire » (De Planhol, 1993 : 57-58). De longues pages seraient nécessaires pour déconstruire cette illusion, savamment entretenue par une lecture réductrice d'Ibn Khaldûn, d'une société tribale vierge de tout contact avec l'État, et de la réalité d'un processus historique mû uniquement par la conjonction d'un substrat tribal ou communautaire et d'une doctrine religieuse, ferment d'une révolte armée, sans qu'il soit question d'organisation politique et de concentration du pouvoir. Tout porte à croire au contraire que ces vastes mouvements, qui impliquent toutes les potentialités militaires et démographiques d'un milieu montagnard et



laissent deviner parfois d'amples stratégies territoriales élaborées en son sein, sont portés ou accompagnés par des pouvoirs locaux ou régionaux. Les recherches de Bruno Paoli jettent ainsi un éclairage nouveau sur les bases sociopolitiques de la diffusion de la doctrine nuşayrie dans les montagnes levantines, en montrant le rôle joué par des groupes dominants qui, à l'instar des Banū al-'Ariḍ, Banū Muḥriz et Banū Aḥmar, sont alors décrits par les textes comme des familles de potentats locaux, constructeurs de forteresses (Paoli, 2013b).

Sur la réforme et sa place dans la culture religieuse des montagnes

La présente livraison de la *REMM* n'entend pas traiter de front la question des minorités dans les montagnes du *Dâr al-Islâm*, et encore moins dresser un panorama des mouvements de pensée religieuse qui se sont exprimés dans un tel cadre. Le regard que l'on porte sur celui-ci se veut plus modeste, en se focalisant sur un angle particulier du rapport qu'entretiennent les sociétés de montagne avec le fait religieux islamique et avec le processus d'islamisation : celui de la réforme religieuse. On sait que celle-ci peut revêtir, dans l'Islam médiéval et prémoderne, bien des aspects : le *murâbiṭ* qui lutte contre les innovations blâmables au moyen de l'injonction coranique de la « commanderie du bien » (*amr bi-l-ma'rûf*) et de l'abolition des actes répréhensibles (*nahī 'an al-munkar*) ; le mystique *ṣūfî* faisant appel à la valeur d'exemplarité de son comportement pour inciter au redressement des mœurs ; le savant lettré, *'âlim* ou *faqîh*, qui émet des *fatwâ*-s ou puise dans les sources scripturaires les normes nécessaires pour condamner les mauvaises pratiques et indiquer ce que prescrit la Loi. Figure ultime de ce processus, le moderne réformiste prône enfin, entre la fin du XIX^e siècle et les années 1940, une doctrine – *i'slâh* – qui vise à restaurer la religion des origines, selon l'exemple des pieux anciens (*salaf*). Le réformisme contemporain se déploie bien entendu sur un arrière-plan historique qui tranche complètement avec le passé religieux des régions étudiées : fin de la domination ottomane remplacée par l'hégémonie européenne, quadrillage étatique, assimilation religieuse et réduction des pratiques au dogme officiel. Pour cette période, les conditions documentaires permettent d'étudier le mouvement non seulement depuis ses premiers développements, ses tendances et ses instruments de mobilisation, mais également et surtout ses acteurs : il est en effet possible de reconstituer les parcours de vie, les postures intellectuelles, les magistères et les œuvres, le tissu social dans lequel s'inscrit le projet de rénovation.

Il ne s'agit bien évidemment pas de prétendre qu'il pourrait exister une quelconque spécificité du rapport entre milieu montagnard et réforme religieuse. Aucun déterminisme ne se loge dans le choix de ces sociétés et de ce thème en particulier. Prendre la montagne pour exemple permet en premier lieu d'isoler un terrain d'étude présentant a priori des conditions favorables au développement local

de manifestations religieuses et à leur encadrement, ainsi qu'à l'accueil d'influences doctrinales venues d'ailleurs. Ce terrain constitue pour l'historien un véritable laboratoire du processus d'islamisation de populations rurales non touchées ou peu intégrées par l'État, dans un cadre territorial bien défini. Il est toutefois desservi par son éloignement des grands centres producteurs de l'écrit, ou bien cèle au chercheur les ressources textuelles qui lui sont propres. Ce manque crucial de sources serait rédhibitoire, s'il n'y avait moyen de le contourner au moins partiellement. C'est là que l'attention portée à la réforme religieuse prend tout son sens. Qu'elle soit finalement mise en application ou non, celle-ci implique le mouvement, l'action et la réaction. Elle affranchit les sociétés de montagne de l'immobilisme et de l'insularité dans laquelle les maintient l'historiographie dominante. Elle crée l'événement, convie la mémoire, suscite l'écrit officiel comme vernaculaire. Elle rend visible, même de manière très partielle, un état, une disposition des populations montagnardes. En d'autres termes, la réforme religieuse en montagne, prise dans sa dimension historique, agit comme un révélateur, et vient compenser, parfois du moins, le mutisme ou le laconisme des sources. Telle une loupe, elle produit un effet grossissant qui dévoile certains pans obscurs de l'histoire d'une société agropastorale dans son rapport à la ville, à la culture citadine, à la société englobante. D'intensité changeante et de portée très variable selon les cas, le projet de rénovation s'exprime différemment selon qu'il est mené localement par un saint personnage ou un lettré frais émoulu d'une madrasa citadine, ou prend la forme paroxystique, comme ce fut le cas durant l'époque médiévale, d'un message à portée messianique débouchant sur la révolte contre le pouvoir central ou l'exaltation mystique du *jihâd* contre l'infidèle (ou les deux). Du point de vue historique, il n'est jusqu'à certains épisodes doctrinaux « sectaires » ou « hétérodoxes » qui ne pourraient être ainsi analysés au prisme de la réforme religieuse, telle qu'elle est envisagée par les montagnards eux-mêmes. L'action réformatrice apparaît par conséquent comme un moment-clé dans la construction de la culture religieuse des sociétés de montagne. Elle implique d'abord le changement. Ce projet religieux s'inscrit dans une histoire du salut, et vise à agir sur la société pour la rendre plus conforme au projet divin. Il est guidé par la volonté de restaurer une pratique jugée corrompue ou inaboutie, tout en requalifiant les comportements, les valeurs et les statuts. Radical ou présentant des contours plus nuancés selon les cas, l'esprit de réforme, mû par l'idée du *tajdîd al-dîn*, « renouvellement/régénération de la religion », est souvent marqué par un objectif majeur : revenir à la communauté originelle de l'islam, et changer la société pour la conformer à ce modèle. La réforme s'appuie ensuite sur une dimension missionnaire. La montagne est à la fois, pourrait-on dire, un « désert », et un lieu de mission (*da'wa*). Il appelle l'apostolat pour assurer la diffusion maximale de la « juste » doctrine. On sait la dimension que prendra la mission dans la propagande chiite : Zaydites du Tabaristan et du Yémen, surseigns du chiisme duodécimain ; Ismaéliens partisans des Fatimides et Nizarites « assassins », avec leur grand maître d'Alamût et son représentant syrien, le légendaire « Vieux de la Montagne » des historiens des Croisades (Stern, 1960 ; Daftary, 2003 et 2007).



Durant la seconde moitié du xv^e siècle, l'agitation se propage en Azerbaïdjan et en Anatolie, avec le mouvement confrérique des Kizilbâsh qui portera au pouvoir la dynastie safavide, alors même qu'à l'autre bout du monde musulman, dans l'Anti-Atlas marocain, l'activisme des *zâwiya*-s prépare l'avènement de l'État chérifien des Saadiens, sur un théâtre des opérations où, trois siècles et demi plus tôt, l'Almohade Ibn Tûmart avait prêché la réforme radicale des mœurs. À suivre les péripéties de cette histoire, la montagne risque d'apparaître comme un inépuisable réservoir de guerriers et un formidable potentiel de dissidence à gagner à la cause révolutionnaire. Sans doute est-ce là accorder un peu trop foi aux récits historiques, qui font peu de cas des populations locales, masses informes tout juste bonnes à accepter et éventuellement à porter militairement le message religieux. L'intérêt porté à la force du prosélytisme des missionnaires ne doit donc pas masquer le rôle du milieu de réception, sur lequel les textes nous renseignent généralement beaucoup moins, mais dont on s'accordera à penser qu'il est absolument crucial dans la réussite ou l'échec du projet de rénovation. Obéissant à un processus qui peut tout aussi bien être endogène, la réforme répond donc non seulement à une volonté missionnaire, mais également à un besoin, à un appel, ressenti par la communauté d'accueil. On peut supposer que l'adéquation du message avec des aspirations propres de la communauté montagnarde (on pense ici par exemple à la question de la justice fiscale, si prégnante dans les rapports entre sujets et gouvernants), éventuellement en dehors ou en sus du contenu proprement religieux de la doctrine, facilite le processus d'adhésion, voire de conversion. Par sa référence au projet divin, par le dépassement du cadre local qu'elle suppose, la réforme inscrit enfin les zones montagneuses dans une histoire plus globale. La réforme doit être vue à la fois comme un facteur de désenclavement –on verra *infra* ce qu'il faut penser de l'isolement supposé des montagnes– et un instrument de légitimation. Le processus d'intégration, ce n'est pas contradictoire, passe même éventuellement par la lutte pour le maintien de l'autonomie des communautés, ou pour faire triompher, dans une perspective plus millénariste, un monde de justice. Loin de vouloir se distinguer par des comportements sectaires, ne s'agit-il donc pas pour ces sociétés, tout au contraire, de se « réislamiser » en assimilant des normes jugées plus conformes à des modèles issus essentiellement des foyers d'émission de la culture légitime ?

Quatre axes ont été retenus en fonction des propositions de contributions : les représentations de la montagne dans la littérature arabe médiévale ; la figure charismatique de l'homme providentiel et sa place dans l'avènement d'une société de *jihâd* et de *ribât*-s ; la « montagne savante », et son rapport à la culture citadine d'une part, à la dimension normative de la réforme de l'autre ; enfin l'essor du réformisme dans les montagnes algériennes durant la première moitié du xx^e siècle. Les études ici rassemblées ne livrent aucun discours embrassant les sociétés de montagne dans leur généralité, mais se focalisent au contraire sur des cas particuliers qui autorisent une lecture du fonctionnement de communautés montagnardes concrètes.

Le Maghreb est beaucoup plus représenté que le Machrek, mais les approches et les notions qui sont développées dans les différentes contributions doivent permettre le croisement des observations et favoriser le comparatisme en dehors même de ce volume.

Les représentations de la montagne dans la littérature médiévale

La manière dont les montagnes ont, en terre d'Islam, contribué à façonner l'imaginaire des géographes arabes a été magistralement étudiée par André Miquel (1979 ; 1980 : III, 2-1969). Dans la première contribution de ce volume, Monica Balda-Tillier interroge de nouveau l'*adab*, la culture lettrée, pour faire ressortir les traits saillants de la montagne dans les représentations d'époque médiévale issues de diverses catégories d'ouvrages : les œuvres de « merveilles » (*'ajâ'ib*), les récits de voyages, la littérature amoureuse, l'anthologie littéraire. Elle rend compte des différents sujets qui structurent un regard porté sur les montagnes et leurs populations depuis l'extérieur, puisqu'il est avant tout affaire d'une élite lettrée citadine. Mais cette vision particulière – bien souvent la seule à notre disposition – n'en fait pas moins entrer pleinement l'espace montagnard dans la culture islamique. Au-delà de la diversité des thèmes, ces textes, aussi variés soient-ils, donnent une image commune de la montagne. Omniprésente, celle-ci pose tout d'abord, par sa masse imposante et sa puissance stabilisatrice, le caractère éternel de la Création divine. Les lettrés qui la contemplant ont le Coran pour horizon. Comme l'a bien montré Heidi Toelle (1999 : 136-142 ; *id.*, 2007 : 566-568), c'est au travers du Livre qu'on en perce la vraie nature. On admire moins le paysage qu'on ne le déchiffre : car la montagne est tout d'abord un témoin, un signe tangible. Elle est, par excellence, l'un des « signes probants » (*bayyinât*) dont Dieu a parsemé le vaste monde qu'il a façonné. Elle est l'ancre qui, dans le Coran, arrime fortement la terre au-dessus des flots, le pilier qui soutient la voûte des cieux. En ce lieu, la présence divine peut prendre différentes formes. Des phénomènes naturels, exceptionnels ou singuliers, qui s'y manifestent, le croyant peut tirer d'utiles enseignements sur la réalité de l'omnipotence divine. À ce temps des origines se surimpose l'histoire sainte, celle des premiers envoyés de Dieu comme celle des débuts de l'islam : la montagne se pare d'une dimension biblique, accueillant les tombeaux des prophètes ou les traces de leur passage, et sert de cadre au plus noble des événements : la révélation coranique, communiquée à l'ultime messenger sur les hauteurs dominant La Mekke. Symbole d'une cosmogonie primordiale, la montagne est aussi vue comme un reliquaire. Elle est également un lieu où il est possible d'entretenir un rapport privilégié avec le divin : l'espace montagnard apparaît ainsi comme parsemé de pôles de dévotion, de sanctuaires et de lieux de pèlerinage. Un certain nombre de *topoi* traversent également la matière littéraire médiévale et structurent tout un ensemble de représentations concernant la montagne comme



limite. Il peut s'agir de la montagne-frontière qui sépare le *Dâr al-islâm* du pays des Infidèles. Ou de celle qui signale la présence en son sein d'une société de montagne appartenant à un courant religieux « déviant ». De manière assez significative, la culture citadine des auteurs met l'accent à ce propos tout autant sur les atteintes morales, brigandage et dépravation, que sur les dérives sectaires dont les populations en question sont accusées sur le plan religieux. Y aurait-il, derrière cette représentation du montagnard, bandit et mauvais musulman, comme un écho du sempiternel combat que se livrent, en terre d'Islam comme ailleurs, la civilisation et la barbarie ? L'important est sans doute que les zones de relief n'abritent pas que des communautés sectaires. Contrairement à une vision contemporaine (cf. *supra*) en effet, la montagne sert également de refuge à d'autres catégories de marginaux. L'article de M. Balda-Tillier montre bien que ces lieux retirés et isolés sont propices à l'accomplissement d'amours illicites ou contrariées, et à l'installation d'ermites fuyant le monde pour se consacrer à l'adoration de Dieu. Cadre d'un islam peut-être marginal, à forte teneur mystique en tout cas, la grotte est souvent le lieu de prédilection où se fixent ces derniers, en référence aux *Ahl al-Kahf* et à l'expérience liminaire du prophète de l'islam (Van Staëvel, 2010). Le rejet de la société (d'un côté comme de l'autre, d'ailleurs) semble l'emporter, dans la galerie des *topoi* convoqués, sur la catégorie de la déviance. Dans la littérature arabe médiévale, la montagne est bien l'un des lieux privilégiés de l'expression de la différence.

Hommes providentiels, *murâbiṭûn* et *jihâd* dans la montagne

Durant la période médiévale, le processus d'islamisation touchant certaines populations de montagne connaît des phases paroxystiques, marquées par des soulèvements massifs au nom d'idéologies religieuses (*Mahdisme*, 2000 ; García-Arenal, 2006). Ces idéologies, parfois couplées avec la tradition millénariste et messianique du mahdisme, ont été avant tout envisagées par l'historiographie comme le principe moteur de la lutte, et comme le ferment d'unité des groupes qui y ont adhéré. Peut-être est-ce là l'influence d'une lecture un peu trop superficielle d'Ibn Khaldûn, associant à une prédisposition d'ordre sociopolitique (*aṣabiyya*) un message religieux ouvrant sur la conquête du pouvoir ? Toujours est-il que la teneur fédérative de l'idéologie et le dynamisme lignager ont souvent été retenus comme facteurs explicatifs de la puissante mobilisation religieuse des populations montagnardes. Dans cette construction historiographique, une place de choix a été dévolue à la figure du prédicateur venu d'ailleurs (ou qui est parti depuis suffisamment longtemps pour être devenu lui aussi un étranger), et qui revêt au choix la stature d'un homme providentiel, d'un ermite ou d'un activiste, d'un *murâbiṭ* parfois élevé au statut de mahdî inspiré par Dieu, ou d'un champion de la guerre sainte. Qui sont ces hommes, qui n'ont parfois rien à voir avec les habitants de la montagne qu'ils ont choisie comme terre de mission ? Comment expliquer leur

réussite ? Ne bénéficient-ils pas, sur place, de l'appui de relais et de transmetteurs locaux, de membres de la communauté d'accueil déjà convertis aux nouvelles idées et engagés eux aussi dans la prédication, formant autant de médiateurs entre les cultures montagnardes et les valeurs englobantes du *Dâr al-islâm* ? La réussite du mouvement nizârîte à Alamût est-elle à mettre au compte seulement du génie de Ḥasan-i Ṣabbâḥ ? Prenant l'exemple du cas almohade dans le Sud marocain, dont l'historiographie s'est toujours centrée sur la figure quasi prophétique d'Ibn Tûmart (m. 1130), la contribution que je propose tente de dégager une explication alternative à l'émergence de ce mouvement révolutionnaire qui devait aboutir à la création du plus grand empire dans l'Occident musulman médiéval. Sans nier l'importance du facteur personnel dans la réussite du mouvement, l'article réexamine ainsi non plus seulement le poids de la morphologie sociale, comme cela a déjà été le cas auparavant, mais l'importance des structures de pouvoir alors à l'œuvre dans les montagnes de l'Anti- et du Haut-Atlas, pour promouvoir l'hypothèse de l'existence d'un encadrement religieux et politique avant même que ne survienne la prédication de la réforme radicale.

La « montagne savante » : élites lettrées, culture religieuse citadine et dimension juridique de la réforme

C'est par vagues successives, et comme par à-coups, que la pénétration dans le milieu montagnard d'un islam plus en prise avec les élites religieuses citadines va se poursuivre au fil des siècles, selon des régimes de temporalité qui diffèrent en fonction des régions et des communautés concernées. Ce mouvement de fond est marqué notamment par la pénétration du soufisme, qui prône la réforme savante par la diffusion conjointe du *'ilm* et de la *ṭarîqa*. La contribution de Jacques Vignet-Zunz et Mohamed Mezzine explore, dans la longue durée, l'histoire religieuse de la chaîne du Rif, dans le nord du Maroc. Illustration paradigmatique de la « montagne savante », le massif des Ghumâra est à la fois un milieu baigné par le flot du renouveau spirituel et de la réforme des mœurs, et un vivier de juristes et de soufis qui vont essaimer dans les régions environnantes et jusqu'à Fès, la grande métropole du savoir. La montagne se transforme ainsi peu à peu durant l'époque moderne en un pôle culturel majeur, entre mouvements mystiques, appel au *jihâd* contre les incursions espagnoles et portugaises, et construction d'une profonde religiosité d'obéissance mâlikite. La contribution de Wissam Halabi-Halawi permet quant à elle de saisir la réforme à son point d'occurrence. Elle isole un moment-clé où, à l'intérieur du druzisme, l'idée réformatrice conduite par l'émir al-Sayyid (m. 884/1479) dans les montagnes syriennes trouve sa place. Étayée par une lecture minutieuse de textes en partie inédits, l'étude s'intéresse à la manière dont la réforme est présentée par les contemporains et les disciples du savant, et cerne la manière dont la mémoire locale s'est emparée du souvenir de cet épisode fondateur pour le



porter au rang de mythe historiographique. Fondamentalement ambiguë, la figure littéraire de ce grand personnage – figure évocatrice d'un homme providentiel, d'extraction noble, à qui incombe la tâche d'infléchir les destinées de sa communauté d'origine – apparaît, au gré des sources, soit comme le promoteur d'une mise en adéquation entre druzisme et orthodoxie musulmane, soit au contraire comme le fondateur du particularisme druze. L'analyse fine de la réforme sayyidienne permet de définir son contenu idéologique et juridique, mais également politique, ainsi que d'en discuter la nature et la portée.

Tout en privilégiant la longue durée pour l'un, un moment précis pour l'autre, les deux articles éclairent deux autres aspects de la culture religieuse des montagnes : les relations avec le savoir citadin et les modalités d'introduction du droit et de ses procédures. À quelques exceptions près, les échanges intellectuels des savants montagnards avec la ville se dessinent en creux pour la période médiévale, pour n'apparaître en pleine lumière qu'à partir de l'époque moderne, lorsque les dictionnaires biographiques et les chroniques locales autorisent de plus amples études prosopographiques, et permettent de mesurer la part prise par les montagnes dans le renouvellement du vivier des élites juridico-religieuses des grands centres urbains. Sabrina Mervin a dressé un saisissant tableau du Jabal 'Âmil au Liban, véritable « montagne savante », abondant vivier de savants chiites (Mervin, 2000 : 28-33). Du sanctuaire de Najaf auprès duquel ils se rendent en pèlerinage, les savants issus de ce centre intellectuel majeur sont, dès la première moitié du XVI^e siècle, appelés en Iran par les souverains safavides pour former les cadres du nouvel État duodécimain. Vu depuis cette montagne, l'horizon embrasse par conséquent un territoire du savoir dont les principaux jalons sont aussi les plus grands centres chiites d'Irak et d'Iran. Autre figure emblématique de ces liens noués au fil du temps entre la montagne et la ville, le savant mâlikite issu du massif rifien va quant à lui se tourner vers Fès dès que la promotion sociale le lui permet. L'implantation réussie, marquée par exemple au XVII^e siècle par la possession d'une *nisba fâsiyya* qui vient se substituer à l'ancienne attache *ghmâriyya*, passe par l'alliance avec les élites citadines. Il n'y a donc pas d'opposition entre l'ordre de la cité et celui des montagnes : la diffusion des représentations issues du monde lettré citadin durant l'époque moderne atteste la maîtrise progressive, par les élites religieuses montagnardes, d'un idéal commun : celui du docteur en sciences religieuses, *'âlim*, et du juriste spécialiste du droit religieux, *faqîh* (Vignet-Zunz, 1993 et 1996). Le séjour que fait l'émir al-Sayyid à Damas, sans doute en pratiquant la *taqiyya*, « pieuse dissimulation » (voir également Mervin, 2000 : 29) pour étudier le Coran et approfondir les sciences islamiques, témoigne lui aussi de l'ouverture de la montagne – et qui plus est de la montagne « sectaire » – vers la ville et l'islam citadin. S'opère ici comme un branchement de la culture religieuse montagnarde sur le savoir « officiel » dispensé dans les grands centres intellectuels des plaines ou des régions environnantes. Signe révélateur : la réforme sayyidienne s'inscrit précisément dans un moment où la montagne connaît aussi un début de désenclavement physique, par la construction de ponts et de routes.

Plus que sur le contenu propre des doctrines, qui ont généralement fait l'objet

de nombreux travaux, il convient de s'interroger sur l'importance de la maîtrise de l'écrit par les catégories lettrées dans les montagnes. Celui-ci va en effet permettre, dans la durée, une islamisation (doublée souvent d'une harmonisation linguistique) bien plus profonde des montagnes. Bien des études sont encore à envisager en la matière, notamment sur l'introduction de la pratique notariale et de l'écrit juridique dans les montagnes comme médium de diffusion de la Loi. Cette dimension reste très difficile à mesurer dans le cas de la réforme sayyidienne de la religion druze. Le caractère juridique de l'action entreprise ne laisse par contre pas de doutes : le réformateur élabore des règles de droit, définit des procédures arbitrales dans le cadre d'assemblées judiciaires (*majâlis*), et met en place une nouvelle structure judiciaire hiérarchisée. La (ré)islamisation de la communauté passe donc par cette « normalisation », au sens de mise en conformité des normes religieuses avec ce qui se fait (et se voit) autour de la montagne, ailleurs dans le pays : non pas tant certainement pour se couler dans le moule de l'orthodoxie sunnite – la réforme reste profondément attachée aux traditions du druzisme – que pour en respecter un certain nombre de règles et de procédures formelles. La justification donnée par les auteurs à la mise en place de ce nouvel appareil normatif – l'existence de « mœurs dissolues » – est le type même du discours récurrent que tiennent les milieux réformateurs et réformistes pour justifier leur action. Au contraire des milieux savants chiites, où le détenteur de l'autorité spirituelle possède aussi les clés de l'*ijtihâd*, l'interprétation des sources de la Loi, les régions montagneuses d'obédience sunnite vont développer quant à elles une littérature jurisprudentielle qui consigne les faits de société sujets à caution et les débats qu'ils ont suscités. Cette littérature technique n'apparaît souvent qu'à l'époque moderne. C'est le cas dans le massif des Ghumâra, où les *fatwâ*-s des savants commencent à être recueillies à partir du xvi^e siècle, pour être intégrées, un siècle plus tard, dans les premiers *compendia* de *nawâzil*, cas d'espèce qui rendent compte de la progressive mise en conformité des pratiques et des comportements avec la norme édictée dans les milieux lettrés citadins.

Le réformisme à l'assaut de la montagne

Le recueil d'articles s'achève par un dernier mouvement, le plus proche de notre époque chronologiquement parlant, puisqu'il couvre la fin du xix^e siècle et la première moitié du siècle suivant. Le processus d'islamisation dans la longue durée des sociétés de montagne trouve ici son dénouement. Sans céder à une vision téléologique, force est de reconnaître qu'on entre bien alors dans la phase finale du processus d'intégration des sociétés de montagne dans la culture englobante. Le « réformisme », puisque c'est de lui qu'il s'agit, correspondant à l'arabe *işlâh*, mouvement de renouveau, pendant religieux de la *nahda*, a déjà donné lieu à maints travaux, sur lesquels il n'est pas utile de revenir ici. La relation qu'il entretient avec les milieux lettrés de la montagne a cependant moins retenu l'attention



des chercheurs (on en exceptera notamment une nouvelle fois S. Mervin, 2000, pour le Liban-Sud, et les deux auteurs cités *infra*). Les deux dernières contributions du numéro se centrent justement sur le rapport entre le mouvement réformiste animé par le cheikh Ben Badis (m. 1940), lettré de Constantine, et les montagnes de l'est algérien. Elles portent chacune sur un espace géographique particulier, la Kabylie et l'Aurès, deux massifs qui ont fourni le gros des troupes réformistes, puis payé un lourd tribut humain durant la guerre d'indépendance. Ils ont pour auteurs Fanny Colonna, qui a consacré la plus grande partie de son œuvre à la société paysanne, dont la montagne ne constitue que la partie la plus visible (voir notamment son livre-manifeste sur la question : Colonna, 1987), et Kamel Chachoua, dont les travaux de sociologie historique ont depuis une dizaine d'années profondément renouvelé notre connaissance des relations entre la société kabyle et l'islam durant la période coloniale (Chachoua, 2001). En suivant l'évolution du fait religieux sur un siècle de temps, entre la seconde moitié du XIX^e siècle et les années 1940, F. Colonna montre comment s'opère un retournement complet de l'espace cognitif (pour reprendre ici le titre d'un ouvrage du géographe Marc Côte, *L'Algérie ou l'espace retourné*, 1988), d'un islam séculaire adossé au culte des saints et à l'organisation confrérique des *zâwiya*-s à un nouveau modèle de croyance porté par le clerc réformiste, pourfendeur du « temps de l'ignorance » (la *jâhiliyya*, ressuscitée pour l'occasion), adepte de la modernité et de la rationalité économique et technologique. Autrement dit, un changement complet du rapport au religieux dans l'Algérie contemporaine : c'est là l'objet même du livre pionnier de Fanny Colonna, *Les versets de l'invincibilité* (Paris, 1995), sur la genèse et la réception duquel la dernière contribution de la partie thématique se propose justement de revenir, sous la forme d'un entretien avec l'auteure. L'acteur principal de cette « révolution culturelle » qui s'assimile peut-être encore davantage à une « contre-réforme montagnarde » (le mot est de Fanny Colonna, 1995 : 289), n'est autre que le *'âlim* islâmiste, originaire de l'intérieur du massif, formé par la madrasa urbaine, puis de retour dans ses montagnes natales afin d'y porter la bonne parole. Après avoir fait un sort au mythe kabyle et à ses stéréotypes, K. Chachoua propose quant à lui un modèle sociologique expliquant l'apparition, dans le champ du savoir religieux, de ces nouveaux lettrés réformistes qui vont atteindre une position hégémonique prégnante aujourd'hui encore dans le champ intellectuel. La violence des coups portés précédemment par le pouvoir colonial au système symbolique de la *zâwiya* avait déjà irrémédiablement cassé toute l'ossature épistémologique qui articulait la culture de la « montagne savante ». Loin de tout déterminisme, l'étude montre comment les conditions de la colonisation des terres et les formes d'exploitation ont creusé les écarts entre les plaines de l'ouest algérien, facilement exploitables et où se concentrent exploitants européens, capitaux et main d'œuvre, et les hautes terres de l'est, pays montagneux et berbérophone plus rude, laissé à une colonisation institutionnelle impuissante à susciter un développement économique et culturel. Les porteurs de la réforme sont donc de jeunes intellectuels, d'origine modeste, déclassés ou en passe de l'être. Si la montagne devient la matrice de leur action réformiste, c'est non pas par une propension « naturelle » à la dissidence,

mais par la force d'une conjoncture historique et socio-économique bien précise. La réussite du mouvement, puis les traumatismes de la guerre d'indépendance, ouvriront la voie à d'autres réformateurs, laïcs ceux-ci, prêchant dans des zones montagneuses désormais soumises la cause suprême de la révolution agraire. Montagne et paysannerie seront de nouveau assimilées à une terre de mission « civilisatrice », mais sans en être partie prenante cette fois.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALIQUOT Julien, 2009, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, Ifpo.
- AZAYKO Ali Sedki, 1990, « La montagne marocaine et le pouvoir central : un conflit séculaire mal élucidé », *Hespéris-Tamuda*, XXVIII, repris dans *Id.*, 2001, *Histoire du Maroc ou les interprétations possibles*, Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad, p. 53-69.
- BOULET François, 2008, *Les Alpes françaises, 1940-1944 : des montagnes-refuges aux montagnes-maquis*, Bordeaux, Les Presses Franciliennes.
- BRAUDEL Fernand, 1949, *La Méditerranée et monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. I : La part du milieu*, Paris, Armand Colin (3^e éd., 1990).
- CHACHOUA Kamel, 2001, *L'islam kabyle. Religion, État et société en Algérie, suivi de l'Épître (Risâla) d'Ibnou Zakrî (Alger, 1903), mufti de la Grande Mosquée d'Alger*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- COLONNA Fanny, 1987, *Savants paysans. Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, Office des Publications Universitaires.
- 1995, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CÔTE Marc, 1988, *L'Algérie ou l'espace retourné*, Paris, Flammarion.
- DAFTARY Farhad, 2003, *Les Ismaéliens. Histoire et traditions d'une communauté musulmane*, Paris, Fayard.
- 2007, *Légendes des Assassins. Mythes sur les Ismaéliens*, Paris, Vrin.
- Désert et montagne au Maghreb. Hommage à Jean Dresch*, 1986, *REMMM* 41-42.
- GARCÍA-ARENAL Mercedes, 2006, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdîs of the Muslim West*, Leyde, Boston, Brill.
- GELLNER Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- JOUTARD Philippe, 1994, *Les Camisards*, Paris, Folio.
- JOUTARD Philippe, POUJOL Jacques, CABANEL Patrick, 1987, *Cévennes, terre de refuge, 1940-1944*, Sète, Nelles Presses du Languedoc.
- KEMP Percy, 1982, *Territoires d'Islam. Le monde vu de Mossoul au XVIII^e siècle*, Paris, Sindbad.
- LAPORTE Jean-Pierre, 2004, « Kabylie : La Kabylie antique », *Encyclopédie berbère*, vol. 26, Aix-en-Provence, Edisud, p. 4000-4015.
- Mahdisme et millénarisme en Islam*, 2000, *REMMM* 91-94.



- MERI Josef W., 2002, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, Oxford University Press.
- MERVIN Sabrina, 2000, *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Jabal 'Âmil actuel Liban-Sud de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Beyrouth, Damas, Karthala, Cermoc, Ifead.
- MIQUEL André, 1979, « Montagne et montagnes, montagne ou massif », *Annales Islamologiques* XV, Le Caire, p. 25-36.
- 1980, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du II^e siècle. T. III : Le milieu naturel*, Paris, La Haye, New York, Mouton, EHESS.
- 1988, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du II^e siècle. T. IV : Les travaux et les jours*, Paris, EHESS.
- Montagnes médiévales, XXXIV^e Congrès de la SHMES (Chambéry, 23-25 mai 2003)*, 2004, Paris, Publications de la Sorbonne.
- La montagne à l'époque moderne (Actes du colloque de 1998)*, 1998, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Les Nusayris et les Druzes: deux communautés ésotériques à la périphérie doctrinale de l'Islam*, 2011, *Arabica* 58, Fasc. 1/2.
- PAOLI Bruno, 2011, « La diffusion de la doctrine nusayrie au IV^e/X^e siècle d'après le Kitâb Khayr al-s'anî 'a du cheikh H'usayn Mayhûb H'arfûsh », *Arabica* 58, p. 19-52.
- 2012a, « Des Alaouites de Syrie (1): un autre islam », *Les Carnets de l'Ifpo*. La recherche en train de se faire à l'Institut français du Proche-Orient (Hypotheses.org, 7 décembre 2012). [en ligne] <http://ifpo.hypotheses.org/4575>
- 2012b, « Des Alaouites de Syrie (2): prosélytisme et diffusion de la gnose », *Les Carnets de l'Ifpo*. La recherche en train de se faire à l'Institut français du Proche-Orient (Hypotheses.org, 26 février 2013). [en ligne] <http://ifpo.hypotheses.org/4850>
- 2013, « Des Alaouites de Syrie (3): la montagne-refuge », *Les Carnets de l'Ifpo*. La recherche en train de se faire à l'Institut français du Proche-Orient (Hypotheses.org, 12 mars 2013). [en ligne] <http://ifpo.hypotheses.org/4904>
- PLANHOL Xavier de, 1968, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'islam*, Paris, Flammarion.
- 1993, *Les nations du prophète. Manuel géographique de politique musulmane*, Paris, Fayard.
- 1997, *Minorités en islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion.
- RIVOAL Isabelle, 2000, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- ROUSSEL Cyril, 2011, *Les Druzes de Syrie. Territoire et mobilité*, Beyrouth, Ifpo.
- SACAREAU Isabelle, 2003, *La montagne. Une approche géographique*, Paris, Belin.
- STERN S. M., 1960, « The Early Ismā'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 23, No. 1 (1960), p. 56-90.
- TOELLE Heidi, 1999, *Le Coran revisité. Le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, IFD.

- 2007, « Monts, montagnes », in M. Ali AMIR-MOEZZI, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, p. 566a-568a.
- VAN STAËVEL Jean-Pierre, 2010, « La caverne, refuge de «l'ami de Dieu» : une forme particulière de l'érémisme au temps des Almoravides et des Almohades, (Maghreb extrême, XI^e-XIII^e siècles) », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, numéro spécial : *Miscelanea de historia y cultura material de al-Andalus. Homenaje a Maryelle Bertrand*, 7, p. 311-325.
- VIGNET-ZUNZ Jacques/Jawhar, 1993, « Repères pour une étude sur les *fuqahā'* du Maroc », *Annuaire de l'Afrique du Nord* 30, p. 1097-1118.
- 1996, « Une paysannerie de montagne productrice de *fuqaha'* : les Jbala, Rif occidental, Maroc », *Annuaire de l'Afrique du Nord* 33, p. 201-220.
- 2011, « Montagnes savantes : une récapitulation », *La montagne : populations et cultures*, numéro thématique de la revue *Insaniyat* 53, p. 98-113.
- WINTER Stefan, 2010, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge, Cambridge University Press.



