



Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. Viticulture, montagnes et réformisme (iṣlāḥ) aux xixe-xxe siècles

Kamel Chachoua

► To cite this version:

Kamel Chachoua. Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. Viticulture, montagnes et réformisme (iṣlāḥ) aux xixe-xxe siècles. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2014, Sociétés de montagne et réforme religieuse en terre d'Islam, 135, pp.131-150. halshs-01664201

HAL Id: halshs-01664201

<https://shs.hal.science/halshs-01664201>

Submitted on 14 Dec 2017

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.

Kamel Chachoua*

Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale

*Viticulture, montagnes et réformisme (iṣlāḥ)
aux XIX^e-XX^e siècles*

Résumé. Les études des sciences humaines et sociales sur la religion en Algérie se sont toujours concentrées sur les rôles et les fonctions des acteurs emblématiques (saints, réformateurs) et des institutions anciennes ou modernes (confréries, médersas, écoles publiques) dans une sorte de « fonctionnalisme du pire et/ou du meilleur ». Partant de l'exemple du mouvement réformiste musulman algérien, l'*iṣlāḥ* (renaissance, *naḥḍa* en Égypte), souvent présenté comme un mouvement « citadin », « petit-bourgeois » et essentiellement « arabophone », ce texte montre, qu'au contraire, les ulémas fondateurs et promoteurs du mouvement réformiste algérien sont presque tous originaires des montagnes de l'Est, berbérophones, d'origine sociale modeste, prématurément orphelins. Aussi, et pour rendre compte de ces spécificités biogéographique et politique du mouvement réformiste algérien, ce texte revient sur l'histoire de la viticulture en Algérie qui a, dès 1880, scindée l'Algérie en deux. À l'Ouest, une Algérie des plaines viticoles, une Algérie dite « province européenne », et à l'Est une Algérie des montagnes, une Algérie musulmane qui, par une sorte de « conservatisme révolutionnaire », deviendra le terrain du mouvement réformiste (*iṣlāḥ*) et de la lutte indépendantiste.

Mots clés : Algérie, colonialisme, montagnes, réformisme musulman, viticulture, Est/Ouest, mythe kabyle

* Aix-Marseille Université/CNRS, IREMAM Aix-en-Provence



Abstract. *The mountains and the rise of clerics in colonial Algeria. Viticulture, mountains and reformism (iṣlāh) in the nineteenth and twentieth centuries*

Studies of human and social sciences on religion in Algeria have always focused on the roles and functions of the iconic actors (saints, reformers) and ancient and modern institutions (brotherhoods, madrasas, public schools) in a sort of «functionalism the worst and/or the best». Using the example of the Algerian Muslim reformist movement, *Iṣlāh* (Renaissance *Naḥḍa* in Egypt), often described as a «city» movement, «petit-bourgeois» and essentially «Arabic», this paper shows, on the contrary, that large parts of the founding scholars and promoters of the Algerian reformist movement are almost all from the eastern mountains, Berber, modest social origin, early orphans. Also, and to account for these biogeographical and political characteristics of the Algerian reformist movement, this text reviews the history of viticulture in Algeria which since 1880 split Algeria in two. In the West, plains specialized in wine production, an Algeria called a «European province», and in the East, a mountainous Algeria, a Muslim Algeria who, by a sort of «revolutionary conservatism», became the ground of the Reformist movement (*iṣlāh*) and the struggle for independence.

Keywords: Algeria, colonialism, mountains, Muslim reformism, viticulture, East/West, Kabyle myth

Une certaine idée reçue et largement répandue, dans le milieu scientifique comme dans le sens commun, considère le mouvement réformiste musulman algérien, l'*iṣlāh* («renaissance», *naḥḍa* en Égypte), comme un mouvement «citadin», «petit bourgeois» et essentiellement «arabophone». En effet, son caractère anti-confrérique, son attachement à la promotion et à la restauration de la langue arabe et de l'islam, portent à croire que la réception et le développement du mouvement réformiste algérien, en milieu montagnard et berbérophone, seraient, certainement et nécessairement, «limités» pour ne pas dire «nuls». Or, quand on serre de près les biographies et les histoires de vie d'une marge conséquente des ulémas fondateurs et promoteurs du mouvement réformiste algérien, on constate qu'ils sont presque tous montagnards, berbérophones (de l'Est), d'origine sociale modeste, prématurément orphelins d'où, probablement, leur émigration précoce, leur célibat tardif et quelquefois définitif, et leur rapport «difficile» avec les zaouias, la religiosité locale, la famille et l'État central en général. Comment expliquer ce paradoxe social et sociologique? Avant de répondre, il faut, à notre avis, évoquer, fut-ce cavalièrement, plus d'un siècle et demi de sociologie religieuse et cognitive de la Kabylie et de l'islam en milieu rural et montagnard algérien.

De la division entre Arabes et Kabyles : mythologie d'un «bêtisier»

Le premier savant à avoir formulé officiellement la question confrérique en termes d'une institution de résistance à la colonisation en Algérie est Édouard de Neveu, un officier saint-simonien, membre de la commission d'exploration scientifique de l'Algérie, qui avait passé plus de vingt-cinq ans dans les bureaux arabes, dont quinze

en Kabylie. La publication de son ouvrage, *Les Khouanes, Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, paru en 1845, avait impressionné les milieux officiels, et son livre fut même réédité l'année d'après, en 1846. Bien que l'ouvrage ne soit pas considéré comme faisant partie des publications sur la Kabylie (il ne figure pas dans la bibliographie ethnologique sur la grande Kabylie publié par Camille Lacoste-Dujardin en 1962, ni dans les récits fondateurs du « mythe kabyle »), il est, à notre avis, celui qui a exprimé et à tout le moins vulgarisé en premier cette idée que les Kabyles sont, du point de vue religieux, moins fervents que les Arabes, et que leur islamisation est une simple stratégie pour leurs activités commerciales avec les Arabes. L'écho et l'accueil inédits de ce livre ont provoqué toute une série de publications de livres et d'articles sur les marabouts, les khouanes¹, les *zaouia*-s qui ont, depuis, structuré le champ des sciences sociales et humaines sur l'Algérie et le Maghreb en général. Il est vrai, qu'un an auparavant, en 1844, le général Daumas avait publié un des premiers articles sur *les Kabyles de l'Est* dans la *Revue de l'Orient*, mais ce texte, bien que précurseur, ne porte pas une problématique et une construction comme celles qu'on trouve dans celui d'Édouard de Neveu ; il n'aura pas non plus le même retentissement ni le même accueil. Après ce livre, plusieurs autres auteurs vont appuyer le trait d'Édouard de Neveu mais n'apporteront rien de nouveau, si ce n'est une touche « d'humour anticlérical ». En effet, si l'on décide de mettre bout à bout l'ensemble de certains textes et de certaines citations d'auteurs coloniaux, on peut aisément transformer ce mythe kabyle, tant décrié, en véritable « bêtisier » civil et militaire. Sur cette di-vision entre Arabes et Kabyles, par exemple, Camille Sabatier écrivait :

L'Arabe qui ne conçoit le bien et le mal que selon le Coran et n'admet aucun progrès en-dehors du Livre, et le Kabyle qui n'a pas de livre et qui sait concilier le respect qui est dû aux lois avec le sentiment de leur perfectibilité indéfinie (Sabatier, 1882).

Au sujet des agents religieux et de l'islam en Kabylie :

Extérieurement, dit Sabatier, il est vrai, les Kabyles professent l'islamisme, en réalité leurs kanouns sont la négation la plus énergique des principes fondamentaux du code musulman (...) Quel est donc le rôle du marabout en Kabylie ? C'est celui de l'hôte étranger – les marabouts sont de race arabe – qui n'appartient à aucun çoff, toujours prêt à offrir sa médiation ; c'est ensuite – singulier rôle pour un missionnaire de l'islam – celui de conserver, lui le seul lettré, le texte des kanouns (*op. cit.*).

Pour Alfred Rambaud, 1982 :

Les Kabyles, après avoir été des chrétiens assez douteux, sont devenus des musulmans d'une espèce particulière (...) L'obstacle du Coran existe moins chez les Kabyles. Les guerres qu'ils nous ont faites ont été inspirées moins par le fanatisme religieux que par

1 Les termes spécifiques relevant, comme *khouanes*, d'une certaine construction historiographique, ont été laissés dans la forme translittérée simplifiée qui est celle de leur contexte d'occurrence. Il en va de même pour certains noms communs (kanoun ou *çoff* par exemple) ou noms propres dont la forme simplifiée a été consacrée par l'usage dans la littérature scientifique contemporaine.

leur amour jaloux de leur indépendance (...) La djemââ (l'assemblée villageoise) se tient en plein air, les séances y sont très longues car les Kabyles comme les Français aiment à parler et à entendre parler.

Ernest Renan soutient lui aussi cette force et cette autorité de la coutume kabyle sur le Coran : « Ici (en Kabylie) dit-il, la coutume kabyle a eu la force d'abroger la moitié du livre sacré » (Renan, 1875). Dans son livre *La formation des cités*, où il fait la comparaison entre la cité romaine et les villages kabyles, Émile Masqueray (1886) écrit :

Ces républiques en enfance qui ne forment pas une nation, ce peuple sans capitale, ce moyen âge sans châteaux (...) qui n'admettait de loi que celle du village (taddert). De là une étroitesse de vue singulière, une aversion irréflectie de tout ce qui n'est pas renfermé dans l'horizon qu'on embrasse du haut d'un piton du Djurdjura, qu'il s'agisse de théories sociales, de conceptions politiques, ou de système religieux.

Plus près de nous, dans un texte où elle s'interrogeait sur les raisons de l'absence de ville marchande en Kabylie, bien que soient réunis tous les signes objectifs de la cité ou de la ville (densité démographique, artisanat, architecture), Camille Lacoste-Dujardin répondait à sa question en reprenant un à un les *topoi* du mythe kabyle à savoir : la montagne, l'oralité, l'irreligiosité et la « nature » démocratique des Kabyles :

D'abord, le fait montagneux, qui rend difficile les communications (...), en second lieu, l'attitude de résistance qui tient à la volonté de résistance des Kabyles (...), l'idéologie démocratique kabyle a sans doute mis un frein au processus de développement urbain (...). Enfin, en Kabylie, l'écriture arabe n'a guère été adoptée. La scolarisation en arabe n'a guère non plus été poussée. L'élite intellectuelle (les clercs de familles maraboutiques) s'est trouvée en partie étrangère à la Kabylie (Lacoste-Dujardin, 1993 : 392).

Beaucoup d'études postérieures à ces productions ont donné à cette littérature, qu'on range sous le terme de « mythe kabyle », plus de sens et de crédibilité qu'elle ne méritait et qu'elle n'avait aux yeux des politiques et des auteurs coloniaux eux-mêmes. Tout compte fait, ce sont les lettrés « prolétaroid », porteurs de petit capital culturel du premier mouvement nationaliste populaire (PPA) et du réformisme musulman et quelques membres d'associations berbéristes qui ont affûté la légende du « mythe kabyle ». Or, « la préférence berbère » pour les enquêteurs français du Maghreb n'avait aucune visée politique séparatiste (à quoi bon ?). Elle était davantage animée par des considérations d'ordre littéraire, esthétique et satirique plutôt que par des stratégies politiques. Elle tient *grosso modo*, comme le dit bien Jacques Berque (2001 : II, 199), au fait que :

Dans le dernier quart du XIX^e siècle, les professionnels eux-mêmes, universitaires de Paris ou d'Alger, férus de l'ethnologie du primitif dont s'engoue alors l'école anglaise, se tournent plutôt vers les zones moins explorées, réputées plus « intactes » ou plus « pures » et s'acharnent à déceler, sous l'islam des légistes, les survivances d'un fond antérieur, ou de traits folkloriques justiciables d'un contexte mondial, et nourriciers de belles hypothèses.

L'islam « arabe » des villes et l'islam « berbère » des montagnes et des campagnes

Mais à partir de 1930, une génération d'universitaires métropolitains spécialisés dans les sciences humaines va, plus au moins, abandonner le discours « mythologique » sur la Kabylie au profit d'une approche plus théorique et plus réflexive. S'ils reconnaissent les limites – pour ne pas dire l'absurdité – de la thèse du mythe kabyle ou de « l'irrégiosité des berbères » ils ont néanmoins, par imprudence plutôt que par ignorance, continué à tenir pour fondée la division entre l'islam scripturaire et éclairé des villes et l'islam oral et « analphabète » des campagnes et des montagnes². Ainsi pour Alfred Bel :

On ne saurait nier que les berbéro-arabes des campagnes, durant le moyen âge, furent atteints par l'islam, sous les formes diverses qu'il prit alors, puisque nous voyons les ruraux, montagnards sédentaires comme les kabyles Kotâma, les gens de l'Aurès ou ceux du grand Atlas, par exemple, les semi-nomades des tentes du tell et les grands nomades, Zenâta ou Sahariens notamment, former la force militaire des chefs qui se soulevaient pour ou contre l'orthodoxie, pour ou contre les schismes. Encore que, dans ces mouvements guerriers, la soif du butin, le désir d'une tribu berbère d'en dominer une autre ou d'assouvir contre elle ses rancunes, sous un prétexte de religion, aient pu suffire à décider les berbères à la lutte, il faut penser que la foi islamique les animait aussi. Mais quelle connaissance avaient-ils de la doctrine et de la loi religieuse, ces hommes rudes et incultes ? (Bel, 1917 : 78).

Dans un chapitre sur l'islam dans les sociétés nord-africaines, plein de finesse et de suggestions théoriques, d'inspiration durkheimienne et webérienne, Pierre Bourdieu « oppose » la religion des villes à celle des campagnes :

... dans la société traditionnelle, disait-il, à la religion des citadins, des bourgeois souvent cultivés et raffinés qui ont conscience d'appartenir à une religion universelle et s'efforcent de définir leur religiosité contre le ritualisme des campagnards – les villes ont été le lieu d'élection du réformisme – s'opposait la religion des ruraux, toute imprégnée de survivances, profondément enracinée dans le terroir, et ignorante, en général, des subtilités du dogme ou de la théologie (Bourdieu, 1985 : 101).

Décrivant le cadre social et géographique de la fin du XIX^e siècle dans lequel avait évolué Cheikh Mohand Ulhocine (1846-1903), un saint emblématique de la haute montagne kabyle de la fin du XIX^e siècle, Mouloud Mammeri note qu'à Ath Ahmed, le hameau natal du Cheikh, on est :

... en pleine montagne irrédente et en pleine berbérîté, loin des cités (Alger, Tlemcen, Bougie et, plus loin, Tunis, Le Caire ou Damas), où se trouvait la culture des clercs. On y était coupé de la pensée des livres ; le tout petit nombre de lettrés (surtout des marabouts) utilisaient l'écriture à des fins utilitaires : un Coran peu compris, une grammaire souvent exotérique, quelques manuels médiévaux, principalement de droit

2 Cf., pour le cas marocain, les travaux de J. Vignet-Zunz, 1991, 1994, et également pour le cas de l'Algérie, Lalmi, 2004.

(Sidi-Khelil, jurisconsulte du XIV^e siècle, était la grande source) constituaient à peu près tout l'enseignement (Mammeri, 1987 : 18).

Dans un livre plein d'appels à Max Weber, Ernest Gellner fait du concept de religiosité urbaine le principe de variation et de différenciation entre *Islam populaire et Islam purifié* (Berque, 2001 : t. II, 425),

comme les villes, écrit Ernest Gellner, rendent l'instruction possible et la valorisent, l'instruction permet d'avoir un accès direct à la révélation et donc facilite l'absence d'intermédiaire (...) cela conduit à s'abstenir de tout excès rituel, et permet donc un puritanisme généralisé (Gellner, 2003 : 23).

Pour des raisons liées à la personne même d'Ibn Badis et à celle de deux ou trois de ses premiers collaborateurs, tous citadins de classe moyenne, beaucoup d'observateurs et de chercheurs ont généralisé ces propriétés à tous les autres réformistes et ont souvent considéré que « La base sociale du mouvement réformiste est citadine et bourgeoise » (Colonna, 1987 : 163).

Pour Mostefa Lacheraf, Ibn Badis était :

Objectivement solitaire sinon isolé au sein de son groupe, par sa culture, son patriotisme, son austérité, son sens politique, sur l'ensemble des ulémas qui, à l'indépendance, vont trahir ces principes de progrès et créer une véritable classe religieuse parfois affairiste et indifférente à l'injustice sociale et à la corruption (Lacheraf, 1978 : 322, n.1).

Il est vrai qu'Ibn Badis est distinct des autres, mais attribuer cette distinction à la culture distincte d'Ibn Badis et faire croire qu'il était démuné de toute stratégie impure (*i.e.* intéressée), c'est refuser de le comprendre et même pire, c'est lui tisser une légende de saint qu'il avait lui-même combattue. Or, le reniement paternel et le célibat d'Ibn Badis (qu'il faut situer dans le contexte traditionnel et conservateur de la famille et de la ville de Constantine) avait sans doute plus d'effets sur la personnalité et l'engagement, corps et âme, d'Ibn Badis dans la vie ascétique et politique, plus que son capital culturel et scolaire (un diplôme secondaire de la Zitouna, une licence délivrée par un maître qu'il avait rencontré furtivement à Al-Azhar et, ajoutons à son bénéfice, une formation autodidacte) ou son origine sociale « bourgeoise » qu'il faut tout aussi tempérer. D'ailleurs, ce qu'Ibn Badis partage avec ses premiers lieutenants ainsi qu'avec ses disciples préférés, c'est plus la « marginalité » (célibat, mariage tardif, émigration, orphelinat, origine berbère et montagnarde (*jbaylī*) qui était une insulte de citadins) plutôt que l'aisance sociale ou le capital culturel et scolaire.

Quand Ali Merad affirme par exemple que, « l'implantation du mouvement réformiste badissien ne fut possible, du moins à ses débuts, que dans les centres urbains importants » (Merad, 1965 : 174), on ne sait pas exactement s'il prend comme mesure la construction des écoles (*medersas*), l'ouverture d'un foyer (*nādī*)

ou l'envoi d'un missionnaire réformiste dans une ville. Or, tous ces critères, on le sait, sont invérifiables au niveau d'un village de montagne ou d'un petit bourg semi urbain où ce genre de critères matériels et immobiliers sont aussi coûteux que superflus. Aussi, comment classer à travers cette division rural/urbain l'émigration algérienne en France, qui est essentiellement kabyle et montagnarde, et comment interpréter son accueil et son soutien actif au mouvement réformiste comme au mouvement national indépendantiste à Paris, à Lille ou à Lyon ? On peut élargir cet exemple au Mزاب mais aussi à la Kabylie. Confondre l'action réformiste en milieu urbain avec l'urbanité des gens auquel cette action est destinée (c'est à dire les paysans déracinés et transformés en sous-prolétariat des villes, souvent installés dans les bidonvilles après leur exode et leur émigration des campagnes), c'est commettre un contresens sociologique. Car l'ouverture d'un foyer (*nādi*) ou la construction d'une école (*madrasa*) ou d'une mosquée sont des projets qui mobilisent bien plus facilement et amplement en milieu urbain et européen (où il prend un sens politique, notamment auprès de cette population déracinée et exploitée) que dans les villages où les petits bourgs démunis, aussi bien en matière de prétention politique que de capacité financière. C'est aussi le même biais que commet Mostefa Lacheraf en écrivant que dans l'Algérie de la première moitié du XX^e siècle, il y avait, d'une part, un islam urbain « rusé » qui relève, selon ses propres mots, d'une « religiosité tactique » et de l'autre, un islam rural, « de bonne foi », celui des paysans (algériens) qui, dit-il,

... professent une foi simple, sans fioritures ni manifestations mitigées, qu'ils savent séparer des autres actes de la vie, contrairement aux citadins bourgeois ou petit bourgeois (Lacheraf, 1978 : 340).

Or, ce que Mostefa Lacheraf appelle « la religiosité tactique » n'est apparemment rien d'autre qu'un islam politique, instrumentalisé et idéologisé. La religiosité rurale et paysanne est, elle aussi, le théâtre de stratégies et de tactiques impures, et les agents religieux ruraux sont aussi vicieux que leurs collègues des villes quant il s'agit de conquérir, d'agrandir et de perpétuer leurs position dans le champ du pouvoir local. Aussi, « la religiosité tactique » n'est, au fond, qu'une variante de « la tactique religieuse » qui traverse l'homme tout entier dans son rapport à Dieu et à la société. Mohammed Arkoun avait lui aussi succombé à cette lecture marxienne et gramscienne de la théorie de la domination et de l'appareil d'État, en « divinisant » l'islam rural, oral et pluriel, d'une part, et en « diabolisant » l'islam d'État qui serait, lui, unique, hégémonique et juridique, d'autre part :

le fait islamique s'est développé et a imposé par l'État, la cité, l'écriture arabe, la loi, l'orthodoxie contre la société segmentaire, l'irrégentisme tribal, l'anomie, les cultures orales, les religions locales (Arkoun, 1993 : 219).

Si on est bien d'accord avec Mohammed Arkoun pour dire que le fait islamique ne tombe pas du ciel, on est par contre fort réservé quant à sa façon de penser l'État comme s'il s'agissait d'un personnage démoniaque, comme le Dieu ou le



diable, responsable de tout ce qui se passe dans le monde social. Dans un texte récent sur le maraboutisme, Rachid Bellil attribue cet état de fait (souligné par Mohammed Arkoun) à :

... certains acteurs berbères islamisés qui obéiront au même schéma consistant non seulement à accepter une acculturation de plus en plus profonde en relation avec leur islamisation, mais également à tenter de l'imposer souvent par la force aux populations rebelles (...) L'histoire de l'islamisation des populations du Maghreb est en fait indissociable d'une politique d'acculturation qui vise non seulement à convertir à la nouvelle religion mais également à imposer les normes politiques, juridiques, culturelles, linguistiques qui en découlent (...). Cette trop importante acculturation (...) s'est traduite par l'abandon de tous les éléments culturels berbères propres au Maghreb au bénéfice propre de la culture arabe venue d'Orient (Bellil, 2010 : 4581).

Or, s'il est sans doute vrai que des hommes berbères ont été des intermédiaires efficaces dans cette entreprise d'acculturation et d'islamisation, il est cependant important de dire qui étaient ces hommes (intermédiaires), et expliquer comment et pourquoi ils ont accepté et surtout réussi ce travail d'auto-acculturation et de « reniement de soi ». Expliquer que cette « obéissance » individuelle et/ou collective au nouveau pouvoir par la seule efficace de la religion est un argument qui demande à être approfondi, car les individus ainsi que les groupes n'obéissent, comme disait Max Weber, que lorsque « leurs intérêts à obéir dépassent leurs intérêts à désobéir ».

On sait que dans les années trente il y avait autant de plumes kabyles dans *La voix des humbles*, l'organe du cours normal des instituteurs qu'il n'y en avait dans la presse réformatrice musulmane de l'époque (*al-Baṣā'ir*, *al-Shihāb*). On sait aussi qu'à l'indépendance, il y eut autant de moniteurs arabisants sortis des zaouias que d'instructeurs francisants ayant fréquenté l'école française (Colonna, 1976, Haddab, 1976) et, *last but not least*, la majorité des hommes qui ont occupé les portefeuilles ministériels, de la culture, de l'éducation nationale et des affaires religieuses de l'Algérie indépendante sont presque tous des berbérophones qui ont fait leurs classes dans les écoles réformatrices d'Ibn Badis. Aussi, comme le dit bien Rachid Bellil :

une bonne partie de l'Ouest de l'Algérie, les hauts plateaux ainsi que le Sahara ont échappé à l'influence du discours des Ulémas et ont gardé un lien relativement étroit avec les Zaouïa locales et les lignages religieux. Ceci explique que les idées salafistes aient peiné à pénétrer dans ces régions (Bellil, 2010 : 4587, n.1).

Cela étant dit, comment expliquer cette affinité entre l'Est (essentiellement montagnard et berbérophone) et la réception des idées du mouvement réformatrice (de même d'ailleurs pour le mouvement nationaliste indépendantiste) ? Peut-on attribuer l'accueil, la réception et la diffusion de ces idées au génie de leurs promoteurs qui n'auraient eu pour eux que leur foi religieuse et leur volonté réformatrice ?

Pour répondre, il faut, comme l'avait déjà fait Abdelmalek Sayad dans son étude irremplaçable sur le nationalisme et l'émigration algérienne en France (Sayad, 1999), revenir en premier lieu à l'histoire de la colonisation et surtout aux

premières politiques coloniales de peuplement de l'Algérie qui avaient intensifié et généralisé la politique de dépossession foncière et de discrimination sociale et raciale. Il faut aussi et surtout faire l'histoire de la viticulture qui a, dès 1880, coupé l'Algérie en deux :

d'une part la façade riche de plaines et de collines littorales portant 75 % du vignoble et 80 % de la population européenne (villes comprises), d'autre part, les montagnes et les hautes plaines vouées à la culture des céréales et de l'élevage (Bourdieu, 1985 : 109).

À cette division correspondrait en fait, deux types de milieux et deux types de sociétés. À l'Est une Algérie musulmane, indigène (un Européen pour dix-huit Algériens), une Algérie des hautes plaines et des montagnes, de l'arboriculture, de l'élevage et de la céréaliculture, dont les terres sont étriquées et peu rentables à cause du relief, de la sévérité du climat et de la composition des sols (chaleurs fortes et froids tardifs, carapaces calcaires, compacité, salures) et, à l'Ouest, une Algérie viticole, dénommée « province européenne » (un Européen pour quatre Algériens) qui, à elle seule, concentre l'essentiel du peuplement européen de l'Algérie coloniale. Enfin, et en second lieu, il faut aussi préciser les propriétés sociologiques de cette génération de jeunes réformistes (souvent pauvres, en majorité orphelins, presque toujours originaires des villages de montagne ou de petites communes rurales) et tenter d'expliquer cette affinité structurale entre la condition sociale, l'origine géographique et l'investissement de ces jeunes pionniers dans le champ scolaire et politique de l'Algérie du début du ^{xx}e siècle.

La viticulture et la division bio-géographique du travail de résistance culturelle et politique entre l'Est et l'Ouest dans l'Algérie coloniale³

Si, comme nous l'avons vu plus haut, les montagnes de l'Aurès, de la Kabylie ainsi que tout le haut Constantinois et l'Est algérien en général sont devenus, dès la fin du ^{xix}e siècle et le début du ^{xx}e siècle, le berceau du mouvement de résistance politique et culturelle et le lieu de prédilection du mouvement réformiste musulman (*işlâhî*) en particulier, c'est d'abord à cause de cet effet différentiel d'une géographie et d'une histoire. Nous ne cherchons pas ici à considérer un territoire en faveur d'un autre ou à son détriment, mais à analyser un phénomène socio-économique et à montrer que l'unité et l'homogénéité d'un territoire géographique ne sont pas le fait de la géographie et des découpages naturels, ethniques ou administratifs, mais plutôt la conséquence des raisons socio-économiques relatives à la propriété du sol et à son exploitation, bref, de l'histoire et de l'action humaine. C'est pourquoi nous avons

3 Les termes en usage dans la langue arabe est celui de « Maghreb central » (*al-maghrib al-awsaṭ*) pour l'Est et de « Maghreb extrême » (*al-maghrib al-aqṣā*) pour l'Ouest. Pour des raisons de commodité nous avons opté pour les termes Est et Ouest.

choisi, ici, de parler de territoire, de relief et d'espace plutôt que de « région » ou de « pays ». Car la notion de territoire telle qu'elle est identifiée est limitée par le découpage administratif ne recouvre jamais les propriétés sociologiques de l'espace lui-même. Tout dépend d'une foule de circonstances liées aussi bien aux caprices de la nature, aux actions de l'homme qu'aux identités socio-culturelles du territoire considéré. Cela étant dit, le paradigme Est/Ouest, montagne/plaine, haut pays/bas pays, pour reprendre une taxinomie de l'époque ottomane, se retrouve aussi bien à l'intérieur de la même aire géographique qu'au dehors d'elle ; tantôt sous forme d'opposition, tantôt sous forme de répétition. On retrouve, d'une part, les mêmes *oppositions verticales* en descendant des Monts des Trara aux plaines de l'Oranie (dans l'Ouest), ou des montagnes du Djurdjura aux plaines du Sébaou (dans l'Est), comme on retrouve aussi, d'autre part, les mêmes *répétitions horizontales* en allant de la haute Kabylie de l'est vers les Jbala de Maghnia à l'ouest.

Comme « la terre est la matière première de la colonisation », on comprend aisément que l'Ouest algérien se désigne comme le domaine électif de « l'esprit » qui habite l'économie et la politique coloniale. En effet, c'est dans cette région (l'Ouest) que furent appliquées de façon très précoce et plus brutale les premières lois foncières destinées à l'expropriation légale du sol et sa mise à disposition des nouveaux propriétaires émigrés métropolitains et/ou européens. Mais au fond, c'est l'introduction de la viticulture qui avait aggravé et multiplié les effets sociologiques de la politique coloniale de ségrégation, de dépossession et de discrimination sociale et raciale. Gourmande en main-d'œuvre, exigeante en investissement financier et matériel (transport, stockage, vinification), la viticulture avait, tout compte fait, « révolutionné » l'ordre social, politique et économique colonial en transformant les fellahs algériens dépossédés de leurs terres en ouvriers agricoles, saisonniers et les nouveaux colons propriétaires (en majorité originaire des massifs montagneux de l'Europe du Sud) en véritables entrepreneurs capitalistes.

Entre les années 1830 et 1880, écrit Pierre Bourdieu, l'État s'efforce d'installer des colons sur les terres qu'il accapare, achète ou libère. Il s'agit d'une petite colonisation, aux progrès très lents, aux réussites incertaines. Pauvres en capitaux, soucieux d'obtenir une récolte dans l'année, les premiers colons se consacrent surtout à la culture des céréales. La crise phylloxérique qui frappe le vignoble français en 1880 détermine une mutation brusque de la colonisation avec l'introduction de la culture de la vigne. Celle-ci exige de gros investissements en matériel d'exploitation, de stockage et de transformation ; de là aussi le lien qui unit la viticulture et la banque : c'est en 1880 que la banque d'Algérie est autorisée à consentir des crédits privés. Le réseau ferré créé entre 1879 et 1892 dessert les grandes régions viticoles. Les ports se développent. Les viticulteurs, unis en syndicats, forment des groupes de pressions qui manifestent leur puissance dans les domaines économiques et politiques. De 1900 à 1946, aux délégations financières en charge du budget de l'Algérie siègent 50 propriétaires fonciers sur 72 délégués (P. Bourdieu, 1985 : 109).

Aussi, entre 1880 et 1911 la population européenne passe de 410 000 à 780 000 personnes, notamment après la loi de naturalisation des Européens installés en Algérie en 1889, qui a vu l'accroissement du nombre de nouveaux centres de

colonisation et leur resserrement (moins de 20 km entre un centre et un autre) à l'ouest notamment. Mais la crise qui frappe de nouveau le vignoble algérien à partir des années 1920, suite à la concurrence d'un vignoble français reconstitué, provoque à son tour des bouleversements importants dans le secteur viticole algérien. Beaucoup de colons vont être contraints de vendre leurs exploitations à de plus gros propriétaires qui vont constituer de véritables domaines viticoles dans l'ouest algérien avec le soutien des banques et d'autres organismes de crédits. En même temps, les anciens propriétaires ayant fait un large bénéfice sur la plus-value foncière qui s'était multipliée par 100 en moins de 20 ans vont investir leurs capitaux dans des activités économiques nouvelles (l'artisanat et le commerce) alors en plein essor à cause de l'accroissement démographique et de l'apparition des grandes villes régionales en Algérie.

C'est à ce moment aussi que beaucoup de paysans algériens vont massivement être recrutés comme ouvriers agricoles sur les grands domaines et découvrir le salariat et l'exode rural. Très vite, à partir des années 1945, qui marquent l'arrêt de la progression de la colonisation, on constate l'afflux des ouvriers agricoles algériens vers l'industrie agro-alimentaire locale (dockers, ouvriers des abattoirs, des mines, des usines de tabac, etc.). Ce flux ne constituera pas un mouvement d'émigration ou d'exode rural important mais un déplacement à l'échelle locale qui n'implique pas une absence longue et régulière. À l'Est, par contre, où il n'y a pas beaucoup d'opportunités d'emploi dans les villes et aux environs des montagnes, la paupérisation des populations algériennes sera plus massive et leur émigration vers les villes et en France plus brutale et plus précoce qu'à l'Ouest. On sait par les travaux d'historiens et de sociologues (Sayad, 1999 ; Carlier, 1995 ; Stora, 1992) combien et comment l'émigration algérienne avait joué le rôle de tremplin pour les divers mouvements nationalistes-indépendantistes algériens. On comprend ainsi pourquoi l'Est algérien fut aussi le théâtre des révoltes du XIX^e siècle (insurrection paysanne et religieuse de 1871) mais aussi du XX^e siècle (massacres du 8 mai 1945, août 1955, premiers attentats du FLN en 1954, etc.). Ce sont, en effet, les départements de Constantine et d'Alger qui ont fourni, dès la fin de la conquête militaire de l'Algérie, le contingent d'engagés volontaires (inscrits et incorporés) le plus élevé pour la France (Zouaves, volontaires à la campagne militaire de Madagascar, la guerre de 14-18 et la Seconde guerre mondiale). À cela, il faut aussi ajouter que l'Est et surtout l'Est montagneux, qui se caractérise par une plus forte densité démographique, où domine un mode d'habitat groupé et compact concentré autour de la famille indivise (*adrum*) intégrée au village, fait que l'émigration, l'exode (à long court et de façon prolongé), le déplacement, le déracinement -qui sont le terreau principal des radicalismes politiques et religieux- se rencontrent à l'Est plus qu'à l'Ouest. En effet, si l'Est algérien est devenu le chaudron des radicalismes politiques et religieux durant la colonisation, c'est parce que dans cette région (et dans les massifs montagneux notamment) la présence coloniale elle-même était paradoxale : elle n'était ni lourdement présente (comme à l'Ouest) jusqu'à décourager et empêcher toutes initiative contestataire, ni tout à fait absente et invisible (comme dans le Sud) jusqu'à

ne susciter aucune animosité. C'était une présence « impérialiste » et d'encadrement (caïdat, instituteurs, missionnaires, employés des hôpitaux, des tribunaux, services des impôts, gardes champêtres, gardes forestiers, administrateurs des communes mixtes) plutôt que de peuplement. Une présence assez importante pour provoquer une opposition et assez faible pour empêcher la réaction. Lors de sa toute première mission dans l'Aurès en 1934, Germaine Tillion, notait que :

La province aurésienne comptait (selon le dénombrement de 1931) 57 623 habitants, soit environ 14 000 familles dites indigènes, et une trentaine de familles dites françaises dont 14 familles de fonctionnaires (...), un administrateur principal, ses deux adjoints, le secrétaire de la commune mixte. Ensuite, en vrac : un instituteur, un architecte, deux institutrices, un médecin, une infirmière, une postière, six gendarmes (...) auxquels il faut ajouter six familles de colons à Fougou, un ménage d'instituteurs à Menaâ et un garde forestier (corse et célibataire) à Tkout (Tillion, 2000 : 25).

Cette distinction entre la colonisation institutionnelle de l'Est et la colonisation de peuplement intensive à l'Ouest nous explique aussi le lien structural qui fut au principe de la distribution géographique inégale des entreprises coloniales, d'évangélisation, de scolarisation, de conscription et d'émigration qui ont alimenté le débat sur le mythe kabyle et l'existence ou pas d'une politique kabyle de la France (Ageron, 1976 ; Hachi, 1983 ; Abrous, 2007). Or, cette exception berbère et kabyle en matière scolaire, militaire et missionnaire, ne fut possible que parce que le colonat (notamment dans les zones de fortes concentrations du peuplement européen comme dans l'Ouest) s'était opposé énergiquement à l'évangélisation, à l'émigration, à la scolarisation comme à la conscription militaire en arguant que toutes ces institutions mèneraient *ipso facto* à une plus grande assimilation de fait entre les colonisés et les colonisateurs, et constitueraient une menace physique et politique à l'édifice colonial lui-même. Pour le colonat, la proximité et la solidarité que pouvait induire le fait d'une communion dans la foi religieuse, sur les bancs d'école, dans le sang versé pour la patrie ou dans la chaleur des luttes sociales ouvrières dans les usines et les mines de la métropole, risquaient de menacer *in fine* tout l'édifice colonial. C'est cette hostilité du colonat à l'égard de tout ce qui pouvait apporter atteinte à ses intérêts matériels qui avait cantonné (pour ne pas dire pourchassé) Monseigneur Lavignerie comme Jules Ferry, ou les commandants de la section africaine de l'État-Major de l'armée dans les régions montagneuses ou le Sahara, loin des régions du peuplement européen. Cela explique aussi pourquoi la majorité des étudiants de la Mosquée Verte de Constantine et de la Zitouna de Tunis, comme d'ailleurs tous les principaux acteurs du mouvement réformiste, tels Al-Oqbi, Al-Arbi Tbesi, Bachir Al-Ibrahimi, Omar Baaziz, Cheikh Kheir-Eddin, Abu Al-Yaqdane, Cheikh Bayyoudh, sont tous issus de ces mêmes régions (Kabylie, Aurès, Mزاب). Ce qui est, en fait, plus intéressant à noter et à interroger, c'est moins la présence rare ou fréquente, intense ou limitée des missions religieuses chrétiennes, des écoles laïques ou de l'émigration dans le Mزاب, la Kabylie et l'Aurès (ie les régions berbérophones), mais plutôt leur absence ou leur moindre présence ailleurs dans les autres régions

d'Algérie, notamment dans les plaines et les régions viticoles de l'Ouest en général.

Ce n'est pas tout. Il faut aussi s'interroger pour savoir si ces politiques (conversion, scolarisation, missionnaires, conscription, émigration) n'ont pas, paradoxalement, contribué à l'exacerbation du sentiment religieux et nationaliste dans les régions de l'Est et en Kabylie en particulier, plutôt qu'à son affaiblissement. En ce qui concerne le réformisme musulman, Amar Hellal souligne que :

L'action des réformistes dans les régions de l'ouest (l'Oranie) reste fragmentaire et beaucoup moins forte que dans les départements voisins, Alger et Constantine (Hellal, 2010 : 175).

En effet, aucun des piliers du mouvement réformiste algérien n'est originaire de l'ouest algérien et tous les maîtres des médersas réformistes (islahistes) ouvertes par l'association des oulémas dans l'Oranie furent tous dépêchés de l'Est, et de Constantine en particulier, par le chef de file des réformistes, le Cheikh Abdelhamid Ibn Badis :

Jusque vers la fin de la Deuxième guerre mondiale, les professeurs d'arabe exerçant dans le département d'Oran venaient tous de Constantine ou des localités avoisinantes. Les professeurs qualifiés n'étant pas disponibles, les Ulémas réformistes étaient dans l'impossibilité d'en procurer sur place (...). Il y eut des régions dans l'Oranie, malgré leur importance, qui restèrent longtemps en dehors de tout courant réformiste (...). À Sidi Bel Abbès, une région des plus riches de l'Ouest algérien, ce qui avait fait d'elle un important centre colonial, cette ville, malgré son importance démographique, ne comptait qu'une petite mosquée, qui était sous le contrôle de l'administration (...). À Nedroma, par exemple, où, jusqu'en 1948, n'existait aucun moyen de tendance réformiste (...). À Tiaret, Sig, Relizane, et Arzew, jusque vers la fin des années trente, on ne trouve pas trace de l'existence des comités locaux de l'association des ulémas (...). À Ghazaouet (Nemours), à la même époque, n'existait ni nadi (foyer) ni comité local de l'association des ulémas (...). C'est le Cheikh Bachir El-Ibrahimi, vice-président de l'association des ulémas, de son vrai nom Taleb Bachir, né à Ouled Brahim, un village berbère de la commune mixte de Rirha (Sétif) d'où son surnom El-Ibrahimi, qui fut le véritable inspirateur du mouvement réformiste à Tlemcen. À Mascara, le coup d'envoi du réformisme semble avoir été donné par l'établissement du Cheikh Zemmouchi Mohammed Said, originaire de l'Est, de Aïn Beïda, un ancien élève de Ben Badis et ex-étudiant de la Zaytouna de Tunis (Hellal, 2010 : 177).

Ali Merad pour sa part écrivait :

Le Constantinois était, par sa situation géographique et ses traditions culturelles, la région la mieux placée pour accueillir la propagande réformiste badissienne (...). L'emprise maraboutique se révéla moins puissante dans l'est algérien que dans le reste du pays, en raison sans doute du niveau relativement élevé des études islamiques qui y étaient dispensées, et de l'importante proportion des lettrés ayant reçu, dans cette région, une instruction arabe teintée de modernisme (...). Reste la Kabylie, où la circulation des idées paraît des plus difficiles, en raison du relief. Mais là, le mouvement réformiste eut la chance de disposer d'un nombre suffisant de missionnaires kabyles qui se chargèrent avec dévouement de la diffusion réformiste dans leurs pays d'origine (...). La province d'Oran, enfin, n'avait qu'une faible densité réformiste (...), l'obstacle maraboutique y était puissant en raison de la présence de grandes confréries et de zaouias très influentes. Les moyens de communication étaient malaisés et les frais de propagande, à partir de Constantine, donnaient à réfléchir à l'organisation réformiste (Merad, 1965 : 169).



Cela étant dit, qui étaient, au juste, ces jeunes réformistes pionniers qui allaient fournir le châssis sur lequel va se poser le moteur du réformisme musulman algérien et qui vont gérer le ministère et le magistère religieux de l'Algérie indépendante ? En d'autres termes, de quel capital social, de quelles dispositions sociales et culturelles ces jeunes sont-ils dotés ? En quoi se distinguent-ils, socialement, culturellement et religieusement, des autres jeunes de leur génération qui ont rejoint une confrérie locale, l'école française ou la métropole comme travailleur émigré ?

Les propriétés sociologiques des étudiants algériens émigrés dans les capitales arabes au début du xx^e siècle

Les données sociologiques et biographiques concernant les individualités réformistes sont rares. Elles sont souvent l'œuvre de ceux qui ont eu des rôles politiques et/ou administratifs importants dans l'Algérie indépendante. Il faut dire que de tous les anciens élèves des medersas réformistes, seuls et seulement quelques « boursiers » qui ont fait partie des promotions envoyées à la Zitouna de Tunis ou à al-Azhar au Caire ont connu, plus tard, dans l'Algérie indépendante, un destin national de fonctionnaire, dans les ministères de l'éducation nationale et des affaires religieuses notamment. Sinon, tous les autres élèves sortis des médersas réformistes locales (et qui n'ont pas émigré au Caire, à Tunis ou ailleurs) ont eu des destins ordinaires et anonymes. Les plus habiles sont parvenus à se faire recruter comme imam officiel, moniteur ou instructeur dans l'enseignement primaire. C'est sur ces récits biographiques et autobiographiques épars, ni rares ni nombreux, publiés souvent en langue arabe dans des maisons d'édition moyennes qu'on s'est basé essentiellement (mais non exclusivement) pour (re)construire le profil sociologique d'un réformiste algérien moyen du siècle dernier. En fait, les origines sociales, les aptitudes et les dispositions mentales des jeunes adolescents qui ont été orientés, par choix ou par hasard, vers la médersa réformiste et/ou plus tard Tunis, sont de même extraction sociale que ceux qui ont été orientés vers l'école française ou vers l'une des zaouïas régionales. Il faut dire que la scolarisation de toute cette génération née entre 1910 et 1930 est davantage le fait de concours de circonstances, de hasards, plutôt que de calculs et de choix rationnels. Souvent la différence des deux destins, l'un vers l'école républicaine « laïque », l'autre vers le magistère religieux (zaouïa ou médersa réformiste ou école arabo-française) n'est due qu'à un événement fortuit, un passe-droit (en faveur du monitorat), une contrainte occasionnelle, un accident familial, une infirmité physique, un tempérament psychologique, mais n'est jamais le produit d'un projet scolaire préétabli.

La plupart des jeunes réformistes sont issus de petites communes rurales des régions montagneuses relativement pauvres et « traditionalistes » (Aurès, Kabylie, haut Constantinois). Tous ont fréquenté l'école coranique du village qui dispensait un enseignement rudimentaire : le seul qui leur soit possible et accessible. Cette fréquentation semble, au départ notamment, démunie de tout calcul et de

toute prétention des enfants et de leurs familles à une vocation ou à une carrière sacerdotale. Elle est le fait du quotidien et de l'habitude plutôt que d'un désir et d'une intention bien déchiffrée. Cette origine villageoise et montagnarde explique pourquoi tous les réformistes déclarent avoir eu pour maître d'école coranique au village, un parent proche ou lointain (père, frère aîné, oncle, cousin) car tous ou presque sont, directement ou indirectement, alliés ou apparentés entre eux. Ceux d'entre eux qui ont été envoyés (à vrai dire confiés) à la confrérie régionale, quelquefois tribale, l'ont été sous la recommandation d'un parent et dans un contexte sociologique bien précis. Tous ou presque sont issus de familles nombreuses, beaucoup doivent leur destin scolastique à la mort de leur père, suite à laquelle leur tutelle masculine (cousin, beau-père, frère aîné, oncle maternel) les ont envoyés vers l'une des zaouias régionales (en internat) dans le but de les initier à une carrière sacerdotale. Mais parfois c'est aussi dans le dessein de les éloigner afin de se décharger de leur responsabilité et même de les déshériter. Certains jeunes orphelins dont l'un des parents survivants se remarie connaissent souvent un bouleversement affectif et social profond comme fils du premier lit. Ainsi l'enfant peut passer subitement de la condition de fils unique, gâté et choyé, à celle de fils de veuve ou d'orphelin livré à la merci de la belle-famille, des frères aînés ou des oncles paternels. Pour certains, la confrérie locale ou trans-régionale constitue une sorte d'asile et de placement social afin de masquer une infirmité physique ou mentale, contourner un conflit familial ou doter la famille « trop paysanne » d'un petit lettré religieux. Un carré de réformiste algérien des plus illustres comme Larbi Tbessi, Moubarek El-Mili, Cheikh Bayyoud, Salah Ben Attik et beaucoup d'autres encore ont fait de leur projet « d'émigration scolaire » loin de chez eux, une sorte de refuge ou de fugue après le décès de leur père et le remariage de leur mère avec l'un de leurs cousins ou un proche parent (Debbouz, 1978). Une émigration qui les contraint à vivre chez un parent émigré, un commerçant du village ou dans des dortoirs attenants à la mosquée. Beaucoup préféreraient vivre pauvrement plutôt que d'occuper des emplois « profanes » qui contrastent avec leur *habitus* religieux. Ceux d'entre eux qui sont contraints de travailler, choisissent des emplois dont l'horaire et le rythme de travail sont moins contraignants (temps partiels, remplacements, etc.) qui leur laissent aussi le temps de s'adonner aux loisirs, aux bavardages et à la lecture des journaux notamment ; des emplois délaissés par les émigrés ordinaires qui les considèrent comme réservés aux hommes chétifs, adroits et moins virils (receveurs des bus, vendeurs, surveillants, gardiens de nuit). Cette condition d'émigrés et d'étudiants les contraint aussi à vivre dans un célibat tardif et quelquefois définitif, qui les pousse davantage encore dans l'ascétisme religieux ou le militantisme politique. La masse d'étudiants algériens qui ont émigré dans les pays arabes sont en majorité d'origine montagnarde ou rurale et souvent issue de familles pauvres.

Rares furent les étudiants arabophones algériens issus de grandes familles qui émigrèrent vers le Moyen-Orient, ou le Maghreb, en vue de continuer leurs études. Dans leur presque totalité, les étudiants qui émigrèrent, à telle ou telle période, étaient issus de familles d'humble condition. Tous étaient originaires de l'intérieur du pays, fils de fellah ou de travailleurs sans fortune, ou alors fils d'imam de mosquée villageoise. Les enfants de

familles fortunées, sauf quelques exceptions, ne s'intéressent pas à cette époque, aux études islamiques pour la simple raison que ces études n'étaient pas censées promouvoir socialement l'étudiant (Hellal, 2010 : 264).

Dans un rapport de 1916 adressé au Colonel Brémond sur les conditions de vie des étudiants algériens d'al-Azhar au Caire, l'auteur (le Commandant Cherif Cadi) évalue leur nombre à 248 environ. « Ils vivaient, écrit-il, dans de petites cellules de la mosquée d'al-Azhar ; elles ne comportent qu'une natte et un matelas pour tout ameublement. Les étudiants sont à l'étroit, et l'espace de ces cellules est des plus sordides »⁴. Le sort des étudiants algériens de l'Ouest inscrits à Fès (ils sont presque tous originaires de trois communes, Nedroma, Tlemcen et les monts de Lalla Maghnia, c'est-à-dire tout le pays dénommé localement *Jbala* - ou les monts des Trara), était des plus pitoyables, selon Amar Hellal :

Ils étaient logés, pour la plupart, dans les médersa-s (...) à deux ou trois personnes dans les petites cellules humides de ces vieux immeubles délabrés. Les odeurs désagréables qui se dégageaient des étroits couloirs ne laissaient aucun doute sur les conditions déplorables dans lesquels les étudiants organisaient, avec beaucoup de peine, leur existence (...). Il est point nécessaire de souligner tout les dangers que couraient, dans de pareils conditions d'inconfort, la santé morale et physique des étudiants (...) L'association des Algériens au Maroc dote chaque élève d'une paillasse, d'une couverture et de quelques vêtements tandis que l'administration des Habous marocaine leur offre un pain quotidien de 300g. Hellal, 2010 : 269.

À Tunis où l'on compte à la même époque environ 200 étudiants algériens, les rapports font état d'une précarité généralisée. Nous traduisons ici quelques pages du récit d'Abou al Qassim Saadallah, un historien algérien de l'époque contemporaine, originaire de Guemmar, qui avait émigré à la Zitouna de Tunis en 1947 à l'âge de 16 ans :

Quand je me suis rendu à Tunis en 1947, dit Abou Al Qassim Saadallah, mon niveau était très bas (...) la connaissance et l'apprentissage par cœur du Coran ne permet pas l'entrée à la Zitouna directement. J'étais incapable de rédiger une simple lettre, je ne savais même pas comment réciter le Coran, je n'avais aucune notion de calcul ou de fiqh (jurisprudence). J'ai passé l'examen d'entrée et là, on m'a orienté vers la première année (...) Durant six ans j'habitais chez Cheikh Mohammed dit « Hadj Maama », un préposé à la mosquée de Bâb Mnara chargé de l'appel à la prière et de l'ouverture des portes de la mosquée. Je partageais une chambre avec lui. Moi je dormais sur un tapis posé sur une banquette de bois. Dès les premières chaleurs, on est envahi par les punaises. Impossible de dormir la nuit ou même de s'allonger pour se reposer (...) Il n'y avait ni chaise, ni table. Pire, il fallait s'accommoder et s'adapter à la vie de la mosquée, au va et vient des vieillards malades qui crachent, toussent et parlent à haute voix (...) Deux ou trois fois par an, lors des fêtes religieuses notamment, certaines familles citadines de Tunis nous apportent des plats délicieux, des mets et des saveurs que je n'ai jamais connus de toute ma vie (...) En dehors de ces rares occasions, « Hadj Maama » prépare, tous les jours, une marmite de pommes de terre et quelques tomates qu'il laisse bouillir toute la matinée (...) C'est ainsi que je vivais, car

4 Cf. AOM (Archives d'outre-mer, Aix-en-Provence) ; 9H-10 (61-1), « Émigration algérienne en Égypte ».

les petits pécules que me donnait ma famille suffisaient à peine pour mes voyages (...) Une fois j'avais très mal à une dent, c'était atroce (...), on m'a conseillé d'aller au coiffeur du coin pour me l'arracher. C'était horrible (...) j'ai gardé longtemps les séquelles de cette extraction jusqu'au jour où je suis parti comme boursier aux USA, là, j'ai vu pour la première fois de ma vie un dentiste qui m'a vraiment soigné (M. Ouzennaji, 2012 : 74-75).

Le Clerc « clivé » ou le portrait « satirique » de Reda Houhou sur Abderrahmane Chibane

L'origine montagnarde et berbérophone des réformistes algériens musulmans, a été, selon les contextes et les stratégies propres à chaque situation, tantôt refoulée, afin de donner une image d'unité et d'homogénéité à leurs mouvements, tantôt exhibée (en faisant suivre leur nom propre par celui des villes et des régions d'appartenance, El-Mili, Tbessi, Zawawi, etc.) afin de montrer qu'ils sont unis malgré leurs hétérogénéité et leur diversité sociale, linguistique et géographique. Ce double « intérêt » qui les porte tantôt à montrer et tantôt à cacher leurs divisions et leurs différences est aussi valable dans leurs attitudes vis-à-vis du monde profane. Les réformistes tenaient à apparaître comme des hommes aussi bien ouverts à la modernité qu'attachés à la tradition. Ce double jeu/je constitutif de leurs « *habitus* clivés » porte la trace des conditions de socialisation et de formation contradictoires dont ils sont le produit. Nous traduisons ici le portrait d'Aberrahmane Chibane (un réformiste, rural et montagnard, d'origine kabyle, ancien élève de la Mosquée Verte de Constantine et de la Zitouna de Tunis, ancien président de l'Association des étudiants algériens de la Zitouna à Tunis et ancien ministre des affaires religieuses dans l'Algérie indépendante), tel qu'il avait été publié par Réda Houhou dans le journal *al-Baṣā'ir* en 1951. On a là, peut être, le plus beau et le plus vrai portrait « sociologique » d'un jeune musulman algérien du milieu du xx^e siècle :

Abderrahmane Chibane est démocrate et théocrate en même temps. La personnalité de cet homme est pleine de surprises et de contradictions et si j'étais un psychanalyste, j'aurais trouvé en lui un beau cas à analyser. À la source de cette contradiction, il y a la double origine conservatrice et révolutionnaire de notre homme. Abderahmane Chibane est en effet issu d'une famille rurale et cléricale, il a ensuite été mêlé à Tunis au milieu des étudiants démocratiques et populaires (...) C'est pour cela qu'il est connu pour son complexe en toutes choses, il est toujours en train de loucher entre deux choix. Il hésite en tout et pour tout (...) C'est un homme qui oscille entre littérature et théologie, on le voit souvent mêlé aux vieux ulémas et religieux, en turban et gandoura et puis, subitement, il arbore son tarbouch, passe un pantalon et va rejoindre ses jeunes camarades étudiants (...) Chers lecteurs, il faut maintenant que je vous dresse en quelques traits, le portrait physique de notre personnalité (...) C'est un bel homme, grand, fort, mais exagérément méticuleux en ce qui concerne sa façon de s'habiller. Il est tout le temps en train de scruter ses manches et ses épaules à l'affût de la moindre poussière (...) Il lui faut tout un conseil pour se décider à l'achat d'une chemise ou d'une cravate. Il consulte tout le monde, tous ses amis, un à un, y compris ceux dont il sait d'avance qu'il ne suivra pas leurs avis (...)



Une fois fixé sur le vêtement qu'il allait acheter, il va encore refaire le tour de toutes les boutiques de la ville qu'il avait déjà visitées. Puis, de nouveau, il hésite, de nouveau il consulte, encore et encore, (...) Ne parlons pas de sa coiffure, c'est un vrai problème pour lui, il en change constamment et se regarde tout le temps dans le miroir. Sa barbe aussi, il ne sait s'il doit juste la tailler ou la raser entièrement. Cela dit, notre ami Abderrahmane Chibane, est un jeune, élégant, sympathique, très confiant mais aussi très méfiant et très prudent (...) Prudent et hésitant à l'excès...

On ne s'étonnera donc pas si la majorité des cadres politiques, des ministres de l'Algérie indépendante furent presque tous, plus souvent, originaires de l'est plutôt que de l'ouest, des montagnes plutôt que des plaines, des campagnes plutôt que des villes. Aussi, si l'on regarde de près la carte géographique des premières émeutes urbaines et des mouvements d'opposition politique de plein air de l'Algérie indépendante (printemps berbères, révolte de 1988) ainsi que la distribution des partis politiques qui sont plus nombreux à l'est qu'à l'ouest, on comprend l'importance de ce paradigme géopolitique et sociologique (Est/Ouest, plaines/montagnes) pour la compréhension et l'analyse des phénomènes sociologiques et politiques de l'Algérie de jadis et de maintenant. Dans une recherche en cours sur le suicide en Algérie, nous avons constaté (à travers le croisement des statistiques officielles et des enquêtes empiriques de terrain) que le suicide en Algérie est un phénomène plus répandu à l'est, dans les montagnes et le monde rural, où domine le mode de vie communautaire et villageois comme en Kabylie et dans le Nord constantinois, plutôt que dans les villes, les bourgs et les plaines de l'ouest (K. Chachoua, 2002, 2010).

Si ce paradigme rencontre de la résistance et, à tout le moins, de la réticence dans le milieu politique et scientifique ambiant comme dans le sens commun, c'est parce que cette di-vision scientifique (double vision) évoque la division politique et écorche le sentiment nationaliste; en effet, la di-vision Est-Ouest est à l'intérieur des frontières nationales ce qu'est l'opposition et la di-vision Orient-Occident à l'échelle mondiale ou méditerranéenne. Ce n'est pas tout, cette di-vision est aussi inscrite dans l'inconscient éthique et politique mais aussi dans tout le vocabulaire magico-rituel qui oppose l'Est (*sharq, le levant*), symbole de la lumière et de la naissance à l'occident (*al-gharb, le couchant*) qui est le paradigme de toutes les formes de déclin, symbole de l'éloignement, de l'exil, de l'isolement et de la mort (Abdelmalek Sayad, 1999: 50, P. Bourdieu, 1980: 421). D'un homme qui louche (dans le sens sociologique du terme), on dit qu'il va tantôt vers le levant (*isherreq*) et tantôt vers le couchant (*igherreb*). De celui qui est bavard et désorientant, les kabyles disent: « il m'a mis l'Est à l'Ouest ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGERON Robert, 1976, « La France avait-elle une politique kabyle ? », *Le mal de voir*, Paris, Cahier Jussieu n° 2, Coll 10/18, p 331-348.
- ARKOUN Mohammed, 1993, *Penser l'islam aujourd'hui*, Alger, Laphomic/Enal, p. 219,
- BEL Alfred, 1917, « Coup d'œil sur l'Islam en berberie », *Revue des religions*, janvier-février, 75, p. 53-124.

- BELLIL Rachid, 2010, « Maraboutisme » Notice, M36, *Encyclopédie Berbère*, t. XXX, Maaziz-Matmata, Peeters, Paris-Louvain, Walpole, p. 4576-4588.
- BERQUE Jacques, 2001, *Opera Minora*, présentation et notes de Gianni Albergoni, Paris, Bouchène, tome II, p. 421-425.
- BOURDIEU Pierre, 2012, *Sur L'État. Cours au collège de France, 1989-1992*, Paris, Seuil.
- 1985, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Puf, coll., *que sais-je ?* (7^e édition).
- 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- CHACHOUA Kamel, 2002, *L'Islam Kabyle*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- 2007, « Le suicide en Algérie », in BRESCH Henri, VEAUZY Christiane (dir.), *Religion et Politique en Méditerranée*, Paris, Bouchène, p. 387-412.
- 2010, « Genre, suicides et sexualité(s) en Algérie », *Revue internationale de sociologie*, volume 20, numéro 2, p. 301-321.
- COLONNA Fanny, 1987, *Savants Paysans, éléments d'histoire sociale de l'Algérie rurale*, Alger, OPU, p. 162-163.
- 1995, *Les versets de l'Invincibilité*, Paris, Sciences Po.
- 1976, *Les instituteurs algériens, 1881-1939*, Paris, Fondation des Sciences Po.
- DE NEVEU Édouard, 1845, *Les Khouanes, Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Paris, A. Guyot.
- GELLNER Ernest, 2003, *Les Saints de l'Atlas*, Paris, Bouchène, p. 23.
- HACHI Slimane, 1983, « Note sur la politique berbère de la France », *Tafsut*, n° 1, p. 29-33.
- HADDAB Mustapha, 1976, *Les moniteurs algériens*, Alger, OPU.
- HELLAL Amar, 2002, *Le mouvement réformiste algérien, les hommes et l'histoire (1831-1957)*, Alger, Office des publications universitaires.
- LACHERAF Mostefa, 1978, *L'Algérie, nation et société*, Alger, Sned.
- LALMI ABDELFTTAH Nedjma, 2004, « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'études africaines*, 2004/3, n° 175, p. 507-531.
- MASQUERAY Émile, 1886, *La formation des cités chez les populations de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aures, Beni-Mزاب)*, Paris, Leroux.
- OUZENADJI Mourad, 2010, *Hadith sarih maa al douctour Saadallah fi al fikr wa taqafa wa lugha wa al-tarikh* (Dialogue avec le Dr Abou Al Qassim Saadallah, pensée, culture, langue et histoire), Alger, Hibr.
- SAYAD Abdelmalek, 1993, « Nationalisme et émigration, le cas algérien », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée*, collection de l'École française de Rome, vol. 168, Roma, p. 407-436.
- 1999, *La Double Absence*, Paris, Seuil.
- TILLION Germaine, 2000, *Il était une fois l'ethnographie*, Paris, Seuil.
- VIGNET-ZUNZ Jacques/Jawhar, 1991, « Repères pour une étude sur les *fuqaha'* du Maroc », *Annuaire de l'Afrique du Nord* XXX-1991, p. 1097-1118.
- 1994, « Une paysannerie de montagne productrice de *fuqaha'*, les Jbala, Rif occidental », *Annuaire de l'Afrique du Nord* XXXIII, p. 201-220.



