

L'anthropologie historique et le décloisonnement du Maghreb

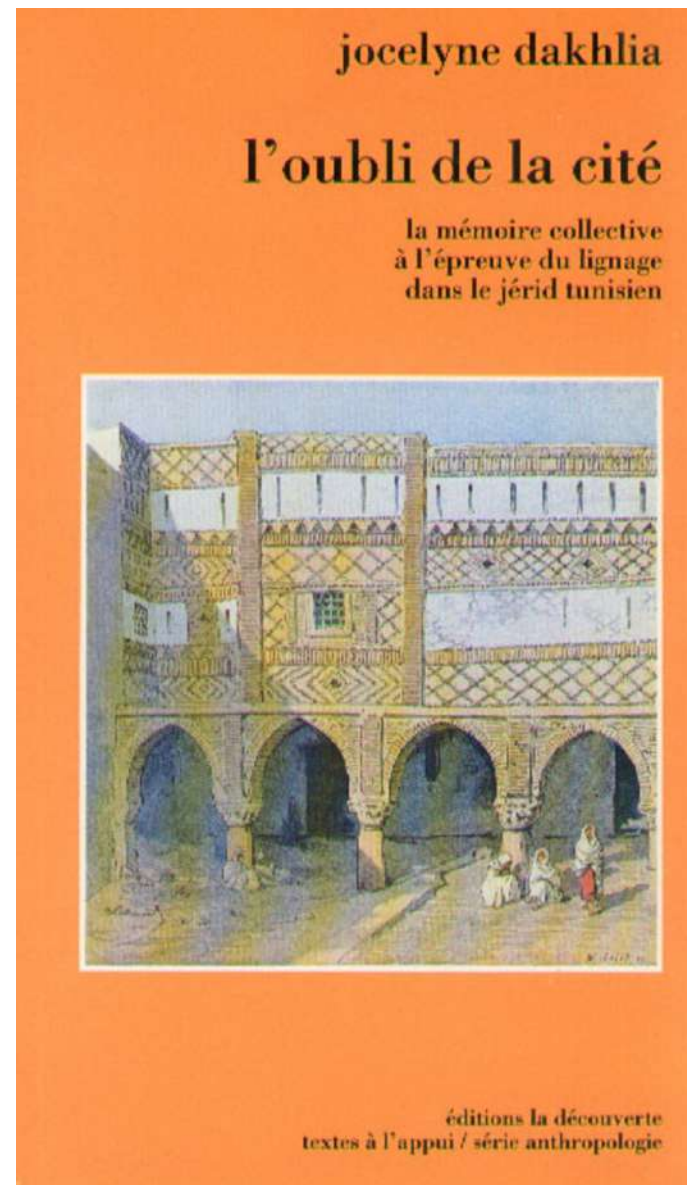
Ismail Warscheid

L'oubli de la cité de Jocelyne Dakhlia, paru en 1990, a marqué une rupture dans l'étude des traditions religieuses des sociétés maghrébines, désormais défaits des grilles de lecture orientalistes ou focalisées sur le « face-à-face » colonial. Ismail Warscheid expose ici les tenants d'une anthropologie du religieux qui met en lumière les connexions et réseaux entre différentes sociétés trop longtemps perçues comme dispersées et réduites à l'échelon local.

Jocelyne Dakhlia's book *L'oubli de la cité*, published in 1990, marked a breakthrough in the study of the religious traditions of Maghrebian societies, which has now moved away from orientalist approaches and a focus on the colonial "face-to-face". In this article, Ismail Warscheid sets out the arguments in favour of an anthropology of religion that highlights the connections and networks between different societies that have for too long been perceived as dispersed and reduced to the local scale.

كان كتاب "نسيان المدينة" لجوسلين دخلية الذي نُشر سنة 1990، بمثابة انقطاع في دراسة التقاليد الدينية لمجتمعات شمال إفريقيا، التي فقدت الآن نهجها الاستشراقي أو الاستعماري "وجهاً لوجه". ويطرح إسماعيل وارشايد هنا الحجج المؤيدة لأنثروبولوجيا الدين التي تسلط الضوء على الروابط والشبكات بين المجتمعات المختلفة التي كان يُنظر إليها منذ فترة طويلة على أنها مشتتة ومختزلة على المستوى المحلي.

Dans *L'oubli de la cité*, Jocelyne Dakhlia interroge les modes de représentation du passé précolonial chez les habitants du Jérid, une région oasisienne du sud de la Tunisie¹. Elle y observe l'hégémonie d'une mémoire lignagère circonscrite à l'espace immédiat d'une vie de terroir. Face à celle-ci, toute autre forme de rapport au passé semble s'estomper. Seule apparaît en sus l'allégeance historique à l'Islam, aussi générale que vague. L'analyse des récits articulant cette mémoire lignagère collective a permis à Jocelyne Dakhlia d'aborder un thème qui hante l'historiographie du Maghreb depuis le temps de la colonisation, à savoir les supposés morcellement et localisme, pour ne pas dire provincialisme, des sociétés maghrébines, contre lesquels l'État moderne, dans sa forme coloniale puis postcoloniale, aurait dû s'affirmer. Cette lecture de l'espace social maghrébin postule qu'une fois passé l'âge du Maghreb impérial, selon l'expression d'Abdallah Laroui, les modes de représentation collective auraient été entièrement dominés par le paradigme de la « tribu » comme cadre politique réel, et par celui de l'Islam comme horizon identitaire symbolique, en attendant l'arrivée de la nation au XX^e siècle. Au cœur de cette configuration se trouverait le langage de la parenté et de l'alliance lignagère : « Les "institutions" d'une confédération tribale, par exemple, au même titre que celles d'un État, seraient expliquées par de simples mécanismes lignagers, et rabattues sur un modèle interprétatif familial, voire domestique »².



Mosquée de Bled el-Hadhar, construite en 1193 à Tozeur, dans la région du Jérid (Tunisie). © wikipédia

attelée à une anthropologie historique proposant de réviser les grilles d'interprétation des sociétés maghrébines précoloniales (c'est-à-dire *grosso modo* la période courant entre les XV^e et XIX^e siècles), forgées par ce que Valentin-Yves Mudimbé appelle la « bibliothèque coloniale », c'est-à-dire l'imposante production savante des militaires-administrateurs, ethnologues et orientalistes coloniaux⁴. Il s'agissait de porter un autre regard sur les structures lignagères au Maghreb, mais aussi de faire ressortir l'importance des modèles culturels transcendant le local. Bien entendu, l'enjeu n'était pas nécessairement de faire table rase de la bibliothèque coloniale. Dans les écrits de l'époque transparaît plutôt la volonté de consulter cette bibliothèque de façon plus critique et, surtout, de la mettre à l'épreuve, de façon empirique, à travers le dépouillement de sources écrites, la collecte de récits oraux ou l'observation ethnographique. Le dialogue entre enquête de terrain et déconstruction analytique visait à mieux cerner les ressorts socioculturels d'un ordre social que les ruptures de la colonisation, les urgences de la période postcoloniale et les positionnements idéologiques du XX^e siècle semblent avoir fait oublier.

De fait, les sociétés du Maghreb précolonial ne sauraient être tenues pour une vaste zone « tribale » repliée sur elle-même et parsemée de quelques îlots de citoyenneté. Elles se sont dotées de traditions et d'institutions étatiques sophistiquées, centrées autour de la figure du pouvoir dynastique parcourant ses terres pour affirmer sa souveraineté vis-à-vis d'autres acteurs politiques fiers de leur autonomie, à commencer par les groupes pastoraux et montagnards⁵. De même, les relations entre villes et campagnes, entre sédentaires et nomades, se caractérisaient par d'étroites imbrication et interdépendance des modes de vie.

Concernant les forces symboliques de cette cohésion sociale longtemps sous-estimée, l'anthropologie historique a porté une

Le courant historiographique dans lequel s'inscrit *L'oubli de la cité* entendait mettre en relief une réalité historique plus complexe. Inspirée par ce qui fut sans doute un moment majeur de la réflexion en sciences sociales, une génération de jeunes chercheurs franco-maghrébins des années 1980 et 1990³ s'est

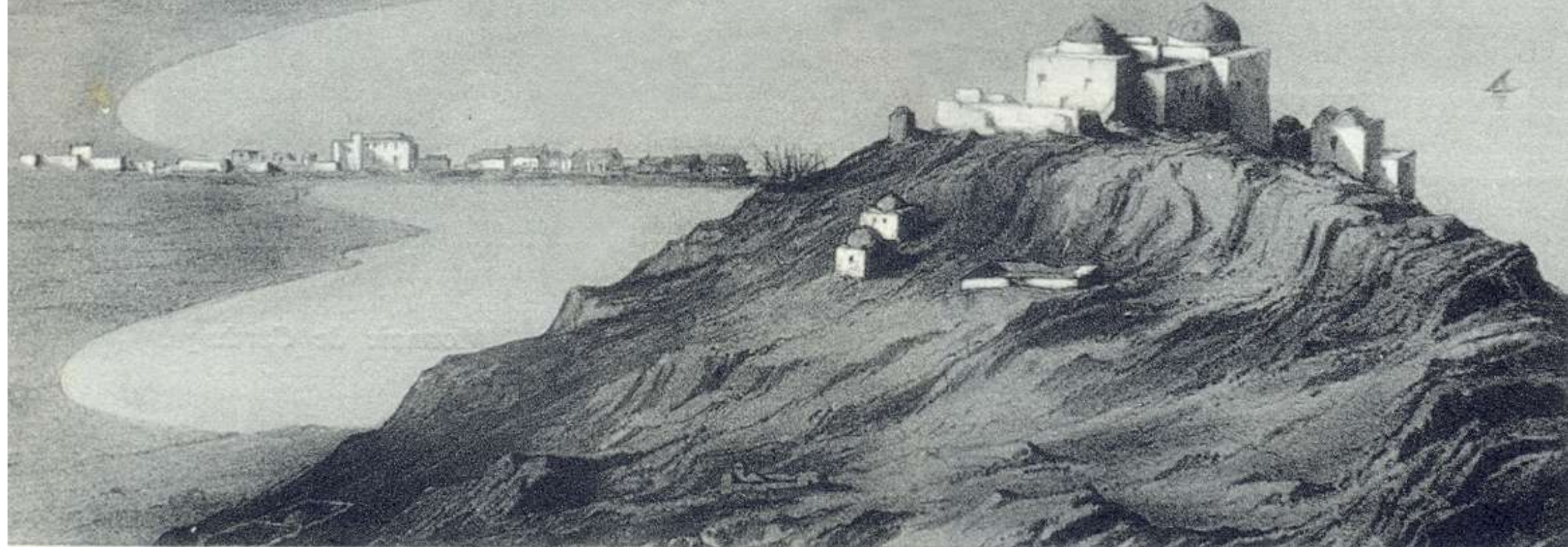
3. Je pense, entre autres, aux premiers écrits d'Abdallah Hammoudi, Houari Touati, Abdel Wedoud Ould Cheikh, Hassan Rachik, Abdelahad Sebti, Sami Bargaoui, Abdelhamid Hénia. Le rôle décisif de l'historienne franco-tunisienne Lucette Valensi dans l'essor de cette anthropologie historique du Maghreb est également à souligner.

4. BOSSAERT Marie, SZUREK Emmanuel, JOMIER Augustin (dir.), 2024, *L'orientalisme en train de se faire. Une enquête collective sur les études orientales dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS).

5. DAKHLIA Jocelyne, 1988, « Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 43, n° 3, 735-760.

attention particulière à l'institution de la sainteté musulmane (*walāya*) et à la montée du soufisme confrérique depuis le XIV^e siècle. S'éloignant du modèle colonial du marabout, dont le charisme et le talent de médiation suscitaient presque par magie sociale l'adhésion des populations à l'Islam, on mettait en avant la coexistence chez les religieux musulmans de savoirs ésotériques et exotériques s'exprimant à travers différents styles de religiosité : celui du juriste, du mystique, du saint thaumaturge, du *mujāhid* pour la cause de l'Islam⁶. En somme, les différents travaux concouraient à affirmer que, dans le Maghreb précolonial, les dynamiques d'intégration territoriale, culturelle et politique étaient aussi prégnantes que celles qui engendraient les spécificités locales et vernaculaires.

Vue sur le lac de Tunis à partir de la zaouïa de Sidi Belhassen
Chedly (1846).
© wikipédia



Dans les vingt dernières années, la recherche historique a su poursuivre cette piste d'un Maghreb décloisonné, dépassant à la fois les limites d'une historiographie centrée sur le seul face-à-face colonial ou l'inéluctable émergence de la Nation. Nous commençons en effet à entrevoir à quel point les sociétés maghrébines précoloniales s'inscrivent dans des espaces politiques et culturels plus vastes. D'un côté, l'histoire politique a été replacée dans celle des empires méditerranéens de l'époque moderne, permettant de réévaluer notamment l'intégration de l'Algérie, de la Tunisie et de la Libye dans l'espace impérial ottoman⁷. De l'autre, un renouveau remarquable de la recherche sur l'Islam insiste sur l'inscription des savants et des soufis maghrébins dans des réseaux lettrés reliant le Maghreb au reste du monde musulman⁸. Enfin, un nombre croissant de travaux se penche sur l'histoire partagée entre sociétés maghrébines et sahélo-sahariennes, rappelant avec force le caractère artificiel des frontières dressées par la colonisation⁹.

Nous ne pouvons que nous féliciter de ce dépassement des grilles de lecture « tribalistes » grâce à une historiographie consciente des

différentes formes de connectivité qui ont façonné les cultures et les identités maghrébines. En revanche, le décloisonnement du Maghreb s'est aussi accompagné d'une certaine perte de vue de ce qui avait fait la force de l'anthropologie historique des années 1980 et 1990, à savoir la capacité à penser ensemble les enjeux sociopolitiques du terroir, pour ainsi dire, et les modèles culturels globaux qui nourrissent l'action des acteurs sur le terrain. Si, par exemple, on a su mettre en lumière avec brio l'inscription de la pensée des oulémas et des soufis maghrébins dans les courants intellectuels de l'Islam dit postclassique, force est de constater que notre compréhension des modalités de leur action socioculturelle comme lettrés, juristes ou mystiques a nettement moins progressé. À vrai dire, les catégories de la bibliothèque coloniale telles que « marabout » ou « confrérie » demeurent les principaux repères, même si leur maniement paraît aujourd'hui plus sophistiqué. Ainsi, une véritable histoire sociale et culturelle de l'évolution de la *tariqa* ou de la *tā'ifa* comme cadre institutionnel de la piété soufie au Maghreb entre les XVI^e et XIX^e siècles reste à écrire. Nous en sommes encore à l'image d'une nébuleuse de

« confréries » fondées par des saints « médiévaux » comme 'Abd al-Qādir al-Jilānī ou al-Shādhilī.

De ce contraste entre l'essor d'une histoire globale du Maghreb et la marginalisation, voire l'oubli tout court, d'une analyse historique de ses fondements anthropologiques découle pourtant un énorme potentiel pour nos recherches. La complémentarité entre ces deux perspectives s'impose presque comme une évidence. Leur mobilisation conjointe permet de saisir comment les dynamiques culturelles vernaculaires se nourrissent d'une histoire de transferts, de transmissions et de mobilités observables à différentes échelles. On comprend, par exemple, que le topos du saint rompant de façon miraculeuse le cours des choses (*kharq al-'āda*) reflète aussi l'absorption des débats théologiques de l'Islam classique¹⁰ par les représentations collectives pour expliquer l'ordre du monde. À l'inverse, l'étude de la culture ottomane impériale au Maghreb gagnerait certainement en profondeur si elle se penchait de près sur les modalités de son inscription dans le tissu social qui, en partie, la précède. Pour en rester au cas du soufisme, pourquoi une congrégation comme la Shādhiliyya tunisoise semble-t-elle se constituer précisément à la période ottomane, au point que, jusqu'à nos jours, certains de ses dignitaires portent des titres rappelant l'ordre

ottoman ? Quel sens faut-il donner au séjour de Mahmūd Qābādū (1812-1871) dans la zaouïa du cheikh al-Madanī à Misrata, dont le fonctionnement rappelle fortement les observations d'Abdallah Hammoudi à propos des Darqāwa du Sous marocain ? En bref, cette courte intervention se veut un plaidoyer pour un retour à l'anthropologie avec les acquis d'une histoire décloisonnée du Maghreb.

Références

DAKHLIA Jocelyne, 1988, « Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 43, n° 3, 735-760.

DAKHLIA Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte.

BOSSAERT Marie, SZUREK Emmanuel, JOMIER Augustin (dir.), 2024, *L'orientalisme en train de se faire. Une enquête collective sur les études orientales dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales (EHESS).

GIMARET Daniel, 1990, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf.

TOUATI Houari, 1994, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

6. L'ouvrage de référence reste celui de TOUATI Houari, 1994, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

7. Je pense notamment aux travaux de M'hamed Oualdi, Salma Hargal, Isabelle Grangaud, Jessica Marglin et Youssef Ben Ismail.

8. Il faut mentionner ici les recherches de Khaled el-Rouayheb, Justin Stearns, Augustin Jomier, Paul Love, Caitlyn Olson et Stefan Reichmuth.

9. LYDON Ghislaine, 2009, *On Trans-Saharan Trails: Islamic Law, Trade Networks, and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge-New York, Cambridge University Press ; MCDUGALL James, SCHEELE Judith (eds), 2012, *Saharan Frontiers: Space and Mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2012 ; WARSCHIED Ismail, 2017, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne : la justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVII^e-XIX^e siècles*, Leyde, Brill.

10. Le théologien irakien al-Ash'arī (m. 936) et ses disciples, dont les enseignements se sont notamment diffusés dans l'Occident musulman, affirment en effet contre le rationalisme des mu'tazilites que Dieu peut à tout moment intervenir dans sa création et rompre les coutumes qu'il a établies (*kharq al-'āda*). Voir GIMARET Daniel, 1990, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Cerf.