

Tahar BOUHOUIA

Olivier THOUVENOT

**Sociétés et nature : une approche historique
et philosophique des sociétés arabes et
berbères au Maroc et en Algérie**

MAJ : 10/05/2026

SOMMAIRE

INTRODUCTION

Délimitation historique et géographique du sujet	p.6
Problématique – Premières hypothèses et principaux concepts	p.11
Méthodologie et épistémologie	p.18

PREMIERE PARTIE

I. Rapports entre nature et société à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie	p.40
A-Les dimensions ontologiques et subjectives des rapports entre nature et société entretenues historiquement par les sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie	p.40
A-1. Les dimensions ontologiques des rapports historiques entre nature et sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie	p.40
L'enseignement anthropologique et historique des sociétés protoberbères : la force naturelle majeure du modèle animal et le désir prodigieux d'altération.....	p.44
A-2. Les dimensions subjectives des rapports historiques entre nature et sociétés arabes et berbères : la thérapeutique et ses variantes au Maroc et en Algérie comme illustration	p.58
B-La cohésion sociale ('açabiyya) comme entraide solidaire et défi « naturel » et comme pouvoir « dénaturant » au sein du processus civilisationnel	p.64
B-1. Au sein de l'histoire des sociétés berbères.....	p.65
B-1.1. L'esprit de corps et le sens de l'honneur chez les berbères.....	p.65
B-1.2. La 'açabiyya et la maison traditionnelle berbère au cœur du village (Djemâa)	p.71
B-1.2.A Le rôle majeur des femmes au sein de la maison traditionnelle berbère et de la 'açabiyya	p.77
B-2. Au niveau de l'histoire des sociétés arabes.....	p.79
B-2.1. La da'wa Alaouite au Maroc comme syncrétisme théologico-politique unificateur et providentiel, centripète et dénaturant	p.79
C- La construction organique et territoriale de la cohésion sociale face aux contraintes du pouvoir	p.92
C-1. Au sein de l'histoire des sociétés berbères.....	p.92
C-2. Au sein de l'histoire des sociétés arabes	p.94
D- La construction organique et territoriale de la cohésion sociale face aux contraintes du milieu naturel : la gestion de l'eau dans les sociétés traditionnelles oasiennes	p.96

DEUXIEME PARTIE

II. Emergence et fonctionnement d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et les spécificités historiques en Algérie-----	p.109
A- Emergence et nature d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et les spécificités historiques en Algérie-----	p.109
A-1. L'émergence d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et les spécificités historiques en Algérie dans la constitution de l'Etat (Makhzen)-----	p.111
A-2. Le patrimonialisme dans la genèse de l'Etat islamique au Maghreb-----	p.114
A-2.1 L'éducation et la transmission des savoirs et du pouvoir dans le cadre des sociétés traditionnalistes et du patrimonialisme d'Etat-----	p.118
A-3. L'émergence religieuse, philosophique et culturelle d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et les spécificités historiques en Algérie-----	p.118
B- L'ambivalence dans la culture arabe à la jonction entre 'açabiyya et sacré dans l'émergence et le fonctionnement d'une gouvernamentalité théologico-politique islamique -----	p.124
B-1. Tentation et conjuration du panthéisme dans l'émergence doctrinale et le fonctionnement idéologique d'une gouvernamentalité théologico-politique islamique -----	p.130
B-2. Le problème du sacré dans l'émergence et le fonctionnement culturel et religieux d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et ses spécificités historiques en Algérie-----	p.136
B-2.1 Le problème de la temporalité du sacré et du profane mobilisé dans les formes de religiosités et d'activités sociales -----	p.143
C- Fonctionnement et limites de la gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et les spécificités historiques en Algérie : le phénomène « Siba » et les politiques économiques du Makhzen -----	p.145
C-1 Demandes religieuses, directives et transferts (Naqla) dans les domaines culturels, religieux et philosophiques -----	p.151
C-2 Le phénomène « Siba » comme limite du pouvoir gouvernemental (mulk/jâh)p.159	
CONCLUSION -----	p.162
BIBLIOGRAPHIE-----	p.180

REMERCIEMENTS

Je remercie tous mes proches pour le soutien qu'ils ont pu m'accorder, et dédie ce travail à Nadia, ma femme, présente à chaque mot et entre chaque ligne de cette recherche, et à Julien, mon fils.

Olivier Thouvenot

INTRODUCTION

S'interroger sur les liens entre sociétés et nature à partir d'éléments historiques significatifs relativement aux sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie implique de partir d'hypothèses diverses issues des recherches contemporaines en sciences humaines et historiques. La fécondité de celles-ci ne doit pas rester astreinte par l'opposition séculaire entre nature et culture au niveau anthropologique. Comme le montre déjà l'étude de la maison berbère traditionnelle, il convient donc de réinterroger les rapports entre nature et culture et de poser dès lors à la suite de Philippe Descola dans Par-delà nature et culture que « l'anthropologie de la culture doit se doubler d'une anthropologie de la nature », de manière à ce qu'ainsi cette discipline inclut « dans son objet », « bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants ». Cette collectivité est constituée des plantes et animaux au sein des agencements matériels de l'environnement, collectivité sinon (...) « reléguée » à une simple « fonction d'entourage »¹. De cette hypothèse anthropologique générale découleront d'autres hypothèses et positions en termes d' « économie de la connaissance », aux dimensions cosmologiques (si importantes dans les cultures berbères et arabo-musulmanes), mais aussi « ontologiques » multiples, à partir d'une approche critique des références et analyses on ne peut plus fécondes chez cet auteur.

Sur le plan historique, si l'histoire « a pour objet l'étude de la société humaine »², celle-ci doit pouvoir être abordée de manière rigoureusement critique par-delà nature et culture, conduisant dès lors à partir des apports d'Ibn Khaldoun, mais aussi de différentes écoles contemporaines d'histoire et anthropologie historique à les questionner de manière constructive, théoriquement et pratiquement. Ce questionnement portera notamment sur le primat civilisationnel accordé aux sociétés urbaines partiellement induit par les concepts que cet auteur élabore en s'efforçant d' « accéder à la vérité, à expliquer avec finesse les causes et les origines des faits, à connaître à fond le pourquoi et le comment des événements »³. Ce questionnement est légitime à l'égard de cet auteur déterminant, en sachant que chez lui le moteur de l'historicité est constitué d'une solidarité de groupe, de cohésion sociale conflictuelle et dynamique, dénommée la « *açabiyya* ». *Celle-ci s'avère relever d'un modèle puisé dans les milieux ruraux et tribaux les plus divers, notamment nomades, tout en s'appliquant pleinement aussi aux milieux urbains.*

L'histoire des berbères au Maroc et en Algérie (les « Imazighen » actuels, pluriel d'Amazigh) sera étudiée sur un versant différent entre ces deux pays compte tenu aussi des spécificités qui pourront être dégagées selon les zones géographiques (sud marocain, kabylie, etc.). Ces spécificités se dégageront aussi selon les langues qui peuvent y être parlées (et notamment le kabyle ou « taqbaylit », chleuh ou « tachelhit au sud du Maroc), langues ayant un système d'écriture appelé « libyco-berbère » - le « tifinagh » en berbère, connaissant lui-même différentes

¹ Philippe Descola, « Par-delà nature et culture », Paris, Gallimard, 2005, p.15

² Ibn Khaldoun, « Al-Muqaddima », tome I, traduction de l'arabe par V. Monteil, pp. 252-253, art. « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jâh », Lilia Ben Salem, URL:<http://sociologies.revues.org/2623>, SociologieS (en ligne), Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013, p.4

³ Ibn Khaldoun, « Al-Muqaddima », tome I, traduction de l'arabe par V. Monteil, Avertissement, p.5, art. « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jâh », Lilia Ben Salem, URL:<http://sociologies.revues.org/2623>, SociologieS, Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013

variantes. Sur la longue durée, l'anthropologie historique sera requise sans porter directement sur la question de l'origine des berbères. Pour autant, l'hypothèse de « l'ancienneté et de l'autochtonéité africaine du peuplement et de la civilisation protoberbère (pasteurs et chasseurs de la préhistoire), puis paléoberbère (Antiquité) » de la vaste région s'étendant entre le Tassili et la vallée du Nil sera retenue compte tenu des travaux de Malika Hachid⁴. La berbéricité serait donc apparue au Maghreb « il y a 11 000 à 10 000 ans » environ, soit au Néolithique, ce qui implique l'apparition des premières œuvres d'art mobilier, et de l'art rupestre, avec pour ère géologique le Pléistocène. Ces données de l'anthropologie historique seront développées à partir des travaux de cette chercheuse et complétés par d'autres, à commencer par ceux édités dans le cadre de l'encyclopédie berbère produite par une équipe de spécialistes sous la direction de Gabriel Camps, mais aussi auparavant l'œuvre magistrale sur le sujet d'Ibn Khaldoun. L'autochtonie fait suite en effet à l'ancienne hypothèse aujourd'hui « caduque »⁵ d'une origine proche-orientale des berbères. L'origine africaine des berbères et de leur peuplement reste à préciser, leurs ancêtres les plus lointains étant semble-t-il « de pure souche africaine », mais « déjà mixtes », les uns « les Mechtoides », étant « strictement autochtones du Maghreb ; les autres, les Protoméditerranéens Capsiens » étant arrivés sur les rives de la Méditerranée à une époque « si reculée de la préhistoire que se poser la question de savoir s'ils sont étrangers ou non perd tout son sens »⁶. Or, comme l'indique Malika Hachid, ces deux groupes constituant des variétés locales d'*Homo sapiens sapiens* modernes vont « s'interpénétrer anthropologiquement et culturellement à tel point que l'on peut affirmer que la berbéricité en tant qu'identité et culture s'est forgée sur la terre d'Afrique du Nord et nulle part ailleurs ».

Délimitation historique et géographique du sujet

Délimitation historique du sujet

L'ampleur du sujet retenu pour la présente recherche et les éléments historiographiques parcellaires disponibles pour mener ce travail en cours a conduit à retenir pour option à défaut, comme l'historien Mohamed Kably, « l'option inconséquente de tailler large dans la durée » afin de « disposer d'un champ assez vaste pour neutraliser le vide et délimiter ce faisant quelques zones d'interventions probables »⁷.

Comme l'a montré la recherche historiographique contemporaine, le rôle actif et l'influence des berbères ont longtemps été sous-estimés dans la conquête d'Al-Andalous, mais aussi dans l'histoire du Maghreb, à partir de la conquête arabe, et ce non sans lien durant certaines périodes avec des formes de politique « d'arabisation »⁸. Les données historiques anciennes disponibles sont selon les époques plus ou moins lacunaires et pour part transmises partialement et partiellement à partir d'une historiographie arabe pour le moins dominante. Il importe donc quant

⁴ Malika Hachid, « Les premiers berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil », Alger, Ina-Yas * Edisud, Aix-en-Provence, 2000, quatrième de couverture

⁵ Ibid., introduction

⁶ Ibid.

⁷ Kably, Mohamed, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » (XIVe-XVe siècle), Préface de Claude Cahen, Le Fennec, Avant-propos

⁸ Mohand, Tilmatine, Altérité et marginalisation. Les berbères à l'époque médiévale, in Awal, Cahiers d'études berbères, n°37, 2008, pp.23-29, p.24

au rapport historique entre groupes sociaux berbères et arabes d'approfondir diversement les analyses en fonction des faits rapportés. Il s'agit en effet de « voir les lieux où les protagonistes pouvaient avoir des vies communes, d'échanges, ou au contraire parallèles, cloisonnées, d'acculturation ou d'antagonisme »⁹ comme le relève justement Mohand Tilmatine¹⁰. Le rôle et l'influence des berbères dans l'histoire apparaît ainsi « comme « élément d'appui » de la composante arabe et musulmane », figurant la composition d'une classe ethnique subalterne jusque dans l'historiographie voire dans l'historicité. Il s'agit pour part d'établir ce fait de manière critique selon les époques et les situations. Les peuples berbères ont été les acteurs et promoteurs de vastes dynasties, avant (Massinissa 238-148 av.J.-C et Jugurtha 104 av.J.-C en tant que rois Numides) et après la conquête arabe, comme cela sera amplement établi avec les dynasties musulmanes Mérinides (1244-1465), Almoravides (1055-1146) et Almohades (1125-1269) pour le Maroc et l'Algérie et sur d'autres territoires limitrophes. Pour autant, la « berbéricité » relative de ces empires pose problème tant « c'est bien plus sous la bannière de l'Islam et des Arabes qu'ils sont identifiés »¹¹ non sans raison au vu de leurs conquêtes, de leurs actions et de leurs gouvernements. Ainsi, leurs cultures et le « mythe » de l'origine orientale des berbères ont contribué jusque dans l'« adab » urbain (civilité, parole conversante, éducation et partage d'érudition), et ce tout particulièrement au niveau des élites, à des modalités d'acculturation tributaires de la construction d'un modèle arabo-musulman¹².

C'est que la lente conquête arabe à partir de 680 (anéantissement de l'armée d'Oqba par une armée constituée de confédération de tribus berbères en 683) s'est heurtée à des épisodes de fortes résistances locales de la part des tribus et clans berbères au Maghreb. Elle a ensuite donné lieu après bien des révoltes à des rapprochements problématiques entre vainqueurs et vaincus ayant établi une certaine forme de symbiose mêlée d'antagonismes comme l'a montré Roger Idris Hady¹³. Il faut rappeler que dans un premier temps les berbères refusant « de se soumettre ou de se convertir » étaient réduits en esclavage, tandis que « leurs nouveaux maîtres venus sans femmes » prenaient « des esclaves berbères comme concubines »¹⁴ et pouvaient enrôler de force des captifs que l'islamisation affranchira. L'établissement durable puis pérenne des conquérants dans le pays ainsi que des changements politiques tels que fondations pacifiques de villes par les arabes, mais aussi la conversion à l'islam de chefs berbères, ont contribué à de tels rapprochements à tout le moins asymétriques. Ceci a contribué surtout dans les villes à instaurer une paix durable à laquelle les populations ont fini par aspirer, à mêler dans la vie quotidienne arabes et berbères qui ont pu mélanger (aux souks, entre enfants et parents, etc.) pour part leurs mœurs. Ceci s'est réalisé même si berbères et arabes pouvaient vivre alors selon leurs clans dans des quartiers souvent différents dans les villes et même si ce n'est que très marginalement que leurs langues ont pu se mêler. Cohabitation et coexistence urbaines ont aussi rendu plus aisés les mariages et les alliances. La participation active des berbères aux conquêtes arabes au nom de la guerre sainte s'est faite dans un contexte d'islamisation, mais aussi de partage de butin et de terres. Il en a été ainsi dès la participation des deux fils convertis à l'islam de Dihya (Al Kahina – 675-703), cette reine guerrière et héroïne de la résistance berbère face à la conquête arabo-

⁹ Ibid., p.25

¹⁰ Ibid., p.26

¹¹ Ibid., p.27

¹² Ibid., p.29

¹³ Roger, Hidris, Hady, Des prémices de la symbiose arabo-berbère, Awal, Cahiers d'études berbères, n°33, 2006, pp.17-29

¹⁴ Ibid., p.17

musulmane des Omeyyades (660-750 puis de 756 à 1031 à Al-Andalous) qui fut maîtresse de l'Ifriqiya pendant une durée de 3 à 5 ans environ, fonda un embryon d'Etat indépendant et pris même Kairouan aux arabes qui l'avaient fondée. En tant que liée aux nomades, celle-ci incarne pourtant par excellence l'ennemi commun des arabes et berbères urbanisés contre qui ils ont rapidement trouvé intérêt à faire front ensemble compte tenu de leurs intérêts structurels et durables conjoints comme a su le relever Roger Idris Hady¹⁵. L'armée, la mosquée et la ville ont favorisé une telle symbiose au demeurant bien fragile et antagonique en son fond persistant de manière plus ou moins résiduelle. D'autres éléments ont facilité ce rapprochement, même la langue paradoxalement puisque berbère et arabe ne sont pas sans affinités bien qu'étant très différentes, affinités liées au fait qu'elles sont toutes deux des langues « chamito-sémitiques »¹⁶ marquées par la concrétude. Partageant la même configuration tribale au niveau des regroupements ethniques adossés à des solidarités traditionnelles analogues comme l'a conceptualisé Ibn Khaldoun (la 'açabiyya), les berbères vaincus ont par habitude et assimilation plus ou moins volontaire aussi appris la langue arabe. Ceci leur a été utile pour les usages courants et religieux, l'arabe étant la langue sacrée du livre coranique. La religion islamique a alors aussi contribué par sa « plasticité » à une telle symbiose entre sociétés berbères et arabes en ce qu'elle « fournit la langue par excellence dans laquelle s'énoncent les règles tacites de conduite » pour des groupes sociaux les plus divers en termes d'ethnies mais aussi de classes sociales comme l'a relevé Pierre Bourdieu¹⁷. Les formes de religiosité berbères ont pu aisément se retrouver dans un nouvel ensemble aussi synthétique à l'égard des monothéismes judaïques et chrétiens déjà fortement présents et dans un cadre relativement ouvert aux syncrétismes locaux. C'est ainsi que « les Arabes, aristocratie politico-militaire, grands propriétaires fonciers, titulaires de fonctions juridico-religieuses » tenant « le haut du pavé » ont progressivement vu couler dans leurs veines « de plus en plus de sang berbère »¹⁸, et ce malgré aussi des épisodes de massacres ponctuels lors de rébellions berbères.

La fongibilité culturelle et religieuse, mais aussi économique, sociale et pour part politique de tous ces éléments communs et partagés tout en étant particulièrement convergents, autorisent par conséquent à parler de symbiose antagonique arabo-berbère. Les prémices d'une telle symbiose semblent aboutir vers 136-137/754-755 à la souveraineté avec laquelle le chef berbère 'Abd al-Rahman b. Habib s'entretient dans un cadre pourtant cérémonial avec son calife, le calife Abbasside de Bagdad Abu Ga'far al-Mansur. Ainsi, même des révoltes berbères à caractères hérétiques relatifs (l'hagirisme) telle que celle de Maysara (122/740) se révèlent à l'analyse comme reposant essentiellement sur des revendications de justice au nom des préceptes du droit musulman, en l'occurrence « la cessation d'un traitement discriminatoire »¹⁹ contraire au Coran. Une telle symbiose mêlée d'antagonisme a donc bien eu cours d'abord dans les villes, et ce bien avant « l'invasion hilalienne », celle de tribus d'Arabie ayant massivement migré en Afrique du Nord entre la fin du Xe et le XIIIe siècle et ayant contribué très fortement à l'arabisation accrue de ces territoires, sous tous ses aspects. Cette symbiose a se faisant bénéficié aux citadins berbères qui ont pu former un classe moyenne et même une bourgeoisie citadine et « foncièrement malikite » (droit sunnite)²⁰. Une telle évolution économique et sociologique s'est

¹⁵ Ibid., p.24

¹⁶ Ibid., p.26

¹⁷ Pierre Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, cité in Eric, Marion, Ecologie et pensée arabe, Mimésis, Paris, 2023, p.153

¹⁸ Roger, Hidris, Hady, Des prémices de la symbiose arabo-berbère, Awal, Cahiers d'études berbères, n°33, 2006, pp.17-29, p.26

¹⁹ Ibid., p.27

²⁰ Ibid., p.28

faite en contrepoint des milieux ruraux et notamment de la « montagne-refuge » des berbères continuant de résister à l'islamisation voire encore à la conquête territoriale arabe. Ainsi, « la résistance berbère ne relève pas du mouvement particulariste culturel et racial que l'on appelle la su'ubiyya et qui s'est développée en Orient »²¹.

Dans ce sens, la présente recherche étudiera le retentissement historique sur le plan culturel notamment du panthéon berbère inhérent à la Berbérie ancestrale (la Tamazgha) et notamment la déesse Tanit qu'évoquait déjà Hérodote en l'identifiant à Athéna. Avec ce panthéon, il s'agira d'étudier la cosmogonie et les mythes berbères dans une société traditionnelle qui a pu être matriarcale avant la conquête arabo-musulmane (les Touaregs gardent ainsi encore traditionnellement une ascendance matrilineaire).

Délimitation géographique du sujet

Sur le plan géographique la présente recherche étudiera espaces et territoires au Maroc et en Algérie dans la perspective de la dynamique sociale liée aux rapports évolutifs entre solidarités de groupes ('açabiyya) des différentes sociétés arabes et berbères, entre sociétés urbaines, rurales et nomades. Cette approche sociale, humaine et géographique converge avec des perspectives issues des travaux restés célèbres de Jacques Berque concernant la tribu des Seksawa quant à l'espace et à la nature notamment. Une telle approche servant de balise sera incluse aux concepts mis en avant dans le cadre de la présente recherche, à commencer par celui de directive. En effet, comme le relève David Goeury dans sa relecture de ces mêmes travaux²², Jacques Berque critiquait en tant que construction sociale la fixité de la distinction entre bled Es Siba (territoire de dissidence en dehors du contrôle du pouvoir) et bled El Makhzen (territoire sous le contrôle du pouvoir, de l'Etat). En effet, celle-ci servait « à légitimer la colonisation par la relecture idéologique des différentes formes historiques de construction de l'autorité sultanienne », ce à quoi Jacques Berque opposait « la vision de l'espace musulman se déroulant de « l'Atlas à l'Euphrate ». En effet, « aux logiques rigides de lignes de forces immuables justifiant les prétendues fractures économiques et politiques », Jacques Berque présentait celle de la société comme « un tissu vivant, sans couture », « traversé par de multiples mouvements ». Ainsi, l'espace étant comme le territoire affaire « d'appropriation physique » et de « représentations que chaque acteur y projette »²³, David Goeury propose deux concepts – « l'horizon » et « l'iconographie » à même de permettre d'affiner les analyses spatiales des dynamiques sociales et territoriales.

Les délimitations territoriales cartographiées du Maroc et de l'Algérie nécessairement utilisées dans le cadre de la présente recherche relèvent du premier type d'espace tel que relevé par Jacques Berque ainsi que de l'iconographie ainsi conçue par David Goeury. En effet, « la frontière territoriale n'est qu'une construction récente, rendue possible par la généralisation de la cartographie euclidienne et le positionnement d'une force militaire tout son long face à une autre force du même type, dirigée par un potentiel adversaire »²⁴. Parallèlement, le pouvoir politique se

²¹ Ibid.

²² Goeury, David, Horizons Seksawa. Relecture de l'œuvre de Jacques Berque. Pour la compréhension de l'espace marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, 2011, pp.213-224

²³ Ibid., pp.213-214

²⁴ Ibid., p.217

formait autrement avant une telle fixation territoriale de frontières et, gouvernant « dans une société ouverte » il « ne connaît pas de frontières géographiques physiques rigides mais des zones d'influences humaines »²⁵. Une partie de ces territoires « restent régis par les logiques anciennes d'une autorité choisies par ceux qui l'acceptent » et « l'influence du Sultan » reste tributaire de « sa capacité à mobiliser les populations lors des menaces extérieures »²⁶.

Le présent travail prévoit de reprendre ces deux notions d'horizon et d'iconographie en les incluant à la conception de la notion de directive ainsi qu'à la dynamique territoriale historique des 'açabiyyas des groupes sociaux dominants ou dominés, conquérants ou conquis, à l'instar des analyses faites par Mohamed Kably concernant la dynastie Mérinides (1244-1465)²⁷. L'horizon est défini par David Goeury comme « l'espace légitime de déploiement possible de l'action » et « se lit dans l'exceptionnel des sociétés et de leur capacité à se mobiliser pour de vastes mouvements qui transcendent le territoire matériel du quotidien ». Or, ces mouvements sont particulièrement liés aux conditions de vie naturelles, pour les nomades et les semi-nomades comme pour les groupes sédentaires. Ces mouvements sont en effet liés à l'agriculture et à l'élevage pastoral, aux migrations, à la transhumance urbaine des cadets sans terre à hériter, et plus globalement à la gestion des ressources naturelles et aux évolutions climatiques. En effet selon Jacques Berque la vie quotidienne des tribus de l'Atlas marocain est faite de tels mouvements dont témoignent leur mobilité comme leurs recompositions démographiques dans le temps. C'est que « la subsistance ne peut se faire que par la mise en relation et la complémentarité des espaces exploités selon des accords pastoraux sans cesse renégociés »²⁸. Jacques Berque appréhendait ainsi les tribus à partir d'un « modèle de l'assemblage »²⁹, les Seksawa étant pour la plupart des habitants issus de d'immigrations régionales successives au point de constituer l'assemblage pour part de « déchets et réfractaires de la grande histoire marocaine »³⁰. Dans le même sens, les greniers sacrés de l'Atlas étaient ainsi constitués localement dans une telle logique de l'assemblage associée à des « pactes sociaux fondateurs ancrés dans l'entité sacrée du grenier » collectif agrégeant territorialement « de multiples groupes pérégrinants ». Ces greniers étaient aussi se faisant des lieux de « refondation de la taqbilt »³¹ (confédération de familles et tribus). Ainsi envisagée autrement que par le modèle dominant de la segmentarité, la tribu était conçue par lui comme étant « un étendard identitaire », un « emblème » « permettant de se positionner dans une société plus vaste » ouvrant surtout « droit à l'usage d'un espace »³². La segmentarité ne sera pas pour autant abandonnée dans le cadre de la présente recherche pour étudier les tribus, les clans et autres unités ethniques, sociales et territoriales. L'iconographe quant à elle se comprend conceptuellement comme ce « qui

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Kably, Mohamed, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » (XIVe-XVe siècle), Préface de Claude Cahen, Le Fennec

²⁸ Goeury, David, Horizons Seksawa. Relecture de l'œuvre de Jacques Berque. Pour la compréhension de l'espace marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, 2011, pp.213-224, p.218-219

²⁹ Jacques Berque, « Perspectives théoriques », in Structures sociales du Haut-Atlas (suivi de Retour aux Seksawa), Paris, PUF, 1978

³⁰ Jean Despois, Compte-Rendu, Berque (J.). – Structures sociales du Haut Atlas, Revue de Géographie Alpine, 1956, 44-1, pp.211-213, p.211

³¹ Naji, Salima, Greniers sacrés du Haut-Atlas et de l'Anti-Anti-Atlas marocains. Lieux d'assemblage et de refondation de la Taqbilt, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.241-252, résumé p.262, p.262

³² Goeury, David, Horizons Seksawa. Relecture de l'œuvre de Jacques Berque. Pour la compréhension de l'espace marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, 2011, pp.213-224, p.218-219

concentre l'ensemble des images et des discours légitimant un découpage régional »³³. La mémoire ainsi engagée dans le rapport à l'habitude et au mouvement s'en trouve d'autant décalée dans ses significations qu'il s'agit de rapporter à des orientations directives structurantes en lien avec la dynamique des 'açabiyyas.

Différentes hypothèses peuvent dès lors être formulées, dans une perspective articulant comme chez Ibn Khaldoun à la fois économie, politique et culture. Ceci visera à approfondir davantage les problématiques historiques à l'œuvre à l'occasion des événements caractérisés comme pivotaux dans le devenir historique des sociétés. A l'instar de certaines recherches historiques contemporaines concernant le Maroc par exemple vis-à-vis du Soudan occidental³⁴, ceci sera à même d'établir que ce devenir historique s'associe nécessairement, lors de ces événements charnières, au dehors périphérique et transfrontalier d'un territoire, de son Etat et de son pouvoir politique. Il en est ainsi d'un événement pivotal dans l'histoire du Maroc ayant consisté à la fin du XV^{ème} siècle en la réaction pour faire face à l'invasion portugaise, invasion ayant pour ainsi dire constitué une occasion historique permettant une forme de résurgence concomitante conjointe de l'ensemble des « organismes partiels de la vie »³⁵ des sociétés arabes et berbères marocaines. C'est une telle approche qu'a pu mettre en œuvre Mohamed M'hada dans Parcours à travers l'Histoire du Maroc pour analyser une archive prenant la forme d'une correspondance à la portée déterminante quant aux relations commerciales avec Blad-es Soudan (Soudan occidental, zone limitrophe au sud du Maroc correspondant pour l'essentiel à l'actuel Mali) et plus largement le champ historique marocain dans ses continuités et discontinuités sur les plans historique et géographique entre le XV^{ème} et le XVIII^{ème} siècle.

Cette perspective plurielle et factuelle, si elle permet d'éviter toute recherche d'affiliation orientale ou semi-légitime d'un « mythe fondateur commun » intégrant tous les groupes Berbères³⁶, n'en demeure pas moins convergente dans sa démarche en ce qu'elle demeure ouverte sur une telle forme de dehors, tout en restant opératoire sur le plan historique. Parmi les hypothèses pouvant servir à cette perspective, il s'agit notamment d'établir celle selon laquelle les conquêtes ou fondations de villes par les dynasties en voie de domination au sein du Maghreb, si elles sont parties de fédérations hiérarchisées de tribus rurales, n'en ont pas moins instauré leurs nouveaux pouvoirs centralisés sur un mode hégémonique urbain. Ceci a dès lors impliqué un processus de dénaturation, processus inorganique et abstrait sur le plan communautaire et iconographique sur le plan global de la géographie humaine.

Problématique – Premières hypothèses et principaux concepts

Il sera établi ici pour le Maroc et l'Algérie à partir de l'histoire des sociétés arabes et berbères que *les pouvoirs s'établissent sur un mode hégémonique (concepts de Mulk et Jâh chez Ibn Khaldoun – cf.supra) territorialisé et tendanciellement impérialiste. Dans le contexte historique*

³³ Goeury, David, Horizons Seksawa. Relecture de l'œuvre de Jacques Berque. Pour la compréhension de l'espace marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, 2011, pp.213-224, p.214

³⁴ M'hamed AHDA, « Parcours dans l'histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012

³⁵ Ibid.

³⁶ Michael Peyron, art. « DJALUT (Jalut, Goliath) », Chapitre D57, Volume XVI Djalut-Dougga, in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, pp.2375-2376, p.2375

du Maroc, ce mode hégémonique a pris la forme d'une gouvernementalité (Foucault) théologico-politique aux multiples conditions d'émergence et adossé à la 'açabiyya (cohésion sociale) qu'elle tend à former et à dominer.

Ces analyses historiques étayées pour le Maroc seront à développer et préciser tandis qu'elles restent par ailleurs bien davantage à établir et à analyser parallèlement sur le plan historique en Algérie, sur le temps long. Ces analyses parallèles et problématisées des périodes historiques tiendront compte pour l'Algérie notamment des incidences de l'occupation ottomane et de la dépendance induite à l'égard de cet empire lors de la « régence d'Alger » entre 1516 et 1830. Elles préciseront aussi les caractéristiques liées à la Kabylie dans les rapports entre sociétés arabes et berbères, avec par exemple l'épisode du « royaume de Koukou », au début du XV^{ème} siècle en rupture avec la régence d'Alger, royaume perdurant par la suite de manière plus circonscrite jusqu'au XVIII^{ème} siècle. Dans un tel contexte, une autre configuration politique associée à l'économie, à la culture et à la religion semble bien avoir émergé dès le Moyen-Âge tout autrement en Algérie par rapport au Maroc, ce que la présente recherche précisera et analysera.

S'interroger sur le plan anthropologique et philosophique sur la manière et la mesure avec laquelle des sociétés ou des formes de vie sociale ont ou n'ont pas problématiquement entretenu dans le temps de liens significatifs avec la nature est bien une gageure. Cela implique une démarche d'anthropologie historique et philosophique conséquente, une d'étudier les conditions historiques d'émergence effectives de groupes sociaux englobés au sein d'un environnement pouvant être considéré dans le temps comme « naturel » d'après des faits et selon des constructions sociales très divers. La présente étude visera à concevoir de manière approfondie cela par-delà l'opposition instituée entre nature et culture. Cette interrogation suppose aussi celle portant sur les rapports entre synchronie et diachronie, interrogeant par là même autant les conditions de possibilité de l'anthropologie (Foucault) que les conditions d'instauration d'une hypothétique science humaine historique unique telle qu'envisagée notamment par Maurice Godelier.

C'est à ce titre que l'analyse de différents éléments de l'histoire des sociétés arabes et berbères s'avère particulièrement significative en raison notamment de la conception au sein de celle-ci des rapports mutuels, hétérogènes et conflictuels entretenus entre « monde rural, al 'umrân al-badawi (celui des nomades, des semi-nomades et des sédentaires) » et « celui des villes, al 'umrân al-hadari »³⁷.

Or, la compréhension de ces rapports, du devenir historique et territorial qu'il engage jusqu'au niveau d'un milieu déterminant et pourtant modifié par ces rapports, suppose de mobiliser des concepts théoriques et opératoires. Ces concepts, notamment anthropologiques et philosophiques, doivent être à même de permettre d'éviter les écueils de l'anthropocentrisme, quels que soient ses formes historiques et intellectuelles prises dans l'appréhension de l'histoire et des sociétés. Le présent travail de recherche tant ainsi à privilégier la fécondité conceptuelle en philosophie comme en sciences humaines, sur un plan historique, mais aussi plus contemporain, ce que différents auteurs ont déjà pu le faire³⁸. C'est dans cette perspective que même des conceptions

³⁷ Lilia Ben Salem, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jâh », SociologieS, URL:<http://sociologies.revues.org/2623>, Découvertes/Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013

³⁸ Par exemple Deleuze, en ce qui concerne Avicenne, art. Alami Ahmed, « Deleuze et Avicenne », Paris, Chimères, revue des schizoanalyses, 1997, n° 31, pp.73-87

philosophiques aussi anciennes et spécifiques que celles des cyniques grecs s'avèrent pouvoir être mobilisées utilement compte tenu de leur problématique radicalité quant au rapport entre société et nature et compte tenu de parallèles qui ont pu prudemment être faits entre sociétés traditionnelles berbères et Grèce antique³⁹. En témoigne chez Diogène le cynique la conception politique d'une « cité en quête de nature » comme l'a clairement identifiée Suzanne Husson⁴⁰. Les rapports entre société et nature étaient ainsi considérés comme fondamentaux et intrinsèques, tant la vie selon la nature, à travers le modèle axiologique qu'est l'animal pour l'homme chez les cyniques, s'avère orienter l'éthique individuelle, mais aussi le devenir interne de la cité et de ses rapports avec son milieu. Ces rapports pouvaient être dès lors pacifiés à partir du réductionnisme politique de besoins collectifs éduqués et rendus sinon autarciques, du moins conformes, dans leur simplicité volontairement assumée, à la nature ainsi appréhendée au niveau des normes, des valeurs, des formes et des contenus sociaux. Les justes rapports entre société et nature relèvent dès lors du politique et passent dans leur régulation par la maîtrise du Destin et de ses épreuves (ponoïs), à plus forte raison de celles de la Fortune, celle-ci étant réduite alors à la place congrue qui lui est due au regard de la vie selon les cyniques. Ceci passe par un réductionnisme des besoins collectifs à satisfaire de manière paradoxalement socialisée, réductionnisme contrefaisant les rapports urbains ordinaires entretenus avec les besoins sociaux. Ainsi, l'abord des rapports entre société et nature à partir entre autres des études sur les cyniques permet de reconsidérer certains de leurs concepts au sein de l'histoire de la philosophie, et ce notamment autour de l'évolution de leurs conceptions du destin et de la fortune, de la *phusis* et du *nomos*, de la norme et de la marginalité⁴¹. Cette évolution fait de plus apparaître avec la « deuxième génération »⁴² du cynisme, et notamment Bion de Borysthène, un glissement et un remaniement conceptuel déterminant ayant pu contribuer à la préparation de la construction historique des rapports anthropocentriques entre nature et culture, cette épistémè dont l'analyse sera reprise et transposée à partir de Michel Foucault.

Or, cette épistémè est à relier dans l'histoire de la philosophie à la conception aristotélicienne de l'homme comme « animal politique », conception s'avérant déterminante dans les fondements et contenus des analyses anthropologiques et historiques fondamentales ici d'Ibn Khaldoun quant aux sociétés arabes et berbères.

Dans sa perspective aristotélicienne, Ibn Khaldoun considère bien l'homme comme « animal politique », de surcroît saisi « d'emblée » comme « civilisé »⁴³, mais non sans un primat axiologique et un finalisme déterminants sur le plan anthropologique comme sur le plan historique. Sur ces deux plans, l'animalité est ainsi considérée comme première, originaire mais non essentielle pour l'homme, constitutive de sa puissance et inhérente à son appartenance

³⁹ Pierre Bourdieu, Mouloud Mammeri, Dialogue sur la poésie orale en Kabylie, Esquisses Algériennes, Ethnologie de la Kabylie, pp.286-319 - entretien enregistré le 17 février 1978, paru in Actes de la recherche en sciences sociales, 23 septembre 1978

⁴⁰ Suzanne Husson, « La République de Diogène. Une cité en quête de la nature », Paris, Vrin, 2011

⁴¹ Maxime Chapuis, « Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique », Préface de Suzanne Husson, Paris, Classiques Garnier, 2022

⁴² Léonce Paquet, « Les cyniques grecs, Fragments et témoignages », Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1975, 1995, chapitre 4, pp.121-137

⁴³ Abdesselam Cheddadi, « Le Livre des Exemples », Ibn Khaldoun, « Muqaddima », Volume I, La Pléiade, Nrf Gallimard, 2002, Introduction, pp.IX-XLVI, p.XXVI

cosmogonique au monde, mais cela d'une manière presque accidentelle et contingente. L'accomplissement de l'homme, sa réalisation essentielle, passe alors par une actualisation politique et finalement aussi éthique s'avérant encore transcendante chez Ibn Khaldoun. L'actualisation des puissances constitutives de l'homme s'effectue en déprise et même, à de nombreux égards, à rebours de son animalité. Puisque l'homme est naturellement un animal politique, sa nature, celle de l'habitus, dispose bien de la capacité de revêtir différentes natures distinctes dans l'espace comme dans le temps historique, et ce selon l'orientation cyclique de celui-ci. Les concepts opératoires d'analyse et d'orientation directrice pratique et politique formulés par Ibn Khaldoun sont bien à prendre en compte selon une telle perspective. Cette perspective engage jusqu'à la compréhension chez cet auteur du privilège accordé historiquement et politiquement aux sociétés urbaines par rapport aux sociétés rurales dans l'orientation, le devenir et la valorisation du processus de civilisation. Il sera donc fait l'hypothèse ici que chez Ibn Khaldoun ce privilège de fait est aussi nécessité par un privilège de droit lié historiquement à la constitution politique de la civilisation arabo-musulmane. C'est pourquoi chez Ibn Khaldoun, le *jâh* se définit d'abord comme « la capacité qui permet aux hommes d'exercer leur volonté sur ceux qui leur sont soumis, en leur imposant des ordres et des interdictions, en les contraignant par la force et la répression ; ceci, afin de leur faire éviter ce qui leur est nuisible et réaliser ce qui leur est utile par une juste application de la loi religieuse et des lois politiques. Par ailleurs, le *jâh* permet à ses détenteurs de réaliser leurs fins personnelles »⁴⁴. Indissociable du *jâh* qui en constitue le mode de fonctionnement, le *mulk* se définit toujours chez cet auteur comme « pouvoir hégémonique et absolu »⁴⁵, dans le cadre avant tout de la constitution d'un Etat dynastique dans le monde musulman.

Un tel privilège urbain dans le processus civilisationnel et l'abord historique chez Ibn Khaldoun n'est pas sans être paradoxal au regard du modèle tribal rural et même nomade dont procède ce concept essentiel sur le plan de l'histoire chez Ibn Khaldoun qu'est la solidarité de groupe, la *'açabiyya*. Ceci ne peut que recouper malgré tout une conception privilégiée de la naturalité de l'homme au sein de la nature, si tant est que l'homme dans cette perspective puisse encore demeurer ontologiquement un être de nature au sein du cosmos, et ce compte tenu aussi de son rapport à la divinité.

Or, une telle conception n'allait déjà pas de soi philosophiquement dans l'Antiquité, et ce dès l'époque d'Aristote. Déjà alors en effet, le modèle spartiate diversement cultivé par les élites athéniennes renvoyait au niveau du processus de civilisation au rapport avec la nature, ce qui incluait la morale, l'éducation, mais aussi l'organisation sociale et économique, ce que les Républiques de Zénon (perdue) et de Diogène reprendront politiquement à leur manière. L'animalité politique de l'homme deviendra alors l'occasion de la construction par et pour l'homme d'un modèle animal incarnant la nature pour l'homme dans ses rapports à la civilisation. Chez les cyniques, cela ira jusqu'à la formation d'une citoyenneté constituée notamment d'un ethos au sein duquel animalité et naturalité sont associées. L'enjeu est ainsi selon Diogène de construire naturellement la citoyenneté, dans le rapport entretenu par les hommes avec la civilisation, même urbaine, liant jusque dans la citoyenneté, sans distinction et avec un réel égalitarisme politique, société rurale et société urbaine. Celle-ci passe en effet par

⁴⁴ Abdesselam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », Ibn Khaldoun, « Muqaddima », 390, in *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 35e année, n° 3-4, 1980, pp.534-550, p.536

⁴⁵ *Ibid.*, p.538

une éthique quotidienne, sans corruption morale, le vivre ensemble impliquant d'abord au niveau des institutions et de l'éducation la capacité à vivre simplement avec soi et la vie facile au sein de la société et de la cité grâce à un idéal d'autarcie pourtant paradoxal et problématique. La République de Diogène présente une politique de l'animalité, un modèle axiologique éthico-politique construit pour faire retrouver à l'homme la naturalité significative que risque de lui faire perdre la civilisation. Il n'y a pourtant là aucune opposition entre civilisation et « état de nature » propre à un hypothétique homme « primitif » plus ou moins trans-historique comme le feront plus tard des philosophes. Cette politique de l'animalité est altière, égalitariste et dépourvue de lutte pour la distinction. Une telle société sans distinction, en étant égalitariste en tous points, s'avère être nécessairement sans classe, c'est-à-dire surmontant sa conflictualité de classes interne et externe, et ce donc jusque dans ses rapports avec son Dehors.

En vis-à-vis de cette perspective philosophique et culturelle cynique liée à la nature, l'histoire et la culture à l'oeuvre au sein du processus de civilisation s'avèrent bien différents chez Ibn Khaldoun. Ce processus implique, même s'il est relatif, un processus de négation partielle d'une altérité animale pourtant constitutive en propre, en plus d'être constitutive de manière partiellement déterminante du milieu. Ce processus partiel de négation est en même temps pour part négation d'une altérité politique en finalité essentielle à son devenir en tant qu'homme altéré par sa seule présence relationnelle au monde. L'acculturation civilisationnelle et culturelle sous ses différentes formes classiques (ségrégation, intégration, assimilation, marginalisation) suppose une ou des formes de dénaturation supposées secondes et vecteurs de progrès culturel, moral et spirituel. Elle engage également des modes de domination qui seront étudiés à partir du concept de Naqla⁴⁶ (transfert/transport) chez Al-Farabi et de l'ambivalence dans la culture arabe et berbère.

Ceci contribuera à reconsidérer sur le plan historique les conceptions mêmes de l'acculturation, tout en permettant d'approfondir les enjeux de l'adab en milieu arabo-musulman puis berbère, l'adab étant cette forme de « parole conversante » et d'éducation impliquant un « excentrement constamment reconduit » comme le précise Eric Marion dans « Ecologie et pensée arabe » à partir de l'oeuvre d'Al-Tawhîdî (vers 930-1023)⁴⁷. Cette forme de civilité a émergé et s'est répandue depuis Bagdad au début du IXe siècle avec l'érudition et sa transmission sociale en milieu urbain dans le cadre de la création des maisons de la sagesse sous le règne abbasside d'Al-Mamun. C'est avec raison qu'Eric Marion souligne l'ampleur de la portée culturelle et sociale de l'adab, y voyant pour ainsi dire une forme de civilité urbaine inclusive à dimension écologique du fait de l'altérité pacifique qu'elle implique. Pour autant, la présente recherche ne va pas jusqu'à voir dans l'adab « une pensée philosophique qui intègre la philosophie gréco-arabe, sans nullement se réduire à celle-ci »⁴⁸, ni à y voir une synthèse vivante du sens incluant cette philosophie de même que l'ontologie, en même temps qu'elle inclut en une sémiotique infinie la théologie et toute forme d'expression finie. C'est que la philosophie arabe (falsafa) ne se réduit pas à la philosophie gréco-arabe et que, comme l'adab, elle implique « la coexistence des contraires » dans l'ambivalence inhérente à la pensée et la culture arabe. Par ses « détours incessants » des contradictions frontales, l'adab n'impose paradoxalement dans sa distanciation

⁴⁶ Guillaume De Vaulx d'Arcy, « La Naqla, Etude du concept de transfert dans l'oeuvre d'Al-Farabi »

⁴⁷ Eric, Marion, Eric, « Ecologie et pensée arabe », Mimésis, Paris, Mimésis, 2023, pp.31-58, p.32

⁴⁸ Ibid., p.35

vitale que l'absence d'imposition centrale et absolue en même temps que l'absence de fondement. L'adan procède ainsi jusque dans le champ religieux en renvoyant l'ésotérisme et le littéralisme à leurs vanités polarisées de manière croisée⁴⁹. En émergeant sur un mode particulièrement culturel et politique comme indiqué au début du IX^{ème} siècle à Bagdad, l'adab ne saurait pour autant se réduire à une « urbanisation de l'hospitalité nomade »⁵⁰. Il en est sans doute ainsi, même si elle a pu historiquement en procéder pour part avant que l'Etat n'émerge et ne promeuve la constitution et la diffusion des sciences, des livres et des arts. Comme l'a bien relevé Eric Marion, la reprise occultante de la philosophie et de la culture arabe par la pensée médiévale latine avant le naturalisme ontologique moderne s'est effectivement faite au point de « secondariser » la nature voire de superposer à celle-ci une « surnature » théologique⁵¹. Pour autant, il sera montré que certains éléments culturels et notamment philosophiques s'y prêtaient déjà comme l'illustre exemplairement celui de l'Empedocle Arabe⁵², même s'il est historiquement tardif.

Pour autant, il convient bien de relever à la suite d'Eric Marion plusieurs points essentiels concernant les rapports entre nature et pensée arabe, mais dans une perspective différente sur le plan de l'anthropologie historique (nonobstant l'écocide catastrophique en cours lié à l'anthropocène). En effet, l'histoire de la pensée arabo-musulmane n'est pas sans inclure des dimensions culturelles que l'on peut qualifier d'écologiques quant aux rapports entre société et nature. C'est ce que cet auteur retrouve à bon droit au travers des œuvres d'Al-Tawhîdî, d'Al-Ma'arrî (973-1057), mais aussi dans la falsafa d'Avicenne et d'Ibn Tufayl. Il retrouve ce lien essentiel à la nature aussi dans la « mémoire vivante du désert »⁵³ chez Ibn Khaldoun, tout particulièrement chez les nomades, lien et mémoire s'avérant déterminants dans l'histoire des sociétés arabo-berbères.

Pour autant, s'il y a bien en effet une mémoire du désert portée par les tribus nomades bédouines, il faut préciser dans le cadre d'une recherche axée sur les sciences humaines et non la poésie que « la société ne se souvient de rien » comme le relève Patrick Boucheron⁵⁴. Ainsi, sauf événement relevant de ce que Bergson nomme « mémoire pure » et donnant lieu à reprise⁵⁵, on peut avancer l'idée que la 'açabiyya en tant que groupe solidaire traditionnel des sociétés arabo-musulmanes et ebrbères engage bien aussi spécifiquement la mémoire et plus précisément la « mémoire-habitude » que ce même auteur distinguait. Cette mémoire-habitude est adaptée au présent et mobilise des ressources psychologiques pour « agir concrètement »⁵⁶ et de manière communicable (action collective). Dans cette perspective, la 'açabiyya, en tant que fait social, repose sur un système de représentations propre au groupe, des cadres sociaux de la mémoire tels que les concevait Maurice Halbwachs⁵⁷. La mémoire-habitude se déploie à même ce foyer d'appel et de transmission (Naqla) sur le plan social qu'est la 'açabiyya, celle-ci mobilisant de

⁴⁹ Ibid., pp.64-66

⁵⁰ Ibid., p.118

⁵¹ Ibid., pp.20-21

⁵² De Smet, Daniel., « Empedocles Arabus, Une lecture néoplatonicienne tardive », WLSK, Bruxelles, 1998

⁵³ Marion, Eric, « Ecologie et pensée arabe », Mimésis, Paris, 2023, p.143

⁵⁴ Boucheron, Patrick, « Détourner la mémoire », in René Frydman et al., « La mémoire nous joue-t-elle des tours ? », Paris, PUF, 2018, pp.215-220

⁵⁵ Sören Kierkegaard, « La Reprise », Garnier Flammarion, Paris, 2008

⁵⁶ Boucheron, Patrick, « Détourner la mémoire », in René Frydman et al., « La mémoire nous joue-t-elle des tours ? », Paris, PUF, 2018, pp.215-220, p.216

⁵⁷ Maurice, Halbwachs, « Les cadres sociaux de la mémoire », Postface Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1994

manière dynamique et interactive un ensemble de mémoires collectives et de souvenirs orientés par les réquisits du présent et de la « résistance des choses »⁵⁸. Dans ce sens, à la suite de Maurice Halbwachs, les « remaniements » mémoriels comme les remaniements matériels seront amenés à passer par les trois phases que celui-ci distingue : « le réinvestissement (se remémorer, c'est toujours réoccuper les lieux), la transaction (il faut alors s'accorder sur les interprétations concurrentes des lieux), la consolidation », permettant ainsi la transmission d'une tradition, « ainsi qu'une mémoire perdure, non pas en dépit mais du fait même de ses transformations »⁵⁹. Il en va ainsi de la mémoire et donc de l'histoire pour les sociétés arabes et berbères telles qu'étudiées ici au Maroc et en Algérie, ce que l'histoire contemporaine et les enjeux de mémoire rappellent régulièrement.

Comme cela a été indiqué, chez Al-Tawhîdî, Eric Marion relève l'importance de l'adab en tant que « parole conversante » infinie sur fond de finitude, parole partagée en quête d'une vérité sans fondement ni totalité escomptés. Cette parole conversante de l'adab est ainsi une forme de civilité, d'éducation et de sagesse conviviale de l'excentrement et de l'événementialité, ajournant la négativité dans la vie⁶⁰, différant et prévenant les formes de violence, notamment politiques et religieuses. Dans une perspective bergsonnienne, intelligence et instincts sont bien ces deux lignes d'évolution divergentes qui « gardent chacune un reste de l'autre », chez l'homme comme chez l'animal comme le rappelle Eric Marion à la suite de Al-Tawhîdî⁶¹, ce qu'Avicenne abordait manifestement aussi via sa conception d'une faculté estimative⁶² non dépourvue d'altérité⁶³ tant elle associe aussi le corps à l'âme dans un registre particulièrement vital et véridique dans la « saisie » qu'elle implique⁶⁴. L'« exceptionnalité humaine »⁶⁵ chez Al-Tawhîdî n'implique dès lors nulle forme d'anthropocentrisme, et à tout le moins aucun humanisme qui serait de surcroît anachronique. Chez Al-Ma 'arrî, Eric Marion retrouve par ailleurs une forme de végétalisme culturel et de « pari religieux de la non-violence »⁶⁶ tandis qu'il retrouve dans la falsafa d'Avicenne et d'Ibn Tufayl⁶⁷ une forme d'hospitalité inconditionnelle à l'égard de tout le vivant. L'adab apparaît alors comme étant surtout une forme de « bonne éducation » comme le langage courant l'envisage aussi, et ce non seulement dans l'ordre de la civilité urbaine, mais aussi dans les rapports entretenus avec la nature et même religieusement avec Dieu. Enfin, chez Ibn Khaldoun, se révèle la naturalité des vies sociales urbaines autant que rurales et nomades, celles-ci se distinguant « par les conditions de vie dont dépendent leurs moyens d'existence »⁶⁸.

⁵⁸ Patrick, Boucheron, « Détourner la mémoire », in René Frydman et al., « La mémoire nous joue-t-elle des tours ? », Paris, PUF, 2018, pp.215-220, p.218

⁵⁹ Ibid., p.219

⁶⁰ Eric, Marion, « Ecologie et pensée arabe », Mimésis, Paris, Mimésis, 2023, pp.31-58, p.p.78

⁶¹ Ibid., p.49

⁶² Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §28 « Q. Wahmîya, faculté estimative », p.337

⁶³ Cte Domet de Vorges, L'Estimative, Revue philosophique de Louvain, 1904, 11^{ème} année, n°44, pp. 433-454, p.454 ; Ushida, Noriko, La notion de la faculté estimative d'après Avicenne, internet, consulté le 7 septembre 2024

⁶⁴ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §787 « Wahm », pp.442-443, §788 « Tawahhum », pp.443-444 ; §789 « Wahmi », p.444 ; §790 « Mutawahhim », p.444 ; §29 « Q. mutawahhima », p.337

⁶⁵ Marion, Eric, Ecologie et pensée arabe, Mimésis, Paris, 2023, p.52

⁶⁶ Ibid., pp.59-79

⁶⁷ Ibid., pp.81-100

⁶⁸ Ibid., p.103

Le contrepoint proposé par les cyniques grecs à l'aristotélisme dont a hérité Ibn Khaldoun conduit à faire l'hypothèse étayée ci-dessous que chez cet auteur l'enjeu théorique et pratique a porté sur ces rapports entre culture et nature. Jusque sur le plan biographique, cet enjeu a résidé dans la nécessité de la prévention politique et de la conjuration intellectuelle du risque de régression « vers un « état d'animalité » » comme le relève manifestement Abdessalam Cheddadi⁶⁹. Cette régression s'identifie socialement et politiquement au désordre, à la menace pour la constitution de l'Etat (Maghzen), voire à l'anarchie, et ce, non sans faire forcément écho chez lui avec le phénomène historique « bled el siba » des sociétés du Maghreb. Cette hypothèse est dès lors convergente avec les rapprochements théoriques opérés entre l'oeuvre d'Ibn Khaldoun et celle de Machiavel, dans des contextes sociohistoriques différents, et cela notamment en ce qui concerne la nécessité d'endiguer la « Fortune » pour former et asseoir un Etat⁷⁰. Cette hypothèse induit dès lors que les concepts de Mulk (« pouvoir hégémonique et absolu »⁷¹) et de Da'wa (idéologie et « propagande politico-religieuse »⁷²) non seulement s'associent théoriquement dans l'analyse de la formation du Maghzen, mais se recourent partiellement sur leurs plans respectifs (politique/institutionnel et idéologique). Ils se redoublent de plus dans leurs effets au niveau de cette analyse mise en cohérence par le centralisme qu'ils induisent tout en conjurant tout risque d'anarchie. Le caractère opératoire de ces concepts au niveau de l'historicité de certaines séquences historiques des sociétés arabes aura dès lors pour pendant le risque du « laminage des diversités culturelles observables dans les sociétés à pouvoir centralisé ». Cela a été le cas des sociétés berbères avec l'ordre colonial français qui a pu par exemple imposer un tel laminage à la confédération des tribus touareg Iwellemmeden de la région de Menaka (actuel Mali) à partir de son acte de soumission signé à Gao le 23 janvier 1903⁷³.

Méthodologie et épistémologie

Le présent travail entend partir de la légitimité à poser des hypothèses de recherche en sciences humaines en lien avec des hypothèses philosophiques rigoureuses, ce qu'établissait par exemple clairement Michel Foucault dans L'Archéologie du savoir.

Il s'agit ainsi, dans une perspective foucauldienne, de reconstituer à partir de l' « enquête historique » la problématisation singulière d'une diversité de « problématizations – successives ou superposées »⁷⁴. L'agencement de cette problématisation singulière sera conçu comme « généalogique ». Ceci impliquera dès lors à la suite de Nietzsche⁷⁵ d'associer de manière

⁶⁹ Abdessalam Cheddadi, « Le Livre des Exemples », Ibn Khaldoun, « Muqaddima », Volume I, La Pléiade, Nrf Gallimard, 2002, Introduction, pp.IX-XLVI, p.XXVI

⁷⁰ Emmanuel Roux, « Machiavel, La vie libre », Paris, Raison d'agir, 2013

⁷¹ Abdessalam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », in Annales Economies, Sociétés, Civilisations, 35e année, n° 3-4, 1980, pp.534-550, p.538

⁷¹ Ibid.

⁷² Lilia Ben Salem, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jâh », SociologieS, URL:<http://sociologies.revues.org/2623>, Découvertes/Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013, p.4

⁷³ Hélène Claudot-Hawad, art. « Iwellemmeden », Chapitre 176a, Volume XXV Iseqqemâre-Juba, in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, pp. 3817-3828

⁷⁴ Judith Revel, « Vocabulaire de Foucault », Paris, Ellipses, 2002, p.4

⁷⁵ Frederich Nietzsche, « Considérations inactuelles I et II », Paris, Folio essais, 1990

empirique et critique « l'histoire sérielle » et « l'histoire événementielle » à partir de la « continuité des séries »⁷⁶, au point de faire de l'événement la simple « intersection » entre séries et durées diverses ; série et intersection dont la conception se fait « en même temps » et résulte du travail de l'historien.

Cette approche généalogique foucauldienne sur le plan méthodologique et épistémologique des sciences humaines implique de pouvoir y associer les trois domaines de généalogie possibles selon Foucault, à savoir « une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer comme sujets de connaissance; dans nos rapports à un champ de pouvoir, qui nous permet de nous constituer comme sujets agissants sur les autres; et dans nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques »⁷⁷.

Cette « ontologie historique de nous-mêmes » induite par la généalogie rapporte l'histoire à notre présent, cette actualité problématisée chez Foucault, charriant et contestant déjà dans le passé ce qu'était alors l'ordre du discours, notamment historique, et ce au nom d'« une voix sans nom » qui nous a « précédé depuis longtemps »⁷⁸. Ce travail de généalogie historique engage dès lors encore jusque dans la continuité irréversible notre rapport ontologique critique actuel au présent au point de pouvoir dégager « de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »⁷⁹.

Or, si cette ontologie historique de nous-mêmes implique l'historicisation pratique de notre propre regard à partir de ce que nous ne sommes plus, c'est sans doute aussi que l'altérité temporelle s'associe à l'altérité anthropologique, par-delà nature et culture. En témoignent les travaux de Philippe Descola et sa conception différenciée d'ontologies humaines composant des mondes, à rebours de tout recours systématique aux constantes anthropologiques. A ce titre, la domination culturelle s'avèrera avoir dans son ambivalence aussi pour fonction ontologique et politique de socialiser de manière subalterne la nature en tant que ressource de production, au point de lui faire remplir une simple « fonction d'entourage » dans le dualisme naturaliste que distingue Philippe Descola jusque dans des « formes de mondiation »⁸⁰. C'est qu'il sera montré dans la perspective de cet auteur que la conclusion d'une véritable anthropologie de la nature par-delà tout anthropocentrisme⁸¹ est que « la nature, ça n'existe pas ».

Le rapport à la nature ainsi envisagé conduira alors à reconsidérer le comparatisme en tant que méthode requise dans le cadre du présent travail articulant histoire et anthropologie sociale. Dans cette perspective, l'hypothèse peut être avancée que les sociétés arabes et berbères traditionnelles recouvrent pour l'essentiel les caractéristiques inhérentes à ce que cet anthropologue nomme « ontologie analogique » mêlée peu ou prou à des syncrétismes résiduels que l'on peut qualifier d'animistes, syncrétismes tributaires donc d'une autre ontologie génétique. L'ontologie est en effet un mode d'identification aux êtres et aux choses et une conception du monde. L'ontologie

⁷⁶ Judith Revel, « Vocabulaire Foucault », chapitre Histoire, Paris, Ellipses, 2002, pp.42-45, p.43

⁷⁷ Judith Revel, « Vocabulaire de Foucault », chapitre Généalogie, Paris, Ellipses, 2002, pp.37-38, p.38

⁷⁸ Michel Foucault, « L'ordre du discours », Paris, Gallimard, 1971, p.7

⁷⁹ Michel Foucault, « qu'est-ce que les Lumières ? », Paris, Bréal, 2004

⁸⁰ Philippe Descola, « Par-delà nature et culture », Paris, Gallimard, 2005 et « Cognition, perception et mondiation », in Cahiers philosophiques 2011/4, n°127, pp.97-104

⁸¹ Philippe Descola, « L'anthropologie de la nature », Annales HSS, janvier-février 2002, janvier-février 2002, n°1, pp.9-25

analogique est ainsi une ontologie pour laquelle la nature n'existe pas comme elle existe dans le naturalisme ontologique occidental né au XVII^{ème} siècle, naturalisme dont l'idée même de nature a foncièrement permis l'émergence de sciences caractéristiques. Cette idée de nature a rendu possible la conception du monde occidentale qui lui correspond, idée et sciences d'ailleurs déjà préparées par la physique grecque et le christianisme. Or, dans le naturalisme, la nature se caractérise par « l'absence de l'homme et l'homme par ce qu'il a su surmonter de naturel en lui »⁸². Les différences plus ou moins systématisées dans les rapports de continuités et de discontinuités entretenues par de telles sociétés aux mondes et aux êtres non-humains vivants et non-vivants caractérisent jusqu'à l'homme lui-même et son rapport historique au temps. Ceci se configure spécifiquement dans l'ontologie analogique notamment par le fait que la nature n'est pas un tout séparé des êtres humains.

Cette approche d'inspiration foucauldienne sera à même de permettre l'articulation associative successive, mais au demeurant superposable, entre perspectives historique, anthropologique et philosophique. Cette dernière procède en tant qu'histoire de la pensée – et non histoire des idées ou des mentalités, pour reprendre encore les distinctions méthodologiques et épistémologiques de Foucault. Une telle construction extensive du champ historique suppose des découpages historiques précis, fonction d'une généalogie des rapports entre société et nature tels qu'apparus à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères. Il s'agira pourtant d'une généalogie de tels rapports et non de la « description paradigmatique générale »⁸³ prétendue de ceux-ci, et ce même dans l'abord de l'événement. Ce procédé permettra d'appréhender dans son intellection concrète l'irréductible part de discontinuité, de singularité locale et de hasard dans l'histoire et le devenir, selon l'enchevêtrement de durées propres aux faits et aux événements historiques. Si malgré les profondes déterminations historiques ce sont encore les hommes qui malgré eux, font toujours l'histoire selon Marx, c'est aussi que « toute chose est une société et que tout fait social est un événement » comme l'explique Tarde⁸⁴.

L'événement ainsi approché dans le travail historique sera susceptible de présenter une position pivotale dynamique et structurante au niveau du champ historique. Il peut en être ainsi dès lors que ses effets d' « entraînement » (ou « sympathie », « consensus organique » - déterminant « la force vitale et agissante, et même son mode d'action »⁸⁵) par l'intermédiaire de la praxis sont à même d'engager l'historicité de différents domaines de manière associée dans le temps. A la suite d'Ibn Khaldoun, les domaines à considérer seront tout particulièrement ceux de l'économie, de la politique et de la culture (dont la religion mais aussi de manière déterminante la formation de savoirs et l'épistémè). Par là, c'est bien la cohésion sociale induite par les mécanismes d'antagonismes et de solidarité (dont l'esprit de corps), la 'açabiyya d'Ibn Khaldoun, qui s'avère bien être le moteur principal du changement historique. Ces mécanismes sont liés à la structuration et à la reproduction sociale de classes et pas seulement celle des tribus et des clans ou passant par celles-ci.

⁸² Philippe Descola, « Anthropologie de la nature, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 29 mars 2001 », Paris, Édition du Collège de France, 2001

⁸³ Judith Revel, « Vocabulaire de Foucault », chapitre Archéologie, Paris, Ellipses, 2002, pp.6-8, p.6

⁸⁴ Gabriel Tarde, « Monadologie et sociologie, Essais et mélanges sociologiques », Lyon-Paris, Éditions Storck et Masson, 1895, p.58, in « Monadologie et sociologie, in Oeuvres de Gabriel Tarde », Volume I, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson Institut Synthélabo, 1999, in Postface de Maurice Lazzaratto « Gabriel Tarde : un vitalisme politique », p.102-150, p.102

⁸⁵ Gabriel Tarde, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 2002, p.179

L'évolution historique étant ainsi liée à la dynamique sociale, celle-ci s'avèrera déterminée non intégralement⁸⁶ par la double structuration du milieu social, relativement nécessaire et contingente à la fois, de même que continue et discontinue, comme le montrera notamment l'oeuvre d'Augustin Cournot. A la suite de celui-ci, les structures sociales et historiques seront conçues à la fois comme s'imposant de manière extérieure et impersonnelle aux individus et comme étant susceptibles d'être modifiées intrinsèquement dans le temps par la praxis sociale et l'action collective et individuelle. Il s'agit dès lors de rendre « raison » de celles-ci « selon les relations effectives de subordination et de dépendance des phénomènes les uns par rapport aux autres »⁸⁷, au-delà de la seule explication par la causalité. L'hétérogénéité ainsi comprise au sein de séries causales pouvant avec le hasard s'avérer être indépendantes (l'« accidentalité » chez Cournot), permet de concevoir même dans la continuité l'« événementialisation »⁸⁸ dans l'histoire de manière à associer continuités et discontinuités selon des durées historiques singulières, et ce sans psychologisme social.

Si, à la suite de Cournot, nous considérons sur le plan historique que « l'événement sera dit fortuit si les causes concourant à sa production ne sont pas solidaires, soit si l'action de l'une n'a pas sa raison dans l'action de l'autre »⁸⁹, alors l'hypothèse d'une conception propre à l'événement historique quant aux rapports entre société et nature sera recherchée. Cette conception serait ainsi celle d'un événement à même de « naturaliser l'histoire »⁹⁰ pour reprendre encore le projet de Cournot. A cette hypothèse liée au réalisme critique de Cournot s'associera la recherche d'une conception critique d'un « organicisme social » issu du milieu naturel et social fonction de la distinction entre séries causales. Cette distinction est à opérer entre « ce qui est soumis aux lois générales par lesquelles sont régis tous les êtres vivants, tous les phénomènes de la vie, et ce qui déroge essentiellement aux lois de la Nature vivante »⁹¹. La recherche d'une telle conception se fera à partir de ce même caractère fortuit de l'événement dont la raison et les significations d'ensemble et de détail sont à rechercher en chaque cas. Cette recherche singulière portera sur l'intersection de séries causales jusque-là indépendantes entre les déterminismes strictement sociaux et ceux propres au domaine de la nature tels qu'historiquement construits et distincts jusque-là jusque dans cette indépendance. Celle-ci s'avère dès lors construite en une continuité dissociée seulement en apparence. C'est pourquoi sans doute pour Cournot « il n'y a pas d'histoire proprement dite, « là où tous les événements dérivent nécessairement et régulièrement les uns des autres, en vertu des lois constantes par lesquelles le système est régi, et sans concours accidentel

⁸⁶ Thierry Martin, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », Préface, in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 2002, pp.9-26, p.20

⁸⁷ Ibid., p.15-16

⁸⁸ Judith Revel, « Vocabulaire de Foucault », chapitre Evénemen, Paris, Ellipses, 2002, pp.30-32, p.32

⁸⁹ Thierry Martin, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », Préface, in Oeuvres de Gabriel Tarde, in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 2002, pp.9-26, p.20

⁹⁰ Gabriel Tarde, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson Institut Synthélabo, 2002, p.175

⁹¹ Augustin Cournot, « Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire », §326, p.301-302, in Gabriel Tarde, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson Institut Synthélabo, 2002, p.171-172

d'influences étrangères ». Il n'y a pas d'histoire non plus, à l'inverse, « pour une suite d'événements qui seraient sans aucune liaison entre eux »⁹².

La société peut ainsi se concevoir comme historiquement en lien organique avec la nature, puisqu'elle en est intrinsèquement constitutive. En effet, toujours à la suite de Cournot, cet « historien philosophe »⁹³ également pleinement sociologue, selon Gabriel Tarde, compte tenu de sa propre philosophie de l'histoire⁹⁴, on peut considérer que chaque nation « puise la vie dans les institutions qui lui sont propres, ou plutôt ces institutions sont le produit de la vie qui l'anime »⁹⁵. C'est que chaque société, selon Cournot, procède dans son évolution historique de deux principes et modalités de développement partiellement contradictoires, voire paradoxaux, dans leur combinaison conflictuelle⁹⁶. Si l'un est « vivant et périssable, original et particulariste », fondamentalement intrinsèque et centrifuge, l'autre est plus rationnel et ouvert à un courant de « civilisation générale » et concourant à accroître le patrimoine commun de l'humanité »⁹⁷. Ce second courant de l'histoire est chez Cournot, selon Tarde, tendanciellement universaliste, indéfini et « impérialiste »⁹⁸, mais aussi centrifuge et surtout centripète. Dans cette perspective, il s'agit dans la présente recherche de *concevoir l'événement historique, et dès lors l'historicité elle-même, à partir de l'exemple de l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie, comme intrinsèquement liées d'une certaine manière à la nature*. C'est que même ce second mouvement historique de participation civilisationnelle plus générale d'une société, suppose un « appui qui lui est prêté par les institutions proprement nationales, animées du souffle de vie et destinées à périr comme tout être vivant »⁹⁹. Le vitalisme ainsi esquissé de l'événementialité historique dans une perspective inspirée de Cournot amène à reprendre la conception qu'il a seulement esquissée d'une forme d'organicisme social lié au milieu à la fois historiquement naturel et social. Ceci se révèle être pour part convergent avec les conceptions d'Ibn Khaldoun comme cela pourra être montré, et ce jusque dans sa conception de la civilisation et de la grammaire de celle-ci pourrait-on aller jusqu'à dire avec Fernand Braudel¹⁰⁰. Une telle conception de l'événementialité permet celle, féconde, visant à reprendre dans les études historiques le concept cynique d'ischus, ce concept combinant pratiquement la naturalité à la force morale, aux limites des conditions sociales normatives associées à l'oubli historique apparent des marginaux, selon cette école philosophique, comme des vaincus chez Walter Benjamin ou des dominés chez Marx. L'ischus individuel et collectif de l'habitus serait alors une capacité décisive et créative de la praxis dans le temps à faire face à l'événementialité historique de manière à contenir, voire à aller à rebours (contrefaire) de cette tendance du développement

⁹² Gabriel Tarde, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson Institut Synthélabo, 2002, p.113

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Jean Millet, « Gabriel Tarde et la Philosophie de l'Histoire », Paris, Vrin, 1970

⁹⁵ Augustin Cournot, « Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire », §532, p.226, in Gabriel Tarde, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson Institut Synthélabo, 2002, p.113

⁹⁶ Gabriel Tarde, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson Institut Synthélabo, 2002, p.229

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid., p.227

⁹⁹ Ibid., p.226

¹⁰⁰ Fernand, Braudel, La grammaire des civilisations, Flammarion, Paris, 2008 (1963)

civilisationnel à se développer « aux dépens » de l'élément « vivant et périssable »¹⁰¹ qui, lui, est inhérent au Destin.

C'est l'ensemble de ces dimensions dédoublées dans l'événementialité historique, naturante et civilisationnelle, qui se combine particulièrement à travers la croissance et le déclin de la vie des institutions, qui doit être précisé. Ceci concourra à concevoir et comprendre le caractère pivot d'un événement contribuant durablement et même tacitement à l'historicité, tant avec l'« osmose » (Tarde), son passé s'avère être « chargé de « temps actuel »¹⁰², au point de permettre sa résurgence transposée (Naqla)¹⁰³ d'un « continuum de l'histoire » appréhendé enfin dans l'expérimentation de ses diverses perspectives critiques. Ceci sera établi jusque dans l'abord méthodologique et épistémologique du travail d'historien relatif aux archives, travail engagé dans la présente étude comme le montre notamment l'événement pivot dans l'histoire du Maroc à la fin du XV^{ème} siècle lors de la réaction face à l'invasion portugaise.

Une telle approche permettra de donner une configuration convergente d'ensemble à la présente étude, au demeurant plurielle et non scientifique, en contenant le risque lié au « paradoxe d'une utilisation non historique des sources historiques » jusque dans la conception et l'utilisation de l'archive. Celle-ci, même la plus objectivante peut en effet aussi porter la plus simple « trace d'existence », et ce sans être rivée au seul statut de « production discursive » dont les énoncés expriment une paradoxale existence « d'événements et de choses »¹⁰⁴.

L'archive requiert ainsi de l'historien de « chercher à en comprendre les règles, les pratiques, les conditions et le fonctionnement » en rapportant chaque archive à « l'archive générale de l'époque choisie ». Celle-ci semble être constituée chez Foucault de « toutes les traces discursives susceptibles de permettre la reconstitution de l'ensemble des règles qui, à un moment donné, définissent à la fois les limites et les formes de la dicibilité, de la conservation, de la mémoire, de la réactivation et de l'appropriation »¹⁰⁵. Une telle perspective d'utilisation méthodique des matériaux historiques vise ainsi se faisant à retrouver, derrière les faits, les pratiques discursives et les dispositifs, mais également, dans une perspective tardienne, la part d'événements qu'ils peuvent recouper. Mohamed M'hada dans « Parcours à travers l'Histoire du Maroc » effectue ainsi l'analyse d'une archive prenant la forme d'une correspondance à la portée déterminante quant aux relations commerciales avec Blad-es Soudan et aux enjeux des événements et changements historiques d'alors. L'archive semble ici témoigner de ce que Foucault nomme un « point de mobilité historique »¹⁰⁶ à propos des « modalités de l'expérience », point apparaissant aussi comme étant géographiquement déterminé en tant que praxis sociale.

La portée historique de la fondation au Maroc de la dynastie Alaouite (1666-) se comprend ainsi aussi à partir de sa capacité à fonder dans la praxis monarchique, notamment celle de Moulay Rachid et de Moulay Ismaël, la base territoriale d'une gouvernementalité théologico-politique

¹⁰¹ Gabriel Tarde, « Philosophie de l'Histoire et science sociale, La philosophie de Cournot », in Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume IV, (sous la dir. d'Eric Alliez), Le Plessis-Robinson Institut Synthélabo, 2002, p.226

¹⁰² Löwy, Michael, Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire », Paris, Editions de l'Eclat, 2014, Thèse XIV, p.110

¹⁰³ Guillaume De Vault d'Arcy, « La Naqla , Etude du concept de transfert dans l'œuvre d'Al-Farabi »

¹⁰⁴ Judith Revel, « Vocabulaire Foucault », chapitre Archive, Paris, Ellipses, 2002, pp.8-9

¹⁰⁵ Ibid., p.8

¹⁰⁶ Michel Foucault, « Subjectivité et Vérité », Cours au Collège de France, 198-1981, Paris, Gallimard, Seuil, 2014

lors d'occasions pivotales dans un devenir historique en ayant déjà préfiguré formes et contenus. Comme cela sera montré les Saadiens (1509-1659) et même déjà les Mérinides (1244-1465) avaient préfiguré dans bien des domaines et dimensions une telle gouvernementalité. Cette fondation apparaît alors comme s'étant effectuée sans pour autant pouvoir conjurer le précurseur sombre d'une désalliance catastrophique au niveau géographique de la 'açabiyya dans ses liens rapportant le Makhzen (Etat, gouvernement et administration) au Blad-es Soudan dans l'orientation Nord-Sud de cette même gouvernementalité qui lui est associée. Cette désalliance est à l'oeuvre au niveau iconographique¹⁰⁷ dans les résurgences historiques du Blad-es Siba (dissidence, insurrection voire anarchie), pendant inverse polarisé sur le plan territorial et politique du Blad-es Makhzen. L'institution politique fondatrice, si elle est bien liée à l'événementialité comme l'a bien vu Merleau-Ponty¹⁰⁸, n'en est pas moins ancrée géographiquement, ce qui justement a pu permettre aux Alaouites (1666-) de lier dans un premier temps sociétés arabes et berbères jusque dans leurs composantes nomades, semi-nomades, rurales, sédentaires et urbaines. Pour autant, si la dynastie Alaouite constitue une refondation monarchique adossée au chorfisme politique comme d'autres dynasties avant elle depuis celle des Saadiens (1509-1659) (et déjà les Mérinides), c'est que l'oubli historique des origines du pouvoir territorialisé est bien aussi un enjeu politique dans la partition de celui-ci. Cet oubli contribue à faire l'histoire et en cela s'avère aussi « catastrophique » pour l'histoire comme l'a bien saisi Walter Benjamin qui pour autant en a appelé à la conjuration de manière messianique, tout en faisant paradoxalement de l'Histoire, « l'art de rester calme »¹⁰⁹.

La présente recherche tend à montrer sur le plan historique la genèse directive d'un « ordre makhzenien »¹¹⁰ partiel dès le Moyen-Age (XIVe - XVe siècle) et au XVIe siècle au Maroc et peut-être aussi en Algérie, ce qui va à rebours de l'idée que « la notion d'Etat au sens moderne, à savoir un ensemble d'institutions gouvernementales qui constitue la plus haute autorité à l'intérieur d'un territoire donné » soit totalement « étrangère aux médiévaux musulmans »¹¹¹. En effet, comme le rappelle Meryem Sebti à la suite de Patricia Crone, les médiévaux musulmans considéraient « d'une part, qu'ils sont gouvernés par des personnes plutôt que par des institutions et évoquent alors le dirigeant de la cité comme étant le calife (le prophète) ou le roi et, d'autre part, que ce qui distingue la loi des autres règles, c'est qu'elle définit le statut moral d'un acte aux yeux de Dieu et engage le salut de celui qui la respecte ou lui désobéit »¹¹². Cette perspective va à rebours sur le plan de la théorie de la pratique, de la normativité politico-religieuse des « miroirs des princes » en islam et des analyses historiques et conceptuelles d'Ibn Khaldoun, de même encore sur un plan plus philosophique d'Al-Farabi. Chez ce dernier, le philosophe-roi transpose (Naqla) ontologiquement et politiquement dans la temporalité et la contingence la loi de manière « adaptée aux habitudes et à l'imaginaire des

¹⁰⁷ Goeury, David, Horizons Seksawa. Relecture de l'œuvre de Jacques Berque. Pour la compréhension de l'espace marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, 2011, pp.213-224

¹⁰⁸ Maurice Merleau-Ponty, « L'institution, la passivité, Notes de cours au Collège de France, 1954-1955 », Préface de Claude Lefort, Paris, Belin, 2005

¹⁰⁹ Patrick Boucheron, Préface « Sauver le passé », Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », Paris, Payot et Rivages, 2017, pp.10-15

¹¹⁰ Mustapha Naïmi, « La dynamique des alliances ouest-sahariennes : De l'espace géographique à l'espace social », Paris, Edition de la maison des sciences de l'homme, 2004, p.14

¹¹¹ Meryem Sebti, « La doctrine politique d'Avicenne ou quand le philosophe déserte la cité », in « Actualité du compromis, La construction politique de la différence » (sous la dir. de Mohamed Nachi), Paris, Armand Colin, 2011, pp.224-239, p.224

¹¹² Ibid., pp. 224-225

peuples »¹¹³. Ce qui sera davantage interrogé dans la genèse de cet ordre du Makhzen au Maroc et parallèlement en Algérie, c'est plutôt la prétendue constitution d'une « métaphysique comme infrastructure du politique »¹¹⁴ telle qu'on la retrouve chez Al-Farabi et le rôle idéologique qu'elle revêt dans la pratique des gouvernants comme dans l'imaginaire des peuples. Cette métaphysique serait alors à envisager à partir d'Al-Farabi dans la pratique du philosophe-roi qui chez lui est « Imâm-philosophe » à la fois chef et guide spirituel. Celui-ci détermine en effet autour de sa personne « l'organisation d'une d'une société, d'une cité idéales dont elle était le principe final, le recteur réglant un monde social par une sorte de causalité d'attraction, d'imitation ou d'assimilation qui tenait à la fois de l'attraction finale exercée par le Bien platonicien et de la causalité par désir d'assimilation administrée par le Premier moteur aristotélicien »¹¹⁵.

De telles analyses historiques des rapports de clans et de classes entre sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie ne peuvent que recouper pour part les études anthropologiques de Maurice Godelier qu'il s'agira d'approfondir. En effet, pour cet auteur, l'anthropologie tend à établir qu'au fondement des sociétés humaines l'on retrouve des rapports de production qui sur un plan politico-religieux sont à même d'envelopper, de subordonner et de traverser des rapports de parenté (reproduction familiale). Ces derniers ne suffisent jamais à eux seuls à fonder et englober les rapports sociaux constituant une société car à eux seuls ils unissent et en même temps divisent ceux-ci. Ces rapports politico-religieux toujours subdivisés sont à chaque fois des rapports de pouvoir sur les hommes, les ressources et les territoires¹¹⁶. Dans « Les Tribus dans l'Histoire et face aux Etats » Maurice Godelier montre que la genèse de l'Etat¹¹⁷ se réalise à partir des grandes chefferies tribales qui soit disparaissent (après formation des prêtres et des guerriers professionnels, etc.), soit maintiennent par compromis d'alliances une force politique face ou alternativement à celui-ci, tant au niveau du patrimoine, que des monopoles et de la souveraineté.

Sur le plan religieux, l'événementialité pivotale au Maghreb doit aussi nécessairement se considérer en lien avec l'émergence d'une gouvernementalité à partir des différences et oppositions dans les conceptions de l'imamat et du califat entre chiites et sunnites. Ceux-ci constituent deux versants non seulement théologiques, mais aussi politiques, engageant la conception d'un Etat musulman. L'infailibilité de l'imamat guidé par la transcendance de l'unicité divine chez les chiites a bien pour contrepoint théologico-politique dans la conception de la gouvernementalité la transcendance du califat chez les sunnites. Celle-ci est en effet associée à la transcendance partielle du Mulk constitutif de l'Etat musulman, le tout en résonance avec les fuqaha (jurisconsultes) et leurs rapports aux lois et coutumes des pays conquis et islamisés.

¹¹³ Ibid., p.239

¹¹⁴ Philippe Vallat, « Introduction », in « Le livre du régime politique », Al Farabi, traduction et commentaire par Philippe Vallat, Paris, Les Belles Lettres, pp.XXI-XXV

¹¹⁵ Alain De Libera, « La philosophie médiévale », Paris, PUF, 2004 (1993), p.149

¹¹⁶ Maurice Godelier, « Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie », Paris, Albin Michel, 2009

¹¹⁷ Maurice Godelier, « Les Tribus dans l'Histoire et face aux Etats », Paris, CNRS Editions, 2010

Or, la religiosité islamique sous les différentes formes sociales qu'elle revêt a pu contribuer à la fin du XVe siècle au Maroc à l'émergence d'une véritable volonté collective populaire concrètement assemblée, mais non totalisée, ayant pour objet l'indépendance territoriale face à la menace d'invasion portugaise. Malgré l'échec des Mérinides (1244-1465), les forces sociales mobilisées alors dans la résistance à l'envahisseur ont pu contrefaire par la terre un destin historique jusqu'alors morcelé entre sociétés arabes et berbères, sociétés rivées à leurs droits territoriaux sans réelle souveraineté. Sans parler pour autant à propos d'une telle résurgence événementielle du Blad-es Siba d' « âme du soulèvement »¹¹⁸, son caractère paradoxalement constituant conduit néanmoins à y déceler des composantes que l'on peut considérer comme des formations diverses à caractère résolument sacré. Ces formations à caractère sacré ne sont pas exclusivement rivées à des promesses de salut historique ou eschatologique, ce dont témoigne le maraboutisme et sa marginalité religieuse autant que politique¹¹⁹. Une telle volonté collective de réappropriation territoriale commune dans son assemblage totalisant aux sociétés arabes et berbères du Maroc s'est alors avérée pour part sacralisée jusque dans les discours rivaux prétendant traduire son événementialité historique propre et son régime de vérité spécifique. Ceci n'induit pas de pouvoir qualifier de tels phénomènes à la manière dont Foucault a pu aborder la révolution iranienne de 1978 en la qualifiant de « spiritualité politique ». De telles perspectives historiques devront être développées aussi en parallèle avec l'Algérie.

C'est à partir du cadre hérité du Discours sur l'Histoire Universelle d'Abd-ar-Rahmân Ibn Khaldoun (1332-1406), et notamment de son livre I introductif, *La Muqaddima*, que l'on peut poser une hypothèse quant à la partition et au rapport entre sociétés urbaines et sociétés rurales au Maghreb. C'est en effet à partir du rapport au pouvoir instauré sur le mode du *mulk/jâh*, mais aussi de l'usage idéologique historique fait de la religion au Maghreb, en tant que partie prenante au *jâh*, que les territoires ruraux se sont trouvés dominés par les villes. Leurs cultures associées à ces territoires ont été dès lors contrôlées à leur périphérie, l'ensemble social, la culture et le pouvoir tendant à positionner la nature au dehors. La nature s'est retrouvée ainsi reléguée au statut de ressource immanente à mobiliser dans le cadre d'un progrès civilisationnel et humain pensé prioritairement verticalement dans son orientation dans une perspective de « propagande politico-religieuse » (*da'wa*)¹²⁰. Ce progrès présente alors pour stricte extériorité ce qui dans la nature ne saurait trouver place dans ce cadre, ce que bien des éléments de culture dominée chez les berbères viennent confirmer dans leurs rapports avec une culture arabe rendue dominante d'abord en milieu urbain. L'ordre urbain présente dès lors un « intérêt supérieur »¹²¹ que reconduit théoriquement Ibn Khaldoun dans ses analyses d'une dynamique sociale appréhendée à travers l'histoire à partir des rapports entre société urbaine (*hadâra*), « en acte », et société agropastorale (*badâwa*), « en puissance »¹²², cette dernière étant « proche de la nature », mais constituant une « sorte d'embryon » de la première qui en deviendrait comme le *telos*, aux

¹¹⁸ Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », entretien avec P. Blanchet et C. Brière, in *Dits et Ecrits*, Tome III, texte n°259, Paris, Gallimard, 1994

¹¹⁹ Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, Bouchene, Paris, 2003 (1973)

¹²⁰ Lilia Ben Salem, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de *jâh* », *SociologieS*, URL:<http://sociologies.revues.org/2623>, Découvertes/Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013, p.4

¹²¹ Abdesselam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », in *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 35e année, n° 3-4, 1980, pp.534-550, p.548

¹²² *Ibid.*, p.534

« plans logique et historique »¹²³. Les structures sociales, comprises en tant que « modes de liaison sociale » chez Ibn Khaldun¹²⁴, s'appréhendent dès lors selon des temporalités particulières sur les plans économiques, culturels et politiques. Elles ont pour fond un changement social cyclique intégrant reproduction et changement dans la problématique de la cohésion sociale et du « destin » vital et naturel de la civilisation¹²⁵ de manières spécifiques. Cette cohésion sociale ('açabiyya) tribale des sociétés rurales et le mulk/jâh politique des sociétés urbaines de l'Etat dynastique, ne disposent pas entre elles de vrai lien organique et « métabolique » (Marx) intrinsèque. C'est ainsi que se préfigure peut-être une partition voire déjà une séparation entre société civile et société politique. Or, s'il « semble bien que ce sont surtout les tribus arabes, les Dawâwida en l'espèce qui ont servi de modèle »¹²⁶ à Ibn Khaldoun pour concevoir les sociétés tribales en milieu rural, et l'organisation du pouvoir en leur sein, alors un contrepoint empirique et théorique radical à ses analyses historiques émerge. Ce contrepoint aux analyses d'Ibn Khaldoun émerge en effet sur le plan sociologique compte tenu *des « spécificités de l'organisation tribale berbère, qu'on peut en toute vraisemblance supposer fondée, comme elle l'est encore au XXe siècle, sur des principes anti-hégémoniques et égalitaristes »*¹²⁷. Le mulk ne saurait ainsi être pensé sur le seul horizon réducteur d' « un souverain et des sujets »¹²⁸, *et le Makhzen donc non plus*, même s'il s'agit bien sur le plan strictement historique, à la suite d'Ibn Khaldoun, de « fonder la nécessité du pouvoir central non d'un point de vue juridique ou théologique », mais d'un point de vue « naturel ». Celui-ci ne relève que de la logique du 'umrân (civilisation, vie sociale) »¹²⁹ compte tenu notamment de l'évolution des groupes de cohésion associés à la solidarité sociale et à leur appropriation dominatrice¹³⁰ dans le cadre du mulk/jâh (mot repris jusque dans le tashelhit berbère¹³¹). Comme le confirme de surcroît l'analyse économique, le mulk/jâh n'en reste pas moins lié de manière privilégiée à l'ordre urbain, jusque dans ses caractéristiques psychosociales et morales d'expression honorifique et d'attribution de prestige, en prévention de toute contestation sociale, mais aussi territoriale, du pouvoir¹³². Il en est ainsi même si le maintien de son pouvoir demeure lié dans le jâh à la capacité régulatrice de faire coexister de manière cyclique et naturelle sociétés urbaines et sociétés tribales et rurales, et ce, en « un vaste rituel de re-fondation »¹³³ de la société au sein de la nature. Ce vaste rituel de re-fondation se confrontera à la problématique socialisation du mulk engageant la constitution et

¹²³ Ibid., p.542

¹²⁴ Lilia Ben Salem, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jâh », SociologieS, URL:<http://sociologies.revues.org/2623>, Découvertes/Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013, p.6

¹²⁵ Abdesselam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », in Annales Economies, Sociétés, Civilisations, 35e année, n° 3-4, 1980, pp.534-550, p.534

¹²⁶ Ibid., p.538

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Abdesselam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », Ibn Khaldoun, « Muqaddima », 165; in Annales Economies, Sociétés, Civilisations, 35e année, n° 3-4, 1980, pp.534-550, p.538

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., p.539

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid., p.549

¹³³ Ibid., p.540

¹³⁴ Ibid., p.548

les rapports entre société civile¹³⁴ et société politique, compte tenu des exclusions de cette dernière (pauvres et faibles chez les kabyles ...¹³⁵).

Ce qui s'esquisse ici en terme d'hypothèse étayée est dès lors l'alternative typique entre d'une part *mulk/jâh* des sociétés arabo-musulmanes à la double 'açabiyaa à la fois clanique et religieuse et d'autre part l'identification organique du pouvoir à une institution sacralisée et vitale dans les sociétés traditionnelles berbères, la Djemâa. L'évolution délétère de cette institution a ainsi constitué un enjeu de domination politique et culturel à travers l'histoire.

Ces évolutions historiques seront circonscrites aussi sur le plan géographique. Pour autant, comme le montre la « sacralisation des phénomènes naturels » dans les sociétés berbères traditionnelles, ces évolutions souvent fortement contraintes et contrariées permettent encore de considérer qu' « il ne faut jamais perdre de vue la permanence du monde berbère qui se perpétue »¹³⁶ par exemple encore dans la croyance dans les génies.

Reconsidérer ainsi les rapports historiques entre sociétés arabes et berbères, conduit à articuler spécifiquement faits et événements entre des plans relevant d'une micro-histoire située et d'autres relevant de la macro-histoire. Ceci implique de partir de principes du social autres que ceux d'Ibn Khaldoun pour qui « la vie en société (...) n'est pas naturelle, elle est nécessaire, elle est le produit de l'intelligence humaine ». La vie en société selon cet auteur est donc contraire à la tendance jugée naturelle « à l'agressivité » rendant nécessaire, pour la survie de tout groupe social constitué, l'instauration indispensable de la contrainte, jusque dans la coopération¹³⁷, et celle d'un « pouvoir modérateur »¹³⁸. Pour autant, selon Ibn Khaldoun, « l'homme est fils de de ses habitudes et de son milieu, et non fils de sa nature et de son mélange d'humeurs ». Il s'agit donc de considérer conséquemment les dimensions sociales et naturelles de ce milieu et les lois de l'imitation¹³⁹ impliquées par les « secondes habitudes », pratiques et rapports aux normes qui s'y trouvent engagés, notamment dans le cadre des institutions. C'est ainsi différentes positions d'inspirations nettement aristotéliennes d'Ibn Khaldoun qui s'avèrent devoir être reconsidérées, sur un plan anthropologique et philosophique. Parmi celles-ci, il convient d'interroger les positions inhérentes aux présupposés que sont notamment chez cet auteur la fascination et la compétition universelle et eudémoniste¹⁴⁰ pour un pouvoir s'identifiant finalement à la Fortune (« car tout le monde a besoin de *jâh* »¹⁴¹), parallèlement semble-t-il à une transcendance religieuse rapportée au Destin vers laquelle le politique doit s'efforcer de converger. Cette position à questionner en appelle une autre relativement au pouvoir considéré comme central et déterminant sur un plan axiologique la position du chef s'affirmant comme « valeur centrale »

¹³⁴ Ibid., p.542

¹³⁵ Pierre Bourdieu, « Sociologie de l'Algérie », Paris, PUF, 1958, pp.27

¹³⁶ Henriette Camps-Fabrer, art. « Génie », Chapitre G25, Volume XX Gauda-Girrei, in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, pp. 3023-3036, p.3034

¹³⁷ Abdesselam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », Ibn Khaldoun, « Muqaddima », 165, in Annales Economies, Sociétés, Civilisations, 35e année, n° 3-4, 1980, pp.534-550, p.538

¹³⁸ Lilia Ben Salem, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de *jâh* », SociologieS, URL:<http://sociologies.revues.org/2623>, Découvertes/Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013, p.3

¹³⁹ Gabriel Tarde, « Les lois de l'imitation », première édition 1890, Paris, Editions Kimé, 1993

¹⁴⁰ Abdesselam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », in Annales. Economies, Sociétés, Civilisations, 35e année, N.3-4, 1980, pp.534-550, p.537

¹⁴¹ Abdesselam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », Ibn Khaldoun, « Muqaddima », 384-385, in Annales Economies, Sociétés, Civilisations, 35e année, n° 3-4, 1980, pp.534-550, p.545

modératrice du groupe. A partir de l'étude historique des sociétés arabo-berbères, il s'agit d'approfondir des modalités possibles d'articulation entre micro-histoire et macro-histoire, en partant de principes positifs sur le plan anthropologique à la base d'un social décentré afin d'appréhender des processus historiques des sociétés qui ne soient pas circonscrits par le dualisme nature/culture. Certains parmi ces processus dérogeant au dualisme nature/culture le font au point de pouvoir être qualifiés de naturants ou naturés, dénaturants ou dénaturés, dans une perspective inspirée de Spinoza après avoir été répandue durant l'Antiquité.

Dans ce sens, sur le plan épistémologique et méthodologique, la présente recherche pourra compléter une approche fortement influencée par l'approche d'Ibn Khaldoun par celle liée à la micro-histoire. Celle-ci permet d'établir que les marges territoriales et sociales constitutives des sociétés arabes et berbères peuvent révéler de nouvelles configurations sociales inhérentes à ce que Edoardo Grendi qualifiait dès 1977 d'« exceptionnel normal »¹⁴² aux marges décentrées de centres historiques apparents et y présentant par contraste des anomalies et irrégularités problématiques. Telle apparaît sur le plan historique être la situation des Haratins¹⁴³ sur les zones territoriales du Sahara atlantique. Les Haratins sont un groupe ethnique de noirs vivant au Maghreb dont l'histoire du peuplement est associée à l'esclavage et à l'occupation de positions subalternes. Or, leur situation historique s'avèrera déterminante au niveau des dynamiques transsahariennes depuis le XVI^{ème} siècle au sud du Maroc actuel. En contrepoint des chroniques de l'histoire officielle, même abordée sur un mode critique, une approche intégrant celle de la micro-histoire¹⁴⁴ pourra sans doute recouvrir « le possible » et « le probable »¹⁴⁵ que peut révéler celle-ci dans des sociétés anciennes, en partie rurales et non sédentaires. En effet, ces sociétés sont souvent marquées par l'oralité et l'absence d'archives directement disponibles. Il peut donc falloir aussi « dénicher des histoires » au sein de telles sociétés car la représentation historique est une figure de l'absent comme l'a souligné Michel de Certeau. A la jointure entre ces deux modalités historiques associées, la mémoire collective¹⁴⁶ s'avère être un enjeu majeur pour la société et ses groupes, mais aussi pour la da'wa en lien avec le jâh politique. La mémoire collective y engage pour part la construction et l'affirmation de prégnances identitaires et sociales stratifiées temporellement en narrations et revendications également territoriales. De telles narrations et revendications territoriales sont ainsi à même de permettre de mobiliser culturellement, politiquement et socialement la 'açabiyya. Celle-ci est une construction sociale, un assemblage avec et par-delà une conflictualité qui, encore générique sur le plan mémoriel, peut faire écho au « rappel » islamique. Cette approche s'associera pour le Maroc et pour l'Algérie et leurs environnements à une méthodologie historiographique comparatiste¹⁴⁷ articulant synchronie et diachronie dans l'abord même des transferts culturels¹⁴⁸. Comme indiqué

¹⁴² Edoardo Grendi, « Micro-analyse et histoire sociale », traduction de Pierre Savy, *Ecrire l'histoire*, n°3, 2009, pp.67-80

¹⁴³ Mustapha Naimi, « La dynamique des alliances ouest-sahariennes : De l'espace géographique à l'espace social », Paris, Edition de la maison des sciences de l'homme, 2004

¹⁴⁴ Carlo Ginzburg, « Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^{ème} siècle », traduction de Monique Aymard, Préface de Patrick Boucheron, Paris, Flammarion, Champs histoire, 2019

¹⁴⁵ Alain Corbin, « Le monde retrouvé de Louis-François Pianagot, sur les traces d'un inconnu, 1798-1876 », Paris, Flammarion, 1998 et son compte-rendu par Sabina Loriga, Paris, Annales, 2002, pp.240-242

¹⁴⁶ Maurice Halbwachs, « Les cadres sociaux de la mémoire », Paris, Albin Michel, 1994

¹⁴⁷ Bénédicte Zimmermann, « Histoire comparée, histoire croisée », in Christian Delacroix, « Historiographies. Concepts et débats » (sous la dir. de Christian Delacroix et al), vol.I, Paris, Gallimard, 2010, p.170-176

¹⁴⁸ Michel Espagne, « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », in Genèses, n° 17, « Les objets et les choses » (sous la dir. de Francine Sousbiran-Paillet), Paris, 1994, pp.112-121

ci-dessus, le comparatisme en tant que méthode¹⁴⁹ requise dans le cadre du présent travail articulant histoire et anthropologie sociale se doit aussi de prendre en compte un rapport non anthropologique à la nature au-delà de ses modes de socialisation. Cette approche portera sur la comparaison entre Maroc et Algérie et sur celle entre sociétés arabes et berbères, urbaines et rurales, sédentaires et nomades ou semi-nomades, et ce jusque dans des dynamiques sociales agraires. En effet, celles-ci ne sont pas seulement faites de la froideur des routines quotidiennes avec les choses « non-humaines »¹⁵⁰, mais aussi de jonctions et d'événements, de mouvements comme l'a amplement établi notamment Jacques Berque¹⁵¹.

La méthode comparative ici devra avoir le souci de détails et de contraintes de sources et témoignages historiques que la micro-histoire permet de prendre en compte. Elle s'associera à elle dans ce sens afin d'appréhender faits et milieux dans leurs ressemblances et différences dédoublées et intégrées dans l'évolution croisée des sociétés arabes et berbères et entre le Maroc et l'Algérie. Nous retrouvons là pour la présente recherche la seconde méthode comparative opératoire en histoire, dite à « horizon restreint » telle que la préconisait déjà Marc Bloch. Celle-ci consiste à « étudier parallèlement des sociétés à la fois voisines et contemporaines, sans cesse influencées les unes par les autres, soumises dans leur développement, en raison précisément de leur proximité et de leur synchronisme, à l'action des mêmes grandes causes, et remontant, partiellement du moins, à une origine commune »¹⁵². Avant de pouvoir percevoir les « contrastes », une telle approche méthodologique visera d'abord à problématiser et prévenir les explications reposant sur des « pseudo-causes locales » quant aux degrés de synchronie entre sociétés marocaines et sociétés algériennes. Ceci sera d'autant plus nécessaire que ces sociétés ont une contiguité spatiale grosse de continuités historiques réelles et possibles¹⁵³. Une telle contiguité et de telles continuités historiques possibles pourraient révéler que ces sociétés soient « issues sinon d'une, au moins de plusieurs sources communes »¹⁵⁴ tant les « courants d'emprunts » et les formes d'imitation peuvent être variés et forts jusque dans les préfigurations institutionnelles inhérentes à la genèse de l'Etat. Si « mettre à jour le germe, ce n'est pas déceler les causes de la germination » selon les besoins et mouvements d'idées s'y rapportant, c'est que les causes réelles dans l'Histoire ont opéré via une « causalité générale » et non pas seulement locale, causalité associée aux manifestations des phénomènes, mais aussi à leurs perceptions sociales. Le parallélisme relatif, partial et partiel des évolutions entre segments de sociétés sera à discerner nettement dans le temps de manière à distinguer vraies et fausses ressemblances et différences de degré et de nature. La précision de telles distinctions sera requise jusque dans les besoins, croyances, représentations collectives et formations culturelles propres à la genèse et aux fins pouvant être dégagés des mœurs et des institutions tels que l'historiographie pourra les préciser. Les relations de dépendance faites de protection et d'obéissance suffisamment établies entre les groupes permettront de dessiner des rapports de clans, mais aussi de classes. Ces rapports inévitablement enchevêtrés dans le temps et l'espace géographique seront précisés

¹⁴⁹ Marc Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », Paris, Revue de synthèse historique, 1928, pp.15-50

¹⁵⁰ Philippe Descola, « Par-delà nature et culture », Paris, Gallimard, 2005

¹⁵¹ Jacques Berque, De l'Euphrate à l'Atlas, Tome 1. Espaces et moments, Tome 2. Histoire et nature, La Bibliothèque arabe, Sindbad, Paris, 1978

¹⁵² Marc Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », Paris, Revue de synthèse historique, 1928, pp.15-50, p.19

¹⁵³ Jean-Baptiste Brenet, « Que veut dire penser ? Arabes et Latins », Paris, Payot, 2022, p.83

¹⁵⁴ Marc Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes, Revue de synthèse historique », Paris, Revue de synthèse historique, 1928, p.15-50, p.19

selon des modalités particulières d'intérêts sociaux, économiques, culturels et politiques. Ces relations et modulations contribueront à pouvoir amalgamer, ou au contraire fractionner, de tels groupes pouvant être distingués « en une série de sections superposées » constituant les modulations historiques de la stratification sociale.

En contribuant à problématiser l'élaboration des hypothèses et conjectures entre sociétés arabes et berbères et entre Maroc et Algérie, la comparaison historique méthodique permettra de prévenir pour part le risque de rendre « naturel » des phénomènes historiques croisés dans l'analyse. Elle permettra aussi de circonscrire les éventuels éléments ancestraux pouvant relever d'une communauté de culture voire de « civilisation », éléments tributaires d'emprunts multiples ou s'avérant être les effets du « rayonnement, autour d'un centre primitif, de certains procédés techniques »¹⁵⁵ ou sociaux. La comparaison historique méthodique visera aussi à prévenir les risques d'anachronisme¹⁵⁶ inscrits dans le choix même d'un objet d'étude portant des sociétés et Etats déjà constitués en nations telles que le Maroc et l'Algérie. Ceci implique de ne pas présupposer pas que les phénomènes sociaux relevés historiquement se soient déjà délimités dans le temps selon ces états de fait déjà établis politiquement et territorialement. A ce titre, l'étude historique comparée portant sur les archives, les discours et les rapports sociaux qui les sous-tendent pourra utilement s'élaborer avec prudence et maints « tâtonnements ».

Cette approche cherchera à établir des analyses à visées déjà synthétiques, sans l'« orientalisme »¹⁵⁷ qu'il s'agit de prévenir dans la perspective des études postcoloniales. Ceci implique d'opérer à partir de contenus critiques, permettant de prévenir tout risque d'acheminement idéologique, cette critique liant de manière problématisée la culture et la religion à la politique et à l'économie. Comme le montre Gilbert Achcar¹⁵⁸ en reprenant les travaux d'Edward Said¹⁵⁹, Sadik Jalal al-Azm¹⁶⁰ et de Maxime Rodinson¹⁶¹, l'orientalisme classique était lié au colonialisme en référence à un progrès ethnocentrique ou européocentrique (épistémique et/ou suprémaciste)¹⁶² vers la modernité. Il est marqué par un essentialisme idéaliste sur le plan philosophique déniait l'historicité et les conditions de vie matérielles et par un humanisme illusoire en déni de l'anthropologie et des réalités sociales.

L'orientalisme à rebours au contraire pourra s'avérer consitutif d'une attitude d'« apologie acritique » non seulement à l'égard de l'islam mais éventuellement même vis-à-vis de « l'intégrisme islamique lui-même, présenté comme voie sui generis des musulmans vers la modernité »¹⁶³. Or, un travail d'historiographie critique ne peut que montrer que l'historicité et les contingences matérielles qui s'y révèlent viennent inévitablement infirmer une telle position ainsi que ses implications dans l'évolution historique des sociétés arabo-musulmanes.

¹⁵⁵ Ibid., p.44

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Edward Wadie Said, « L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident », Paris, Seuil, 2013

¹⁵⁸ Gilbert, Achcar, « Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme », Paris, Actes Sud, 2015

¹⁵⁹ Edward Wadie Said, « L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident », Paris, Seuil, 2013

¹⁶⁰ Dahda, Pierre, « Orientalisme et orientalisme à l'envers », in « Sadik Jalal al-Azm. Ces interdits qui nous hantentIslam, censure, orientalisme », Marseille, Editions Parenthèses, MMSH, IFPO, 2008

¹⁶¹ Maxime Rodinson, L'islam : politique et croyance, Paris, Fayard, 1993 ; Maxime Rodinson, Islam et capitalisme, Paris, Seuil, 1966

¹⁶² Gilbert, Achcar, « Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme », Paris, Actes Sud, 2015, p.112

¹⁶³ Ibid., p.8

Dans cette perspective, et afin de ne pas risquer diverses formes d'anachronisme et d'orientalisme, la présente recherche pourra utilement porter à la fois économiquement, politiquement, culturellement et religieusement sur les migrations de populations plus ou moins sédentaires et nomades, mais aussi sur les liens politiques et commerciaux avec d'autres pays rivaux ou partenaires. Il en sera ainsi notamment des rapports entretenus par le Maroc avec le Soudan occidental, véritable « trait d'union » pour lui avec l'Europe au moins jusqu'à la fin du XV^{ème} siècle¹⁶⁴. C'est que l'historicité de l'islamisation et des formes de religiosité islamique constituées mais aussi dissidentes et hérétiques au Maghreb, ainsi que la prise en compte de leurs enjeux théologico-politiques comme Ibn Khaldoun y prêtait déjà avec notamment le concept de da'wa, s'avèrent prévenir toute forme d'essentialisme orientaliste. Une telle approche permet aussi de prévenir toute forme d'« orientalisme à rebours » comme l'a analysé Gilbert Achcar¹⁶⁵ qui a de plus su montrer l'évolution épistémologique du marxisme à l'égard de l'islam, évolution empêchant d'y voir intrinsèquement une forme d'orientalisme comme l'a pourtant fait Edward W.Said lui-même.

Dans la perspective méthodologique comparatiste issue de l'École des Annales avec Marc Bloch et Lucien Febvre¹⁶⁶, la présente recherche se conçoit immédiatement de manière collective, pluridisciplinaire et anthropologique au niveau historique sur une longue durée débordant au besoin sa chronologie plutôt médiévale ici compte tenu de son objet. Une telle approche est d'emblée tributaire de l'histoire contemporaine et de la transmission de la mémoire collective et de ses cadres sociaux sur laquelle insistait Marc Bloch¹⁶⁷ à l'égard de Maurice Halbwachs¹⁶⁸. Une nouvelle fois, cela n'est pas sans être emprunt de vitalisme de la part du premier de ces auteurs. La présente recherche tendra alors à réinterroger ce lien entre anthropologie historique et mémoire collective¹⁶⁹. Pour rappel, la « société féodale » chez Marc Bloch s'est avérée être une notion fluctuante qu'il a finalement retenue après avoir été construite via la théorisation pratique d'une recherche débordant la chronologie initiale de son objet académique. De même, les notions et concepts formulés dans la présente recherche se verront aussi caractériser leurs objets selon des procédés et des temporalités elles-mêmes fluctuantes d'après les modalités de comparaisons retenues. Il en sera ainsi tout particulièrement au niveau de la formulation et de l'emploi du concept dynamique et ouvert de « gouvernementalité théologico-politique » pour ce qui est du Moyen-Âge au Maroc quant aux rapports entre sociétés arabes et berbères associés à l'émergence d'une forme d'État islamique. C'est une telle approche qui permet d'appréhender la « création de tradition » sur laquelle insistait Marc Bloch¹⁷⁰ à propos des rois thaumaturges, à l'instar pour la présente recherche de celle de la « mehalla ou harka » au Maroc et en Algérie. Ces pratiques itinérantes prévalent en tant que traditions pourtant créées en vue de légitimer le pouvoir du

¹⁶⁴ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Introduction, p.10-11

¹⁶⁵ Gilbert Achcar, « Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme », Paris, Actes Sud, 2015

¹⁶⁶ Lucien Febvre, « Vers une autre histoire », in « Combats pour l'Histoire », Paris, Armand Colin, 1992 (1952)

¹⁶⁷ Marc Bloch, « Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre récent », Revue de synthèse historique, n°14, 1925, pp.73-83

¹⁶⁸ Maurice Halbwachs, « Les cadres sociaux de la mémoire », Postface Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1994

¹⁶⁹ Maurice Halbwachs, « La mémoire collective », Paris, PUF, 1967 (1950) ; Marie Jaisson, « Temps et espace chez Maurice Halbwachs », Revue d'Histoire des Sciences Humaines, 1999/1, n°1, pp.163-178 et Patrick Boucheron, « Détourner la mémoire », in René Frydman et al., « La mémoire nous joue-t-elle des tours ? », Paris, PUF, 2018, pp.215-220

¹⁷⁰ Marc Bloch, « Les Rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre », Gallimard, 1983 (1924)

souverain au Maghreb quant à l'accomplissement de sa « mission auprès de Dieu et de ses sujets »¹⁷¹. Cette pratique est en effet attestée dès le XV^{ème} siècle au Maroc avec les Saadiens (1509-1659), mais l'est déjà dès le XIII^{ème} siècle en Tunisie, pratique mettant en scène le gouvernement idéal, « l'ubiquité du souverain », en un rituel remettant en jeu le pouvoir au risque de la mort. Au-delà des seules dimensions de collecte fiscale et au besoin d'expédition punitive, la mehalla multiplie les parades et processions « à la croisée des alliances », en éprouvant des limites sociales et territoriales se repliant en un « centre mobile »¹⁷² et en présentant une « mimésis de la guerre sainte », « mimésis du Prophète et de ses Compagnons qui peut seule concilier la notion de royauté avec l'Islam »¹⁷³.

Une telle perspective d'analyse historique et anthropologique s'efforçant en un comparatisme circonscrit (non général) de se déprendre de la « manie du jugement » contraire au métier d'historien selon Marc Bloch¹⁷⁴ sera aussi développée en vis-à-vis pour l'Algérie.

L'Algérie et le Maroc ainsi abordés présentent en premier abord des évolutions historiques communes, partagées, parfois opposées ou parallèles, mais également fortement différenciées selon les périodes. Ces évolutions apparaissent ainsi communes, partagées ou parallèles sous une certaine forme d'« osmose » telle que Gabriel Tarde¹⁷⁵ l'identifiait en certaines séquences historiques, tandis qu'elles apparaissent par ailleurs relativement différenciées d'après des formes d'idiosyncrasie toujours situées. Osmoses ou idiosyncrasies, mais aussi oppositions et conflits opèrent selon que ces évolutions ressortent de périodes et d'événements au retentissement plus ou moins profond, sur la courte ou la longue durée. Le Maroc et l'Algérie ont en effet constitué au sein du Maghreb des territoires voisins amplement limitrophes, mais circonscrits à des zones géopolitiques relativement distinctes. Le Maroc représentait depuis l'époque médiévale le Maghreb occidental nommé « Maghrib al-Aqsâ », tandis que l'Algérie relevait au sein du Maghreb central (Maghrib al-awsat), avec la Tunisie et la Tripolitaine (zone apparentée à l'actuelle Libye) d'une zone territoriale nommée l'« Ifriquia ». A titre d'exemple, située donc à l'est de l'Ifriquia, l'Algérie s'est vue dans l'Histoire être davantage en lien avec l'Égypte que n'a pu l'être le Maroc, l'Égypte étant limitrophe à l'est de cette même zone, ce qui a été tout particulièrement le cas sous la dynastie des Fatimides comme l'illustrera encore l'épisode de « l'invasion hilalienne » en Ifriquia au début du XI^e siècle¹⁷⁶, tandis que le Maroc s'avèrera avoir été plus directement lié à une autre zone d'influence, celle de l'Andalousie et des dynasties qui y ont longtemps régné sur une bonne partie du Maghreb comme on le verra. Zones d'influences plus ou moins étendues et distances avec différents centres territoriaux de pouvoir ont dès lors influé sur la prégnance de certains événements, sur l'acculturation et la « symbiose

¹⁷¹ Jocelyne Dakhli, « Dans la mouvance du Prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », Annales ESC, mai-juin 1988, n°3, pp.735-760, p.735

¹⁷² Ibid., p.739

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Marc Bloch, « Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien », Malakoff, Armand Colin, 1997

¹⁷⁵ Gabriel, Tarde, Les Lois sociales, Esquisse d'une sociologie, Paris, Alcan, 1898, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay au CEGEP, complétée le 25 février 2002 à Chicoutimi au Québec, collection « Les classiques en sciences sociales », p.20 ; Gabriel, Tarde, Ecrits de psychologie sociale, choisis et présentés par A.M. Rocheblave-Spenlé et J.Milet, Toulouse, Edouard Privat, 1973, édition électronique réalisée par Réjeanne Toussaint Marcelle Bergeron, collection « Les classiques en sciences sociales », p.106

¹⁷⁶ Sénac Philippe, Cressier Patrice, Histoire du Maghreb médiéval, VIIe-XI^e siècle, Armand Colin, Paris, 2012, pp.108-111

arabo-berbère »¹⁷⁷, ainsi que sur la configuration territoriale interne respective de l'Algérie et du Maroc, contribuant dès lors à la différenciation conséquente de certaines de leurs évolutions sur la longue durée.

Cette influence a aussi pris part aux conditions endogènes et exogènes d'émergence de l'Etat et de ses formes prises à travers l'histoire de l'Algérie et du Maroc, ce qui témoigne de formes relatives d'historicité. Bien que située et spécifique, l'historicité ne peut en effet être déniée au titre d'un comparatisme totalisant, anachronique ou socio-centré. C'est notamment le cas lorsque l'on réduit la religiosité des sociétés traditionnelles et son rôle dans la genèse de l'Etat à une fonction de « garant méta-social » et que l'on réduit la référence à Dieu à un modèle culturel également à rebours de toute historicité, quelle que soit la définition de celle-ci, même celle l'identifiant à « la capacité de la société à se produire et à se transformer elle-même »¹⁷⁸, de manière systémique, fonctionnelle ou par l'action. Certaines formes d'historicité ne sauraient être déniées à ces sociétés traditionnelles du Maghreb, dès l'époque médiévale comme cela sera montré dans le cadre de la présente recherche, et ce même au nom d'une collusion théologico-politique somme tout effective, mais relative à certaines formes situées et durant certaines périodes. C'est qu'une événementialité pivotale directive au niveau de l'historicité s'avère déborder les déterminants accumulés au niveau des garants méta-sociaux, même au niveau de valeurs culturelles et religieuses s'avérant diverses et réflexives, et ce par-delà et en deçà des formes de gouvernementalité pouvant s'en saisir. C'est davantage le caractère exogène du développement historique que le caractère traditionnel, reproductif et clos des sociétés, de leurs valeurs et de leurs modèles culturels, non exclusivement liés à la religion, qui semble pouvoir représenter un risque rétrograde au niveau de l'historicité. L'historicité par osmose est pour autant bien réelle comme en témoignent les évolutions historiques sur la très longue durée, et ce en contrepoint de l'abord des sociétés sans écriture comme relevant des « oubliettes de la « protohistoire » », traduisant sur le plan des sciences historiques une forme de « sous-histoire » et de « sous-développement »¹⁷⁹. En effet, la « protohistoire » est un « état de connaissances » et non un « état de civilisation » comme le relevait dès 1955 Lionel Balout comme le rappelle Malika Hachid¹⁸⁰. Le poids de la monumentalité et donc de l'urbanité dans les traces historiques retenues par l'historiographie semble avoir été un critère d'exclusion à l'égard de bien des peuples. Pour les peuples nomades ou semi-nomades, les regroupements de tentes étaient pourtant autant de formations culturelles et sociales fondues au sein d'un milieu naturel que la tradition orale n'a pu qu'indirectement conserver. L'historicité par osmose permet alors d'appréhender un « long continuum civilisationnel »¹⁸¹ sans aucune distinction catégorisant sous forme de sous-histoire certaines périodicités tout en maintenant autant que les sources le permettent l'analyse historique de son devenir en un milieu élargi. L'osmose traduit alors ici dans une perspective tardienne l'imprégnation mêlée et la diffusion lente, granulaire, longtemps continue et homogénéisante de formes et modèles culturels, sociaux, politiques ou économiques. Elle traduit aussi leur persistance et influence profonde en tant que médiations symboliques à distance dans l'histoire et leur place résurgente dans l'historicité en maintenant ou rétablissant

¹⁷⁷ Hady, Roger, Idris, Des prémices de la symbiose arabo-berbère, Awal, Cahiers d'études berbères, n°33, 2006, pp.17-29

¹⁷⁸ Touraine Alain, Production de la société,

¹⁷⁹ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.309

¹⁸⁰ Ibid., p.307

¹⁸¹ Ibid., p.310

de manière créatrice « la fusion du passé individuel et du passé collectif »¹⁸² via les cadres sociaux de la mémoire¹⁸³. L'osmose est un mode de diffusion et de propagation imitative de proche en proche agençant les croyances et les désirs et avec eux, solidairement et de manière invisible, les comportements et leurs habitudes qualifiées de façon normative, associées aux représentations et affects qui en sont les corollaires. Par-delà la causalité directe, l'osmose opère en influençant sur un plan intergénérationnel de longue durée d'une manière diffuse traduisant en profondeur ce qui demeure une forme de dynamique ténue constituant l'historicité d'un temps de long que ne pourront condenser que certains événements. C'est par une telle osmose que certaines formes d'idiosyncrasies culturelles peuvent ressortir de l'histoire de sociétés traditionnelles, orales ou supposées dépourvues d'histoire. En témoignent exemplairement les formes figuratives berbères traditionnelles dont les traces remontent justement à ladite « protohistoire » supposée en exprimant « tout un fonds symbolique et mythologique » partagé et transféré (Naqla¹⁸⁴) depuis lors entre le Maroc et l'Algérie¹⁸⁵.

En effet, l'historicité, comme son étude, demeure somme toute toujours fragile et conditionnée dans sa formation comme dans son devenir par les luttes pour son appropriation, ce que montre très bien l'émergence d'une forme de gouvernementalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc à partir de certains événements au XV^{ème} siècle. C'est ce que montre à ce même titre sur le plan historique ce modèle culturel et politique endogène qu'est le « sultan des frontières » lié au Chorfisme au Maroc. Traditions, crises et collusions économiques, politiques et culturelles à travers l'histoire du Maroc et de l'Algérie témoignent donc de formes d'historicité et non d'une absence d'historicité. Pour autant, ces formes d'historicité que l'économie, la culture et la politique composent, apparaissent selon les périodes comme ayant été forcloses au niveau de ces sociétés, du fait d'une évolution exogène sur le plan historique en lien avec l'influence de pouvoirs territoriaux limitrophes ou extérieurs (empires, colonies, etc.). Dès le moyen-âge, l'histoire des dynasties au pouvoir et de leurs liens de dépendance et de domination avec de plus vastes empires en Algérie comme au Maroc montre des périodes de crise de légitimité de groupes au pouvoir par perte d'historicité. Cette perte d'historicité est alors liée à des antagonismes et des inégalités d'intérêts économiques et politiques, mais aussi liée à une défection des croyances aux valeurs dominantes et fondatrices du régime en place qui voit sa destinée historique périliter avec sa da'wa, son idéologie de légitimation sur le plan historique. C'est que l'unité et la division sociale et territoriale entre groupes sociaux et ethniques s'avèrent présenter aussi des dimensions mémorielle et culturelle comme en témoignent les phénomènes de dissidence dénommée « Siba » au Maroc, phénomènes plutôt associés aux zones montagnardes berbérophones à rebours des plaines et des villes à dominante arabophone demeurant sous contrôle du Makhzen. Même les sociétés traditionnelles (ref. « Honneur et baraka ») témoignaient aussi du fait que l'historicité passe bien par une référence en valeur endogène, mais que celle-ci s'avère être en osmose contrôlée avec son milieu, donc sans pour autant être en situation de « clôture autoréférentielle » (Alain Touraine).

¹⁸² Löwy, Michael, Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire », Paris, Editions de l'Eclat, 2014, p.24

¹⁸³ Halbwachs Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, Postface Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1994 ; Maurice Halbwachs, « La mémoire collective », Paris, PUF, 1967 (1950)

¹⁸⁴ Guillaume De Vault d'Arcy, « La Naqla », Etude du concept de transfert dans l'œuvre d'Al-Farabi »

¹⁸⁵ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.7

Durant le Moyen-Âge que l'on peut situer a priori au Maghreb entre le VIIe et le XIe siècles¹⁸⁶, le comparatisme tend à relever l'osmose comme tendance prégnante entre le Maroc et l'Algérie quant à l'évolution historique partagée et parallèle à l'égard notamment du pouvoir califal. Des différenciations n'en ont pas moins clairement émergé comme cela sera montré. Pour autant, les processus d'arabisation et d'islamisation qui seront précisés établiront bien le fait que le pouvoir califal s'avèrera être plus ou moins distant et omniprésent dans le temps au niveau de l'Algérie comme du Maroc, selon qu'il se situera à certaines périodes essentiellement au Moyen-Orient comme cela a été le cas depuis le début de la conquête arabe ou selon qu'il se situera en Andalousie (début de la conquête d'al-Andalus en 711 et début du califat omeyyade de Cordoue en 929), le califat andalous s'étant établi de manière distincte voire concurrentielle avec le califat de Bagdad et/ou de Damas. A l'issue du moyen-âge par contre, la tendance à la différenciation, et donc à l'opposition, voire au conflit, semble avoir été plus forte sur la longue durée que celle à l'osmose quant à l'évolution historique entre le Maroc et l'Algérie. Cette tendance à la différenciation n'est alors pas sans avoir été l'une des conséquences en Méditerranée et sur la côte atlantique de l'exercice du pouvoir andalous au Maghreb jusqu'à la fin du XVe siècle, puis de celle du pouvoir ottoman exercé exclusivement en Algérie, non au Maroc, entre le XVe et le XVIIe siècle, de 1516 à 1830 (« Régence d'Alger »). Il est à noter ainsi, à titre de différenciation, que la présence ottomane durant plus de trois siècles en Algérie, non au Maroc, a été le fruit d'une demande d'assistance qui lui avait été faite par les Tripolitains, les Tunisois et les Algérois en raison de la menace portugaise d'alors, le Portugal ayant déjà installé des colonies justement sur la côte marocaine¹⁸⁷.

L'histoire comparée et l'anthropologie historique ainsi envisagées par-delà l'histoire des mentalités à partir de Marc Bloch s'avèrent renouer méthodologiquement avec l'histoire de la philosophie à partir notamment d'un questionnement relatif à la « critique épistémologique de la culture arabo-islamique savante » comme a pu le concevoir Mohamed Abed Al-Jabri¹⁸⁸. Il en va ainsi de sa « procédure méthodologique « disjonctive-rejonctive » pour la lecture des textes philosophiques arabo-musulmans. Une telle procédure pourra en effet être déplacée ici dans un contexte d'anthropologie historique de mise en ordre¹⁸⁹ directrice de longue durée et d'« histoire-problème » autonome à la suite de Marc Bloch¹⁹⁰. Ceci n'empêche pas d'approcher les problématiques historiques dégagées de manière « intraculturelle »¹⁹¹, même lors d'un abord « régressif » de ceux-ci. Dans cette perspective, la problématique de méthode n'a pas d'abord à être nécessairement centrée sur le rapport épistémologique « tradition-modernité »¹⁹² et ses trois ordres cognitifs mêlés (« Indication », « Illumination », « Démonstration ») tels que dégagés par Mohamed Abed Al-Jabri à partir d'une tradition (turâth) appréhendée en fonction d'une « raison arabe » rapportée de manière criticiste à une « conscience arabe » hypostasiée. Il ne s'agira pas

¹⁸⁶ Sénac Philippe, Cressier Patrice, Histoire du Maghreb médiéval, VIIe-XIe siècle, Armand Colin, Paris, 2012

¹⁸⁷ Vermeren Pierre, La France en terre d'islam, Empire colonial et religions, XIXe-XXe siècles, Belin, Paris, 2016, p.18

¹⁸⁸ Mohammed Abed Al-Jabri, « Introduction à la critique de la raison arabe », traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, Paris, Editions La Découverte, Institut du Monde Arabe, 1994

¹⁸⁹ Ibid., p.7

¹⁹⁰ Marc Bloch, « Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien », Malakoff, Armand Colin, 1997

¹⁹¹ Mohammed Abed Al-Jabri, « Introduction à la critique de la raison arabe », traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, Paris, Editions La Découverte, Institut du Monde Arabe, 1994, p.10

¹⁹² Ibid., p.7

ici a priori de jauger une éventuelle « impasse épistémologique »¹⁹³ en Andalousie selon cet auteur. Selon celui-ci, cette impasse s'inscrit sur le plan d'une hypothétique continuité d'évolution civilisationnelle vers un « progrès continu, à l'instar de ce qui s'est produit en Europe à partir du XVe siècle ». Cette impasse serait le fait d'une absence d'« autodépassement »¹⁹⁴ par défaut de rationalité et de science. Selon Mohamed Abed Al-Jabri ce défaut serait lié à la séparation entre religion et philosophie, celle-ci étant pourtant conçue par Averroès à rebours de l'Illumination de la pensée orientale et par la prégnance du politique à la place de la science en tant que « moteur de la pensée »¹⁹⁵, et ce de manière associée au religieux. Les critiques d'Henri Corbin à l'égard d'une telle perspective restent pour part valides et l'on peut relever que même la « relève » de la raison arabo-musulmane ne sera pas forcément « averroïste » sans quoi elle ne saurait advenir comme semble bien l'avancer Mohamed Abed Al-Jabri¹⁹⁶. En effet, selon cet auteur « l'esprit averroïste est adaptable à notre époque, parce qu'il s'accorde avec elle sur plus d'un point : le rationalisme, le réalisme, la méthode axiomatique et l'approche critique. Adopter l'esprit averroïste, c'est rompre avec l'esprit avicennien « oriental », gnostique et promoteur de la pensée des ténèbres »¹⁹⁷. Entre médecine du corps et de l'âme, métaphysique et projet d'une philosophie « orientale », Avicenne paraît bien embrasser, jusque dans l'ambivalence assumée dans sa pensée et ses directives, des perspectives culturelles arabo-musulmanes et conceptuelles qui s'avèrent encore on ne peut plus fécondes aujourd'hui. Ces perspectives avicenniennes conduisent à considérer que l'ambivalence directive est constitutive de la direction des choses humaines (paragmatas) comme de l'égarement dans celles-ci. L'ambivalence comme l'égarement sont en effet liés à la multiplicité des directions qui peuvent se déployer en rapport à l'altérité qui est visée en une véritable directive de vérité.

Ainsi, de manière exemplaire à ce sujet et pour notre propos, la conception de la nature dans la philosophie musulmane a été appréhendée historiquement de diverses manières associant polémiquement les approches philosophiques et théologiques voire théosophiques. Déjà, le mot arabe désigne la nature en tant que ce qui est « inné par rapport à ce qui est acquis »¹⁹⁸. Créée par Dieu, la nature entretient un rapport problématique avec celui-ci selon que cette même nature est définie soit par la contingence, soit par une nécessité éternelle telle celle qu'Aristote attribue au mouvement, à la matière et au cosmos, et ce en contradiction donc avec « l'unicité de l'existence divine » du créateur. Au contraire, la contingence de la nature s'associe aisément à une dépendance à la volonté divine pour pouvoir être maintenue dans son être. Les théologiens ont ainsi eu recours à l'atomisme contre l'aristotélisme, le premier assimilant la génération à l'association et la corruption à la dissociation des atomes, au point de ne caractériser ainsi selon le second que l'altération, le changement qualitatif et non substantiel. C'est que « la thèse métaphysique d'un monde éternel suppose l'existence de natures stables qui sont les causes du changement »¹⁹⁹. Ghâzali soutient ainsi qu'« il n'y a pas de « lois naturelles », mais des rythmes de succession des accidents, des « habitudes » que

¹⁹³ Ibid., p.16

¹⁹⁴ Ibid., p.18

¹⁹⁵ Ibid., p.20

¹⁹⁶ Ibid., p.158

¹⁹⁷ Ibid., p.168

¹⁹⁸ Ridha Azzouz, « La conception de la nature chez Ibn Arabi », Tunis, Revue tunisienne des études philosophiques, 2002, vol.30-31, pp.59-64, p.59

¹⁹⁹ Ibid., p.60

Dieu peut briser à chaque instant »²⁰⁰. Or, Ibn Arabi, quant à lui, solutionne à sa manière philosophique et mystique le problème en liant le concept à l'imagination car il « conçoit Dieu non pas comme raison, mais comme une personne, un individu avec lequel on peut communiquer, un rapport Je-tu »²⁰¹. Le rapport entre créateur divin et créatures devient chez lui un rapport expressif de dévoilement passant par la parole véhiculant et transférant d'une certaine manière l'unicité ontologique de Dieu qui demeure transcendant (ipséité simple). La nature est selon lui un « logos multiple, diversifié » selon chaque être naturel » au point que « la nature est un être vivant dont la diversité des formes exprime la diversité du verbe divin »²⁰². Pour Ibn Arabi, la nature « englobe aussi bien le sensible que le spirituel », puisque pour lui « il y a deux natures : la grande nature qui englobe l'esprit, l'âme, le trône divin et les anges et la nature proprement dite formée des qualités sensibles »²⁰³. Ainsi, « la nature est formée d'une substance unique qui est l'être un et des formes qui sont des accidents en perpétuel changement »²⁰⁴. La voie mystique d'Ibn Arabi passe pour l'homme par deux moyens qui sont pour lui « naturels » à son être d'une certaine manière : « concentrer l'être dans l'espace et limiter le temps à l'instant »²⁰⁵. Ceci procède à même le devenir puisque « la nature est l'être multiple dont nous ne pouvons saisir l'unité que par l'imagination qui est en un étroit rapport avec la sensibilité ». Il s'agit de « saisir l'unité dans la multiplicité, la stabilité dans le mouvement », le spirituel dans le sensible, sans dispersion. En effet, « l'être ne subit aucune dispersion » et le mystique doit privilégier l'acte au concept car c'est « l'acte et non le concept qui permet à l'homme d'affirmer sa liberté et son individualité »²⁰⁶. L'acte permet ainsi de s'approprier les « qualités divines » (non celles du « sujet divin » transcendant).

Ainsi, il s'agit de « se mettre à l'écoute du divin dans le naturel », le divin étant paradoxalement pour la nature comme pour l'homme « à la fois l'apparent et le caché » qui s'y dévoile à la fois dans le proche et dans le lointain tout en s'y voilant. D'où sans doute la place de l'exil²⁰⁷ comme forme de direction spirituelle dans la mystique orientale d'Ibn Arabi allant à rebours de toute odyssée occidentale. C'est que « la nature possède la vision ou la vision est une force naturelle » car « entre la nature vue et la nature voyante les relations sont réciproques » au point que « l'image n'est ni le voyant, ni le miroir. Elle est à la fois l'un et l'autre »²⁰⁸. C'est ce qui autorise Azzouz Ridha à faire un parallèle entre la nature visionnaire et son image chez Ibn Arabi avec l'idée de Bachelard selon laquelle « la nature imaginaire réalise l'unité de la nature naturans et de la nature naturata »²⁰⁹ spinoziste. C'est que pour Ibn Arabi « la pensée imagine » et « l'imagination pense » au point que l'imagination puisse dévoiler le divin au sein même de la nature. Ainsi, ni rapport de domination ou de contemplation, le rapport de l'homme à la nature est actif et différencié dans le multiple. Il en est bien ainsi au point que

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid., p.59

²⁰² Ibid., p.61

²⁰³ Ibid., p.62

²⁰⁴ Ibid., p.62

²⁰⁵ Ibid., p.62

²⁰⁶ Ibid., p.62

²⁰⁷ Ibn'Arabî, Un phénix estrangeant. Une introduction à la pensée d'Ibn'Arabî, Paris, Albin Michel, 2026

²⁰⁸ Ibid., p.63

²⁰⁹ Ibid.

« l'affirmation de la liberté individuelle est un acte de la nature »²¹⁰ et que l'homme ne saurait maîtriser celle-ci, étant lui-même libre mais dans la dépendance à l'égard de Dieu dont la liberté seule est absolue. Entre mystique et philosophie, on retrouve là sans doute pour part chez Ibn Arabi un mouvement intellectuel et spirituel porté par l'imagination analogue à celui de la procession et de la conversion-retour de l'émanatisme avec pour fond commun l'héritage plotinien. C'est en effet chez lui l'imagination qui opère mais aussi véhicule (Naqla) « ce double mouvement qui fait descendre le divin et en même temps opère l'assomption du sensible »²¹¹. Associés au mysticisme, ce sont également sociétés humaines et nature qui s'associent ainsi dans l'analogisme ontologique et l'ambivalence polarisée que l'on retrouve encore là dans ce qui est aussi une forme de rationalité imaginative d'appréhension du réel, de son devenir mais sans doute aussi de son historicité culturelle, politique et économique (Ibn Khaldoun).

On retrouve là sans doute cette modalité d'expression conceptuelle ayant conduit Etienne Gilson à parler à propos d'Avicenne d'« illumination-concept », par opposition à l'« illumination-jugement » de la tradition augustinienne », comme a pu le rappeler Alain de Libera²¹². Selon ce dernier, l'émanatisme issu de la procession plotinienne est ainsi « un véritable modèle transculturel »²¹³ où l'on retrouve aussi sans doute jusque dans ses médiations et l'« illumination-concept » la Naqla²¹⁴ d'Al-Frabi.

Ainsi abordé, il convient de se demander conséquemment, à partir de l'histoire des sociétés arabes et berbères et de leurs implications anthropologiques, comment concevoir conséquemment les rapports adéquats possibles entre société et nature. Interroger ce que peuvent être pleinement, sinon des sociétés, du moins ce que Ibn Khaldoun nomme des « modes de liaison sociale », qui soient en quête d'une nature est bien une gageure pour l'enquête historique tant déjà celle-ci « aime se cacher »²¹⁵ ou à « se voiler » comme l'indiquait déjà Héraclite.

²¹⁰ Ibid., p.64

²¹¹ Ibn Arabi, « Les Révélation de la Mecque T3 P420 », in Ridha Azzouz, « La conception de la nature chez Ibn Arabi », Tunis, Revue tunisienne des études philosophiques, 2002, vol.30-31, pp.59-64, p.64

²¹² Alain De Libera, « La philosophie médiévale », Paris, PUF, 2004 (1993), p.116

²¹³ Ibid., p.117

²¹⁴ Guillaume De Vaulx d'Arcy, « La Naqla , Etude du concept de transfert dans l'œuvre d'Al-Farabi »

²¹⁵ Héraclite, CXXIII, Thémistius, in Les Présocratiques, Paris, édition établie par Jean-Paul Dumont, avec la collaboration de D. Delattre et de J-L Poirier, Bibliothèque de la Pléiade, Nrf, Gallimard, 1988, pp.129-187, p.173

PREMIERE PARTIE

I- Rapports entre nature et société à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie

A- Les dimensions ontologiques et subjectives des rapports entre nature et société entretenues historiquement par les sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie

. A-1 Les dimensions ontologiques des rapports historiques entre nature et sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie

Par-delà la socialisation de la nature et l'organicité figurée dans le temps de certaines dimensions des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie, c'est bien ce que Philippe Descola nomme leur « ontologie » qu'il s'agit plus profondément d'interroger. Ce point de départ permet de se dégager de la fausse dichotomie entre nature et culture qui perdurait encore chez Lévi-Strauss, dichotomie reposant sur l'absence de norme supposée au sein d'une nature universelle faite de spontanéité, contrairement à la culture. Celle-ci au contraire associerait normalisation, particularisation et élaboration de la part d'un individu qui finalement ne s'avère plus être à même d'être appréhendé dans sa dimension sociale.

Caractérisé par un monde « animé », la dissociation entre intériorité (l'essence invisible d'une personne) et physicalité (enveloppe matérielle présentée par un être au regard d'autrui)²¹⁶ spécifie l'ontologie animiste. Celle-ci est aussi marquée par « l'omniprésence du surnaturel » (Claude Lévi-Strauss), des qualités psychiques et sociales étendues à tous les êtres (âme, faculté de discernement rationnel, de communication et de jugement moral), même aux intériorités des non-humains (intentionnalités propres, capacités d'actions et de jugements autonomes), et ce en un vaste perspectivisme. L'animisme voit par ailleurs au niveau des corps de « simples vêtements » divers et différenciateurs « recouvrant des intériorités similaires », affiliant plus ou moins temporairement des esprits en associant images mentales et images matérielles (masques, parures, etc.). Dans ce contexte, l'animisme témoigne dans la vie quotidienne comme au niveau de la « fabrique »²¹⁷ de ses images et de son iconographie esthétique la tendance à rendre actif qualités et relations dans l'image. Ce processus d'activation est à même de produire des effets sociaux et de rendre compte des métamorphoses (commutations de perspectives²¹⁸ et « labilité corporelle »²¹⁹) et des amplifications inhérentes au réel tel qu'il est appréhendé dans son devenir. Ainsi, prédisposant à une communication « empathique » directe entre les êtres²²⁰, l'animisme apparaît bien comme étant « anthropogénique » pour reprendre une notion forgée par Philippe Descola car il « fait procéder des humains tout ce qui est nécessaire pour que des non-humains

²¹⁶ Philippe Descola, « La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation », (sous la dir. de Philippe Descola et al), Paris, Somogy Editions d'art, Musée du Quai Branly, 2011, p.38

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid., p.30

²¹⁹ Ibid., p.42

²²⁰ Ibid., p.41

puissent être traités comme des humains »²²¹. Il érige aussi la société humaine en « modèle général des collectifs »²²². L'humanité se définit ainsi non comme une essence mais comme un « mode de relation à autrui », à sa manière « accessible à tous les êtres animés »²²³.

Opposé au naturalisme, à partir d'une multiplicité de natures, de mondes et d'âmes, l'animisme décèle dans chaque être une intériorité, des intentions et des capacités d'agir, un moteur interne subjectif, des qualités morales et donc éventuellement une organisation sociale. Tout cela s'élabore d'une certaine manière en une seule culture d'un point de vue « naturaliste », unique culture commune aux humains et aux non-humains. L'animisme conduit les humains en société à contracter des dettes et formes d'allégeance avec les autres êtres vivants et avec les choses avec qui s'engagent des relations de dons, d'invocation voire de séduction. Ces relations s'inscrivent dans un système d'échanges mutuels constituant des chaînes d'interdépendances faisant rétroagir éléments du milieu et vies sociales multiples. L'animisme repose ainsi sur l'homogénéité et la ressemblance des intériorités et la différence des physicalités et non sur la différence des intériorités et la ressemblance des physicalités comme dans le naturalisme.

L'animisme partage avec l'analogisme, cette autre ontologie, une même différence des intériorités, mais dans l'ontologie analogiste il y a aussi une différence des physicalités (corps biologiques, attributs physiques déterminant l'expérience du monde réel), les discontinuités étant à la fois physiques et intérieures (psychisme, âme).

L'analogisme constitue une ontologie de « l'atomisation et de la recomposition » où la physicalité et l'intériorité sont fragmentées, ontologie caractérisée par un monde « enchevêtré ». Cet enchevêtrement porte sur toutes les composantes, tous les états et qualités, « toutes les parties dont les existants sont faits », étant « distingués les uns des autres et différenciés en autant d'éléments singuliers » reliés dans un « réseau de correspondances systématiques ». Ce monde enchevêtré est hiérarchisé en classes d'êtres aux « qualités intrinsèques » et aux « relations asymétriques »²²⁴. Si l'analogisme sert à « établir et stabiliser des relations » en des réseaux d'associations et correspondances, des « métarelations » au sein desquelles s'insèrent des êtres s'y voyant ainsi pourvus de la « qualité d'agent », c'est au risque de « propager l'illusion du continu là où règne la dictature du discret »²²⁵. Dans ce contexte, dans la vie quotidienne comme au niveau de la « fabrique »²²⁶ de ses images et d'iconographie artistique, l'analogisme peut présenter spécifiquement « la répétition pour elle-même ». Cette répétition pour elle-même porte sur des motifs et/ou des animaux imaginaires ou des êtres composites (chimères), et parfois sur une « simultanée de visions » représentées en « chaînes signifiantes et en tableaux d'attributs ». L'atomisation et la recomposition systématiques via les schèmes d'identification et de relations potentiellement réversibles et hiérarchisés ou non (échanges avec l'autre, rencontres, pratiques partagées ou mimétiques, don/prédation, etc.) généralisées contribuent à rendre pour ainsi dire le

²²¹ Philippe Descola, « Par-delà nature et culture », Paris, Gallimard, 2005, p.356

²²² Ibid., p.355

²²³ Philippe Descola, « La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation », (sous la dir. de Philippe Descola et al), Paris, Somogy Editions d'art, Musée du Quai Branly, 2011, p.38

²²⁴ Ibid., p.68

²²⁵ Ibid., p.165

²²⁶ Ibid.

cosmos et la société « équivalents » et « similaires »²²⁷. Il en est ainsi au point que chaque collectif analogique s'avère être cosmocentrique en tant que collectif « unique, divisé en segments hiérarchisés, en en rapport exclusif avec lui-même »²²⁸. Ceci contribue aussi à rendre les subjectivités plus diffuses et ambivalentes, « réfractées qu'elles sont dans des supports imprévus » et entourées de « la brume équivoque des apparences et des faux-semblants »²²⁹. Cela n'est pas sans rendre problématique la consistance de tout assemblage et l'authenticité d'un « point de vue rassembleur »²³⁰ au sein d'un cosmos rendu chaotique par l'immanence de ses multiples singularités. Ainsi, « l'archipel analogiste » est faite de la prolifération des signes, des appels et messages protéiformes des événements occurring à la multiplicité des êtres. Cet archipel trouve dans le microcosme humain, et notamment dans son corps, à la fois le « modèle interprétatif » garant du sens et le « gabarit »²³¹ du cosmos. Le rapport expressif des êtres qui en ressort engage la question du dévoilement actif du sens et de la vérité dans le devenir où l'on retrouve certaines des thématiques analogiques propres à la culture islamique, notamment du soufisme. Pour le soufisme, la transmission de la baraka (chance, bénédiction, force spirituelle procédant d'un don divin) apparaît comme étant déterminante, le soufi étant « fils de l'instant »²³² dans l'ambivalence du visible et de l'invisible, et ce au point de pouvoir faire de chaque leçon de chose une leçon de vie spirituelle. C'est qu'en rapportant microcosme et macrocosme un tel dévoilement permet d'appréhender en un processus de totalisation différents niveaux et différentes dimensions et issues au sein du monde, monde « au sein duquel l'homme peut tisser des affinités comme trouver un refuge »²³³. Le dévoilement du sens manifeste exotérique et du sens caché ésotérique tel que recherché exemplairement dans le soufisme, permet d'approfondir dans ses médiations les dimensions du sacré que revêt le Destin par-delà la Fortune, sacré dans la vie quotidienne mêlé d'affects apurés pour permettre une présence réelle au monde. C'est pourquoi, la baraka ayant partie liée à l'honneur dans les sociétés traditionnelles arabes et berbères au Maroc, comme l'a montré Raymond Jamous²³⁴, elle peut recouper dans de manière analogique l'enchevêtrement du devenir historique et du sultanisme des Chorfa²³⁵, des dimensions non exclusivement religieuses qui soient à la fois ésotériques et exotériques, claniques et patrimoniales sur le plan économique et social. En même temps, la baraka associée au sens de l'honneur peut servir de référent éthique et anthropologique au niveau de valeurs indissociablement ontologiques et politiques tant dans la baraka de telles valeurs se mêlent en différents registres. Ces registres s'adosent à de multiples intérêts auxquels s'étaient « l'espoir, la dignité et la protection »²³⁶ associés naturellement à la baraka qui associée au Sultan n'est pas

²²⁷ Philippe Descola, « Par-delà nature et culture », Paris, Gallimard, 2005, p.369

²²⁸ *Ibid.*, p.380

²²⁹ *Ibid.*, p.409

²³⁰ *Ibid.*, p.412

²³¹ Philippe Descola, « La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation », (sous la dir. de Philippe Descola et al), Paris, Somogy Editions d'art, Musée du Quai Branly, 2011, p.174

²³² Eric Geoffroy « Le soufi, fils de l'instant », Paris, Les Mardis de la philosophie, 6 juin 2023, Institut du Monde Arabe (IMA)

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Raymond Jamous, « Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2019

²³⁵ Raymond Jamous, « Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc », Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017

²³⁶ Philippe Descola, « La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation », (sous la dir. de Philippe Descola et al), Paris, Somogy Editions d'art, Musée du Quai Branly, 2011, p.200

sans faire songer aux rois thaumaturges en Europe au Moyen-Âge jusqu'à Charles X en France au début du XIX^{ème} siècle²³⁷.

L'analogisme se prête ainsi aux « relations condensées »²³⁸ inhérentes au sacré comme à l'ambivalence dans la culture arabe²³⁹ rapportée aussi au multiple. L'analogisme favorise « la superposition et l'accumulation d'identités » au point que « l'excès des discontinuités de la pensée analogique se mue en une pensée synthétique »²⁴⁰. Dans l'analogisme, le « maillage »²⁴¹ de ces médiations enchâssant et emboîtant²⁴² les dimensions ontologiques du réel peut se prolonger temporellement dans des formes d'ésotérisme. Parmi ces formes, outre le soufisme déjà mentionné, il faut relever les formes de figuration artistiques spiritualisant et esthétisant la production de subjectivités jusque dans l'extériorisation la plus matérielle et spatiale qui soit. L'art y est à même en effet de figurer un « réseau centré sur un individu qui est à la fois principe de synthèse, hypostase et condensé des éléments qu'il fédère en sa personne »²⁴³. Ces médiations jouent ainsi un rôle d'outils mais aussi se faisant de connecteurs qui « forgent un rapport de contiguïté entre des entités initialement dissociées »²⁴⁴. Dans ce sens, l'accumulation des répétitions de motifs et relations analogiques ne manquera pas de générer une « impression de régularité et d'ordre interconnectés bien propre à suggérer la permanence du principe de totalisation qui donne ordre et sens à un champ de relation »²⁴⁵.

La pensée analogique est en effet définie par Philippe Descola comme « une volonté maniaque d'étudier à fond toutes les discontinuités possibles du réel afin de le recomposer en une forme meilleure dans un réseau dense d'analogies »²⁴⁶. Or, cette « forme meilleure » recherchée pour et dans le réel inclut axiologie et normativité dans l'ontologie et la pensée analogiques, pensée où pourra prendre part dès lors aisément une dimension visionnaire et/ou prophétique.

C'est pourquoi l'analogisme formule des discontinuités, particularités et singularités au niveau des êtres, des états et des situations constitutives d'un monde s'ordonnant par des mises en correspondance généralisées, des transpositions et des transferts s'avérant hiérarchisés dans tous les domaines. Cette hiérarchisation se généralise au point de rapporter le microcosme au macrocosme par le biais de telles analogies systématisées depuis un être suprême à partir duquel toute une chaîne des êtres peut s'articuler et procéder dans le devenir. Dans cette perspective, l'émanatisme illustre parfaitement sur le plan philosophique un tel système de correspondance ontologique en une grande chaîne participative et harmonisée des êtres émanés de l'Être suprême et divin. C'est dans ce sens sans doute que chez Avicenne l'émanatisme, lié à l'ontologie

²³⁷ Marc Bloch, « Les Rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre », Paris, Gallimard, 1983 (1924)

²³⁸ Philippe Descola, « La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation », (sous la dir. de Philippe Descola et al), Paris, Somogy Editions d'art, Musée du Quai Branly, 2011, p.206

²³⁹ Jacques Berque, Jean-Paul Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Paris, Editions anthropos, 1967

²⁴⁰ Philippe Descola, « La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation », (sous la dir. de Philippe Descola et al), Paris, Somogy Editions d'art, Musée du Quai Branly, 2011, p.211

²⁴¹ Ibid., p.176

²⁴² Ibid., p.178

²⁴³ Ibid., p.180

²⁴⁴ Ibid., p.182

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid., p.203

analogiste, culmine dans des formes politiques de gouvernement²⁴⁷ pouvant identifier ce dernier avec le prophétisme de Mahomet et la figure de guide et législateur politique et spirituel pour le monde, et ce compte tenu de la providence divine qui s'y rattache. L'élaboration du concept de directive à partir d'Avicenne peut alors inclure sans s'y réduire la prophétologie, même si le prophète est supérieur au philosophe chez ce dernier compte tenu de son rôle providentiel dans le monde au-delà de celui seulement de premier moteur aristotélicien ainsi que de son rôle de modèle et de déterminant dans la vie sociale. Il en va ainsi chez Avicenne contrairement à l'identification des figures du prophète et du philosophe chez Al Farabi, compte tenu du fait que chez ce dernier la Cause première n'a pas connaissance des particuliers, « ce qui est la condition *sine qua non* de toute prophétologie »²⁴⁸. C'est pourquoi sans doute aussi « la forme imaginée » spécialement requise dans la prophétologie chez Avicenne « surpasse en influence et en pureté » la « forme sensible »²⁴⁹, la faculté de prophétie se révélant être chez lui une « faculté sainte »²⁵⁰.

L'analogisme anthropologique n'est pourtant qu'un mode d'être constitutif de l'homme en rapport au monde et à la nature, mode d'être que l'on retrouvait sans doute associé à d'autres dimensions à l'aube de l'humanité au Maghreb.

L'enseignement anthropologique et historique des sociétés protoberbères : la force naturelle majeure du modèle animal et du désir de prodige

En effet, la paléontologie, l'archéologie et la linguistique historique convergent suffisamment comme l'a montré Malika Hachid²⁵¹, pour établir qu'une « incroyable permanence berbère à travers les âges et les vicissitudes »²⁵² a persisté à partir des protoméditerranéens de la préhistoire, puis des « Libyens et Garamantes de l'Antiquité, Berbères du Moyen Âge, enfin, Imazighen actuels »²⁵³. Pour autant, comme cela sera établi dans le cadre de la présente recherche, « l'extraordinaire permanence de l'histoire du peuple berbère » n'est ni dépourvue d'histoire depuis 11 000 ans, ni dépourvue d'historicité puisqu'au contraire elle les a produits par la voie de différentes continuités directrices perdurant par-delà bien des discontinuités. C'est que « le Croissant fertile ne fut pas le seul pôle de civilisation » et que « le Sahara central » en fut un autre, au point de constituer un foyer civilisationnel riche en « innovations économiques et culturelles qui y naquirent, parfois avant même celles du Proche-Orient, comme l'invention de la poterie [11 000 ans Before Present], par exemple, et de tout un fonds symbolique et mythologique ». Il en fut ainsi au point que le Sahara central a pu jouer « le rôle d'une matrice civilisationnelle qui apporta progrès et spiritualité aux hommes tant en Afrique que sur les rives de la Méditerranée »²⁵⁴.

²⁴⁷ Meryem Sebti, « Avicenne : prophétie et gouvernement du monde », Paris, Cerf, 2021

²⁴⁸ Al-Farabi, « Le livre du régime politique, traduction et commentaire par Philippe Vallat, Paris, Les Belles Lettres, p.XXVI

²⁴⁹ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §336 « Sâhada », pp.164-165

²⁵⁰ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §23 « Q. qudsîya, faculté sainte », p.336

²⁵¹ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000

²⁵² Ibid., p.6

²⁵³ Ibid., p.7

²⁵⁴ Ibid.

Ainsi, « on est tenté » de « voir dans les Têtes Rondes les descendants de ces Proto-Nilo-Sahariens ayant quitté leurs territoires d'origine pour remonter vers le nord puis se diriger vers l'ouest, selon les schémas proposés par la linguistique historique »²⁵⁵. Ceci fait d'eux des « voisins protoberbères sahariens » aux influences culturelles et linguistiques importantes dont les apparentements se sont sans doute associés lors des peuplements ethniques successifs à des mixités de groupes, à des cousinages et au partage sur la durée d'héritages communs (croyances, mythes, pensée symbolique, etc.) à de ces âges reculés²⁵⁶. L'art pariétal des « Têtes Rondes » (style plus ancien datant de 8 à 10 000 ans BP voire 12 000 ans²⁵⁷ retrouvé dans l'art rupestre au Sahara) témoigne exemplairement d'apports mythiques, spirituels et même religieux qu'illustre le « Grand Dieu de Séfar » traduisant un sens du sacré « où les valeurs de fécondité féminine et de fertilité animale sont étroitement liées » et où un ésotérisme sans doute incommensurable historiquement aux autres, mêle des « êtres mi-humains mi-animaux » (thérianthropes)²⁵⁸.

Des caractéristiques socio-culturelles mêlées d'innovations ont été héritées de telles origines paléoberbères : barre de traction de char, attelage en quadriges, méthodes de dressage de chevaux, métallurgie du fer en même temps que l'Égypte ou la Mésopotamie²⁵⁹, etc. Ces héritages se retrouvent encore aujourd'hui jusque dans le baudrier croisé servant d' « emblème identitaire de la berbéricité saharienne ». Ce baudrier croisé se retrouvera chez les Garamantes (royaume libyen à la civilisation raffinée de l'époque allant de -1000 avant J.-C. à la conquête islamique) puis de nos jours encore chez les Touaregs comme en témoignent leurs « cordons de noblesse »²⁶⁰ des Touaregs. La civilisation saharienne dont il s'agit de retrouver la trace et la place au regard d'autres civilisations méditerranéennes par trop valorisées quant au rapport historiographique nord-sud tend ainsi à positionner les zones territoriales correspondant à l'Algérie actuelle comme étant au centre de changements majeurs à travers les âges protoberbères et paléoberbères. C'est que « les premiers changements sur le peuplement protoberbère saharien s'opèrent (...) dans le courant du IV^e millénaire avant J.-C., période où les Protoberbères Bovidiens se transforment en Libyens sahariens. Ces derniers acquièrent l'art de la cavalerie et de l'attelage (1500 avant J.-C.), l'écriture et le palmier (entre 1500 et 1000 ans avant J.-C.) et la métallurgie (dans le courant du I^{er} millénaire avant J.-C.). En près de quatre à cinq siècles seulement, les Paléoberbères auront intégré à leur civilisation cheval et char, écriture et métal. Le progrès est rapide et considérable »²⁶¹.

Parmi ces caractéristiques socio-culturelles mêlées d'innovations qui ont été héritées de telles origines paléoberbères il faut relever à la suite de Malika Hachid la place éminente des femmes au sein des sociétés paléoberbères²⁶², depuis donc la préhistoire, ce dont tendent à témoigner les peintures rupestres des premiers berbères. En témoigneront ensuite plus fortement encore les Libyens chez qui cette place éminente des femmes s'entendra tant sur le plan économique que socio-politique, la femme allant jusqu'à pouvoir occuper des rôles guerriers et militaires. C'est

²⁵⁵ Ibid., p.76

²⁵⁶ Ibid., pp.76-84

²⁵⁷ Ibid., p.304

²⁵⁸ Ibid., p.77

²⁵⁹ Ibid., p.163

²⁶⁰ Ibid., p.108

²⁶¹ Ibid., p.194

²⁶² Ibid., pp.150-155

d'ailleurs aux Libyens que l'on doit sans doute la véritable invention de la chevalerie et de l'amour courtois, ce dernier se retrouvant peu ou prou encore de nos jours dans la tradition socio-culturelle de l'ahal chez les Touaregs, « soirée de divertissement musical et poétique, prétexte aussi au rapprochement des jeunes couples »²⁶³.

Une telle approche va à la suite de Malika Hachid à rebours de toute écriture européocentrique de l'histoire et de la sous-évaluation civilisationnelle « des peuples des rives sud de la Méditerranée », sous-évaluation impliquée par le primat a priori et par trop exclusif de l'orientation du nord vers le sud dans la diffusion civilisationnelle au point d'en configurer la notion même de civilisation et de culture comme cela sera montré. Or, cette sous-évaluation d'orientation nord-sud dans l'abord de la préhistoire semble bien s'être couplée depuis l'islamisation arabe, une sous-évaluation est-ouest dans l'abord de l'histoire médiévale que des analyses critiques historiques reprises dans le cadre de la présente étude tendront aussi à démêler. C'est tout particulièrement dans le domaine de l'art, domaine à la fois culturel et socio-religieux que cette permanence historique berbère apparaît le mieux. C'est ce que montrent sur le plan archéologique l'art rupestre ou pariétal, l'art mobilier ou l'art funéraire (les plus anciennes sépulture protoberbères au Sahara méridional datant de la fin du VIIe voire du début du VIIIe millénaires BP²⁶⁴). On retrouve en effet encore aujourd'hui dans la tapisserie, le tissage, l'orfèvrerie, la peinture, la sculpture ou le tatouage les caractéristiques variées des signes et motifs géométriques et animaliers dont les « racines plongent dans la période capsienne » en perpétuant ainsi « un héritage de plus de dix millénaires »²⁶⁵ BP. Les berbères, issus sur le plan anthropologique des Mechtoïdes et des Protoméditerranéens Capsien en tant que variétés locales de l'Homo sapiens, auraient vu leur langue émerger par la fragmentation des langues de la famille « afro-asiatique » ou « afrasienne »²⁶⁶ entre le Xe et le VIIe millénaire. L'archéologie avant l'histoire a ainsi forgé ce que l'on peut nommer « berbérité » à travers notamment les apports culturels et économiques dont ont pu être porteurs des Capsiens Protoméditerranéens ayant vécu sans confinement ni isolat par rapport à leur milieu géographique. Parmi ces apports culturels et économiques, il faut retenir à titre pré-civilisationnelle les innovations parallèles en quoi ont consisté « la domestication des animaux sauvages », à commencer par les moutons, ainsi que la formation d'une nouvelle religion « dont le support symbolique est justement ce mouton » non encore domestiqué, le « bélier à sphéroïde »²⁶⁷ des gravures de l'Atlas saharien pouvant remonter au Xe voire au XIe millénaire BP, avant même donc le Néolithique à partir du VIIIe millénaire BP. Ce premier art rupestre qualifié de naturaliste et de figuratif était fortement animalier et marqué de sacralité jusque dans les scènes de chasses, sans doute rituelles jusque dans la représentation associée des premières figures berbères, contrairement à la période sub-naturaliste qui sera davantage sexuée voire marquée teintée de sentiments comme en témoigne la figuration de scènes supposées d'« intimité amoureuse » (Ain Naga- Monts des Ouled Naïl, Atlas saharien)²⁶⁸ ou dans le registre de représentation de scènes qui lui succèdera.

²⁶³ Ibid., 153

²⁶⁴ Ibid., p.40

²⁶⁵ Ibid., p.16

²⁶⁶ Ibid., pp.24-25

²⁶⁷ Idem., p.29

²⁶⁸ Ibid., pp.34-35

L'art rupestre des protoberbères, marqué par le mouvement (scènes de « galop volant » que l'on retrouvera dans l'art égéen²⁶⁹), la variété des couleurs (ocres, jaunes, rouges, blanc, etc.) et le dessin au trait²⁷⁰, représente de manière distinctive la vie quotidienne et un large bestiaire évoluant avec le climat, mais aussi tout simplement la vie collective (scènes de campements) marquée d'expressivité, que ce soient l'humour et donc le rire en soulagement de la misère, de la nécessité et du destin²⁷¹, la filiation, la fécondité, le respect dû aux anciens, l'opulence, la danse, le rituel (échange de bâton de jet, peintures faciales et corporelles de parure ou de « signes prophylactiques et magiques entrant dans les rites religieux, cynégétiques et guerriers »²⁷², etc.), les jeux d'adresse et de compétition ou de joute rituelle sportive et guerrière²⁷³, le sacré, l'ornement (coiffe, plumes, etc.), l'armement (arc de chasse, herminette, lance, « bâton de jet » servant à la fois d'arme et d'emblème d'autorité, etc.), le statut (chaussures, etc.), la vêtue, l'apparat ou le prestige (autorité et pouvoir que pouvaient exercer les femmes²⁷⁴, noblesse), le soin des bêtes vivant en coexistence poreuse ou la familiarité avec les animaux sauvages, tous ces traits englobant en chaque cas en un seul tenant bien des préoccupations face aux enjeux ultimes et partagés de la vie. L'art rupestre des Protoberbères témoigne donc d'« aspect civilisationnel » à rapprocher « du monde méditerranéen et de l'histoire », non de la « préhistoire ». S'y illustre « une véritable société construite autour d'usages, de conventions et de valeurs visiblement élaborés » faite de convivialité et sans doute d'honneur associé aux sociétés traditionnelles berbères et à la valorisation « la noblesse étroitement liée au prestige guerrier »²⁷⁵.

Or, tous ces traits culturels dont témoignent tout particulièrement l'art rupestre et funéraire protoberbère puis paléoberbère témoignent de l'ancienneté de l'identité ethnoculturelle berbère au Maghreb sont déjà concomitamment « des instruments de valorisation participant à la reproduction sociale des élites »²⁷⁶. Cette valorisation et appropriation de l'identité berbère par les élites sur le plan culturelle n'a pu opérer dans la durée de celles-ci que parce qu'aussi elle opérait sur d'autres plans, économiquement et politiquement, s'appropriant jusqu'à l'effort générationnel d'humanisation et sa maturation ayant eu cours durant des siècles ainsi que l'historicité d'osmose que permet cette appropriation dynamique d'une dynamique dès lors redoublée parallèlement aux virtualités anthropologiques que l'humanité de telles époques revêtaient encore²⁷⁷. L'appropriation d'un tel mouvement anthropologique porte, sur la longue durée sociale, sur l'historicité elle-même, car ce mouvement est celui de l'indétermination comme l'a si bien montré Georges Bataille à propos de l'homme de Lascaux chez qui naissait « quelque chose d'indéterminé »²⁷⁸, au point que « le monde s'altère » et s'altère en l'homme, en une nouvelle direction.

²⁶⁹ Ibid., p.58

²⁷⁰ Ibid., p.42

²⁷¹ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, chapitre « Le rôle du génie », pp.53-55, p.53

²⁷² Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.58

²⁷³ Ibid., p.69

²⁷⁴ Ibid., p.106

²⁷⁵ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.91

²⁷⁶ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.74

²⁷⁷ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, chapitre « Le rôle du génie », pp.53-55, p.54

²⁷⁸ Ibid.

C'est qu'on retrouve dans cet art rupestre protoberbère les tenants de la naissance de l'art bien avant le « miracle grec », ce que Georges Bataille a su si bien relever avec Lascaux à une époque somme toute assez proche (autour de -19 000 ans BP). Présupposant l'outillage et traduisant le jeu²⁷⁹, l'art rupestre exprime alors aussi « l'ensemble solidaire des interdits »²⁸⁰ et le caractère presque sacré des appartenances requises de manière directive, configurant une forme d'osmose en tant que cadre durable d'actions mutuelles supporté par des croyances, des désirs et des qualifications du réel. De durables solidarités visibles et invisibles et appartenances cohésives face à un destin partagé éprouvé en commun sont ainsi appréhendées dans l'art pariétal jusqu'au défaut de résistance inhérent à la humaine confrontée à la finitude et à la mort, allant alors jusqu'à pouvoir exprimer matériellement et symboliquement l'interdit et la normativité entourant et sacralisant cette dernière²⁸¹. La cohabitation et l'imprégnation mutuelle s'y expriment par la figuration esthétique de manières forcément réflexives d'agir et de produire, mais aussi de vouloir et de penser constitutives d'un monde partagé non sans ambivalence altérée aussi par l'interdit avec les animaux, l'interdit humain étant selon Bataille à opposer à l'absence de limite animale²⁸². D'une manière outillées et opératoire supérieurement acquise, s'y figure dès lors toute autre chose, et ce au-delà d'un monde d'objets anticipés jusque dans leur emploi par la fabrication. En effet, il s'y figure, dans la représentation et l'imitation du monde, l'opposition et la « protestation »²⁸³ face à celui-ci, opposition matérielle et protestation ludique, mais aussi métaphysique grosses d'innovations possibles, faisant ainsi passer l'Homo faber à l'homo sapiens selon Bataille.

Or, selon les époques, la coexistence ou la familiarité avec les animaux a pu revêtir bien des aspects. Elle a eu pour apothéose un commencement anthropologique doublé d'une séparation, celui de la naissance de la figuration dans la représentation picturale pariétale, celle-ci révélant l'homme devenu et parvenu à lui-même sous couvert d'une animalité encore et toujours liée à son devenir. C'est là le paradoxe de « l'homme paré du prestige de la bête »²⁸⁴ qu'a relevé Georges Bataille à propos de Lascaux, prestige gros de multiples dimensions et irréductible à la seule conception magique de la nature. Ce prestige ne pouvait que constituer tout un monde vivant, encore mêlé, au niveau de la participation au milieu, de devenirs conjoints, faits d'« alliance » et de « symbiose »²⁸⁵ à la fois « transposés » et « recherchés »²⁸⁶ (ce qui n'est pas sans évoquer la Naqla comme transfert, transport²⁸⁷) sur le plan réel et mythique. Il ne s'agit donc pas simplement d'un monde perdu, l'homme se superposant à lui-même pour s'accomplir grâce justement à l'animalité qu'il magnifie dans la représentation artistique naissante. L'imaginaire suscité par un tel lien entre l'homme naissant et l'animal ne pouvait que mêler leurs

²⁷⁹ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « La naissance du jeu », pp.57-60

²⁸⁰ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « L'ensemble solidaire des interdits », pp.65-67

²⁸¹ Ibid., chapitre « La connaissance et l'interdit de la mort », pp.61-64

²⁸² Surya, Michel, « L'art né de l'homme. L'homme né de l'art », in Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, pp.11-22 ; pp.13-15

²⁸³ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « La naissance du jeu », pp.57-60, p.57

²⁸⁴ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « L'homme paré du prestige de la bête », pp.161-162

²⁸⁵ Goetz, Benoît, L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll, Le Portique [En ligne], 20, 2007, mis en ligne le 6 novembre 2009, consulté le 17 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1364>, p.3

²⁸⁶ Ibid., p.7

²⁸⁷ De Vault d'Arcy, Guillaume, La Naqla, Etude du concept de transfert dans l'œuvre d'Al-Farabi

formes dans l'esprit du premier, et ce au point de faire glisser leurs limites conjointes confluant vers ce qui relevait sans doute de formes mêlant peu ou prou panthéisme et métempsychose²⁸⁸. La figuration du lien entre l'homme et l'animal dans la représentation pariétale dépasse nettement le statut de proie ou de nourriture comme le montre exemplairement la place conférée au bélier chez les protoberbères. Un petit bélier suit « fidèlement comme un chien » les hommes protoberbères qui y sont représentés, « le lien qui réunit l'homme à l'animal » s'apparentant donc à « une véritable laisse »²⁸⁹, l'animal contribuant à qualifier socialement son maître, tandis que les liens entretenus familièrement avec et le bélier « se partageant entre symbolique et convivialité »²⁹⁰. Le sacré est alors apparu concomitamment avec l'art associé au prestige animal et à son monde conjoint, puisque la pratique de « magie sympathique et de danses masquées » peut leur être très probablement supposé. Cette pratique et ses effets, associés ensemble à la vénération captative de telles forces animales, permettent quelque peu de concevoir « le sentiment de force et de grandeur » qui a nécessairement dû porter ces premiers artistes majeurs. Leurs « désirs de prodiges » se mêlaient sans doute au jeu²⁹¹ comme l'a relevé Georges Bataille, mais ce à partir déjà du travail (cf. production néolithique vs modes de vie prédateurs (chasse, pêche, cueillette au Néolithique »²⁹²) dans le cadre des liaisons et des déliaisons inhérentes à sa place dans une vie sociale pour part ouverte, et cela en osmose avec leur milieu naturel. C'est que, ce n'est pas que « la mort et la sexualité » qui constituent cette « animalité durable en nous que sans cesse introduisent, si l'on veut, la vie et la nature », en inhérence au Destin, et en formant « une boue » dont nous aurions à l'aurore de l'humanité enfin pu sortir totalement²⁹³. Plus que la transgression d'interdits, c'est le dépassement d'un état et d'une condition qui a conduit en certaines situations certains hommes à pouvoir exiger ensemble d'eux-mêmes et de ce qu'ils pouvaient dans leurs activités diverses (puissances), un monde « plus profond, plus riche et prodigieux »²⁹⁴, un monde sacré à même la vie compte tenu de la nécessaire sacralisation de celle-ci en résistance à la mort.

Pour autant, la chasse a constitué par ailleurs pour les protoberbères une part importante du mode de vie ayant perduré selon les zones géographiques, en parallèle ou en décalage avec la généralisation de l'agriculture au Néolithique, même en milieu oasisien. Diverses approches de la chasse sont ainsi à relever, comme celle consistant à revêtir les « oripeaux et déguisements en peaux animales, revêtant ainsi l'aspect de la bête convoitée » et servant « au camouflage non seulement visuel, mais aussi olfactif »²⁹⁵. Osmose et imitation du milieu ont ainsi joué par

²⁸⁸ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, p.150

²⁸⁹ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.72

²⁹⁰ Ibid., p.60

²⁹¹ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « Le dépassement des interdits : le jeu, l'art et la religion », pp.69-72, p.70

²⁹² Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.311

²⁹³ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « L interdit et la transgression », pp.73-76, p.73

²⁹⁴ Ibid., p.74

²⁹⁵ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.65

superposition²⁹⁶ (et non par oblitération²⁹⁷) dans l'émergence de l'art pariétal et funéraire, c'est-à-dire de l'art chez l'homme. Cet art a émergé non sans une certaine animalité en son « aveugle sûreté » et a pu aussi du même coup porter « un effet d'ensemble » qui ne se dégagera de manière directive « tout à fait qu'à la longue »²⁹⁸, comme après-coup. Fruit nécessairement pour part d'un « mouvement indéterminé »²⁹⁹ débordant le calcul et l'intérêt, l'art pariétal Protoberbère représenté dans ce qui devaient être des sanctuaires occasionnant réunions et cérémonies la mise en majesté du peuple animal, permettant d'autant mieux de mettre ainsi en majesté avec lui, en une véritable ronde, la figure d'une forme d'humanité naissante. Un tel débordement supérieur dans le calcul et l'intérêt s'est avéré permettre la conquête et l'emprunt d'une nouvelle route anthropologique pleine de richesse³⁰⁰. Or, cette route s'est avérée pouvoir « donner au cours incertain de l'histoire une sorte de magie » porteuse pour l'homme d'une véritable « vie nouvelle » et de commencements³⁰¹. Les fresques pariétales sont ainsi « riches, et sans mesure, du mouvement de la vie animale » dont l'homme se sépare pourtant en transfigurant son propre mouvement directif. Ni dégradée, ni hâve, l'humanité de ces hommes aux autres conditions que celles des hommes contemporains s'avère non tributaire de cette foncière opposition inconsciente entre l'homme et la bête qui taraude toute l'histoire de la culture et de la morale. Cette opposition est en effet telle que, dans le cadre du naturalisme anthropologique, elle structure encore sur un mode comparatiste contradictoire aux modèles dominants de la vie sociale, ceux supposés composer des sortes de « classes inhumaines »³⁰², à travers le monde et de tous temps, de manière anachronique.

C'est que l'animalité figurée dans l'art pariétal et pourtant quittée par l'effort ordonné du processus même d'humanisation, était transfigurée pour ainsi dire en modèle alternatif bien plus que rétrograde, alternatif au point d'être divinisé sous certains aspects. Déjà manifestement caméléon³⁰³ dans son altération vitale et sa magnificence sacrée, l'animalité ainsi figurée ne pouvait faire que représenter un simple contre-modèle voué à l'oubli. Au contraire, l'animalité « rayonnait » ainsi « la toute-puissance d'un monde impénétrable »³⁰⁴ au point d'être l'objet vénérée d'une « soif d'une autre vérité » pour un homme particulièrement en quête de la sienne lors de ses commencements où il était par trop rivé à un « aspect pratique et limité » ordonnant ses limites. Dès lors, l'humanité « hybride »³⁰⁵ émergente « donna la valeur au divin », « dont le

²⁹⁶ Gilles Deleuze, « Un manifeste de moins », in *Superposition* (avec Carmelo Bene), Editions de Minuit, Paris, 1979

²⁹⁷ Armengaud, Françoise, « Faire ou ne pas faire d'images. Emmanuel Levinas et l'art d'oblitération », *Noesis* [En ligne], 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, consulté le 18 janvier 2026. [URL://journals.openedition.org/noesis/11](https://journals.openedition.org/noesis/11); DOI :

<https://doi.org/10.4000/noesis.11>

²⁹⁸ Bataille, Georges, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Stuidiolo, L'atelier contemporain, p.98

²⁹⁹ Ibid., p.102

³⁰⁰ Bataille, Georges, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « La richesse de l'homme de Lascaux », pp.49-52

³⁰¹ Ibid., p.49

³⁰² Ibid., p.50

³⁰³ Pic De La Mirandole, Jean, *De la Dignité de l'Homme*, traduit et présenté par Yves Hersant, Paris, Editions de l'Eclat, 2016, pp.4-11

³⁰⁴ Bataille, Georges, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « Les figures magdaléniennes », pp.167-172, p.172

³⁰⁵ Bataille, Georges, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « Les figures féminines », pp.173-175, p.173

caractère infini s'exprimait sous la forme animale »³⁰⁶. Le bélier sphéroïde protoberbère de l'Atlas algérien et marocain « des temps préhistoriques » illustre cela magnifiquement, l'« aspect premier de la divinité » étant animal comme le montre l'anthropologie, témoignant de « l'irruption de l'animalité divine au-dessus des œuvres humaines »³⁰⁷. C'est pourquoi l'art pariétal préhistorique magnifie l'animal d'une manière figurative et représente maladroitement l'humanité, cette maladresse traduisant son « ambigüité » et sa quête, c'est-à-dire la liberté incoercible de son ordre et de ses œuvres. Dans ses commencements, cette quête humaine de souveraineté a donc naturellement identifié la divinité et la royauté au point que « le dieu se distinguait mal de la bête »³⁰⁸. Par là, les sociétés protoberbères révèlent la force naturelle majeure du modèle animal et du désir de prodige à même cette quête humaine de souveraineté, ce qui ne va pas sans drame, celui non de l'opposition de la raison en l'homme face à la nature mais plutôt celle³⁰⁹ de l'acte volontaire librement rapporté à celle-ci. Caméléon dans son orientation immanente à même une nature au sein de laquelle il se définit en empruntant les formes afin de pouvoir librement se régénérer encore en tant que microcosme, tel Protée selon ce dieu guérisseur qu'est Asclépios comme nous le rapporte Pic de la Mirandolle³¹⁰, et ce par toutes sortes d'imitations et de prophéties portées par l'imagination créatrice.

En magnifiant ainsi l'animal, l'homme semble avoir projeté sur lui son propre désir de prodige et d'altération, dans l'ambivalence, participant à son propre dépassement nécessaire pour tenter de l'accomplir. La formation du désir de prodige, composé induit par l'organisation du désir prodigieux d'altération, s'avèrera dès lors déterminante, leur agencement ayant participé à la formation de la pensée mythique et à sa dimension métaphysique « première »³¹¹, résurgente et répétitive. Avec l'ambivalence, à l'égard de l'animal comme de la vie portée par sa condition hybride, c'est encore le prodige que le processus d'humanisation a en fait poursuivi dans ses vénération au sein même de la nature et de ses aléas, et ce en mêlant la puissance et l'impuissance, le sacré et le profane, et non en appréhendant le réel à partir d'abord de la magie voire déjà de la religion en assurant la partition. Contrairement donc aux analyses finalement dialectiques qu'en fait Georges Bataille³¹², la dépendance, l'impuissance et le primat de la fin sur les moyens utiles ne furent pas magiquement dépassés dans un nouvel ordre de croyances, ainsi que dans leurs représentations sans utilités, bien que non dépourvues d'intérêts. Un désir de prodige et d'altération était ainsi porté dans l'ambivalence par l'homme à l'égard de l'animal dans la vénération de ses forces à l'égard des aléas de la nature. Par-delà l'association et la transmission de procédés et d'opérations, ce désir mêlait sans doute pratiquement l'imitation et la contre-imitation à la poursuite de nouvelles directions, non dépourvues de liberté à l'égard de ces

³⁰⁶ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « Les figures magdaléniennes », pp.167-172, p.172

³⁰⁷ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « Les figures féminines », pp.173-175, p.173

³⁰⁸ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « Les animaux et leurs hommes », pp.179-181, p.181

³⁰⁹ Boulnois, Olivier, Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen-Age, Conférence, Annales de l'Ecole pratique des hautes études, Année 1991, 100, pp.401-406, p.402

³¹⁰ Pic De La Mirandole, Jean, De la Dignité de l'Homme, traduit et présenté par Yves Hersant, Paris, Editions de l'Eclat, 2016, pp.4-11

³¹¹ Gusdorfd, Georges, Mythe et métaphysique, Flammarion, Champs, Paris, 1993

³¹² Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, chapitre « La chasses, le travail et la naissance d'un monde surnaturel », pp.183-185

mêmes aléas, au sein d'une nature dont les normes pouvaient à présent être reçues du Dehors³¹³. L'ampleur du culte porté au bélier sphéroïde de l'Atlas chez les Protoberbères et la tendance repérée chez les élites sociales à s'y associer l'illustrent pleinement, de même que le fait que « les premiers Berbères semblent avoir été plus proches du sacré que de la notion des Dieux »³¹⁴.

Ainsi, au désir de prodige et d'inconnaissable chargeant l'œuvre d'art dès l'art pariétal s'associe sa puissance d'interrogation, nous saisissant et nous faisant rivaliser avec le réel et avec un Destin dont le désir d'être contrefait n'est pas le moindre prodige³¹⁵. Déjà, l'art pariétal protoberbère témoigne de la mise en action dramatisée de ce désir de prodige et d'altération divine en un monde inconnu, expression semblant délivrer du monde des hommes, du visible, de la dépendance et de la finitude, mais ce, en y révélant la vie et ses puissances infinies, tout en préparant la figuration humaine traversant la figuration animale. C'est que l'art pariétal émergeant aux commencements du processus d'humanisation est le corollaire d'un mode de représentation autonome du réel, non rivé à sa stricte imitation, exprimant selon Malraux « dès l'origine, la volonté de l'homme de créer des images qui ne sont pas soumises à l'apparence et tentent de rivaliser avec le destin »³¹⁶. L'art pariétal, au plus près de l'illusoire origine de l'art et de l'homme, est déjà métamorphose comme l'illustre le besoin de représenter l'animal au-delà des seuls besoins utilitaires pour l'homme, besoins qu'il incarne pourtant aussi pour ses activités pragmatiques et pour ce qu'il manifeste en apparence et dont l'art refuse l'imitation. L'animal peut alors se placer dans l'imaginaire au plus près du sacré, en contrepoint polarisé du réel et de ce qui l'imité. Si l'art est un anti-destin, c'est grâce à son « pouvoir de résurrection », à ce qu'il transporte d' « énigmatique présence dans la vie de ce qui devrait appartenir à la mort »³¹⁷. Pour autant, son pouvoir interrogateur à la fois « inquiétant et énigmatique »³¹⁸ est en partage avec le sacré, et donc avec la vie sociale et la culture.

Schémas de peuplement et mixité des communautés matérielles et spirituelles confirment dès le paléolithique qu' « il n'y a pas de parfaite homologie entre type humain et culture » et que « la culture berbère, dans ses prémices préhistoriques est déjà portée par des types et sous-types variés »³¹⁹. C'est donc bien « entre ces deux repères chronologiques, les XIe/Xe millénaires et les IXe/VIIIe millénaires, que les Berbères, leur culture et leur langue se seraient constitués en groupe ethnique », avant l'apparition de l'agriculture et de la domestication (entre le VIIIe et le VIIe siècles BP), sur le sol africain et donc indépendamment d'abord de toute influence de la civilisation du Croissant fertile. Le « Sahara fut un centre civilisationnel fondateur allant jusqu'à

³¹³ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « La place de Lascaux dans l'histoire de l'art », pp.187-190, p.188

³¹⁴ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.304

³¹⁵ Malraux, André, La Tête d'obsidienne, chapitre 7, Gallimard, Paris, 1974

³¹⁶ Zarader, Jean-Pierre, Malraux, « L'art et le temps : le bison, l'arc et la flèche, ou la place de l'art pariétal dans les écrits sur l'art », chapitre 6, in « L'art avant l'art. Le paradigme préhistorique », édité par Audrey Rieber, ENS Editions, Paris, 2022, p.153-170, paragraphe 23

³¹⁷ Malraux, André, Œuvres complètes, t.4 : Ecrits sur l'art I., A.Goetz, C.Moatti, F.de Saint-Cheron et J.-Y.Tadié éd., Paris,Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2004, pp.1025, cité in Zarader, Jean-Pierre, Malraux, « L'art et le temps : le bison, l'arc et la flèche, ou la place de l'art pariétal dans les écrits sur l'art », chapitre 6, in « L'art avant l'art. Le paradigme préhistorique », édité par Audrey Rieber, ENS Editions, Paris, 2022, p.153-170, paragraphe 26

³¹⁸ Ibid., pp.1015-1019

³¹⁹ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.17

concurrencer l'éternel Croissant fertile »³²⁰, dans l'ordre économique avec la poterie par exemple, comme dans celui de la pensée symbolique avec mythes et formes de religiosité. Même si la langue berbère s'avère tributaire du Libyque qui remonte à 3 000 ans³²¹ et dont l'origine reste à établir, tandis que celui-ci s'est formé aussi par des emprunts au phénicien et au punique, on peut supposer que « c'est d'abord chez les Capsiens du Maghreb, il y a plus de 10 000 ans et chez les Protoberbères Bovidiens du Sahara, il y a déjà 7 000 ans, qu'il faut chercher ce vieux stock de signes divers, puis chez les Libyens orientaux et sahariens des débuts de l'histoire. C'est dans ce creuset iconographique que se trouvent certains éléments graphiques socio-religieux qui ont pu se prêter progressivement à la mise en place d'une sorte de langage idéographique primaire. Ce n'est qu'avec les Paléoberbères Garamantes que ce système primaire s'est orienté vers une forme scripturaire pour donner les premiers caractères d'écriture »³²².

L'histoire remontant au IV^e millénaire avant JC³²³, la reconstitution de zones d'emprunts archéologiques antérieurs à cette période s'avère toujours hypothétique. De tels emprunts ont pourtant forcément eu lieu et ont forcément été importants, ce dont ont témoigné les premiers historiens. Pour ce qui est des Berbères, Hérodote relevait que « les Grecs ont emprunté aux Libyennes le vêtement et l'égide des statues d'Athéna »³²⁴, vêtement « que l'on retrouve aujourd'hui dans la fotta, ce pan de tissu attaché autour de la taille par les femmes kabyles »³²⁵ et que l'on retrouve déjà « chez les femmes protoberbères de l'art rupestre du Tassili sous la forme de peaux de bête »³²⁶. Plus tard, avant l'islamisation, le pôle des croyances berbères connaîtra acculturation mythologique et religieuse. En témoigneront les emprunts probables de divinités propres au panthéon des Libyens orientaux par les Egyptiens (Nit déesse guerrière et Ash, dieu « étranger » Seigneur de Libye³²⁷) puis durant l'Antiquité grecque les tout autant probables emprunts des dieux Poséidon et Athéna à ce même panthéon³²⁸ comme l'affirmait déjà Hérodote. Symétriquement, les Libyens méditerranéens emprunteront le culte d'Isis tout en résistant aussi à l'acculturation de certaines formes de prescriptions religieuses³²⁹. Si l'acculturation verticale sur le plan des modèles religieux est affaire d'imitation dominante, elle est aussi affaire d'osmose sur la longue durée, donc aussi d'influences mutuelles et ouvertes, ce dont témoignera l'oracle du Dieu Ammon de l'oasis de Siwa (dont le sanctuaire tardif remonterait à 570-526 avant J.-C.³³⁰), le « plus célèbre de l'antiquité du fait de sa vénération par « les Grecs de Cyrénaïque »³³¹, Alexandre le grand et Crésus l'ayant même consulté³³². Appartenant au « domaine géographique berbère », ce lieu zone culturel dédié à une divinité sans doute d'« ascendance préhistorique et certainement paléo-berbère », « ayant préparé les esprits à un quasi monothéisme »³³³ selon Gabriel Camps. Amon constituant un « dieu suprême » préfigurant le monothéisme serait de plus

³²⁰ Ibid., p.309

³²¹ Ibid., p.173

³²² Ibid., pp.185-186

³²³ Ibid., p.40

³²⁴ Ibid., p.43

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Ibid., p.302

³²⁷ Ibid., p.299-302

³²⁸ Ibid., p.302

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid., p.304

³³¹ Ibid., p.303

³³² Ibid., p.305

³³³ Ibid., p.303

« une émanation du bélier sphéroïde de l'Atlas « des temps préhistoriques ». L'art rupestre protoberbère porte témoignage de cet « animal sacralisé »³³⁴, participant sans doute déjà au culte solaire en étant gros d'un panthéisme en étant non assimilable « à un principe supérieur sacré, sans forme, ni nature », voire abstrait, susceptible de préfigurer transcendance et monothéisme. C'est que comme tend à l'établir l'art rupestre, cosmogonie et monde social se recoupaient sans doute de manière extensive « chez les Protoberbères Bovidiens du Sahara ». Chez eux, « les membres de l'élite sociale étaient systématiquement associés à un bélier dans des scènes de jeux d'adresse, de joutes rituelles, sportives ou guerrières »³³⁵. C'est pourquoi sans doute aussi d'après un mythe kabyle le premier bélier du monde « tourne avec le soleil » et que « les premiers Berbères semblent avoir été plus proches du sacré que de la notion des Dieux »³³⁶. Une telle religiosité avait affaire avec l'occulte et le caché puisque le nom même d'Amon « (Imen) signifie « le Caché », c'est-à-dire « le dieu caché » dont on « ignore les origines »³³⁷ que certains auteurs situaient tout de même dans les oasis ou les sables.

Comme le montrent les Touaregs, le rapport dynamique à l'espace charrie avec lui l'imaginaire. Les Touaregs recouraient ainsi « aux géants pour expliquer leur environnement naturel et les formes énigmatiques qui y apparaissent, même si elles s'avèrent de main humaine »³³⁸. Au Tassili, avant l'Islam, on a aussi adoré la lune et le soleil³³⁹, ce que les rites funéraires et la représentation de la mort ont repris même au niveau des sépultures (tumuli) et sanctuaires Protoberbères et Paléoberbères, l'abord même des sépultures imposant des « précautions rituelles » de par leurs aires de délimitations généralement circulaires (moins souvent elliptiques)³⁴⁰. Le tumulus, cet « amoncellement de pierres sur le cadavre, geste le plus naturel qui soit, est la plus ancienne tombe qui soit »³⁴¹ au Sahara néolithique et témoigne, par l'absence systématique de tout mobilier funéraire d'une forme culturelle de dépouillement culturel contrastant avec le grand raffinement de l'art rupestre et de ses motifs matériels chez les mêmes Protoberbères³⁴². Si la dispersion des sépultures peut être liée « à l'état nomade de leurs constructeurs », « d'autres fois, au contraire, elles se rassemblent en véritables nécropoles coiffant les sommets des reliefs. Ces cimetières se situent souvent non loin des points d'eau et des centres de culture, des zones de pâturage, ou encore le long d'anciennes pistes »³⁴³. Si « les constructeurs ont plutôt dévié vers le gigantisme des formes que vers le nanisme »³⁴⁴, notamment dans le cas des tumuli à couloir et enclos (fin du VIIe millénaire BP), c'est sans doute en raison des complexités dues à la combinaisons de fonctions funéraires avec des fonctions rituelles³⁴⁵. Ces combinaisons sont associées en chaque cas à « la qualité sociale du mort », à son importance à laquelle le gigantisme tendra à rendre hommage comme le relève Malika Hachid toujours au Sahara, et dont le lignage tendra à hériter socialement et symboliquement par la construction même de ces

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Ibid., p.304

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid., p.305

³³⁸ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.230

³³⁹ Ibid., p.229

³⁴⁰ Ibid., p.236

³⁴¹ Ibid., p.267

³⁴² Ibid., p.271

³⁴³ Ibid., p.237

³⁴⁴ Ibid., p.236

³⁴⁵ Ibid., p.239

monuments tous orientés depuis la préhistoire vers l'est solaire³⁴⁶. La monumentalité funéraire chez les Protoberbères était sans doute réservée aux chefs et aux représentants de lignages dominants, surtout des hommes, affaire de politique et d'idéologie. Ce ne sera « qu'à partir du Post-Néolithique » que l'on trouvera « de façon égale des hommes et des femmes inhumés sous les mêmes types de monuments » puis du mobilier funéraire, à commencer par des « poteries brisées rituellement »³⁴⁷. Ainsi, la monumentalité funéraire était aussi pour beaucoup chose sacrée, même sans gravure ou peinture pariétale, l'architecture naissant en tant qu'art ayant porté aussi des « désirs de prodiges » qui sont aussi des désirs d'altération incommensurable débordant tout calcul³⁴⁸. Juxtant des zones funéraires, les « cercles de pierres énigmatiques » retrouvés dans le Sahara ont ainsi constitué dès la période Protoberbère à la fois des « aires de prières » sur le plan rituel et sans doute aussi des sites « d'observation astronomique »³⁴⁹. En tant que sites d'observation astronomique, ces cercles de pierres ont pu présenter de multiples fonctions et utilités sur des plans géographique et pratique recoupés encore rationnellement au culte du soleil et de la lune en une même vision culturelle du monde et un même « pôle religieux »³⁵⁰. Ce pôle religieux polarisait sans doute la sacralité à travers les fonctions mortuaire et rituelle. Plus tard, à l'époque du royaume des Garamantes, la sophistication et la diversité des monuments funéraires et religieux rendues possibles par la transmission et l'acculturation acquises dans le temps mèneront à bâtir explicitement des tombes sanctuaires. Ces tombes sont associées à des enclos dont l'espace sacralisé en fait des lieux servant aux rites, aux pratiques votives, aux sacrifices d'animaux ou à « la pratique divinatoire de l'incubation » tels qu'on les retrouvera ensuite dans le maraboutisme, en Algérie et au Maroc. C'est que à ses commencements, « l'islam choisira les tombes de la période païenne pour enterrer ses premiers morts : la taghmart »³⁵¹, mais en position allongée et non plus fléchie ou contractée comme chez les premiers berbères, ce qui figurait sans doute « le retour, dans la mort, à la position fœtale de la naissance »³⁵².

La divination par la pratique de l'incubation suivie de la conformité aux songes effectuée sur les sépultures des ancêtres, ainsi que l'assermentation et le juron aux ancêtres mémorables par leur sagesse et leur bonté semblent donc bien avoir coexisté de manière très ancienne chez les berbères comme le relevait déjà Hérodote³⁵³. Les berbères y associaient « culte des astres » et culte « des ancêtres »³⁵⁴, tendant sans doute déjà ainsi, à la fois dans la verticalité et l'horizontalité, à faire de l'espace mythique « l'expansion locale du sacré »³⁵⁵. De ce culte des ancêtres allant jusqu'à les héroïser ou les sanctifier témoignent tout particulièrement les « bétyles »³⁵⁶, ces sculptures anthropomorphes dessinées qui ont été retrouvées autour de sépultures (tumuli) et qui représentaient sans doute des ancêtres dont les « mânes sacrés »³⁵⁷

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Ibid., p.273

³⁴⁸ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « Le dépassement des interdits : le jeu, l'art et la religion », pp.69-72

³⁴⁹ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.260

³⁵⁰ Ibid., p.274

³⁵¹ Ibid., p.278

³⁵² Ibid., p.287

³⁵³ Ibid., p.294

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Gusdorf, Georges, Mythe et métaphysique, Flammarion, Champs, Paris, 1993

³⁵⁶ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.295

³⁵⁷ Ibid.

étaient vénérés au point de les ressusciter rituellement³⁵⁸. Quant au culte des astres, c'est dès le repérage des sites et la construction architecturale des monuments funéraires qu'il opérait au niveau d'une « visée astrale » mêlant les zones de prédiction. C'est aussi sur un plan météorologique que le culte du soleil et de la lune prend sens, un pouvoir étant traditionnellement prêté chez les Touaregs à celle-ci « d'apporter la pluie »³⁵⁹.

Les rites funéraires associés au culte du soleil et de la lune des Protoberbères ont pu associer usages des sépultures, techniques d'inhumation des corps, mais aussi offrandes et sacrifices d'animaux. Ainsi des traces d'offrandes funéraires qui pouvaient être alimentaires ou fumigatoires³⁶⁰ durant la période paléoberbère témoignent de « traditions néolithiques, avec des objets comme les pointes en silex ou encore les éléments de parure, notamment les perles taillées dans différents types de matériaux (œuf d'autruche, calcaire, cornaline, quartz, calcédoine, et plus tard, le verre) »³⁶¹. Dès lors, comme le montre la nécropole animale de Menkhor (cimetière de bœufs datant du Ve millénaire) dans le Sahara algérien³⁶², l'inhumation rituelle d'animaux disposant de sites de sépultures distinctes de ceux des hommes devait exprimer une forme de coexistence dans le sacré de la part des animaux et des humains chez les Protoberbères et les Paléoberbères.

Ainsi, l'art funéraire et l'art pariétal Protoberbère étaient déjà associés à un imaginaire et à des pratiques ressortant du domaine du sacré associé à la constitution même de formations sociales dont les caractéristiques ne peuvent être que partiellement inférées par l'archéologie ou la paléontologie. Comme le remarquera plus tard Ibn Khaldun sur le plan historique à propos des sociétés arabes et berbères au Maghreb, le sacré et le sentiment religieux y sont liés à la *'açabiyya avant et après* l'islamisation. Il n'y a pas de croyances sans croyants, ni de phénomène religieux sans fait social et force collective émergente en guise de causalité non substantielle. C'est ce dont témoigne le fait qu'une expression sociale d'un désir profondément partagé de prodige a sans doute habité la culture Protoberbère en y forgeant des formes partagées de cohésion mentale, ce qu'illustre l'art funéraire et cultuel dont la sacralité s'avère être dépourvue de toute divinisation de la société elle-même. Il en est ainsi des monuments « à enclos et couloir » (sépultures de « personnages importants ») et des « monuments à antennes » (espace cérémoniel complémentaire) inscrits tout spécialement dans le paysage. L'insertion en un espace sacralisé s'y est établie de manière semble-t-il à y orienter vers l'est une dévotion « à une toute puissance » faisant une place manifestement éminente au lever du soleil et à celui de la lune, c'est-à-dire « à la magnificence de la nature » en « une forme de panthéisme »³⁶³. Ce n'est donc pas sans signification que les tumuli de ces monuments sont souvent de formes sphériques ou en formes de croissants.

Dès lors, il peut être avancé que le désir anthropologique de prodige identifié par Georges Bataille³⁶⁴ depuis la préhistoire, est nécessairement aussi une expression sociale, à des moments

³⁵⁸ Ibid., p.296

³⁵⁹ Ibid., p.299

³⁶⁰ Ibid., p.291

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ibid., p.293

³⁶³ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.246

³⁶⁴ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « Le dépassement des interdits : le jeu, l'art et la religion », pp.69-72

charnières de l'évolution et de l'histoire humaine où l'on retrouve alors sur la longue durée l'historicité d'osmose telle qu'identifiée dans le cadre de la présente recherche.

Comme le relève Malika Hachid à la suite de François Paris et de Marcea Gast, « orientation et position des morts dans les sépultures »³⁶⁵ traduisent des rites où la division sexuelle apparaît sur un registre forcément sacré recouvrant peu ou prou la division domestique de l'espace. Ainsi, l'étude des sépultures du Néolithique à la période paléoberbère établit que « les femmes sont placées sur le côté gauche alors que les hommes le sont du côté droit »³⁶⁶, tandis que les sépultures en « tumuli en croissant sont ouverts vers l'est et que ceux qui sont orientés à l'ouest sont des sépultures de femmes »³⁶⁷. Si selon les types de monuments les orientations axiales des sépultures, des corps et des têtes peuvent relativement varier, il n'en reste pas moins qu'un principe d'orientation axial et de positionnement dédoublé des corps semble bien redoubler un doublement dans la sacralisation de l'espace et finalement du sacré lui-même jusque « dans l'orientation dans la vie quotidienne », ce qui n'est pas sans faire écho aux analyses de Michel Leiris. Aux distinctions de rites entre variations culturelles des peuplements successifs se sont rajoutés des distinctions selon les sexes, mais aussi selon les âges³⁶⁸, mais aussi selon les classes sociales, en convergence avec un tel principe général appliqué pour un même monument funéraire, voire même entre monuments funéraires. Ainsi, les « tumuli à cratère se distinguent par le nombre élevé de femmes et d'enfants »³⁶⁹. A la suite d'Olivier Dutour, Malika Hachid remarque que l'orientation des sépultures, des corps et des têtes vers l'est suggère « un rite solaire »³⁷⁰ et que « le niveau d'intégration atteint par l'individu par rapport au système cosmogonique », à la fois astral, social et culturel où l'initiation fait place aux rites et l'orientation à la division morale des esprits affectant la conduite de la vie quotidienne, comme chez les Touaregs.

Si, « l'un des rites funéraires des Paléoberbères consistait à enduire leurs morts et leurs effets de teintures funéraires symboliques », notamment l'ocre rouge (« héritage de la préhistoire » retrouvé chez « tous les peuples anciens de la Terre »³⁷¹) et le noir, des hypothèses quant à cette symbolique convergent encore vers un principe culturel d'orientation directive dédoublée vers l'est tel qu'établit ici.

Si, « au Sahara méridional, dans les tombes de leurs successeurs, les Paléoberbères, les parures se font plus nombreuses »³⁷², c'est sans doute en raison de déterminants sociaux croissants dans l'appréhension culturelle et religieuse du sacré associée à une division économique de la société accrue relativement au politique (cf. chefferies protoberbères).

En dépit de la prégnance manifeste de l'analogisme ainsi repérée dans la culture et les sociétés arabo-musulmanes, mais aussi berbères comme on l'a vu, il s'agira dans le cadre de la présente recherche de pouvoir préciser les apports ontologiques et cosmologiques

³⁶⁵ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.288

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Ibid., p.289

³⁷² Ibid., p.291

éventuels d'animisme résiduel, notamment dans la culture berbère au Maroc et en Algérie. A défaut d'une telle possibilité, il s'agira de concevoir les formes culturelles repérées comme pouvant relever de ce qui pourrait être qualifié de panthéisme analogique dont les contours seront alors à définir. Pour autant, ces formes particulièrement liées à la culture berbère semblent être riviées à une position subalterne et à une fonction d'entourage à l'égard des éléments inhérents à la culture arabo-musulmane et aux caractéristiques analogistes quelle revêt tant.

A-2. Les dimensions subjectives des rapports historiques entre nature et sociétés arabes et berbères : la thérapeutique et ses variantes au Maroc et en Algérie comme illustration

La thérapeutique et ses variantes au Maroc et en Algérie peuvent sans doute problématiser et illustrer typiquement les dimensions subjectives produites par l'intermédiaire des rapports entre nature et société entretenus historiquement par les sociétés arabes et berbères. Si les médecines traditionnelles et savantes ont été diversement appréhendées dans leurs méthodes et approches cliniques à travers l'histoire, pour autant, la dimension subjective et sa socialisation dans le soin semblent relever d'une institution³⁷³ en tant que telle et pouvoir être particulièrement précisées dans le cadre de la thérapeutique des maladies mentales et psychiques. C'est ce dont témoignent l'ethnopsychiatrie et ses dispositifs, mais doit pouvoir s'appréhender au mieux en tant qu'« anthropologie psychopathologique »³⁷⁴. En effet, la « neutralité culturelle » visée par l'ethnopsychiatrie peut constituer une forme de « déculturation pour le patient »³⁷⁵ alors que « ce n'est pas la psychose qui diffère d'une société à l'autre », c'est surtout « ce que l'on en fait socialement et culturellement »³⁷⁶. Un psychotique peut en effet ne pas être aliéné dans sa société. C'est que le phénomène d'acculturation en tant que « fait d'une autorité refoulante »³⁷⁷ rejoint historiquement aussi la question de l'Etat et du colonialisme à l'égard des sociétés traditionnelles. La primauté de l'écriture sur l'oralité apparaît ainsi aussi comme « une exigence de l'appareil étatique pour l'uniformisation des modes d'être et de penser »³⁷⁸. C'est dans une telle perspective clinique que les croyances culturelles apparaissent comme des croyances relevant d'une « expérience métapsychologique » inconsciente et corporelle pouvant légitimement valider le matériel ethnographique. Celui-ci est en effet constitutif dans ce domaine des pratiques thérapeutiques traditionnelles « fondées sur un processus projectif » comme celles du voyant guérisseur, celle de la pratique sociale du rêve ou celles ritualisées en lien avec la religion (pèlerinage, zawia, etc.). La subjectivité apparaît alors comme une « relation à l'Autre précédant l'individu »³⁷⁹, « la notion de personne » réunissant « à la fois l'être et son double »³⁸⁰

³⁷³ Doris Bonnet, art. « Thérapeutique », pp.707-708, pp.707, In Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, (sous la dir. de Pierre Bonte et al, Paris, Quadrige/Puf, 1ère édition 1991, 7^{ème} tirage 2022

³⁷⁴ Nadia Mohia-Navet, « Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle. Pour une anthropologie psychanalytique », Préface de Mahmoud Sami-Ali, Paris, L'Harmattan, p.159-177

³⁷⁵ Ibid., p.176

³⁷⁶ Ibid., p.175

³⁷⁷ Ibid., p.172

³⁷⁸ Ibid., p.220

³⁷⁹ Ibid., p.119

³⁸⁰ Ibid., p.118

au point que le « je » kabyle soit un « nous »³⁸¹ et que l'inconscient soit une véritable « possibilité relationnelle ».

La médecine traditionnelle au Maroc et en Algérie est aussi affaire de médications et d'alimentations engageant indissociablement individu, groupes sociaux et thérapeutiques selon des contextes divers. Chez les Touaregs nomades sahéliens par exemple, il « est fait appel aussi bien aux végétaux qu'aux minéraux et aux animaux (lait, beurre, graisse, sang, excréments), sans parler de l'usage du fer rougi au feu pour circonscrire ou inciser une plaie »³⁸². Cette médecine caractéristique en milieu traditionnel berbère mais aussi arabe au Maroc et en Algérie est une médecine des maladies par leurs contraires (allopathique) partant aussi de la « notion d'équilibre considérée ici comme clef de voûte de la structure ; équilibre dans les corps entre le chaud et le froid, et équilibre du corps dans le monde entre Dieu et génies »³⁸³. On retrouve là des conceptions conjointes du corps et de l'âme compatibles à la fois avec la philosophie arabomusulmane et avec les traditions islamiques, le lien entre corps et âme s'avérant dans la médecine traditionnelle être à la fois psychologique et adossée à une anthropologie eschatologique³⁸⁴. Selon les saisons et l'évolution des diagnostics et en fonction des catégories médicales retenues, maladies contagieuses et épizooties peuvent donner lieu à différentes pratiques : isolement, vaccinations (relevant par contre par empirisme d'un modèle homéopathique de « médecine des semblables »³⁸⁵ et non d'un modèle allopathique), scarification, etc. Elles peuvent aussi mobiliser d'autres techniques en plus d'une pharmacopée spécifique. A l'ensemble de ces modalités d'intervention médicale pourront parfois être associées plus ou moins empiriquement la magie et/ou la religion, notamment chez les Touaregs, afin de traiter plus particulièrement les maladies mentales et psychiques, et ce par des procédés plus symboliques et sociaux³⁸⁶. C'est que « les Touaregs comme les Maures adoptèrent les génies en tant que facteur causal responsable de leurs malheurs et de leurs maux (...). Tandis qu'ils ne retiennent de la causalité naturelle que deux principes (chaud, froid) »³⁸⁷. On retrouve là des principes anciens inhérents à la conception « humorale » de la maladie reposant sur les effets des qualités du chaud et du froid et sur la croyance en ces effets, éléments bien connus des anthropologues. La médecine humorale repose en effet sur « l'observance de deux principes fondamentaux : celui de « l'évitement des extrêmes » durant les périodes de bonne santé et celui de « l'utilisation sélectionnée des contraires » après constatation de la maladie »³⁸⁸. Or, dans ce contexte il pourra être montré que la médecine d'Avicenne présente bien des éléments de

³⁸¹ Ibid., p.119

³⁸² Edmond. Bernus, « Médications (chez les Touaregs sahéliens) », in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume 31, Chapitre M80, pp.4814-4822, p.4815

³⁸³ Jacques Hureiki, « Les médecines traditionnelles touarègues », cité in Edmond. Bernus, « Médications (chez les Touaregs sahéliens) », in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume 31, Chapitre M80, 2000, pp.4815-4821, p.4815

³⁸⁴ Rahal, Georgio, *Le corps dans la Falsafa, La notion de corps dans la philosophie d'expression arabe*, Préface de Marie-Thérèse Urvoy, Institut Catholique de Toulouse, Les Presses Universitaires, 2018

³⁸⁵ Doris Bonnet, art. « Thérapeutique », pp.707-708, p.707, In *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, (sous la dir. de Pierre Bonte et al, Paris, Quadrige/Puf, 1ère édition 1991, 7^{ème} tirage 2022

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Jacques Hureiki, « Les médecines traditionnelles touarègues », cité in Edmond. Bernus, « Médications (chez les Touaregs sahéliens) », in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume 31, Chapitre M80, 2000, pp.4815-482, p.4820

³⁸⁸ Doris Bonnet, art. « Thérapeutique », pp.707-708, p.707, In *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, (sous la dir. de Pierre Bonte et al, Paris, Quadrige/Puf, 1ère édition 1991, 7^{ème} tirage 2022

technicité à caractère déjà scientifique, mais aussi des éléments en faisant une médecine cosmologique, analogique et émanatiste de contraires appréhendés cliniquement dans leur ambivalence.

Ainsi, c'est encore de l'analogisme ontologique mêlé sans doute d'un fond d'animisme résiduel dans la culture et la société dont témoigne également aussi le sra', cette pratique thérapeutique ancestrale au Maroc qu'interroge encore de nos jours l'ethnopsychiatrie. Cette technique cathartique est mobilisée traditionnellement face à divers symptômes (catatonie, paralysies traumatiques et troubles psycho comportementaux et délires, etc.). Elle « consiste à « mourir » symboliquement pendant un temps déterminé et à exprimer des désirs refoulés » par une ou plusieurs voix autres comme l'a montré Stefania Pandolfo³⁸⁹. Cette clinique transférentielle exprime le « rapt de la voix » par les djins (génies) ayant pris possession du corps du patient. Or, les djins sont des référents constitutifs de l'appréhension du monde et de ses niveaux de réalité visibles et invisibles, mis en rapport de correspondance analogique, de manière conjointe traditionnellement dans les cultures berbères comme dans les cultures arabo-musulmanes. La clinique semble alors bien recomposer, à rebours d'éléments culturels réels ou imaginaires épars hérités ou introjectés, l'univocité expressive d'une subjectivité jusqu'alors séparée diversement d'elle-même et de son milieu. Cette subjectivité était jusqu'alors disjointe et dépourvue de polarité ambivalente directive interne à son histoire subjective, comme à son projet de vie. L'expression de l'ambivalence s'avère alors cathartique, par-delà toute opposition médicale entre approche exclusivement dite « scientifique » et « moderne », à portée techniciste ou pharmaceutique, et approche clinique traditionnelle. Dans un tel a priori, cette dernière est supposée être limitée à la pharmacopée et à la ritualisation, voire à la magie ou à la sorcellerie. C'est ce que montre le sra' en tant qu'approche psychothérapeutique traditionnelle à l'égard de la psychiatrie ou de la psychanalyse dites « modernes » selon l'ethno-pharmacologue et botaniste Jamal Bellakhdar³⁹⁰. Le pacte passé par le thérapeute avec le djinn s'exprimant à la place restée vacante de la subjectivité du patient témoigne sur le plan clinique d'un pacte plus profond. Ce pacte mène au combat et à une forme de « négociation »³⁹¹ singulière entre entités humaines et non-humaines, procédant de particulier à particulier, négociation toute empreinte d'analogie interprétative, mais aussi sans doute de communication directe de sujet à sujet et exprimant un probable héritage animiste résiduel. Le sra' en tant que pacte qui « souvent stipule un sacrifice » entre hommes et djinns est une cure technique thérapeutique traditionnelle au Maroc « parmi un éventail qui va de la divination, à l'écriture de talismans, aux incantations et à la transe »³⁹². Forcés dans le sra' à « révéler leurs noms » et vaincus en « les brûlant » ou en « les frappant »³⁹³, les djinns libèrent en une sorte d'alliance thérapeutique et cosmologique avec le sujet des possibilités dont il était jusqu'alors séparé de lui-même et par lui-même. L'élaboration pratique comme la conception théorique du sra' engagent et interrogent problématiquement dans l'ambivalence des dimensions semblant bien relever à la fois de l'ontologie analogiste et de l'ontologie animiste telles que définies par Philippe Descola. Ceci s'illustre dans l'ambivalence qui qualifie une bonne part de la procédure d'effectuation thérapeutique du sra', ambivalence paraissant rassembler en une même scène rituelle à la fois la culture islamique et des éléments

³⁸⁹ Stefania Pandolfo, « Rapt de la voix », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°15, p.31-50

³⁹⁰ Jamal Bellakhdar, « La pharmacopée marocaine traditionnelle », Paris, Ibis Press, 1997

³⁹¹ Stefania Pandolfo, « Rapt de la voix », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°15, p.31-50, p.32

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, p.33

mêlés de ces deux ontologies³⁹⁴ dans des éléments culturels populaires traditionnels (cf. les « livres jaunes » de magie et autres textes sur ce sujet³⁹⁵). La délivrance ontologique du mal moral, physique et psychique se double d'une délivrance du malheur d'un sujet jusqu'alors brisé dans sa capacité à « porter » et « soutenir » sa puissance³⁹⁶, ce que rend possible la position elle-même ambivalente et féconde du thérapeute. Celui-ci est souvent aussi un « fqih »³⁹⁷ (maître coranique), un imam légaliste aux pratiques « viriles » et dires diurnes et institués en même temps qu'un mage nocturne ayant partie liée aux espaces de l'irrationnel des djinns et de la « féminité ».

On peut faire l'hypothèse que cette ambivalence ontologique (analogisme concomitant à un animisme résiduel) a été construite pour part sur le terreau du syncrétisme islamique et du maraboutisme au Maroc. Ce terreau a rendu possible une « autorité » et une « efficacité » du Coran qui exclut toute forme d'idôlatry, autorité et efficacité s'exprimant dans l'ambivalence et pouvant être approchées ici d'une « façon discursive et exégétique, là d'une façon mystique et énergétique³⁹⁸. Le sra', dans l'ambivalence polarisée et le « dédoublement » qu'il exprime en tant que « négociation rituelle, témoigne à même le corps non seulement d'un « imaginaire culturel », mais aussi d'un imaginaire ontologique. Cet imaginaire culturel et ontologique est inhérent à un « modèle thérapeutique » de même qu'à un « modèle de société » permettant de « ré-établir les frontières de la réalité » et « la place que le sujet y tient »³⁹⁹. C'est que par-delà le « magico-religieux », le sra' et les autres « traitements des djinns »⁴⁰⁰ constituent des formes de « travail magique »⁴⁰¹ avec une multiplicité d'esprits ayant part aux énergies de la nature et de la vie cosmique et individuelle de toutes choses participant au monde. Les névroses de transfert et l'abréaction cathartique opèrent ainsi dans le sra' dont le dispositif thérapeutique produit davantage qu'une simple suggestion. Non sans faire penser à la Naqla (transfert, transport)⁴⁰², le déplacement d'affects névrotiques, de désirs ou d'identifications refoulés peut alors porter sur toutes choses visibles ou invisibles. Ce déplacement peut se faire de manière indéfiniment malléable, en œuvrant par l'écart et la différence de formulation et de sens des possibilités thérapeutiques d'expression préconsciente et consciente au traitement des symptômes physiques de conversion et des « formations imaginaires de défense ». Les djins peuvent alors être considérés non seulement comme des « formations secondaires » manipulables par suggestion, mais aussi comme étant des formations interprétables sur un plan cosmologique et ontologique, à cheval dans l'ambivalence de sens entre monde magico-religieux musulman et ontologie analogiste et animiste résiduelle. Ces formations interprétables que constituent sur le plan psychique les djins font sens dans l'entre-deux, entre illusion et dévoilement de vérité, image

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Voir notamment : Al-Buni, « Chems Al-Ma'arif Al-Kubra » et Edmond Doutté, « Magie et religion dans l'Afrique du Nord », Alger, Paris, Jourdan, 1908, Geuthner, 1984

³⁹⁶ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §188 « Hâmil », p.94

³⁹⁷ Stefania Pandolfo, « Rapt de la voix », Awal, Cahiers d'études berbères, n°15, p.31-50, p.34

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Ibid., p.33

⁴⁰¹ Ibid., p.34

⁴⁰² De Vaulx d'Arcy, Guillaume, La Naqla, Etude du concept de transfert dans l'œuvre d'Al-Farabi

pathologique et image « ontologique »⁴⁰³, aliénation et réappropriation sociale et culturelle. Si le sra' opère par des transferts énergétiques ou des « échanges efficaces », c'est que cette thérapeutique est une « technique chamanique » comme Lévi-Strauss le concevait même encore de la psychanalyse, dans un univers symbolique. Dans un tel univers symbolique, le « temps mythique » dépasse « l'homme même », contrairement à la « civilisation mécanique »⁴⁰⁴, c'est-à-dire aussi à l'ontologie naturaliste. Si l'efficacité symbolique par le langage relève selon Lévi-Strauss de « l'attraction réciproque des structures homologues »⁴⁰⁵, la multiplicité des structures inhérentes aux ontologies analogistes et animistes se voit par contre tendanciellement aisément structurée et ordonnée hiérarchiquement. Cette structuration ordonnée hiérarchiquement se réalisera dans l'ambivalence par la première de ces ontologies en une véritable convergence, mais aussi prééminence d'ordre directrice, à l'égard de la seconde.

Le sra' est plus que le « vocabulaire d'une expérience », c'est une « expérience limite » sur le plan subjectif et ontologique, un « espace de soi et de son monde »⁴⁰⁶. Le sra' met en scène par le patient, mais aussi de manière socialisée par son entourage, la disparition de soi inhérente à l'expression symbolique du destin subjectif (vie/mort). L'action associée du thérapeute autorise alors le dédoublement de la subjectivité, la démultiplication d'un « discours visionnaire au-delà du sens » auquel « s'attache une certaine jouissance »⁴⁰⁷ du corps pouvant être rapprochée de la transe. Ces spécificités du dispositif thérapeutique qu'est le rite du sra' le disposent à permettre l'accès à une « autre scène », opaque, magique et inconsciente. Cette autre scène met à jour des possibilités de « transfert patient/djinn »⁴⁰⁸ s'avérant être de « véritables passages d'énergie » ayant une « force sacramentelle » pour la subjectivité, et culminant au final dans la « confession du crime à l'origine de la maladie, et la négociation des termes du retour »⁴⁰⁹ passant par l'expulsion du djinn.

Pour autant, si le sra' renoue ainsi avec le « pacte magique », ce « paradigme de tous les pactes » que décrivait Marcel Mauss⁴¹⁰, c'est que comme toute thérapeutique il se lie socialement et institutionnellement avec l'ensemble de la société, et ce bien au-delà donc du seul colloque entre patient et thérapeute. C'est qu'ainsi en son fond si la subjectivité est bien singulièrement indissociable et pour part indistincte de l'ontologie en tant que mode d'identification aux êtres et aux choses et conception du monde, cette dernière apparaît elle-même comme étant indissociable, bien que distincte, de la politique conçue dans son sens large.

Par là, l'ontologie apparaît bien comme étant aussi première, foncière et comme conditionnant les possibilités de culture d'une société jusque dans le domaine de la santé et du psychique. C'est pourquoi sans doute aussi l'art médical a pris une telle importance dans la pensée philosophique

⁴⁰³ Philippe Descola, « La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation », (sous la dir. de Philippe Descola et al), Paris, Somogy Editions d'art, Musée du Quai Branly, 2011

⁴⁰⁴ Claude Lévi-Strauss, « L'Efficacité symbolique », in « Anthropologie structurale », Paris, Plon, 1958, pp.225-226, cité in Stefania Pandolfo, « Rapt de la voix », Awal, Cahiers d'études berbères, n°15, p.31-50, note 26 p.38

⁴⁰⁵ Stefania Pandolfo, « Rapt de la voix », Awal, Cahiers d'études berbères, n°15, p.31-50, p.38

⁴⁰⁶ Ibid., p.39

⁴⁰⁷ Ibid., p.40

⁴⁰⁸ Ibid., p.47

⁴⁰⁹ Ibid., p.46

⁴¹⁰ Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in Stefania Pandolfo, Rapt de la voix, Awal, Cahiers d'études berbères, n°15, p.31-50, note 37 p.49

arabe, jusque dans le domaine psychothérapeutique abordé par Avicenne dès le premier volume de son « Canon de la médecine ». Si, pour lui, en cas de maladie grave il s'agit « de soigner en urgence les symptômes avant de s'attaquer aux causes », ce n'était pas sans recherche étiologique et médicale pour autant. A la suite d'Arrazi (850-932), cette recherche s'inscrivait dans une « double médecine du corps et de l'esprit »⁴¹¹ associée à une prise en charge communautaire (sociothérapie et prophylaxie sociale en jointure avec l'«açabiyya»). La médecine était ainsi déjà associée au recours aux guérisseurs traditionnels, mais aussi à la tradition de la médecine de l'âme dans un monde arabo-musulman valorisant jusqu'au sacré « la capacité de résistance du malade » et « l'acceptation sereine des malheurs »⁴¹². C'est ainsi dans les premiers « maristanes » (Marrakech au XIIe siècle, puis Fès avec son espace dédié à la musicothérapie, etc.) que l'on trouve les ancêtres des hôpitaux psychiatriques au Maghreb et dont les missions comprenaient l'assistance sociale des malades et de leurs familles. Leur déclin institutionnel associé au retour « de la géomancie, de l'astrologie, et des sciences occultes » suivra ensuite sur un mode asilaire, à partir du XVe siècle, le déclin géopolitique dynastique plus large.

Comme cela sera montré, la « disparition »⁴¹³ menaçant la culture berbère et sa civilisation doit aussi se comprendre comme étant le produit de formes culturelles de domination au sens où l'entendait Max Weber. Dans cette perspective, la domination à l'œuvre dans le temps travaille les formes prises par la mémoire, la transmission et l'héritage jusqu'à son oubli et jusqu'au refoulement dans un sens aussi psychique mettant à mal les possibilités mêmes d'éveil et de mobilisation du peuple⁴¹⁴. C'est ainsi toute la vie sociale et culturelle qui s'avère avoir été impactée par la pénétration et l'occupation militaire coloniale française, au point de remettre en question les conditions de perpétuation de toute une sagesse profane ancestrale et pourtant renouvelée jusqu'alors, celle véhiculée par les bardes berbères⁴¹⁵ au Maroc ou par l'Amusnaw kabyle en Algérie. La domination culturelle passe en effet par la dépossession objective et subjective de la culture dont témoignent l'ethnopsychiatrie et les médecines traditionnelles, constituant une déqualification et une séparation de soi et des segments de son monde. Cela permet de comprendre à quel point toute réappropriation⁴¹⁶ de sa culture d'appartenance ou conquête de celle de référence s'avère relever de l'Odyssée, dès lors qu'elle a été proscrite par maints mécanismes implicites, extrinsèques et intrinsèques. C'est que l'odyssée minoritaire ainsi décrit en tant que trajectoire sociale et « désaliénation culturelle » constitue « le chemin que doivent parcourir, pour se trouver, ou se retrouver, tous ceux qui sont issus d'une société dominée ou d'une classe ou d'une région dominée des sociétés dominantes »⁴¹⁷. Mais, si « les instruments qui permettent de se réapproprier la culture reniée sont fournis par la culture qui a imposé le reniement »⁴¹⁸, en ce qui concerne les rapports entre culture arabo-musulmane dominante et culture berbère historiquement dominée, ces instruments conjuguent l'imposition de légitimité

⁴¹¹ F.Z., Sekkat, F.Z., S.Belbachir, « La psychiatrie au Maroc. Histoire, difficultés et défis, L'information psychiatrique, vol.85, n°7, septembre 2009, pp.605-610, p.606

⁴¹² F.Z., Sekkat, F.Z., S.Belbachir, « La psychiatrie au Maroc. Histoire, difficultés et défis, L'information psychiatrique, vol.85, n°7, septembre 2009, pp.605-610, p.605

⁴¹³ Pierre Bourdieu, « Mouloud Mammeri ou La Colline retrouvée », Le Monde du vendredi, 3 mars 1989

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ Michaël Peyron, « Les Bardes berbères face à la pénétration militaire française : Maroc central (1914-1933) », Awal, Cahiers d'études berbères, 1996, n°14, pages 47-74

⁴¹⁶ Pierre Bourdieu, « L'Odyssée de la réappropriation », Awal, Cahiers d'études berbères, 1998, n°18, pp.3-6

⁴¹⁷ Ibid., p.5

⁴¹⁸ Ibid.

historique profane avec les ressources du sacré religieux. Ces mécanismes redoublent ainsi dans la profanation les enjeux sociaux et psychiques liés à toute transgression culturelle et sociale, procurant aussi possiblement une sorte d'ennoblissement rendu « naturel » et sacré qui s'avère aussi parallèlement véhiculer avec lui une forme tacite de dépossession culturelle.

Dès lors, il pourra être montré qu'entre sociétés arabo-musulmanes et sociétés berbères, la « dernière ruse de la culture dominante » s'avère peut-être pouvoir se trouver au niveau du registre culturel de l'ambivalence. Ce registre est conjoint entre les cultures et pourtant asymétrique tant il assigne a priori pour lui-même à toute tentative de réappropriation un cahier des charges exorbitant empli. Celui-ci est en effet marqué par une inaccessibilité toute profane mêlée de passivité historique en des registres d'autant mieux enjointes qu'ils sont implicites et non questionnables.

B- La cohésion sociale ('açabiyya) comme entraide solidaire et défi « naturel » et comme pouvoir « dénaturant » au sein du processus civilisationnel

C'est dans ce contexte, et avec une telle approche méthodologique et conceptuelle que l'histoire des sociétés arabes et berbères sera abordée dans le présent travail de recherche, d'abord en ce qui concerne le Maroc puis en ce qui concerne parallèlement mais autrement l'Algérie. Ainsi, dans son livre « Parcours dans l'Histoire du Maroc »⁴¹⁹, l'historien M'Hamed Ahda revient sur les deux grands types d'explications historiques apportés habituellement au phénomène « Siba » (révolte, dissidence de territoires dominés par des tribus à l'égard de l'Etat et du Souverain) au Maroc, à savoir la politique de l'Etat (Makhzen) à l'égard des tribus et sa politique fiscale. Il propose ensuite sa propre analyse du phénomène reprenant les précédentes, analyse régionaliste pour laquelle il met en exergue la situation du sud et notamment de la région du Tafilalt. Or, cette même analyse régionaliste, locale et synthétique peut aussi être reprise, incluse et approfondie dans une analyse à la fois économique, culturelle et politique, d'inspiration khaldounienne. Une telle analyse porte sur une plus longue durée et se trouve être synthétisée dans la configuration prise par les conditions historiques d'émergence (essentiellement centrifuges mais problématiquement divisionnaires) et de reconduction d'une gouvernamentalité théologico-politique de classe au Maroc au niveau du Makhzen à l'occasion de la crise profonde survenue durant la deuxième moitié du XVème siècle.

Cette crise a engagé les changements survenus dans le commerce international (développement d'un régime capitaliste international mercantile, colonial et maritime) et ses puissances dominantes et impérialistes (Espagne et Portugal notamment, mais aussi Angleterre et Ottomans). Mais elle a aussi engagé les relations déterminantes entretenues par le Maroc avec le Soudan occidental, véritable « trait d'union » jusqu'alors avec l'Europe⁴²⁰. Cette analyse permet alors de ne pas voir dans le phénomène Siba seulement le fruit « de la faiblesse de l'Etat et du fossé qui le séparait de la société marocaine »⁴²¹, mais également une condition de production historique de l'occasion de fonder adéquatement le Makhzen, son Mulk (pouvoir hégémonique) et son Jâh (mode de fonctionnement du pouvoir d'Etat) en lien avec cohésion sociale ('açabiyya). Par là

⁴¹⁹ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012

⁴²⁰ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Introduction, p.10-11

⁴²¹ Ibid., Chapitre « Le phénomène « Siba » au Maroc », pp.13-40, p.13

s'opère aussi la fondation d'un agencement historique déterminant entre sociétés urbaines et sociétés rurales, tribus arabes et tribus berbères, nomades et sédentaires.

Une telle configuration locale de gouvernementalité historique de classe émergeant d'une société tribale de type féodale spécifique constitue un « foyer d'expérience » collective et institutionnelle au sens où l'entend Michel Foucault, véritable ferment d'historicité sur la longue durée où « s'articulent les uns sur les autres: premièrement, les formes d'un savoir possible; deuxièmement, les matrices normatives de comportement pour les individus; et enfin des modes d'existence virtuels pour des sujets possibles »⁴²².

B-1. Au sein de l'histoire des sociétés berbères

Traditionnellement, dans les sociétés berbères sédentaires au Maroc et en Algérie, les rapports avec la nature sont entretenus dans la vie quotidienne de manière avant tout collective et institutionnalisée, comme l'illustre exemplairement la Touiza que l'on traduit habituellement par l'« Entraide ». Cette forme d'obligation d'entraide locale s'effectue via un travail collectif non rémunéré dont l'utilité individuelle ou collective pouvait porter traditionnellement sur des pans entiers de l'existence collective privée ou communautaire. Elle contribue traditionnellement à gérer et réguler en commun et de manière cohésive sur le plan social le partage des ressources naturelles et leur rareté facteur de crises, engagées par elles ou les renforçant. C'est que la Twiza est « une structure organisée qui se crée par nécessité et s'estompe une fois le problème résolu, pour reprendre si nécessaire »⁴²³.

B-1.1. L'esprit de corps et le sens de l'honneur chez les berbères

On peut se demander si ce n'est pas l'usage opératoire du concept d' « esprit de corps » associé à l'histoire des sociétés berbères qui constitue, dans une perspective khaldunienne, le rapport irrationnel entretenu dans l'immanence par les hommes en société, et ce, jusque dans le sens de l'honneur. Ce sens de l'honneur sera subsidiairement rapporté à la transcendance divine et à la religion après l'avènement de l'Islam. L'être-ensemble étant constitué de l'esprit de corps, mobilisant dans l'action collective et l'esprit et le corps des individus et des groupes, c'est même peut-être là une des conditions sociales d'émergence de la religiosité. C'est ce que l'histoire de la domination arabe semble confirmer chez Ibn Khaldun. C'est pourquoi les croyances collectives peuvent habiter les corps et les esprits au point de culminer dans certains phénomènes sociologiques de formes particulières de religiosité, que l'on retrouve dans les syncrétismes culturels et religieux locaux constitutifs du maraboutisme maghrébin, au Maroc comme en Algérie.

C'est ce que traduit traditionnellement pleinement le sens de l'honneur chez les berbères.

⁴²² Michel Foucault, « Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France 1982-1983, Leçon du 5 janvier 1983, 1ère heure », Hautes Etudes, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2008, p.4-5

⁴²³ Mostefa Mimouni, « La Twiza : entraide d'hier et d'aujourd'hui », communication au Colloque « Transmission, mémoire et traumatisme », 9 et 10 mai 2003

Comme l'avait vu Ibn Khaldoun, c'est bien « la capacité de se diriger dans sa vie morale »⁴²⁴ vers la « perfection de l'âme »⁴²⁵, vie morale sinon non exclusivement religieuse chez lui, du moins spirituelle, qui constitue, en lien matériel avec la nature, l'humanité réelle, sa réalité comme seconde nature (*habitus*). Cette seconde nature traduit un devenir, et moyennant une telle direction morale, exprime le sens de l'honneur dans l'esprit de corps, la 'açabiyya, et ce jusqu'à la finitude assumée du destin particulier associé à un monde. Ce dernier, comme tout être et toute société humaine, doit ainsi être appréhendé de manière vitaliste et organiciste⁴²⁶. Cette perspective ne peut dès lors qu'entrer en contradiction, au niveau de la conception de l'esprit de corps, avec la constitution du pouvoir central chez Ibn Khaldoun, pouvoir devant s'exercer « sur le groupement humain le plus étendu possible », ce qui désocialise le malik qui en tente la maîtrise et le sépare du peuple. Ce risque de séparation est partagé par les grands au point de conduire à une position lointaine de surplomb politique. Un tel surplomb n'est pas chez Ibn Khaldoun sans résonance conceptuelle, mais aussi axiologique sur le plan rationnel et pratique, avec la position divine rapportée à la foi, en un ultime telos encore aristotélicien⁴²⁷. C'est pourquoi, cette capacité à se diriger dans la vie morale est en lien avec le sens de l'honneur, la noblesse étant selon Ibn Khaldoun « le ressort de l'esprit de corps »⁴²⁸, dont la dimension naturelle et pratique n'est pas sans évoquer une nouvelle fois la notion philosophique cynique d'*ischus*. En effet, l'*ischus* désigne un surcroît de force d'âme (force à la fois physique et spirituelle)⁴²⁹, surcroît éthico-politique⁴³⁰ marquant socialement sa présence et conditionnant « l'illustration acquise » faisant autorité selon Ibn Khaldoun, comme le fait selon lui le devenir et la finitude⁴³¹ dans l'histoire, non sans un certain prophétisme sans doute. L'illustration est en effet acquise jusque dans le prophétisme et le prophétisme en procède aussi en retour, comme le montre le chorfisme sultanique dans ses pratiques, comme dans ses limites contributives à la formation du capital symbolique à travers l'histoire des sociétés traditionnelles.

Dans la perspective de cet auteur, on retrouve sans doute de tels enjeux sur le plan historique au niveau de la constitution d'alliances, mais aussi de l'exercice collectif de formes de souveraineté. Cette capacité peut encore être envisagée historiquement au regard du rapport à la nature, entre sociétés rurales et urbaines arabes et berbères, avec et par-delà les taxinomies ethnologiques dégagées en 1960 par Pierre Bourdieu à propos du sens de l'honneur chez les kabyles et de l'ethos qu'il implique. Selon Bourdieu, pour être adéquatement compris, un tel sens de l'honneur et son ethos doivent recouper la distinction entre *nif* (point d'honneur) et *hurma* (honneur) ainsi

⁴²⁴ Abdesselam Cheddadi, art. « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun », Ibn Khaldoun, « Muqaddima », 374, in *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 35e année, n° 3-4, 1980, pp.534-550, p.546

⁴²⁵ Abdesselam Cheddadi, Introduction in « Le Livre des Exemples », Ibn Khaldoun, « Muqaddima », Volume I, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2002, pp.IX-XLVI, p.XIX

⁴²⁶ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples », « Muqaddima », volume I, texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2002, pp.251-1267, chapitre XII « Les États, comme les personnes, ont une longévité naturelle », pp.439-443

⁴²⁷ Aristote, « La Métaphysique », Livre XII

⁴²⁸ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples », « Muqaddima », volume I, texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2002, pp.251-1267, p.388

⁴²⁹ Léonce Paquet, « Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages », Avant-propos de Marie-Odile Goulet-Cazé, Le livre de poche, 1992, p.6

⁴³⁰ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples », « Muqaddima », volume I, texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2002, pp.251-1267, III, chapitre XIV « Le luxe apporte à un Etat, à ses débuts, une force supplémentaire », p.445

⁴³¹ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples », « Muqaddima », volume I, texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2002, pp.251-1267, chapitre XII « Les États, comme les personnes, ont une longévité naturelle », pp.439-443, p.440

que leurs sacrés respectifs⁴³². Ce sens de l'honneur permet de « faire face »⁴³³ aux événements historiques et à leurs lots d'épreuves défiant à partir de l'honneur le destin naturel inhérent à la vie sociale en commun. L'habitus constitué dans le sens pratique honorifique, s'il vise à savoir que faire et que dire de et pour soi et ses groupes de solidarité afin que le défi fasse bien honneur⁴³⁴, n'en reste pas moins tributaire de l'histoire à divers titres. Par l'intermédiaire de ses modes de liaison sociale, l'habitus se verra conférer une certaine forme et un certain degré d'« illustration acquise » compte tenu de l'« ensemble de hauts faits » (hasab)⁴³⁵ dont il sera reconnu être le porteur voire le dépositaire inspiré, ce en lieu et place de tout « charisme » weberien.

Dans cette perspective, au-delà du seul intérêt, si la dette d'honneur s'avère être inclusive au niveau du monde social et de sa mémoire⁴³⁶, alors elle oblige à privilégier dans l'analyse une anthropologie sociale axée sur la dette⁴³⁷ avant le don. Pour autant, il convient de considérer à la suite de Raymond Jamous⁴³⁸ que dans le cadre de la logique de l'honneur, c'est « dans l'opposition, dans l'échange de violence », c'est-à-dire plus largement dans la lutte, « que la relation s'établit et prend sens ». Il en est ainsi au regard d'épreuves qui peuvent être de multiples ordres (social mais aussi « naturel »). Si l'« on ne s'attaque qu'à celui qui est digne d'être attaqué ou pour montrer qu'on est digne de lui », il s'agit de comprendre cette dignité adéquatement à partir d'Ibn Khaldoun par l'« illustration acquise » face à des épreuves de mêmes ordres, associant comme dans la relation entre frères, à la fois la proximité et la tension. Cette perspective s'opère sur des plans manifestement éthiques et partiellement politiques reposant sur des bases structurelles économiques variables, mais toujours présentes, leurs déterminations étant historiquement situées, tout en présentant des incidences anthropologiques de longue durée. Ainsi, en matière d'honneur le mot *bat't'alun* a pour double signification contraire et non contradictoire (ambivalence) à la fois « brave, héros », mais aussi « désœuvré, qui se livre aux choses vaines », la caractéristique de la bravoure se comprenant dans la culture arabe dans cette perspective antéislamique à dominante bédouine comme recherche de « l'exploit inutile, « pour l'honneur » »⁴³⁹.

Nonobstant la foncière problématique de la domination masculine et de l'endogamie dans les sociétés traditionnelles arabes et berbères, une telle perspective d'analyse se démarque donc de manière pleinement conséquente des analyses de Germaine Tillion⁴⁴⁰ quant à sa distinction entre « Noblesse Averroès » et « Noblesse Ibn Khaldoun ». La première est en effet une noblesse de

⁴³² Pierre Bourdieu, « Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle », chapitre 1er : Le sens de l'honneur, pp.19-60

⁴³³ Ibid., p.57

⁴³⁴ Ibid., p.25

⁴³⁵ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples », « Muqaddima », volume I, texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2002, pp.251-1267, note 1 p.1323 du chapitre XIV « Durée du prestige d'une lignée », p.392

⁴³⁶ Pierre Bourdieu, « Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle », Paris, Points, 2015, chapitre 1er « Le sens de l'honneur », pp.19-60, p.38

⁴³⁷ Alain Milon, « Du don à la dette : Aristote, Nietzsche, Deleuze », Paris, revue MAUSS, n°10, 1997, p.307

⁴³⁸ Raymond Jamous, « Bourdieu et les études kabyles », Awal, Cahiers d'études berbères, n°1, p.3

⁴³⁹ Jean Poirier, « Le concept d'hétéronymie. La notion d'Idd et la signification ethnologique de certains Ad'Dad », in Jacques Berque, Jean-Paul Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Paris, Editions anthropos, 1967, pp.303-321, p.305

⁴⁴⁰ Germaine Tillion, « Le harem et les cousins », Paris, Seuil, 1966

transition entre la caste antique et « les hiérarchies modernes, où l'on joue des coudes, avec, forcément, plus ou moins de distinction »⁴⁴¹, mêlant manifestement selon Germaine Tillion ouverture culturelle, comparatisme et rationalisme. La « Noblesse Ibn Khaldoun » quant à elle est une noblesse antique de sang, particulièrement endogame et sans mélange »⁴⁴². En effet, par-delà la noblesse de lignage parental et familial relevée au niveau des clans et tribus, la baraka constitue une véritable monnaie vivante, principe analogique de valorisation supérieure et de circulation du sacré, de l'honneur et de la dignité dans les rapports humains. Cette circulation est à même dans la Naqla analogique de transférer, convertir et garantir entre microcosme et macrocosme les valeurs rapportées mutuellement et ainsi totalisées dans le système social et cosmologique. Pour autant, « le clan maghrébin s'offre à nos yeux comme une réalité encore immédiatement perceptible, car il a une frontière, un espace au soleil, un nom propre connu de tous, un honneur collectif et même un culte » porté à l'ancêtre fondateur de la lignée. C'est ce nom fondateur associé au clan et au culte ancestral qui autorise l'occupation d'un territoire qui s'avère sanctuarisé et « à l'intérieur duquel nul étranger ne peut revendiquer un droit quelconque, sinon celui de l'hospitalité ou de la violence »⁴⁴³. C'est que la 'açabiyya chez Ibn Khaldoun (à la fois solidarité et regroupement solidaire chez cet auteur selon Olivier Carré) renvoie à l'honneur social et territorial via la solidarité de groupe et à des modalités de prestige honorifique, d'alliance politique et d'entraide. Ces modalités ouvrent les groupes sociaux mêmes les plus traditionnels à des possibilités de changement social et historique ne les rivant pas à l'endogamie et à la clôture cloisonnée vis-à-vis des autres groupes sociaux. Le lien du sang ouvre un droit privilégié « au soutien inconditionnel de tous les autres » qui n'est pas absolu chez Ibn Khaldoun comme semble l'induire dans son interprétation Germaine Tillion⁴⁴⁴, la solidarité ne confinant qu'exceptionnellement à l'interchangeabilité stricto sensu des personnes au sein des sociétés traditionnelles arabes et berbères. Il en va ainsi même en matière de prix du sang associé à la baraka (non indivis sur le plan analogique). Les préférences axiologiques d'Ibn Khaldoun n'engagent pas sa conception de l'histoire et du changement social comme cela est établi, ce dont s'est pour part d'ailleurs rendue compte finalement Germaine Tillion elle-même⁴⁴⁵.

Si, comme l'avait analysé Ibn Khaldun, « l'homme est fils de ses habitudes et de son milieu, et non pas fils de sa nature et de son mélange d'humeurs », c'est que c'est la praxis qui articule ordinairement, c'est-à-dire aussi naturellement, habitudes et milieu de vie et milieu naturel, selon certaines orientations axiologiques. Par-delà les raisons historiques limitées aux strictes rationalités catégorielles et fonctionnelles, les nécessités vitales et les enjeux ultimes d'existence engagées dans la praxis peuvent constituer avec un nouvel ordonnancement de l'habitus, un nouveau rapport avec le milieu naturel. La nécessité d'un tel rapport pourrait possiblement être telle que celui-ci serait susceptible d'être qualifié de « métabolique » sur le plan social dans une perspective marxiste⁴⁴⁶.

⁴⁴¹ Ibid., p.151

⁴⁴² Ibid., chapitre VI, pp.-135-159

⁴⁴³ Ibid., p.139

⁴⁴⁴ Ibid.p.140

⁴⁴⁵ Ibid., note 3, p.147

⁴⁴⁶ Kohei Sato, « La théorie du métabolisme chez Marx à l'ère de la crise écologique mondiale », traduction de Ernest Moret, Revue de sciences humaines Tracés, <https://doi.org/10.4000/traces.12425>, p.161-182

Le Nif (point d'honneur) et la logique de l'honneur chez les berbères peuvent ainsi être reliés, à titre d'hypothèse, à l'évolution de la cohésion sociale ('açabiyya), de l'autonomie et de la souveraineté des sociétés berbères traditionnelles. La logique éthique de l'honneur s'associe ainsi à l'évolution des institutions collectives de souveraineté, et notamment de la Djemâa⁴⁴⁷ (assemblée politique locale coutumière), des habitus et tempéraments (ischus) qui s'y rapportent dans leurs dimensions autonomes d'orientations et d'expressions. Une dette d'autonomie et de souveraineté plus ou moins présentement perdue peut alors habiter la mémoire peu ou prou, mais aussi le devenir collectif.

Le « capital de respectabilité » (symbolique) engageant l'habitus dans la vie collective et ses impératifs de cohésion sociale ('açabiya) mêlés d'antagonismes est affaire d'institution au sein des sociétés berbères traditionnelles. Ce capital de respectabilité est en effet tout particulièrement l'affaire de la Djemâa du village et de celle de la tribu tel que cela pouvait encore être identifié historiquement à la fin du XIX^{ème} siècle.

Chez les berbères, par-delà la respectabilité, la souveraineté est affaire de vie et de mort collective, la Djemâa étant traditionnellement gardienne vigilante de l'avenir de cette même vie collective. Elle peut en être gardienne compte tenu de ses fonctions administratives, sociales mais aussi rituelles, au prix éventuel des armes, ce prix fondant le droit politique à la citoyenneté en son sein⁴⁴⁸. La mort collective - via notamment la guerre -, semble ainsi être le dehors radical ultime auquel se préparait pourtant continuellement la collectivité berbère traditionnelle dans ses us et coutumes institués en chaque cas de façon idiosyncratique, selon sa manière souveraine qui devait en principe en demeurer la garantie jusqu'à sa propre « agonie » historique⁴⁴⁹.

Une telle approche marquée par l'institutionnalisme permet de comprendre que l'intolérance semble-t-il commune aux tensions des sociétés arabes et berbères⁴⁵⁰ traditionnelles rend le concept d' 'açabiyya d'Ibn Khaldoun particulièrement opératoire sur le plan historique et sociologique. C'est que de tels groupes sociaux traditionnels, tribus et clans, ne disposent pas des moyens économiques et sociaux suffisants, au-delà de la rareté prévisionnelle des moyens de subsistance nécessaires à la survie, pour faire que la survenue de telles tensions ne devienne pas immédiatement une crise et une menace. Celle-ci met à mal la solidarité prévoyante et vitale voire l'existence même du groupe, avec donc pour perspective ultime sa mort sociale et les risques qui en découlent pour ses membres.

En tant qu' « ensemble de représentations et d'actions » et en tant que constitutives des « lois de l'intérêt »⁴⁵¹, Pierre Bourdieu mobilise deux types d'approche dans son analyse de la logique de l'honneur s'appuyant sur la notion d'échange. Or, la seconde, bien que nécessaire, n'est pas sans poser problème dès lors qu'elle remplace la première dans l'analyse au nom de l'objectivité de celle-ci déniée supposément par la symbolique du code de l'honneur inscrit pourtant dans

⁴⁴⁷ Dahbia Abrous, « Djemâa-Tajmaet » in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume XVI, « Djalut-Dougga », Chapitre D68, pp.2434-2438

⁴⁴⁸ Dahbia Abrous, « Djemâa-Tajmaet Dahbia Abrous, « Djemâa-Tajmaet, Ameney » in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume XVI, « Djalut-Dougga », Chapitre D68, pp.2434-2438, p.2436

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid.

⁴⁵¹ Jamous, Raymond, Pierre Bourdieu et les études kabyles, Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, 2003, pp.111-121, p.111

l'action comme le relève à bon droit Raymond Jamous. La convertibilité dans l'échange différé du « capital matériel en capital symbolique »⁴⁵² obéit à des intérêts et passe par des stratégies de don et contre-don dont l'économie obéit à une loi de la valeur spécifique dans le cadre d'une économie archaïque très différente de l'économie de marché. L'échange d'honneur mobilise une multiplicité de registres quantitatifs et qualitatifs au niveau des défis, des violences, des relations et des dons dont la réversibilité déroge au registre du seul calcul économique strictement utilitariste.

Pour autant, ce que Raymond Jamous a défini comme « échange de violence » dans les logiques de l'honneur dans les sociétés traditionnelles maghrébines relève sans doute comme cela sera établi dans le présent travail d'un registre qui déroge lui aussi en dernière instance à une économie du don pour s'inscrire dans une économie de la dette⁴⁵³. Si selon cet auteur la réciprocité dans l'échange d'honneur ne sert qu'à « apprécier les manifestations de l'échange qui impliquent ou introduisent une inégalité entre les parties », c'est avant tout qualitativement sur le plan social. Sur ce plan la qualité relève peut-être alors économiquement de la « qualification » et de l'« estimative » relevées dans la présente recherche au niveau de la culture et des pratiques des sociétés arabes et berbères traditionnelles au sein desquelles en matière d'honneur les échanges peuvent relever de l'inconditionnel⁴⁵⁴, de l'imprévisibilité, du risque et de l'incommensurable. L'économie des échanges symboliques dans l'honneur implique une formation de capital de prestige à partir de la conversion du capital matériel, mais cela parallèlement à un besoin d'estimation comparative et différenciée⁴⁵⁵. Le capital symbolique est ainsi ouvert et relancé dans et par l'échange où il s'inscrit sans surplomb ni dissociation⁴⁵⁶, et ce sans doute par la dette ainsi constitutive de l'ethos de l'honneur. Aucun arrêt de l'échange d'honneur n'étant toléré et les enjeux étant ultimes et obligés sur un plan vital pour les participants, la transmission⁴⁵⁷ d'un tel capital est particulièrement fragilisée comme le souligne encore Raymond Jamous, ce qui engage problématiquement la reproduction sociale de l'ensemble de ce type de société. Par-delà la parenté, « les modes d'articulation entre les valeurs de l'honneur et l'organisation sociale »⁴⁵⁸ - qu'à raison Raymond Jamous souligne comme n'ayant pas été fournis par Pierre Bourdieu -, conduisent sans doute à bon droit ce dernier à formuler l'importance de la baraka comme registre concomitant à celui de l'honneur. Ce registre opère ainsi sur une base à la fois économique, sociale (alliances et matrimonialité ignatique, etc.) et politique (chorfisme sultanique au Maroc). Or, la baraka n'est pas exclusivement religieuse dans ses manifestations et n'est pas sans rappeler l'inspiration dont parle Ibn Khaldoun, de même qu'une sagacité mêlée d'un don de prévoyance.

Selon Pierre Bourdieu dans la société kabyle traditionnelle « le mariage au plus près » (« avec la cousine parallèle patrilatérale ») apparaît dans la sécurité apparente comme un « refus » centripète d'alliance, contrairement au mariage centrifuge, compétitif et aventureux au plus loin

⁴⁵² Ibid., p.115

⁴⁵³ Alain Milon, « Du don à la dette : Aristote, Nietzsche, Deleuze », Paris, revue MAUSS, n°10, 1997

⁴⁵⁴ Jamous, Raymond, Pierre Bourdieu et les études kabyles, Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, 2003, pp.111-121, p.115

⁴⁵⁵ Ibid., p.118

⁴⁵⁶ Ibid., pp.116-117

⁴⁵⁷ Contrairement au système de l'honneur médiéval en France exclusivement aristocratique, Ibid., p.118

⁴⁵⁸ Ibid., p.117

avec des « non-parents »⁴⁵⁹. Pour autant, déséquilibre et conflictualité sont bien enclenchés dans toutes les alliances matrimoniales comme l'a montré encore Raymond Jamous dans le cas rifain⁴⁶⁰. C'est que l'honneur rejoint le mariage avec les liens de parenté et se faisant des intérêts et stratégies traditionnelles en milieu berbère ayant fréquemment recours aux pactes.

Même les liens de parentalité peuvent ressortir de pactes, ce qu'illustrent les « pactes d'intégrations et/ou de colactation »⁴⁶¹ dont la ritualisation ne doit pas masquer la dimension politique. En effet, « la parenté issue d'un rituel sacrificiel d'intégration tribale ou d'un pacte de colactation (tada) est rejetée par l'islam dans les deux cas »⁴⁶². Cette dimension politique doit s'appréhender en termes d'alliances et de regroupement d'«açabiyya mais aussi de « centralisation politique » en distinguant pacte de protection et pacte d'intégration. Le pacte d'intégration pouvait être pérenne ou temporaire (« traversée du territoire tribal, paiement des droits de passage, protection des oasiens, des cultures du bétail, etc. »)⁴⁶³. Le pacte d'intégration quant à lui emprunte des modalités en « fonction de l'utilisation rituelle du sang (sacrifice sanglant) ou du lait (colactation collective) »⁴⁶⁴. Il étend dans de véritables liens une parenté équivalente statutairement (« solidarité tribale, terres collectives, pâturages, etc. ») et non substitutive. Ce pacte procède de manière élective en impliquant une part de dépendance et d'hétéronomie subalterne au point que les groupes exogènes s'avèrent exclues des fonctions politiques du nouvel ensemble⁴⁶⁵. Ce type de pacte engageant simultanément « une différence et une identité commune » sera tributaire des évolutions et des contextes historiques. Le pacte d'intégration implique une « ambiguïté structurale » sur le plan politique et se présente avec ambivalence selon les contextes et situations sous des formes s'avérant « ni unilatérale(s) ni uniforme(s) ». Ces formes sont ainsi à même de se modeler selon les aléas dans le cadre de l'«açabiyya de groupes sociaux dominants ou dominés, et ce jusque dans le gouvernement de l'Etat. Le pacte d'intégration existait manifestement avant l'islamisation et a perduré depuis lors dans certaines sociétés berbères traditionnelles. Le pacte de colactation est quant à lui régulateur des conflits mais n'implique pas d'entrée dans le groupe, chaque groupe restant distinct, mais allié avec des « obligations réciproques et communes »⁴⁶⁶ en partage au niveau parental, au-delà donc du seul politique. Ce pacte est donc politique dans une moindre mesure compte tenu de l'absence d'unité politique intégrative d'ensemble.

B-1.2. La «açabiyya et la maison traditionnelle berbère au cœur du village (Djemâa)

Les perspectives de gestion sociale élargies au-delà de la seule famille et du clan dégagées ci-dessus s'avèrent même prendre place dans la maison berbère traditionnelle, ce qui n'a pas toujours été suffisamment souligné⁴⁶⁷. Par-delà le seul bâti, il peut être établi que la maison

⁴⁵⁹ Jamous, Raymond, Pierre Bourdieu et les études kabyles, Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, 2003, pp.111-121, p.119

⁴⁶⁰ Ibid., p.121

⁴⁶¹ art. « PACTE (Aït Atta, Sud marocain) », Chapitre P01, Volume ? P-, in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, pp.6019-6024, p.6019

⁴⁶² Ibid.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Ibid., p.6020

⁴⁶⁵ Ibid., p.6021

⁴⁶⁶ Ibid., p.6023

⁴⁶⁷ Pierre Bourdieu, « Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle », chapitre 2, « La maison berbère », Paris, Points, 2015, pp.

berbère est bien une manière d'habiter spéciale et profonde tant elle est ancrée dans un territoire et définie par des pratiques architecturales et sociales qui lui sont propres. Elle incorpore ainsi en chaque cas son incorporation au lieu collectif d'habitat, au village, par le biais notamment de ces grandes pièces collectives. Celles-ci permettent d'assurer dans la gestion de l'hospitalité à la fois des rencontres d'entraide (Touiza), d'entretenir des alliances et le « capital de respectabilité »⁴⁶⁸, d'organiser des cérémonies civiles et religieuses en lien avec les différents âges de la vie individuelle et familiale selon l'«açabiyya du groupe, de même que de donner lieu à des négociations commerciales. Ces salles de réception (Tamsrayt), organisent et ponctuent les rencontres et liens graduant le passage entre dehors et dedans, liant spatialement mais aussi temporellement la vie publique et communautaire avec la vie familiale et privée. Ces salons des maisons berbères en milieu rural diffèrent aussi des salons arabo-musulmans qui ont pu néanmoins pour part leur servir de modèles. Ils n'en reprennent pas l'apparat ni l'éclat lumineux caractéristiques qui tournent ceux-ci davantage vers l'extérieur que vers l'intérieur ainsi que d'autres fonctionnalités de la maison, la maison berbère ayant une fonction agraire spécifique en matière d'autosubsistance. Le nombre de ces pièces peut évoluer avec la prospérité familiale qui lui est liée mais aussi s'aménager selon des répartitions par sexe.

Ces salles de réception (Tamsrayt) s'avèrent être de véritables cordons ombilicaux fonctionnels et symboliques avec le voisinage, mais finalement plus largement avec village et tout particulièrement sa Djemâa (assemblée politique locale coutumière). Celle-ci, coeur du village, est d'une certaine manière incorporée entre les murs de la maison berbère, assurant comme elle une fonction de socialisation complexe, de gestion et de régulation sociale. On retrouve ici sans doute un lien entre microcosme et macrocosme présentant une dimension ontologique analogiste telle précisée ci-dessus. C'est même un relais de fonction de socialisation, d'éducation et de transmission qui semble avoir été à l'oeuvre entre la maison berbère et la Djemâa, faisant de l'habitat une modalité éducative et décisionnelle commune de « faire avec » les autres, avec ferveur, et en lien avec les forces visibles et invisibles de la nature, c'est-à-dire aussi avec le Destin et la Fortune. Ainsi, la «açabiyya a une fonction médicatrice d'entourage face aux épreuves du destin dont la maison berbère agence les dispositions et recours (Touiza, alliances, etc.) en cas d'épreuves personnelles ou familiales et en cas de crise (azma, fitna, dawla, nasiha, etc.). De tels passages mutuels du Je au Nous dans le temps s'avèrent susceptibles d'être utilement différenciés des modalités d'habitat et de leurs significations sociales et territoriales dans les sociétés arabo-musulmanes.

Si bâtir prend bien sens dans ce qui édifie des bâtiments et dans la donation de soins⁴⁶⁹, alors l'habitation a une vocation naturellement « médicatrice » (Hippocrate), ce que l'on retrouve dans l'habitat traditionnel berbère sédentaire, mais aussi nomade, comme cela a pu être montré. Cette fonction cherche en effet à pacifier en une relation librement consentie à l'environnement ce qui ménagera en leur séjour des êtres et des choses assurés des conditions pourtant limitatives et contraintes de leur développement à venir, et par là-même protégés dès à présent de ce qu'il peut leur advenir à demeure.

⁴⁶⁸ Dahbia Abrous, « Djemâa-Tajmaet Dahbia Abrous, « Djemâa-Tajmaet » in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume XVI, « Djalut-Dougga », Chapitre D68, pp.2434-2438

⁴⁶⁹ Martin Heidegger, « Bâtir habiter penser », in « Essais et conférences », Paris, Gallimard, 1951, pp.170-193

En effet, d'un point de vue vitaliste, c'est la capacité du vivant à vivre qui détermine la capacité à assumer la possible mort, et non l'inverse, constituant ainsi cette « Grande santé » que percevait Nietzsche⁴⁷⁰. Le « prendre soin » réel et mythologique à la fois à l'oeuvre dans l'habitat relève de cette Grande santé qui fait vivre continuellement et non pas se préparer à mourir. Pour autant, comme le montrent les divers cultes des génies chez les berbères⁴⁷¹ (au sein et autour de la maison notamment) ou le maraboutisme marocain/chérifien mais aussi sans doute kabyle, c'est bien « l'inattendu » que semblent aussi offrir les hommes aux divinités investies, en leurs votifs, de manière résolument saine, afin d'habiter d'autant mieux avec eux le monde. Une telle hospitalité agencée traditionnellement dans et autour de la maison berbère culmine au point de devenir « présence de la nature »⁴⁷² dans l'habitat, en séjournant « parmi les choses »⁴⁷³ préservées. Le maraboutisme en tant que syncrétisme religieux pourra ainsi s'envisager comme étant possiblement un moyen de « vivre le surnaturel de manière naturelle » en développant des formes particulières de « sensibilité au surnaturel » ancrant non sans marginalité la métaphysique communément partagée dans des « expériences sensori-motrices »⁴⁷⁴ diverses.

Ainsi, ce qui ressort de l'histoire des sociétés berbères est que la tradition architecturale qu'ils ont initié de manière à se sédentariser, consistait, pour eux, de même que dans leurs choix des lieux et dans leurs institutions qui s'y associaient, leur manière de s'assembler (cf. le modèle de l'assemblage chez Jacques Berque) et de rassembler non sans mouvement les êtres et des choses. Comme en témoignent aussi les greniers sacrés collectifs au Maroc⁴⁷⁵, les lieux de vie collective étaient en effet choisis par les groupes berbères en fonction de traditions actualisées à partir des habitudes et du milieu (Ibn Khaldoun) selon les besoins du présent, les contraintes de l'espace, mais aussi selon les perspectives de vie offertes aux nouvelles générations. De telles perspectives d'habitat se retrouvent dans la maison berbère en tant qu'elle fait place aussi à la nature tout en s'y insérant par le site du bâti. Cette place de la nature dans la maison berbère se retrouve aussi dans les matériaux de construction utilisés, dans les aménagements et dans les choses en son sein, mais aussi dans la place des animaux qui y vivent au-delà de la seule domesticité et de l'utilité agricole.

Au niveau agraire, les barrières multiples et anciennes, notamment culturelles, juridiques et fiscales, à l'acquisition patrimoniale de terrains en pays berbères, doivent se comprendre dans un tel contexte. Ces barrières sont des protections économiques et sociologiques du groupe et de sa composition dans la perspective de l'assemblage et/ou de la segmentarité. Pour autant, si elles le sont, c'est aussi parce qu'y réside, via la socialisation requise pour lever de tels obstacles, le principe implicite collectif associé à la solidarité cohésive ('açabiyya) selon lequel « c'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons bâtir »⁴⁷⁶. L'habitat traditionnel berbère

⁴⁷⁰ Friedrich Nietzsche, « Le Gai savoir », Paris, Société du Mercure de France, 5^{ème} édition, 1901, p.384

⁴⁷¹ Henriette Camps-Fabrer, « Génie », in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume XX « Gauda-Girrei », Chapitre G25, pp. 3023-3036

⁴⁷² Marcel Conche, « Présence de la Nature », Paris, PUF, 2001

⁴⁷³ Martin Heidegger, « Bâtir habiter penser », in « Essais et conférences », Paris, Gallimard, 1951, pp.170-193, p.179

⁴⁷⁴ Emir Mahieddin « Vivre le surnaturel de manière naturelle : rituels pentecôtistes et pulsions spirituelles en Suède », L'Homme 2023/3-4, n°247-248, pp.133 à 162

⁴⁷⁵ Naji, Salima, « Greniers sacrés du Haut-Atlas et de l'Anti-Anti-Atlas marocains. Lieux d'assemblage et de refondation de la Taqbilt », Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.241-252

⁴⁷⁶ Martin Heidegger, « Bâtir habiter penser », in « Essais et conférences », Paris, Gallimard, 1951, pp.170-193, p.192

sanctifie ainsi certains endroits durablement rassemblés « pour les différents âges de la vie » afin d'y préfigurer « sous un même toit », « l'empreinte de leur passage à travers le temps »⁴⁷⁷.

Dans cette perspective, la praxis s'avère déterminante en tant qu'activité de chacun au sein des collectifs et assemblées instituées, tout particulièrement au sein de la Djemâa marquée de « sacralité » et véritable « coeur du village »⁴⁷⁸. C'est une telle praxis associée à l'espace public investi par le point d'honneur masculin (Nif) qui s'avère conditionner en amont au niveau de la situation sociale et matérielle de l'habitus, ce que Pierre Bourdieu définit comme « capital symbolique » mêlant respectabilité, honneur et baraka dans les sociétés traditionnelles. Cette praxis est susceptible ensuite de prendre part au capital symbolique jusque dans la régulation institutionnelle comme l'illustre au niveau de la culture l'amusnaw⁴⁷⁹ kabyle en Algérie. C'est ce qu'incarne et ce que montre la figure de celui-ci dans sa praxis et en tant qu'instance d'autonomie locale collective à distance du pouvoir central. Contrairement aux sociétés urbaines et notamment arabes en lien avec la fondation du Makhzen, cette distance qui est aussi celle du pouvoir économique est tout à fait significative. Elle traduit sans doute plus foncièrement dans les sociétés rurales traditionnelles, et notamment berbères, une tendance spécifique et autonome à organiser directement le pouvoir en milieu rural. L'organisation de celui-ci tend à se faire de manière « très peu coercitive »⁴⁸⁰ à partir d'alliances et d'assemblées décentrées. Or, cette distance du pouvoir économique et l'absence de caractère coercitif du pouvoir dans une société engage aussi le développement des contradictions entre organisation de la production et organisation sociale, le lien entre économie et société, mais aussi avec la culture.

En effet, c'est ainsi aussi dans la société kabyle traditionnelle que la Tamusni, ce code culturel et identitaire kabyle⁴⁸¹, construit de manière poético-mythique les faits et événements du groupe proprement notables s'avérant dignes d'être incorporés à la mémoire collective. Ces événements « notables » sont considérés comme tels conformément aux règles de ce code culturel et identitaire, règles liées synthétiquement par-delà ce seul code⁴⁸² au Socius⁴⁸³ selon chaque situation de vie sociale, entre le dedans et le dehors de celles-ci. La détermination de ces règles, leurs évolutions pratiques et institutionnelles, conditionnent le rapport collectif au milieu et les possibilités de vie habituelles de chacun et de tous. Ceci s'établit de manière plus ou moins autonome au niveau du groupe, de ses échanges internes et externes. Ainsi socialisée de part en part, mais au demeurant ouverte au-dehors de la société, la praxis s'avère être auto-praxis et la souveraineté relative être effective dans le devenir collectif en étant engagée d'abord institutionnellement et pratiquement jusque dans la pratique du Tamusni. Cette souveraineté relative collective s'engage dans l'affirmation d'une manière de vivre ensemble en son milieu contraint et avec ses habitudes. C'est une telle manière de vivre ensemble à garantir pour l'avenir que semblent s'attacher pour partie dans l'accomplissement de leurs fonctions d'arbitrage, d'

⁴⁷⁷ Ibid., p.192

⁴⁷⁸ Dahbia Abrous, « Djemâa-Tajmaet Dahbia Abrous, « Djemâa-Tajmaet » in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume XVI, « Djalut-Dougga », Chapitre D68, pp.2434-2438, p.2436

⁴⁷⁹ Pierre Bourdieu, « Mouloud Mammeri, Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », Esquisses Algériennes, Ethnologie de la Kabylie, pp.286-319 - entretien enregistré le 17 février 1978, Paris, Actes de la recherche en sciences sociales, 23 septembre 1978

⁴⁸⁰ ED., « Clastres Pierre », art., in « Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, (sous la dir. de Pierre Bonte et al), Paris, Quadrige/Puf, 1ère édition 1991, 7ème tirage 2022, pp.772-773, p.772

⁴⁸¹ Ibid., p.312

⁴⁸² Claude, Lévi-Strauss, La Potière Jalouse, Plon, Paris, 1985, 2009

⁴⁸³ Alain Milon, « Du don à la dette : Aristote, Nietzsche, Deleuze », Paris, MAUSS, n°10, 1997, p.307

« équilibrage des forces »⁴⁸⁴ et de régulation sociale plus ou moins institutionnalisées en chaque cas, des figures traditionnelles telles que l'amusnaw kabyle ou l'amenukal, l'anastafidet ou le forgeron chez les touaregs⁴⁸⁵. Or, il en va ainsi jusque dans l'expression publique et politique collective des femmes au sein de sociétés traditionnelles marquées au demeurant à de nombreux égards par le « phallocentrisme »⁴⁸⁶. La souveraineté ainsi abordée est affaire de destin pour la communauté, en même temps que d'enjeux hégémoniques politico-culturels internes et externes aux familles, aux tribus et aux villages à l'égard du pouvoir central.

C'est aussi dans un cadre institutionnel plus global auquel il prend part même à titre de régulation d'ensemble ou de perspective de renouveau possible en période de crise interne ou externe qu'il faut comprendre le rôle de l'amusnaw⁴⁸⁷. Sa pratique est en effet non exclusivement poétique et l'honneur mémoriel de la tribu qu'il supporte avec son esthétisme avant tout ésotérique et ses mots dédiés, en tant qu'« expert en taqbaylit, en kabylité »⁴⁸⁸ sont autant de formes et de forces sociales agencées collectivement pour la société. Il s'agit encore et toujours de garantir autant que faire se peut la vie collective à partir de sa mémoire que réactivent les enjeux présents de l'honneur de chacun et de tous, enjeux défiés d'abord globalement et alors non encore subsidiairement, par des institutions menacées. C'est ce que montrent militairement les défis guerriers significatifs auxquels pouvaient s'adonner occasionnellement certains Djich, ces groupes armés mobiles dissidents de la résistance à l'occupation coloniale au Maghreb. Tel fut ainsi le cas « lors du combat qui eut lieu le 20 octobre 1928, suite à un défi lancé en bonne et due forme par un chef de djich au chef du poste d'Awfus (Bas Ziz) » dans l'Atlas marocain dans le cadre de la résistance l'envahisseur colon⁴⁸⁹. Si les « contre-djich » formés ensuite par l'institution militaire coloniale se sont avérés insuffisants en tant que troupes irrégulières ad hoc formées pour contrer les djich, ils n'en ont pas moins témoigné d'une logique syncrétique institutionnelle locale à visée d'hégémonie politico-culturelle du fait de l'institution militaire coloniale envahissante.

Sur le plan de la pratique institutionnelle, l'amusnaw kabyle, à la fois poète et sage en raison de son savoir pratique ésotérique auquel il a été initié, apparaît comme ayant acquis « l'illustration » par de « hauts faits » d'ordre extra-quotidiens constitutifs de ce que Max Weber définit comme « charisme », fonction d'un don personnel. L'illustration ainsi acquise face aux « antinomies ultimes de l'existence »⁴⁹⁰ et « l'énigme du monde »⁴⁹¹ par-delà la vie quotidienne qu'incarne le paysan permet à l'amusnaw de jouer via la tamusni avec le cadre des règles kabyles de la vie collective, vis-à-vis aussi des institutions, et notamment des assemblées telle que la Djemâa.

⁴⁸⁴ Hélène Claudot-Hawad, « Ameny », in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume XVI Djalut-Dougga, Chapitre D68, pp.2439-2441, p.2440

⁴⁸⁵ Ibid., pp.2439-2441

⁴⁸⁶ Pierre Bourdieu, « Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle », Paris, Points, 2015

⁴⁸⁷ Pierre Bourdieu, « Mouloud Mammeri, Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », entretien enregistré le 17 février 1978, Pierre Bourdieu, « Esquisses Algériennes, Ethnologie de la Kabylie », pp.286-319 - entretien enregistré le 17 février 1978, paru in Actes de la recherche en sciences sociales, 23 septembre 1978

⁴⁸⁸ Ibid., p.312

⁴⁸⁹ Michael Peyron, « Djich », in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume XVI Djalut-Dougga, Chapitre D75, pp.2466-2468, p.2466

⁴⁹⁰ Pierre Bourdieu, « Mouloud Mammeri, Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », Esquisses Algériennes, Ethnologie de la Kabylie, - entretien enregistré le 17 février 1978, paru in Actes de la recherche en sciences sociales, 23 septembre 1978, pp.286-319, p.308

⁴⁹¹ Ibid., p.316

C'est d'ailleurs au sein de celle-ci qu'il a acquis une partie importante de la formation informelle constitutive de son initiation, de telles assemblées étant « de véritables écoles de *tamusni* »⁴⁹². A certains égards, son savoir ésotérique, constitutif de son « *sophos* »⁴⁹³ ainsi acquis et mobilisé dans sa fonction renvoie de manière ultime à l'horizon indépassable de la mort qu'Ibn Khaldun définissait semble-t-il déjà aussi sociologiquement, comme consistant à « disparaître avec son monde ». Ce faisant, l'amusnaw ne fait pas que se différencier du paysan, étant généralement artisan par ailleurs, puisqu'ainsi il se rapproche aussi, au travers de la position ésotérique weberienne du sorcier, de celle du soldat, également à l'oeuvre dans la défense de la sacralité de la Djemâa⁴⁹⁴. Ceci n'est pas sans être significatif à l'égard des obligations inhérentes à la participation de l'amusnaw à la Djemâa en tant que membre et avec laquelle parallèlement il partage une forme d'« autorité » investie d'un « rôle politique » occasionnel qui s'avère comme devant être saisi au moment opportun (« *kairos* »)⁴⁹⁵.

L'amusnaw est ainsi supposé être dépositaire d'un double savoir pratique extra-ordinaire complémentaire et significatif à l'égard de la vie quotidienne ordinaire qu'incarne de manière typique le paysan dans la vie traditionnelle berbère. Ce double savoir renvoie alors à la vie sociale quotidienne et à son dehors, à son double ésotérique, l'amusnaw sachant faire vivre par le langage et la pratique l'art de vivre propre à la communauté et à ses habitudes les plus profondes aux niveaux à la fois exotériques et ésotériques. Il double ainsi ce savoir sur ces deux mêmes niveaux en les rapportant de manière cohérente et cohésive pour l'*açabiya* au milieu de la communauté, milieu social et politico-culturel et milieu naturel. La nature étant supposée être médicatrice en son fond, le milieu dans son ensemble doit pouvoir donner lieu à un travail de sollicitation sur ce registre médical. Ce double savoir de et au sein de la société et son objet dédoublé renvoient en fait aussi à la Fortune et au Destin propres aux sociétés berbères, et ce manifestement différemment de ce à quoi peuvent renvoyer des notions telles que le « *Mektoub* » et « l'*Erzak* » des sociétés arabes en islam, tout en devant sans nulle doute s'y rapporter aussi historiquement.

La sagesse pratique et l'« excellence » de l'amusnaw étaient reconnues au fait que cette figure personnalisée « était pratiquement toute sa vie à l'épreuve et tout le temps »⁴⁹⁶, permettant légitimement à ce qu'il y ait « un au-delà des règles qui les transgresse ou mieux qui les transcende » selon « la vérité du jeu »⁴⁹⁷ social, culturel et langagier. Une vérité était ainsi rendue franchement⁴⁹⁸ exprimable par son entremise, et ce tout particulièrement à l'occasion des « situations critiques » et « expériences difficiles »⁴⁹⁹, d'antinomies et problèmes « ultimes de l'existence »⁵⁰⁰. Par le biais de sa sagesse profane et laïque, l'amusnaw était il y a encore peu

⁴⁹² Ibid., p.292-293

⁴⁹³ Ibid., p.289

⁴⁹⁴ Dahbia Abrous, « Djemâa-Tajmaet » in « Encyclopédie Berbère », (sous la dir. de Gabriel Camps), Aix-en-Provence, Edisud, La Calade, 1995, Volume XVI, « Djalut-Dougga », Chapitre D68, pp.2434-2438, p.2437

⁴⁹⁵ Pierre Bourdieu, Mouloud Mammeri, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie, Esquisses Algériennes, Ethnologie de la Kabylie », - entretien enregistré le 17 février 1978, paru in Actes de la recherche en sciences sociales, 23 septembre 1978, pp.286-319, p.294; 306

⁴⁹⁶ Ibid., p.296

⁴⁹⁷ Ibid., p.296-297

⁴⁹⁸ Ibid., p.310

⁴⁹⁹ Ibid., p.299

⁵⁰⁰ Ibid., p.308

celui qui contribue spécialement à la régulation institutionnelle de la vie collective locale, en assumant les « intersections » et « contradictions » institutionnelles au point de les vivre concrètement « le plus intensément » et d'en souffrir « le plus »⁵⁰¹. La complexité d'une telle position d'existence se vivait notamment à l'égard de l'institution religieuse du fait de sa concurrence refoulée avec le marabout.

Dans un tel contexte berbère, il faut aussi rappeler le lien entre la maison berbère traditionnelle et le sens de l'honneur d'après Pierre Bourdieu. Ce lien en milieu kabyle traditionnel est constitué à partir de son système mythique « el ghorba » et de son « droit de la vue » (« Tizri »)⁵⁰², l'homme y étant « la lampe du dehors et la femme est la lampe du dedans », tandis que la maison est un monde renversé dans ses polarités spatiales à partir du seuil. Ce renversement structure les oppositions dynamiques emboîtées entre le sec et l'humide, le masculin et le féminin, etc. et investissent le domaine de la maison et de son intériorité féminine des logiques d'un honneur que l'homme doit préserver en lien avec l'espace public qu'il investit là avec son « point d'honneur » (alliances et rivalités) jusque dans le domaine du mariage où les femmes auront joué un rôle essentiellement central⁵⁰³. Le seuil d'une telle circulation de l'honneur passant par une inversion des pôles d'orientation entre l'intérieur et l'extérieur n'est pas sans agencer se faisant dans la circularité le système d'ensemble présidant à la logique de l'honneur et à sa codification ainsi mise en mouvement et en acte dans la quotidienneté avec la sacralisation de certains domaines par l'interdit. La maison berbère et la dualité de ses salles de réception (Tamsrayt) intériorisent ainsi aussi la dualité des modes de genèse de l'honneur entre l'intérieur de l'univers féminin et l'extérieur des affaires publiques investies par les hommes jusqu'au « point d'honneur » (Nif).

Un tel contexte des sociétés rurales traditionnelles invite à interroger le privilège civilisationnel du *mulk* chez Ibn Khaldun au regard de la 'açabiyya. Son parti pris conceptuel et historique à dimension hégémonique et transcendante sera à préciser relativement à la direction d'ensembles des sociétés arabes et berbères. Ce parti pris est peut-être lié à un certain réalisme politique auquel Ibn Khaldoun a dû lui-même se confronter avec les enjeux de pouvoir et de dynasties de son temps. Au stade présent d'avancée de la présente recherche ce parti pris peut cependant sembler quelque peu partiel et partial pour comprendre les histoires conjointes, mais aussi distinctes entre sociétés arabes et berbères, ainsi que leurs rapports mutuels croisés au Maroc et en Algérie.

B-1.2.A Le rôle majeur des femmes au sein de la maison traditionnelle berbère et de la 'açabiyya

Le rôle central que continuent à occuper traditionnellement les femmes berbères au Maroc et en Algérie s'explique dans le contexte présenté ci-dessus, ce rôle étant majoré dans l'affiliation culturelle dans le domaine de l'éducation, de la transmission de la langue et d'éléments culturels dont la dimension technique et économique souvent présente n'est pas à sous-estimer. Ce rôle de transmission de mémoire est aussi majeur sur le plan de la vie sociale et morale quant à

⁵⁰¹ Ibid., p.311

⁵⁰² Hafid, Adnani, « L'Autre Bourdieu. Celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher », Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, pp.229-247, p.243-244

⁵⁰³ Raymond, Jamous, « Pierre Bourdieu et les études kabyles », Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, 2003, pp.111-121, p.120

l'hospitalité offerte, la solidarité filiale et de voisinage mais aussi sociale. Les berbères étant particulièrement attachés à la communauté et à l'entraide, à l'hospitalité, à la terre et au sens du sacré, les femmes y occupent un rôle majeur dans la vie quotidienne en prenant fortement part à la solidarité de groupe ('açabiyya). En effet, les femmes amazighes sont encore collectivement dépositaires de coutumes, mais aussi de savoir-faire ancestraux dans bien des domaines (artisanat, médecine traditionnelle et sélection des plantes,...). Parmi les artisanats, la tapisserie s'avère essentielle au-delà de la seule esthétique, essentielle à la rude vie pastorale dans certaines régions montagnardes, mais aussi à d'autres titres, et ce tout en sacralisant le quotidien par la sacralité de sa fabrication voire de sa laine porteuse de baraka. La fabrication des tapis procède d'une forme de ritualisation et fait de celui-ci selon bien des études ethnologiques une sorte de miroir de l'âme collective et de sa vie fondue avec la nature environnante. La fabrication et la commercialisation de tapis importe sur le plan économique, tout en impliquant prestige et reconnaissance sociale à celle qui le fabrique. Elle présente en effet sur le plan culturel de multiples dimensions revêtant un imaginaire mêlant dans sa symbolique - comme dans ses matériaux constitutifs (laine, pigments, etc.) -, à la fois la nature (plantes, épices, animaux), le territoire communautaire, les conditions de vie sociale sédentaire ou nomade, la filiation tribale, le cycle de vie ritualisé (grossesse, maternité, deuil...) et même parfois l'histoire personnelle.

Il en va de même des bijoux qui relèvent de la possession des femmes. Les bijoux peuvent être vendus en dernier recours afin de permettre de faire face en cas de crise et de subvenir aux besoins de la famille ou d'étendre ses possessions en bétail ou terres. La symbolique des bijoux est également complexe tout en remplissant parfois des fonctions particulièrement en lien avec la nature, fonctions propitiatoire, conjuratoire ou invocatoire (fécondité, prospérité, cycle de la vie, etc.), jusque dans leur transmission filiale et matrimoniale. Au sein d'une culture traditionnellement orale, cet artisanat contribue alors à une forme d'historiographie transmissible entre les générations tout en exprimant des codes sociaux mis en œuvre au quotidien. Enfin, il est à noter que le tatouage (henné ou noir de fumée) est une pratique traditionnelle préislamique toujours pratiquée particulièrement par les femmes, tandis que les hommes aussi peuvent en faire usage pour eux-mêmes. Les femmes en maîtrisant et en pratiquant ordinairement la technique le font dans un registre d'ornement culturel (figures tribales et cosmogoniques), de parure esthétique, mais aussi d'outils lors de cérémonies ou pour des usages médicaux (arthrose, maux de tête, fractures, etc.) voire magiques (« El-Ayacha » - rituels de fertilité ou autres, intercession corporelle avec le monde des esprits). Le tatouage traditionnel ancestral présentait parfois aussi une certaine dimension guerrière.

Ce rôle majeur des femmes dans le domaine de l'artisanat se retrouve également en matière de poterie et de vannerie et témoigne d'une forme de responsabilité majeure sur le plan culturel et dans le domaine de la gestion des ressources naturelles. Sur le plan culturel ce rôle s'étend au domaine des arts avec les danses, les chants, contes, mais aussi avec la poésie orale et déclamatoire dont la dimension de critique sociale et publique adressée à la tribu s'avère non négligeable⁵⁰⁴. Ce rôle majeur dévolu aux femmes berbères jusque dans la mémoire collective recoupe donc le lien de celle-ci avec la solidarité tribale et groupale ('açabiyya) telle que précisée plus haut mais sans doute sur un registre subalterne et dominé sur le plan historique.

⁵⁰⁴ Mririda N'Aït Attik, « Les chants de la Tassaout », traduit du dialecte Tachelhaït par René Euloge, Belvisi, Casablanca, 1986

En effet, au niveau historiographique peu de figures semblent avoir été valorisées hormis celle de la Dihya (Al Kahina). La présence de quelques figures politiques semi-légendaires d'ampleur dans l'histoire parmi les femmes amazighes est à relever et sera étudiée, à commencer par Tin Hinan au IV^{ème} siècle surnommée la « reine du Hoggar » et ancêtre originaire des Touaregs.

La présente recherche tentera donc de dégager selon les époques les zones de domination masculine⁵⁰⁵ pouvant être précisées dont restent tributaires les femmes berbères compte tenu de leurs rôles traditionnels, et ce non seulement dans la vie quotidienne mais aussi dans l'histoire.

B-2. Au niveau de l'histoire des sociétés arabes

B-2.1. La *da'wa* Alaouite au Maroc comme syncrétisme théologico-politique unificateur et providentiel, centripète et dénaturant

La dynastie Saadienne (1421-1659) a péroré d'une manière particulièrement significative qu'il s'agira d'étudier, ceci ayant permis l'émergence de la dynastie Alaouite (1666-). La singulière *da'wa* Alaouite apparaît essentielle dans ce contexte. Elle a présenté pour l'essentiel la forme d'un syncrétisme théologico-politique unificateur et providentiel, centripète en direction de centres urbains politico-religieux et « dénaturant » (ontologiquement, économiquement et socialement) à l'égard des sociétés rurales et non sédentaires et à l'égard de leurs syncrétismes proprement religieux.

Une telle analyse part sur le plan théorique d'une perspective matérialiste non réductionniste. Il s'agit d'aborder le phénomène religieux en étudiant ensemble économie politique et religion, « vie matérielle », pratiques et rituels⁵⁰⁶ dans les structures sociales dominantes et dominées. Dans la perspective de Weber et de Marx, les conditions de vie réelles dont sont tributaires les modalités d'offre religieuse de biens et services en matière de salut tendent à être déniées quant à leurs déterminants et leurs causes économiques et sociales tout en enchantant parallèlement pour l'avenir les formes de pauvreté et de précarité quotidiennement vécues. Les formations sociales concrètes seront déterminantes pour appréhender les représentations et idéologies qu'elles mobilisent encore à travers leurs activités. A ce titre, comme le relève Gilbert Achcar⁵⁰⁷ dans une perspective marxiste, la religion n'est pas systématiquement un facteur d'illusion et de « résignation » quant aux situations économiques et sociales subies, puisqu'elle peut aussi être mobilisée activement sur le plan politique en tant que « stimulant »⁵⁰⁸, d'« incitation » combative à ce même titre, dans certains contextes, comme l'histoire le montre à propos aussi de l'islam mais aussi des autres religions.

Comme le montre exemplairement la *da'wa* Alaouite (1666-) à la suite de celle des dynasties marocaines qui l'ont précédée, et tout particulièrement des Saadiens (1509-1659) et des Mérinides (1244-1465) comme expliqué ci-dessus déjà face à l'invasion portugaise dans le

⁵⁰⁵ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998

⁵⁰⁶ Adnani Hafid, « L'Autre Bourdieu. Celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°27-28, pp.229-247, p.235

⁵⁰⁷ Gilbert, Achcar, « Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme », Paris, Actes Sud, 2015

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.17

contexte commercial d'émergence capitaliste méditerranéen, la constitution de l'Etat dynastique dans le monde musulman suppose la formation d'une da'wa. Cette da'wa Alaouite s'avère avoir été formée notamment par un syncrétisme théologico-politique plus unificateur que fédérateur en tant que tel. Ce syncrétisme théologico-politique est en effet centripète dans ses modalités opératoires d'orientation en période de crises, crises lors desquelles ses composantes syncrétiques centrifuges s'avèreront être propices culturellement à des alliances historiques inédites. Ces alliances sont plus ou moins imposées par domination et rendues nécessaires par la situation telle qu'appréhendée au niveau du Mulk. Sans cela, et à défaut, ces mêmes composantes syncrétiques paraissent ouvrir droit aussi à de possibles formes providentialistes de résolution de crises organique et politique de manière plus unificatrice que fédératrice en tant que telle, la résolution pouvant alors après-coup lustrer le Mulk en retour de ce même providentialisme qu'il y avait engagé.

En effet, si My Rachid est aujourd'hui encore considéré comme le « le véritable fondateur de la dynastie Aalouite en parvenant à franchir la barrière de l'Atlas et à s'emparer de Fès puis du Nord du Maroc en 1666 »⁵⁰⁹, c'est qu'ainsi il fonde à la fois économiquement, politiquement, mais aussi religieusement avec le chérifisme politique une puissance hégémonique croissante. Ce faisant il renoue aussi avec le pouvoir légitimant et fédérateur des forces religieuses centrifuges politiques du sud marocain issues du maraboutisme et des Zaouias à l'origine pour part de la dynastie Saadienne.

En effet, comme l'a montré M'hamed Ahda dans le chapitre « Les Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc » de son livre « Parcours dans l'Histoire du Maroc »⁵¹⁰, c'est bien à l'occasion de crises aux dimensions diverses dès la fin du XV^e siècle (J.C), que le champ religieux va connaître des évolutions déterminantes. Cette période de crises successives apparaît avec la fin des Mérinides (1244-1465), avec le fragile pouvoir transitoire des Beni Wattas après 1471, concourant à l'émergence de la dynastie des Saadiens (1509-1659), période marquée par l'invasion portugaise. Cette invasion de la côte atlantique par les portugais avait une visée essentiellement commerciale (épices, produits exotiques, esclaves) et stratégique. Ces crises vont contribuer à ce que le champ religieux marocain connaisse des évolutions internes (élans de mysticisme du piétisme soufi, maraboutisme, chérifisme, desquels un syncrétisme islamique a pu émerger par relative acculturation), et externes (rôle politique mais aussi commercial centrifuge des zawiyas et de certains marabouts, contribution religieuse à la fonction défensive sur le plan militaire face aux portugais par défaut de pouvoir central, association politique fédératrice de la religion à une lutte pour l'indépendance territoriale face à une invasion étrangère etc.). Ces évolutions peuvent être considérées comme étant déterminantes sur le plan historique. A noter que l'émergence du pouvoir des Saadiens (1509-1659) en tant que Chorfas a eu lieu dans le contexte d'une guerre défensive au niveau des frontières à l'égard des portugais, guerre défensive sur le plan militaire mobilisant la baraka du sultan Chorfa⁵¹¹ sans faire que la guerre induite n'hérite de sa dimension supposée intrinsèquement impérialiste⁵¹². L'initiation d'un pouvoir

⁵⁰⁹ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc », pp.41-58, p.58

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Raymond Jamous, « Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc », Nanterre, Société d'Ethnologie, 2017

⁵¹² Jean-François Médard, « Le modèle unique d'Etat en question », Revue internationale de politique comparée, Editions De Boeck Supérieur, 2006/4 (vol.13), pp. 681-696, p.688

articulant politique et religion puis politique et administration s'est donc faite dans un tel contexte historique fédérateur et pourtant militaire autour du Chorfa Saadien devenant de manière aussi mythique, imaginaire⁵¹³ mais néanmoins bien fondatrice une Figure de gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc.

Pour autant, à la suite de Mohamed Kably dans son ouvrage « Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » (XIVe-XVe siècle) »⁵¹⁴, il s'agit de reconsidérer plus avant que ce n'était fait là jusqu'alors « l'avènement-cassure » en 1554 de la dynastie Saadienne du Moyen-Drâa et la genèse du « chorfisme politique » à partir de l'histoire de la dynastie des Mérinides. Contextualisé, cet avènement devient un simple « événement-frontière »⁵¹⁵ sur la longue durée. En effet, « devant la carence des Mérinido-wattâsides » pour chasser « l'Infidèle portugais et « purifier » ainsi le littoral », le mouvement maraboutique n'a pas « invité subitement le peuple et les tribus à se mobiliser autour des chérifs Sa'adiens » en faisant appel de manière « exceptionnelle » à leur « Vertu charismatique (Baraka) » mobilisée pour une guerre sainte d' « autodéfense »⁵¹⁶. D'autres « ramifications chérifiennes » étaient alors disponibles et même « mieux désignées » au Maroc et le supposé passage du chérifisme au « chérifisme politique » avait en fait déjà été initié dès le milieu du XIIIe siècle à Ceuta, avant donc l'avènement des Saadiens (1509-1659). Ce chérifisme politique y avait été « mis en pratique et érigé en moyen d'intervention avant de passer aux mains des Mérinides (1244-1465) eux-mêmes, notamment dans la première moitié du XIVe s.»⁵¹⁷. Ainsi contextualisé, cet événement-frontière qu'est l'avènement de la dynastie Saadienne peut à juste titre être rapporté à cet autre événement-frontière qu'est le « désastre » militaire almohade en 609/1212 à Las Navas de Tolosa (Espagne) comme l'établit encore sur le plan historiographique Mohammed Kably. Le « choc émotionnel » provoqué par le retentissement d'une telle « catastrophe » contribuera à la genèse du mode de gouvernement des Mérinides et par répercussion du chérifisme politique, ce « phénomène-témoin » relativement contingent à la suite duquel s'inscriront les dynasties ultérieures au Maroc⁵¹⁸. La genèse et la consolidation de l'Etat, ainsi que les « conflits de synthèse » pour sa direction (alliances, tendances et intérêts de groupes)⁵¹⁹, s'éclairent sous cet angle d'analyse avec pour corollaire la distinction entre « 'açabiyya conquérante et 'açabiyya conquise », 'açabiyya des dominants et 'açabiyya des dominés⁵²⁰, et ce jusque dans les distinctions requises au niveau des composantes et du « contexte de promotion » du chérifisme politique et de sa fonctionnalité⁵²¹.

Sur le plan économique, cette contextualisation doit s'envisager au regard des luttes maritimes sur le plan militaire et commercial depuis le XIIe siècle en Méditerranée, lutte dans laquelle s'inscrit « la rivalité intermaghrébine autour des nœuds et des entrepôts du commerce

⁵¹³ Béatrice Hibou, Mohamed Tozy, « Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l'Etat à l'âge néolibéral », Paris, Karthala, 2020

⁵¹⁴ Mohamed Kably, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » (XIVe-XVe siècle), Préface de Claude Cahen, Le Fennec

⁵¹⁵ Ibid., Avant-propos

⁵¹⁶ Ibid.

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Ibid., p.299

⁵²⁰ Ibid., p.175

⁵²¹ Ibid., pp.299-310

euroafricain »⁵²². Développant déjà une forme de politique économique pour ses besoins fiscaux, les Mérinides ont ainsi contrôlé les réseaux sahariens et notamment l'axe qui « reliait Sijilmassa à Ceuta », notamment pour l'exportation de l'or, luttant pour se faire contre des « féodalités mercantiles » centrifuges ». L'« agonie mérinide » « gérée sur le tard par les associés wattâsides »⁵²³ aura duré près d'un siècle et permet de mieux comprendre l'avènement du chérifisme Saadien qui était dépourvu de compromissions historiques antécédentes, contrairement à d'autres ramifications du chérifisme ayant partie liée aux précédents pouvoirs. Le chérifisme régional saadien a pu émerger car il représentait une forme de résolution à un conflit de synthèse théologico-politique de longue durée. Si les Saadiens (1509-1659) du Draa ont ainsi pu servir d'« emblème » pour chasser à la fois les anciens détenteurs du pouvoir et les portugais, c'est aussi qu'ils pouvaient « intégrer conjointement le mahdisme et le sufisme « militant » des Jazûlites », récupérant ainsi respectivement « les projections idéales – y compris les fantasmes – de la montagne et du midi »⁵²⁴.

De telles analyses viennent donc aussi relativiser la durabilité de l'« attachement à des formes charismatiques du pouvoir »⁵²⁵ à travers l'histoire du Maroc.

On peut se demander dans ce contexte d'émergence et de développement lié à de telles crises et aux demandes sociales dès lors induites, si la religiosité inhérente au maraboutisme, aux chorfas et aux zawiyas (foyers d'appel et centres de dispersion de croyances mais aussi de pratiques sociales) au Maroc ne peut pas être rapprochée de leur fonction politique. Celle-ci présente une part relative d'immanence toujours déployée problématiquement pour une religion de salut.

Ainsi, l'impuissance militaire et diplomatique du pouvoir central confronté à l'invasion territoriale des côtes marocaines, a amené la demande politique de protection et d'action des populations à se tourner en dernier recours vers des autorités religieuses non centralisées. Ces autorités étaient supposées être à même de fédérer des tribus et clans arabes et berbères avec légitimité, et ce contrairement aux pouvoirs politiques locaux sujets à trop de divisions et de faiblesses face à de tels enjeux. C'est ainsi dans ce contexte d'élan mystique accru en période de crise que piétisme soufi, maraboutisme et chérifisme ont pu se mêler historiquement en un syncrétisme islamique populaire. En même temps, cela a ouvert droit aux chefs de ces autorités religieuses à intervenir de manière extra-ordinaire dans le champ politique, avec Baraka et/ou prophétisme théologico-politique. C'est ainsi par exemple que se comprend le pouvoir politique et commercial conquis par la Zawiya de Dilatants dans tout le Moyen Atlas et à Fès dans une perspective d'hégémonie élargie au Maroc en vue de « contrôler ainsi les côtes et de contacter les nations européennes »⁵²⁶. C'est ainsi aussi que peut se comprendre les conditions sociales d'émergence d'un habitus religieux aussi singulier et spécifique que celui d'Abu Mahalli. Ce dernier, grand marabout du sud marocain, mystique, « à la fois guerrier et politique », a pu associer « pouvoir temporel et politique »⁵²⁷ au point de pouvoir s'emparer du Tafilalt en mars 1611 avant de partir « à l'assaut de Marrakech » et de se présenter comme imâm (comme Ibn Tumârt avant lui) et même « comme le Mahdi attendu, l'envoyé de Dieu pour mener la guerre

⁵²² Ibid., p.347

⁵²³ Ibid., p.348

⁵²⁴ Ibid., p.349

⁵²⁵ Ibid., Préface de Claude Cahen

⁵²⁶ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, p.50

⁵²⁷ Ibid., Chapitre « Les Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc », pp.41-58, p.50

sainte et réformer le pays »⁵²⁸. Abou Mahalli a ainsi pu être « gagné par l'ivresse du pouvoir », étant « devenu tout puissant », la Khotba étant partout dite en son nom. Abou Mahalli a même pu « frapper monnaie d'or à son nom » avant de connaître une fin de trajectoire politique et militaire tragique. Après sa victoire en 1610 sur le sultan de Marrakech l'amenant à prendre la ville impériale, l'exercice de son pouvoir s'est achevé en 1613 la tête coupée, toujours à Marrakech et par ce même sultan qu'il avait destitué. Une telle trajectoire religieuse et politique n'est pas sans faire penser à celle d'un Savonarolle un peu plus d'un siècle plus tôt à Florence en réaction à la renaissance florentine, à l'évolution des mœurs s'y associant et à la dégénérescence épiscopale et cléricale en guise de crise théologico-politique.

Le providentialisme et le mahdisme théologico-politique d'un Abu Mahalli peuvent se comprendre avec Ibn Khaldoun pour qui « l'homme est fils de ses habitudes et de son milieu, et non pas fils de sa nature et de son mélange d'humeurs », ce qui en période de crise appelle des remaniements individuels et collectifs ainsi que la mobilisation inédite de ressources multiples. C'est la praxis, l'activité sociale, qui articule ordinairement habitudes et milieu, selon des orientations axiologiques immanentes ou transcendantes. En période de crise, cette praxis peut se présenter et être attendue en son milieu selon un registre providentiel, comme cela a été manifestement le cas d'Abu Mahalli, au niveau des schèmes d'action et de perception constitutifs des habitus et des croyances d'alors.

Comme le relève M'hamed Ahda, « les fondateurs de Zawiyas, lorsqu'ils apparaissent dans les tribus »⁵²⁹, « n'ont tout d'abord d'autre influence que celle que leur donne leur science, leur valeur personnelle et leur autorité sur des centaines de disciples ». Ce n'est que « peu à peu » à la faveur des crises que « leurs centres d'action se multiplient et essaient de proche en proche »⁵³⁰. C'est donc alors que se met en place durant cette période de crise la structuration d'un régime de gouvernementalité théologico-politique de clan et de classes engageant aussi de nouveaux ethos dans le champ religieux et le champ politique, et ce jusque dans la constitution du Makhzen. Dans un Maroc alors « organisé historiquement en tribus ou partagé entre de multiples petites puissances à caractère « féodal » au milieu des populations sans autre lien de solidarité que le lien religieux et souvent en conflit les unes contre les autres », l'impéritie diplomatique, militaire et politique des dynasties Mérinides (1244-1465) puis Beni Wattas face à l'Espagne et au Portugal ne pouvaient être qu'intolérables pour le peuple. Ainsi, une « réaction populaire fut organisée par des centres de résistances d'inspiration religieuse » qui « se formèrent un peu partout au Maroc. **Ces centres deviennent plus tard des centres de guerre défensive, le pouvoir central ne pouvant plus ni les dominer ni s'en approprier le dynamisme**»⁵³¹. *Ce contexte établit les conditions sociales d'émergence historique de la dynastie Saadienne ayant bénéficié de son origine maraboutique implantée au sud du Maroc et donc de soutiens politico-religieux, mais aussi économiques de la part des marabouts de ces régions. Cette implantation a permis à cette dynastie émergente de disposer aussi du « support ethnique » acquis politiquement*

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ Ibid., p.44

⁵³⁰ Robert Montagne, « Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc », Paris Fontenay aux roses, 1930, p.93, cité in M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc », pp.41-58, p.44

⁵³¹ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc », pp.41-58, p.45

des Arabes Maaqil⁵³², mais aussi de leur capacité politique à mobiliser l'islam en tant que da'wa, renversant la polarité origininaire de leur pouvoir religieux de « Chorfas » supposés dans la constitution de leur pouvoir théologico-politique de classe. Ce renversement de polarité est bien un élément décisif à l'occasion de la constitution en un temps de crise, et lors de la symbolisation de celle-ci d'une gouvernementalité théologico-politique de classe, acte véritablement fondateur que saura reprendre à son compte ultérieurement la future dynastie Allaouite, non sans analogie historique et géographique.

Le pouvoir construit par la dynastie Saadienne est ainsi le produit de forces politiques centrifuges ralliant depuis les régions du sud de nombreuses tribus berbères en unifiant ces forces autour du but de bouter les portugais hors du territoire et de restaurer un ordre politique. L'action politico-religieuse fondatrice de ce nouveau pouvoir dynastique a commencé militairement par celle consistant à « se débarrasser de Yahya u Taafoult, allié des Portugais dans la région de Doukkala »⁵³³. La réalisation de ce but a constitué un élément fondateur dans la légitimation constitutive du Makhzen, bien qu'il soit alors resté fragile, parce qu'il a été aussi un élément fédérateur au niveau de la cohésion sociale ('açabiyya) en interne. La jonction entre émergence du Makhzen et cohésion sociale ('açabiyya) s'est vue être validée si ce n'est être garantie par la sauvegarde réussie par les Saadiens (1509-1659) de l'« équilibre difficile à maintenir à l'égard des deux puissances voisines, les Ottomans à l'Est et les Espagnols et les Portugais dans le Nord »⁵³⁴. Malgré cela, la fragilité de la dynastie Saadienne apparaîtra assez vite, économiquement, mais aussi politiquement. Cette fragilité s'est établie compte tenu de luttes internes entre prétendants, mais également compte tenu de ces mêmes forces centrifuges politiques constituées par les zawiya. Celles-ci, non suffisamment contenues et fédérées, se sont avérées être sources de dissensions internes. Ainsi, « la crise maraboutique dont les Saadiens avaient bénéficié finit par les emporter à leur tour », à cette époque « où les fondateurs de Zawiyas multipliaient leurs centres d'action »⁵³⁵. Ce phénomène a culminé avec la Zawiya d'Iligh dans le Sous, dominant « toute la façade Saharienne », commerçant directement avec les hollandais et les anglais en assurant le transport de marchandises en provenance et en direction du Bilad es Soudan⁵³⁶. Le pouvoir politique des chefs de cette Zaouias concurrençait ainsi celui du Makhzen, prévalant même sur le sien dans les relations avec le Bilad es Soudan. Cette prévalence a culminé au point que « l'un de ses chefs en 1631 était « sur pied avec cinquante mille hommes pour empêcher le Sultan (l'un des derniers Saadiens) d'aller comme chaque année à Gao, sur le Niger quérir l'or qui y croit en abondance »⁵³⁷ ».

⁵³² Jacques Berque, « Ulémas, fondateurs insurgés du Maghreb », Paris, Editions Sindbad, 1982, p.37, in M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc », pp.41-58, p.45

⁵³³ Ibid., p.47

⁵³⁴ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc », pp.41-58, p.48

⁵³⁵ Ibid., Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.88

⁵³⁶ Ibid., p.89

⁵³⁷ Robert Montagne, « Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc », Paris, Fonterray aux roses, 1930, p.90, in M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.89

La da'wa conduisant au Soudan occidental à dénaturer les rapports territoriaux traditionnels de la géographie humaine au Maroc

Dans le contexte présenté ci-dessus, on peut se demander si le déclin du pouvoir central Saadien n'est pas aussi lié, subsidiairement au regard des autres facteurs, mais de manière aussi significative, à son désintérêt progressif pour les régions du Soudan Occidental⁵³⁸. Ce désintérêt s'est manifesté progressivement au point de voir cesser dans ces régions la récitation de la « Khotba » au nom du Sultan en 1689, (et d'après Fischer dès 1660)⁵³⁹. Ce désintérêt s'est en effet traduit par le statu quo, politiquement et socialement, source d'anomie et de dissensions locales, comme l'illustre notamment pour Tombouctou l'évolution vraisemblable des modalités de succession et de transfert du pouvoir dans ces régions suite à ce désintérêt du Makhzen. Ainsi, les descendants des soldats marocains, les Arma (Ar-roumat : les tireurs) s'y sont longtemps disputés le pouvoir. En effet, comme nous le précise l'historien M'hamed Ahda « l'élection et la destitution du Pacha s'effectuaient généralement dans une atmosphère d'incertitude et de lutte intestines entre les différents clans Arma qui se neutralisaient plus qu'ils ne se combattaient les uns les autres. Faute de compromis et d'accords mutuels ente les prétendants, Tinbuctou restait des mois, voire des années durant sans gouvernement : en 1766, les Arma élirent néanmoins un pacha qui, fait exceptionnel, demeura à son poste, pendant plus de huit ans, mais dès la mort de ce personnage en 1775, Tinbuctou demeura pendant plus de dix-neuf ans sans pacha »⁵⁴⁰.

Or, l'avènement de la dynastie Saadienne est aussi concomitant avec la progressive transformation des conditions économiques liées au transport commercial international, le trafic transsaharien par caravane étant amené à disparaître au profit du commerce maritime. Les insuffisances politiques progressives du Makhzen apparues dans le temps durant la dynastie Saadienne, cette dernière est entrée en déclin, notamment après la mort d'Ahmed Al Mansor en 1603. Ces insuffisances apparaissent comme étant à la fois cause et effet du déclin économique lié à cette mutation du transport commercial. En effet, les « guerres intérieures » notamment au Sud du Maroc ont rendu difficiles « ses relations commerciales avec Bilas es-Soudan », sans doute déjà aussi quelque peu compromises en raison des rapports hégémoniques qu'ils prétendaient instaurer au Bilad es-Soudan au nom aussi de leurs statuts proclamés de Chorfas et de « califs de l'islam »⁵⁴¹. Parallèlement, le déplacement géographique des voies commerciales ont pu constituer des causes économiques déterminantes à ce même déclin dynastique.

La dynastie Saadienne semble ainsi être passée à côté d'occasions historiques que leurs souverains n'ont pas su pleinement saisir politiquement. Cela a été par exemple le cas lors de l'instauration conjointe d'échanges durables non restreints à des relations commerciales relativement asymétriques avec le Bilad es-Soudan, ou lors de la création de l'ancienne Mogador (aujourd'hui Essaouira). En effet, « le Makhzen Saadien, dans ces régions Sahariennes, n'avait d'autres ambitions que de tenir les grandes voies du passage en construisant des casbahs confiées

⁵³⁸ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.84

⁵³⁹ Fischer, « Le Soudan occidental et central et l'Afrique orientale », in « Encyclopédie générale de l'Islam », traduction par Marc Guichard, S.I.E.D, 1985, p.286, in M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.84

⁵⁴⁰ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental, Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc », pp.77-106, p.85

⁵⁴¹ Ibid., Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.88

à des garnisons sûres même à l'époque d'Ahmed Al Mansour »⁵⁴². Fortifier militairement les voies de passage commercial avec le Soudan semble avoir été le seul dessein politique des Saadiens vis-à-vis de cette région qu'ils ne connaissaient foncièrement pas sauf pour en percevoir des « tribus d'allégeance ». La volonté politique d'instaurer un pouvoir dynastique constitutif de l'Etat (Mulk), dans le rapport territorial entretenu par le Makhzen avec sa périphérie et son Dehors limitrophe pivotale qu'était le Bilad es-Soudan, s'est immanquablement coupé de facto de ces zones d'influence dans la prétention hégémonique même à les dominer du dehors et en surplomb. Pourtant, un lien politique substantiel maintenu avec le Bilad es-Soudan aurait sans doute pu en retour faciliter la légitimation de sa propre autorité dans l'inclusion territoriale à son pouvoir de sa périphérie territoriale non intégrée du « Blad Siba ». Cette occasion manquée politiquement a aussi été « dénaturante » en ce qu'elle a confirmé à la périphérie ce qui était un rapport intrinsèque central à la nature, rapport pivotale bien que problématique du pouvoir à son territoire modifiant le lieu territorial même de fondation et d'exercice social d'un pouvoir d'Etat (Mulk). Ce rapport politique problématique au territoire s'est inscrit de cette manière aussi sur le plan historique dans un processus dénaturant et urbain, dès la genèse d'un tel pouvoir engageant se faisant peut-être un problématique processus de « dé-civilisation » (Ibn Khaldun) possible. Cette occasion manquée par l'entremise du Mulk prive par là-même une certaine forme de présence territoriale de la nature à la culture, à l'urbanité et à la culture urbaine. Ces caractéristiques inhérentes aux conditions d'émergence de la gouvernementalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc ne sont pas sans faire écho de manière analogique, mais spécifique, avec celles liées au pouvoir propre à la gouvernementalité héritée en occident de la gouvernementalité pastorale selon Foucault⁵⁴³ et à son naturalisme (Descola) panpsychologique. *Il s'agira d'établir pour l'Algérie les modalités historiques d'émergence et de déclin des dynasties au Moyen-Age confrontées sur le plan du pouvoir politico-religieux à un tout autre contexte.*

Il en a été ainsi vraisemblablement aussi pour la dynastie Alaouite (1666-), et tout particulièrement lors du règne de Sidi Moh ben Abdallah (1757-1790) ayant « marqué pour le Sud marocain une ère nouvelle »⁵⁴⁴. Ce souverain, « en fondant Essaouira en 1765 et en essayant d'en faire le terminal portuaire de Tibuctou afin de capter le commerce de Bilad es-Soudan », a sans doute joué par là un rôle historique majeur pour le sud marocain et pour ses relations avec le Bilad es-Soudan. C'est ce qu'établit clairement Le Tourneau dans son livre « Le Maroc sous le règne de Sidi Mohamed ben Abdallah (1757-1790) »⁵⁴⁵. Or, les limitations territoriales induites par la réalisation d'un tel projet politique s'inscrivent dans la nature et l'orientation de ce projet même qui associait transformations économiques et commerciales et traités internationaux. Ce souverain avait en effet fait largement appel pour son projet à des négociants, dont pour part des juifs⁵⁴⁶, tous autorisés pour se faire et maintenus en une relative allégeance. Ces limitations ne peuvent qu'être aussi pour part constitutives de l'exercice du pouvoir même de ce sultan dont

⁵⁴² Ibid., p.89-90

⁵⁴³ Michel Foucault, « L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982 », Hautes Etudes, Ehes, Paris, Gallimard, Seuil, 2001 et Michel, Foucault, « La question anthropologique, Cours 1954-1955 », Hautes Etudes, Ehes, Paris, Gallimard, Seuil, 2022

⁵⁴⁴ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc, Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.91

⁵⁴⁵ Roger Le Tourneau, « Le Maroc sous le règne de Sidi Mohamed ben Abdallah (1757-1790) », R.O.M.M N°1, 1er semestre 1966

⁵⁴⁶ Michel Abitbol, « Témoins et acteurs : les Corcos et l'histoire du Maroc contemporain », Jérusalem, Institut Ben-Zvi, 1978

le « mérite » consista « à maintenir une sorte d'équilibre précaire entre les différents corps de troupes et les tribus les plus actives, en favorisant les querelles entre petits groupes pour éviter la formation de trop fortes concentrations armées qui auraient pu mettre son gouvernement en danger »⁵⁴⁷. Ainsi, « l'oeuvre de réorganisation tentée par Sidi Moh ben Abdallah fut particulièrement favorable aux établissements de la côte Atlantique », assura bien l'ordre et la paix au sein du pays comme le relève H.Terrasse⁵⁴⁸. Pour autant, celui-ci oublie de relever comme le fait judicieusement M'Hamed Ahda, que « les régions méridionales dont le Tafilalt faisait partie, étaient restées en-dehors de ces événements »⁵⁴⁹.

Enfin, dynasties Saadiennes (1509-1659) et Alaouites (1666-) semblent avoir eu le même positionnement politique structurel quant à la recherche d'indépendance économique, fiscale et politique à l'égard des régions agraires du sud marocain, chacune lors de périodes historiques charnières au niveau de la gouvernementalité. Contrairement aux Aït Atta qui, durant leur « conquête des oasis » en « période d'anarchie » entre 1727-1757, puis ensuite sur la fin du XVIIIème siècle ont été jusqu'à créer « dans le Tafilalt une structure socio-économique où la terre constitue la source de richesse »⁵⁵⁰, le Makhzen sous ces dynasties a cherché à restreindre sa dépendance économique et fiscal à l'égard des ressources agraires et des sociétés rurales du Sud. Or, il a poursuivi une telle politique économique tout en ne pouvant ni ne manifestant le projet de garantir le mode de production de ces mêmes ressources aux populations et territoires producteurs de celles-ci. Ainsi, Sidi Mohamed ben Abdallah (1757-1790) a clairement orienté sa stratégie en matière de politique économique de manière à garantir, par le biais de traités commerciaux avec des pays européens, le niveau de revenus fiscaux suffisants pour ne pas dépendre des revenus issus des zones rurales du sud, c'est-à-dire aussi de zones de sécheresses et calamités naturelles (épidémies liées aux sécheresses, sauterelles etc.) périodiques et du Bled es-Siba. Ainsi, non seulement le Makhzen a manifestement alors cherché à restreindre sa dépendance économique et politique à l'égard du sud et des régions sahariennes, mais il a encore été manifestement sans action politique conséquente à l'égard des populations lors d'occasions dramatiques liées à des calamités naturelles.

Or, ce défaut d'action politique en faveur de ces populations confrontées à des sécheresses et calamités naturelles, n'a pas été le fait seulement de sa propre fragilité et de ses limites d'intervention possible dans ces territoires. Aucun prolongement politique aux problèmes vitaux et à la cohésion sociale ('açabiyya) n'a donc été engagé ou symbolisé par le Makhzen lors de ces épisodes, l'impuissance politique à endiguer l'infortune des populations semble donc avoir été implicitement associée au destin supposé être nécessairement inhérent aux phénomènes climatiques naturels. Pourtant, comme l'indique encore M'hamed Ahda ce sont « au moins dix épidémies de peste qui ont frappé tout le Maroc présaharien du XVIème au XIXème siècle. Tout cela amène de profonds bouleversements sociaux: abandons des villes; déplacements de populations du Sud vers le Nord mais également dans d'autres directions. Ceci a également

⁵⁴⁷ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc, Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.93 d'après Roger Le Tourneau, « Le Maroc sous le règne de Sidi Mohamed ben Abdallah (1757-1790) », R.O.M.M N°1, 1er semestre 1966, p.132

⁵⁴⁸ Henri Terrasse, « Histoire du Maroc des origines à nos jours », Casablanca, Editions Atlantides, 1949-1950, p.294

⁵⁴⁹ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc, Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.94

⁵⁵⁰ Ibid., Mezzine Larbi, « Le Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux XVII ème et XVIII ème siècles », Rabat, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines, 1987

provoqué la destruction du système du troc existant entre la montagne et le monde des oasis qui n'avait d'autres raisons d'être que d'équilibrer les productions complémentaires des deux côtés »⁵⁵¹. Ces crises liées à des phénomènes « naturels » ont immédiatement eu des retentissements économiques et sociaux délétères pour les populations, rompant les échanges commerciaux et générant sur certains territoires et auprès de certaines tribus ce qui ressort du phénomène Siba au point que celles-ci puissent rompre littéralement « les communications interdisant l'accès des plaines, comme des marchés »⁵⁵².

Dans une approche khaldounienne associant économie, politique et culture dans l'abord des conditions sociales d'émergence historique des phénomènes, il faut aussi relever en matière culturelle les conséquences du déclin des échanges entre le sud du Maroc et Bilad es-Soudan. En effet, comme le relève M'Hamed Ahda à la suite des travaux de Moh. Hajji⁵⁵³, ces relations culturelles étaient importantes, liées historiquement à la « pénétration de l'Islam au Bilad es-Soudan ». L'intensité de ces relations culturelles et religieuses a pu faire de Tinbuctou et Djenné, « en même temps que des relais commerciaux des centres de rayonnement de la foi musulmane, Tinbuctou devenant même dès le XV^e la plus grande métropole religieuse du Bilad es-Soudan »⁵⁵⁴. Or, Tinbuctou a alors pu rayonner ainsi « tant par le nombre de ses saints, la magnificence de ses trois mosquées que par son université dont la réputation dépassait les limites du Soudan »⁵⁵⁵. Ces échanges culturels passaient notamment par les livres et la présence de lettrés et savants, que ce soient des nombreux savants marocains à Tinbuctou ou ceux du Soudan présents dans les « centres culturels marocains, à Fes surtout »⁵⁵⁶. Il s'agissait bien de culture, savante et populaire, et pas seulement de religion islamique. C'est ce que confirme le fait qu'il subsiste dans le Tafilalt un art original sur lequel l'influence soudanaise est indéniable, les esclaves ayant formé dans le Maroc pré sahélien « une sorte de communauté qui a ses responsables ou Maqaddemin », « ses saints, ses fêtes et ses danses »⁵⁵⁷. Comme le relève une nouvelle fois M'Hamed Ahda à partir des indications de Al-Oufrani⁵⁵⁸, selon celui-ci, les esclaves y seraient même « à l'origine de l'introduction du tabac au Maroc et de sa propagation dans les régions, suscitant une vive controverse sur la légalité d'un tel usage »⁵⁵⁹. Ces relations culturelles étaient ainsi productrices de savoirs mis en cohérence en plus d'avoir des effets de cohésion sociale ('açabiyya) entre les territoires. Ainsi, en matière de culture, trois axes de

⁵⁵¹ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.95, A. Laraki, « Articulation des modes de production et espaces régionaux au Maroc (la vallée du Sous) », Toulouse Le Mirail, Thèse de 3^eème cycle, Université, 1981

⁵⁵² Ibid.

⁵⁵³ Moh, Hajji, « Texte Sahraoui nouveau traitant des relations culturelles entre le Maroc et le pays de Takrouir aux XVII^e et XVIII^e siècles », Bergamo, Actes du IV colloque..., 1986

⁵⁵⁴ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Agadir, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.101

⁵⁵⁵ Mody Cissoko Sekene, « Tombouctou et l'Empire Songhay. Epanouissement du Soudan Nigérien en XV^e-XVI^e », Dakar-Abidjan, Les nouvelles éditions Africaines, p.181, in M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, note 2, p.101

⁵⁵⁶ M'hamed Ahda, Parcours dans l'Histoire du Maroc, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.102

⁵⁵⁷ M'hamed Ahda, Parcours dans l'Histoire du Maroc, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « L'esclavage, les affranchis baratins et les dépendants au Tafilalt. Une évolution sociale ? », pp.127-141, p.133

⁵⁵⁸ Al-Oufrani Nouzhat Al Hadi, Edition et traduction O. Houdas, 1888 et 1889, Paris, p.146

⁵⁵⁹ M'hamed Ahda, Parcours dans l'Histoire du Maroc, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « L'esclavage, les affranchis baratins et les dépendants au Tafilalt. Une évolution sociale ? », pp.127-141, p.133

convergence ressortent de tels échanges, que ce soit en matière d'enseignement (ressemblances entre disciplines étudiées), de « chaînes de transmission des savants » et de « chaînes de transmission des confréries mystiques des plus grands maîtres du Takrur au Bilad es-Soudan »⁵⁶⁰. Ce dernier axe permet en retour de lier la culture à la religion depuis l'acculturation spécifique faite de la religiosité islamique au Soudan, au point d'interroger ses effets dans le cadre de l'émergence d'un syncrétisme islamique à la fin du XV^{ème} siècle au Maroc. Or, ce syncrétisme joue bel et bien un rôle déterminant dans le cadre de l'émergence d'un mode de gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc, comme cela sera développé dans le présent travail, et ce en contrepoint de l'évolution historique parallèle s'avérant tout à fait différente en Algérie.

C'est ainsi économiquement, mais aussi politiquement et culturellement que le Tafilalt « a beaucoup souffert du détournement du trafic par Essaouira devenue le centre de gravité commerciale ». Les conséquences ont été telles que cette région, « en l'absence d'échanges commerciaux et financiers dont elle avait l'habitude va tomber dans l'anarchie complète, à la merci des tribus montagnardes et sahariennes, dédaignée et oubliée par des responsables du Makhzen qui se désintéressaient d'une région désormais sans ressource »⁵⁶¹. De telles conséquences ont même été jusqu'à engager le destin des juifs ou berbères judaïsés du Tafilalt et du sud est marocain⁵⁶². Ces derniers étaient pourtant « devenus des agents sûrs pour le pouvoir central », les « commerçants du Sultan » et ceux assurant pour son compte la frappe de la monnaie⁵⁶³. Juifs et berbères judaïsés ont alors construit au Moyen-Âge leurs « vies parallèles »⁵⁶⁴ polarisées non sans ambivalence en tant que « dhimmis » (gens du livre) pleinement intégrées via un statut pour part « libéral » avec le reste d'une société arabomusulmane relativement « sécularisée »⁵⁶⁵. Ils entretenaient avec celle-ci une certaine « symbiose socioculturelle » qui s'est associée dans le temps⁵⁶⁶ non sans l'occurrence de épisodes d'oppression lors de graves crises avec un « syncrétisme religieux »⁵⁶⁷ étant resté tributaire des soubresauts du pouvoir d'Etat, des évolutions théologico-politiques et des règnes dynastiques.

C'est donc ainsi économiquement, politiquement et culturellement que le Makhzen n'a su et pu saisir l'occasion, lors de plusieurs crises historiques, de mettre en cohérence politiquement la cohésion sociale ('açabiyya) à partir d'un dimensionnement cohérent et stable du territoire, relativement à ses propres attributions. Même l'action politique de Sidi Moh ben Abdallah (1757-1790), « en fondant Essaouira en 1765 et en essayant d'en faire le terminal portuaire de Tinbuctou afin de capter le commerce de Bilad es-Soudan », s'est avéré une occasion autant

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p.102

⁵⁶¹ M'hamed Ahda, *Parcours dans l'Histoire du Maroc, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.102*

⁵⁶² M'hamed Ahda, *Parcours dans l'Histoire du Maroc, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « Juifs ou berbères judaïsés de Tafilalt au sud est marocain », pp.107-126*

⁵⁶³ M'hamed Ahda, *Parcours dans l'Histoire du Maroc, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « Juifs ou berbères judaïsés de Tafilalt au sud est marocain », pp.107-126, p.119*

⁵⁶⁴ Haïm Zafrani, *Préface, Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, « Le guide des égarés, Traité de théologie et de philosophie », Maisonneuve et Larose, Nouvelle édition, Préface de Haïm Zafrani, Paris, 2003, p.VIII*

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p.VII

⁵⁶⁶ Haïm Zafrani, « Deux mille ans de vie juive au Maroc », Maisonneuve et Larose, 1983 ; 1999 et Haïm Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002*

⁵⁶⁷ Haïm Zafrani, *Préface, Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, « Le guide des égarés, Traité de théologie et de philosophie », Paris, Maisonneuve et Larose, Nouvelle édition, Préface de Haïm Zafrani, Paris, 2003, p.IX*

saisie que perdue sur le plan historique pour le sud marocain et plus largement le Maroc. Une telle occasion historique autant saisie que perdue, traduit à nouveau ce qui pourrait être aussi perçu dans l’imaginaire arabo-musulman pour part comme une forme d’aveuglement du Makhzen. Ceci évoque en effet en un tel milieu culturel à l’imaginaire prégnant une forme d’aveuglement (Tlam’s), aveuglement spirituel subi à l’égard du Destin et séparant de la Fortune (Erzak), qui pourtant se présente, sans que celle-ci ne puisse alors être pour soi. Cet aveuglement peut confusément s’appréhender comme étant tributaire d’un défaut de chance, cette Baraka (chance, amplification bénéfique providentielle de la Fortune) dont le récipiendaire est censé faire bon usage, et dont les supposés Chorfas sont supposés être porteurs.

Ainsi, la défense, mais aussi la domination économique, culturelle et politique de la cohésion sociale (‘açabiyya), son unification entre centres et périphéries, semblent constituer ensemble l’impératif et le mot d’ordre politique ayant durablement émergé de manière théologico-politique au Moyen-Âge au Maroc. Il en a été ainsi sans doute dans l’ensemble des dimensions urbaines et rurales constitutives des sociétés arabes et berbères. Pour autant, ceci n’a pu s’établir que sur la base de rapports distinctifs de classes, en période de crise profonde (à la fois militaire, économique, politique et religieuse) à la fin du XV^{ème} siècle et au début XVI^{ème} siècle, à l’occasion notamment des invasions espagnoles et portugaises (même si celles-ci n’ont été que fort peu missionnaires, ces pays étaient clairement perçus comme chrétiens). Il en a été autrement pour l’Algérie comme cela reste à établir notamment dans le contexte de l’emprise ottomane.

L’histoire des dynasties au Maghreb tendait déjà à l’époque d’Ibn Khaldoun à montrer que la constitution d’Etats, comme celui des êtres naturels, est soumise à la génération et à la corruption du temps puisque « les Etats, comme les personnes, ont une longévité naturelle »⁵⁶⁸. Il en est ainsi donc aussi pour la fondation de la dynastie des Alaouites (1666-) dont l’ascension depuis le Tafilalt s’est édifiée en dirigeant de manière fédératrice et unificatrice pour part clans et classes dominantes et subalternes. Cette édification s’est aussi faite grâce à une illustration acquise religieusement d’abord par une Baraka populaire, avant que l’édification du pouvoir (Mulk) dynastique ne puisse se renforcer par son chérifisme constitutif et la da’wa qui l’illustre et la qualifie socialement de manière discriminante au niveau de la ‘açabiyya dominante en retour. S’il peut en être ainsi pour Ibn Khaldoun, c’est aussi que « le pouvoir est la fin de l’esprit de corps »⁵⁶⁹.

C’est que chez cet auteur, « le mulk est une fin naturelle de la ‘açabiyya qui ne se produit pas selon une volonté subjective (ikhtiyâr), mais selon la nécessité et l’ordre de l’être »⁵⁷⁰, politique et ontologie étant donc liés dans l’esprit de corps déterminant la cohésion sociale activement à l’œuvre dans l’historicité et dans ses rapports de domination constitutifs.

C’est pourquoi la Siba constitue l’épreuve centrifuge du Jâh, c’est-à-dire du nécessaire ajustement immanent, pluriel et fédérateur au niveau de la cohésion sociale unificatrice du

⁵⁶⁸ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples, I Muqaddima », texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, Nrf Gallimard, 2002, III, Chapitre XII « Les Etats, comme les personnes, ont une longévité naturelle », pp.439-441

⁵⁶⁹ Ibid., II, Chapitre XVI « Le pouvoir est la fin de l’esprit de corps », pp.396-397

⁵⁷⁰ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples, I Muqaddima », §202 ; D.H.U., I, 398 cité in Cheddadi Abdesselam, Le système du pouvoir en Islam d’après Ibn Khaldoun, in Annales. Economies, Sociétés, Civilisations. 35^e année, N.3-4, 1980, pp.534-550, p.538

pouvoir du Mulk. La légitimité d'un pouvoir étant aussi liée sociologiquement à sa fondation originelle, il faut noter pour ce qui est du Maroc que la fondation légitime du pouvoir, si ce n'est du Makhzen telle que décrite à partir de la fin du XV^{ème} siècle, en a apporté des spécifications qui s'avèrent durables. En effet, pour reprendre, développer et préciser l'intitulé du livre de Jacques Berque, « Ulémas, fondateurs insurgés du Maghreb »⁵⁷¹, ainsi que sa thèse, pour ce qui est du Maroc, ces Ulémas (savants religieux) ont pris les figures singulières et collectives des marabouts, des chorfas et des Zaouias et ont bien contribué à la fondation politique et sociale cohésive territorialement au Maroc. Pour autant, comme cela sera montré ci-dessous, cette fondation intègre des éléments socioculturels et politiques plus larges en formant problématiquement l'ensemble d'une gouvernamentalité théologico-politique. Celle-ci se déploie d'une manière centrifuge et centripète associée à la cohésion sociale ('açabiyya) et tend à assurer continuellement la légitimation du politique à l'occasion du partage institutionnel et culturel avec le religieux. Dans le cas du syncrétisme islamique populaire marocain ayant émergé au XV^{ème} siècle, ce partage depuis lors s'avère être non exclusivement l'affaire de la loi coranique portée par les Ulémas. En effet, sur le plan théologico-politique, le rôle historique joué par les marabouts va bien au-delà du simple prêche de la guerre sainte, comme dans le cas de la reprise d'Oran aux Espagnols chrétiens en 1772⁵⁷², en résurgence de la reconquête catholique oppressive de l'Andalousie.

C'est que les occasions historiques lors desquelles se fondent politiquement ensuite une dynastie relèvent d'une saisie par celui qui fera figure de Prince entouré de ses partisans et soutiens, saisie engageant que Ibn Khaldoun nomme « illustration acquise » (Hasab). Celle-ci est représentée par l'« ensemble de hauts faits » par lesquels un individu ou un groupe « se sont illustrés, et par la suite le prestige et la position qui en résultent »⁵⁷³. Ces « hauts faits » peuvent historiquement se rapporter à l'ampleur d'une crise et à ses dimensions (économique, militaire, naturelle, culturelle, religieuse, politique⁵⁷⁴), fournissant un véritable lustre historique au miroir politique et spirituel du Prince. On retrouve ici sans doute le contexte culturel et politique lié à la thématique et à la littérature ayant trait au « miroir des Princes » qui s'est développée dès le VIII^{ème} siècle sous la dynastie Omeyyade (660-750 puis de 756 à 1031 à Al-Andalous). Le Prince pourra ensuite proposer un tel lustre en guise de figuration collective à l'âme du peuple que veut incarner le gouvernant aussi d'un point de vue immanent et centrifuge. C'est ce que les religiosités théologico-politiques populaires des Zawiyas, du maraboutisme et du chérifisme ont visé ou eu pour effet en partie d'établir de manière durable dans le champ religieux au Maroc dès la dynastie Saadienne. Ceci s'est d'ailleurs fait en lien plus ou moins hétéronome dans le temps avec d'autres champs sociaux tels que les champs politiques, économiques, commerciaux, mais aussi militaires. Un relatif mais réel dimensionnement spirituel de toute autorité dirigeante semble ainsi s'imposer historiquement, comme l'avait relevé Ibn Khaldoun⁵⁷⁵, dans les pays arabo-berbères du Maghreb, ce qu'au-delà de la métaphore intègre aussi sur le plan théologico-politique la thématique populaire et intellectuelle du polissage du miroir de l'âme en islam.

⁵⁷¹ Jacques Berque, « Ulémas, fondateurs insurgés du Maghreb », Paris, Editions Sindibad, 1982

⁵⁷² M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, p.81

⁵⁷³ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples, I Muqaddima », texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, Nrf Gallimard, 2002, III, p.392

⁵⁷⁴ Ibid., note 1 p.1323

⁵⁷⁵ Introduction d'Abdesselam Cheddadi, « Le Livre des Exemples, Ibn Khaldoun, I Muqaddima », Volume I, La Pléiade, Nrf Gallimard, 2002, pp. IX-XLVI, p.XIX

C- La construction organique et territoriale de la cohésion sociale face aux contraintes du pouvoir

Si dans la perspective d'Ibn Khaldoun la nature et la société s'associent à travers l'histoire à partir de la cohésion sociale, il est à noter que cet auteur souligne aussi que la résistance de la solidarité de groupe ('açabiyya) interne et externe passe par la mémoire et l'entraide qui obligent l'autorité à ajourner toute forme de domination contraignante. Pour autant, contrairement à l'interprétation faite par Eric Marion des analyses historiques d'Ibn Khaldoun, chez ce dernier l'autorité prévient bien la violence par la régulation et la modération relationnelles, mais ce de manière déjà instituée selon l'ethos de groupe associé à cet esprit de corps, lui-même lié de manière dynamique et directive au milieu de vie naturel en une réversibilité de la relation entre « société et environnement »⁵⁷⁶. C'est pourquoi la dynamique politique du dedans et du dehors territorial de l'Etat peut aussi s'associer dans la mobilité et la dynamique du pouvoir (mulk-pouvoir/jâh - mode d'exercice du pouvoir, prestige relationnel et fonctionnel) à celle entre centre et périphérie des tribus et groupes sociaux des sociétés arabes et berbères. Si, selon Ibn Khaldoun « le monde est comme un jardin dont le gouvernement est la clôture », c'est que « le monde urbanisé est « comme un jardin dont la haie est l'Etat » » et ce de manière polarisée dans l'ambivalence avec le désert nomade. Au fond, jusque dans l'économie politique, l'agriculture et la gestion territoriale des ressources naturelles, le rude désert nomade demeure indissociable des ornements du jardin urbain et la dynamique propre du premier demeure paradoxalement et intrinsèquement aussi indissociable⁵⁷⁷ de celle du second. La force de la 'açabiyya en tant qu'esprit de corps et solidarité de groupe se confrontera naturellement dans le temps long et l'ambivalence aux cycles de composition et de corruption des formes du pouvoir, des institutions (instituant/institué) et des formes sociales plus ou moins fédérées et cohésives, tant urbaines, que rurales et sédentaires, semi-nomades et nomades en milieux arabes et berbères. Dans cette perspective, la corruption du pouvoir et de son urbanité luxueuse mêlée d'asservissement engagera dans l'abondance superflue jusqu'à la santé des corps des habitants et de leurs conditions de vie rendues peu à peu insalubres et délétères. Pour autant, cet abord cyclique conjoint de la société mais aussi de la nature contribue à associer sur le plan historique de manière dynamique leur socialisation respective en un parallélisme organique et analogique en contrepoint de l'objectivation inhérente au naturalisme ontologique défini sur le plan anthropologique par Philippe Descola.

C-1. Au sein de l'histoire des sociétés berbères

Les contraintes de pouvoir et leur intériorisation imposée de manière extrinsèque, constituent sans doute historiquement autant de freins à la constitution organique d'une cohésion sociale construite à partir des diverses dimensions du milieu naturel d'habitat, de l'activité économique et de la vie quotidienne. C'est en tous cas déjà ce qu'illustre parfaitement l'évolution de la Djemâa (assemblée politique locale coutumière) et de l'Ameneï touareg (assemblée analogue) dont « l'interminable agonie » n'est pas sans traduire d'ultimes signes de persistance possible voire de renouveau comme en témoigne encore certaines formes en Kabylie⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ Ibid., p.107

⁵⁷⁷ Ibid., p.108

⁵⁷⁸ D.Abrous, in Encyclopédie Berbère, sous la direction de Gabriel Camps, Edisud, La Calade, Aix-en-Provence, 1995, Volume XVI «Djalut-Dougga, Chapitre D68. D.Abrous, H. Claudot-Hawat, « Djemâa-Tajmaet, Ameneï », pp.2434-2441

L'agonie des djemâa en Kabylie algérienne dès le XIX^{ème} siècle est directement liée à l'emprise instaurée par le pouvoir colonial français sur elles au point que ces « djemâa fantoches devenues instrument de domination soulevèrent en Kabylie une vive réprobation, réprobation dont les poètes se sont fait l'écho »⁵⁷⁹. Comme déjà indiqué, la poésie en Kabylie étant associée au Tamusni, elle s'est avérée être un mode d'expression esthétique et politique en lien avec la culture populaire, mais aussi en lien avec des institutions de tous ordres.

Ainsi, les effets de censure de tout discours dominant se faisant sentir en raison du seul exercice de cette domination, il s'avère bien que la *tamusni* kabyle n'ait pu connaître de plus grands développements culturels historiques sous des formes davantage écrites et savantes. L'hégémonie culturelle des institutions religieuses islamiques s'est en effet imposée en kabylie « à partir du XVI^{ème} siècle », notamment « par les marabouts, c'est-à-dire par des hommes qui apportent une civilisation sacrée, internationale, urbaine, scripturaire, liée à l'Etat »⁵⁸⁰. Pourtant, en devant, lui, « payer de sa personne » et fondant son rôle sur une dimension « prophétique » reposant encore « sur l'élection des gens »⁵⁸¹, l'*amusnaw* disposait de capacités à faire face aux défis de l'existence collective en faisant « comprendre la tradition en fonction de la situation actuelle » et « les situations actuelles en fonction de la tradition ». Par la manifestation de sa capacité d'agir l'*amusnaw* est à même « de faire passer la tradition dans la praxis du groupe », marquant sa présence dans l'histoire collective au travers de son « art d'improviser » en faisant ainsi que « l'héritage ne survit qu'en changeant sans cesse »⁵⁸². Avec discernement, le poète kabyle parvient à mobiliser adéquatement le peuple selon la situation et en fonction de son histoire. Par là même, son rôle historique s'est avéré gros de changements historiques possibles, mais contraints, puisque l'*amusnaw* « ordonne les échanges » du groupe à la fois au dedans et au dehors de celui-ci, mais en s'efforçant de le faire de manière à ne pas être « dépassé par son époque », en étant « de son temps ». Ainsi, le poète kabyle « double la vie de tous les jours » tout en étant « à l'écart du groupe, mais lui demeurant audible »⁵⁸³. Il double la vie quotidienne en articulant, entre prose et poésie, le dedans et dehors, le passé de la *tamusni* avec le présent de la situation des hommes et les exigences de la vie collective qu'il s'agit de qualifier et de garantir jusqu'au sens à donner pour l'avenir.

L'*amusnaw*, le poète kabyle, est donc par cette capacité d'improvisation et de dédoublement culturel une figure de l'acculturation individuelle, mais aussi collective. Pour autant, cette figure reste dominée vis-à-vis de formes et de pouvoirs culturels dominants au sein d'une culture d'appartenance globalement dominée comme l'est la culture kabyle en Algérie. L'acculturation est en effet un enjeu de l'hégémonie culturelle. Si l'angoisse du double est bien réactivée dans l'acculturation, c'est que celle-ci engage le problème de l'abord même du réel chez celui qui en est à la fois le sujet et l'objet, plus ou moins conscient et actif, à plus forte raison s'il est sujet à

⁵⁷⁹ Ibid.

⁵⁸⁰ Pierre Bourdieu, Mouloud Mammeri, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie, Esquisses Algériennes, Ethnologie de la Kabylie », - entretien enregistré le 17 février 1978, paru in Actes de la recherche en sciences sociales, 23 septembre 1978, pp.286-319, p.312-313

⁵⁸¹ Ibid., p.314

⁵⁸² Ibid., p.315

⁵⁸³ Mouloud, Mammeri, « L'évolution de la poésie kabyle », p.19, cité in « Itinéraires intellectuels », p.86 ; Mouloud Mammeri, « Evolution de la poésie kabyle », Revue africaine, n°422-423, Alger, 1950 ; reproduit in Culture savante, culture vécue (études 1938-1989), Alger, Association Culturelle et scientifique TALA, 1991, p.19-34, p.19

domination culturelle. L'acculturation génère en effet la menace de la « double absence »⁵⁸⁴ ou du doublement de « l'Autre de rien »⁵⁸⁵, ou au contraire est l'occasion privilégiée éventuelle d'une double présence allant jusqu'à doubler le présent lui-même en l'intensifiant d'autant mieux, actant le « présent du présent »⁵⁸⁶ dans les paroles et les faits, au point de pouvoir présentement marquer sa présence avec celle de la nature⁵⁸⁷.

C-2. Au sein de l'histoire des sociétés arabes

Si la construction organique de la cohésion sociale au sein des sociétés berbères s'est heurtée historiquement aux contraintes du pouvoir, cela a eu cours d'abord lorsqu'elle s'est confrontée à ses formes extrinsèques et contraignantes. La colonisation en est le paradigme et la guerre un moment non seulement inaugural, mais aussi continuent et potentiellement présent. La guerre, dans ce contexte se présente alors comme destruction militaire de la cohésion sociale ('açabiyya) qui est également engagée dans la volonté politique qui la soutient ou s'y confronte. Celle-ci peut alors prendre des formes multiples exprimant cette même 'açabiyya devenant aussi protéiforme que l'est ce caméléon qu'est la guerre elle-même selon Clausewitz. En milieu berbère, il semble bien que la guerre ait été longtemps l'affaire collective et institutionnelle de la Djemâa. S'il en est ainsi, c'est que la guerre est une affaire aux multiples dimensions concernant tous et chacun dans la société⁵⁸⁸. Elle est affaire aussi de morale en ce qu'elle engage un « capital de respectabilité » partagé associé symboliquement, pratiquement et matériellement à l'honneur collectif, et elle est enfin une affaire sociale déterminant ce qui est de l'ordre d'une solidarité de combat aux enjeux ultimes.

Ibn Khaldoun avait bien perçu⁵⁸⁹ au travers du motif religieux le moteur historique des victoires militaires arabes, et ce finalement tant au niveau de la da'wa que de l'ethos guerrier. En effet, le changement opéré sur le plan axiologique par la religion musulmane au niveau des passions humaines véhiculées par la foi fait de chaque soldat un croisé de la foi au service de la nouvelle religion civilisationnelle. Le soldat de Dieu de la nouvelle foi est aussi le promoteur de ce qui se présente et s'impose comme progrès. On retrouve là décrit chez Ibn Khaldoun l'un des trois ressorts de la guerre identifiés depuis par Clausewitz, les passions humaines en matière religieuse étant facteur de mobilité militaire et d'expansion territoriale missionnaire à la fois immanentes et transcendantes. Un nouvel ethos guerrier bien particulier était né en lien avec une da'wa religieuse, ce nouvel ethos guerrier théologico-politique, instauré et porté par le califat et par chaque missionnaire soldat.

Ce nouvel ethos guerrier ne pouvait qu'entrer en collusion avec celui plus traditionnel inhérent aux modalités de poursuite de la guerre en milieu berbère. L'ethos militaire berbère a évolué dans

⁵⁸⁴ Pierre Bourdieu, Préface à Abdelmalek Sayad, « La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré », Paris, Seuil, 1999

⁵⁸⁵ Clément Rosset, « Le réel et son double », Paris, Gallimard, 1976

⁵⁸⁶ Saint-Augustin, « Les confessions », Paris, Flammarion, 1993

⁵⁸⁷ Marcel Conche, « Présence de la Nature », Paris, PUF, 2001

⁵⁸⁸ D. Abrous, in Encyclopédie Berbère, sous la direction de Gabriel Camps, Edisud, La Calade, Aix-en-Provence, 1995, Volume XVI Djalut-Dougga, Chapitre D68. « Djemâa-Tajmaet, Ameney », pp.2434-2438

⁵⁸⁹ Ibn Khaldoun, « Le livre des exemples, I Muqaddima », texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, nrf Gallimard, 2002, pp.251-1267

l'histoire. Pour autant, comme l'illustre le mode opératoire du « djich »⁵⁹⁰ l'ethos militaire berbère reprend des particularités que dans la perspective d'Ibn Khaldoun il est possible d'établir sur un plan éthique et politique joint à la culture berbère. Le mode opératoire militaire qu'est le « djich » traduit ainsi des traits structurels qui associent à la fois des caractéristiques propres aux guerres « primitives » et d'autres très modernes liés aux insurrections et à la force du primat de la défensive sur l'offensive (cf. axiome n°2 de Clausewitz⁵⁹¹).

En effet, le djich n'est pas une guerre primitive apolitique, voire spirituelle, en ce qu'il est constitué simplement d'un ensemble de combats singuliers, non organisés, servant de moyen de s'approprier des richesses, manière presque de commercer par le pillage. Rencontré dans les razzias touaregs ce mode d'action militaire n'est pas dépourvu par ailleurs d'une logique territoriale locale et sociale liée à l'honneur. Société à l'équilibre fragile, la société berbère reposait beaucoup pour sa stabilisation pacifique interne et externe sur la puissance politique collective de cette institution qu'est la Djemâa, c'est-à-dire sur une tertiarisation politique prolongée dans l'action militaire. En effet, si le Djich est bien un « art d'utiliser le terrain »⁵⁹², il s'agit là de tirer parti et avantage sur l'ennemi des ressources du milieu naturel et de sa connaissance, et ce en l'absence d'armée régulière de levée, ni d'institution militaire, c'est-à-dire d'armée de « formée »⁵⁹³ en tant que telle. Si la formation militaire constituant le Djich était non étatique, elle n'en présentait pas moins une dimension politique associée à la Djemâa traditionnelle. Si c'était le cas entre 1920 et 1935 dans l'Atlas marocain et le Sahara, certaines caractéristiques du Djich devaient vraisemblablement déjà exister lors de l'invasion militaire arabe, le djich étant constitutif de l'art d'utiliser le terrain et la pénurie de ressources, de manière défensive et « irréductible »⁵⁹⁴. Cet art d'utiliser le terrain faisant suivre des coups de main de décrochages opportuns tend à mobiliser de multiples ressources culturelles et sociales propres au milieu, que ce soit la logique de l'honneur (cf. combat de défi lancé « par un Chef de djich au chef de poste d'Anfus (Bas Ziz)⁵⁹⁵ ou d'autres ressources sociales telle que la rapide clandestinité offerte aux insurgés par des populations locales solidaires.

Pourtant, il faut relever qu'on peut sans doute « objectivement définir leur action comme relevant à la fois de celle des « combattants de la foi » (mujahedin), et des bandits dits « d'honneur » ou « pittoresques », dont ils présentaient certaines des caractéristiques »⁵⁹⁶. Ainsi, l'ethos guerrier inhérent au djich de la résistance guerrière berbère à la présence coloniale militaire française constitue-t-il une synthèse historique récente dérivée de l'habitus guerrier produit d'abord en réaction à l'invasion militaire arabo-musulmane avant de constituer celle que l'on retrouvera lors de l'invasion d'El Andalous. S'il n'y a nulle petite guerre (Clausewitz), guérilla ou stratégie insurrectionnelle de théorisable dans le Djich, c'est que celui-ci constitue d'abord l'expression

⁵⁹⁰ M. Peyron, in Encyclopédie Berbère, sous la direction de Gabriel Camps, Edisud, La Calade, Aix-en-Provence, 1995, Volume XVI Djalut-Dougga, Chapitre D65. « Djich », pp.2466-2468

⁵⁹¹ Karl Von Clausewitz, « De la guerre », Paris, Editions de Minuit, 1955

⁵⁹² M. Peyron, in Encyclopédie Berbère, sous la direction de Gabriel Camps, Edisud, La Calade, Aix-en-Provence, 1995, Volume XVI Djalut-Dougga, Chapitre D65. « Djich », pp.2466-2468, p.2466

⁵⁹³ Nicolas Machiavel, « L'Art de la guerre », livre VII, Paris, Flammarion, 1993

⁵⁹⁴ M., Peyron, in Encyclopédie Berbère, sous la direction de Gabriel Camps, Edisud, La Calade, Aix-en-Provence, 1995, Volume XVI Djalut-Dougga, Chapitre D65. « Djich », pp.2466-2468, p.2466

⁵⁹⁵ Ibid.

⁵⁹⁶ Ibid., p.2467

d'un ethos collectif face à l'épreuve de la guerre défensive vis-à-vis d'un envahisseur tentant d'instaurer ou de maintenir sa domination.

D- La construction organique et territoriale de la cohésion sociale face aux contraintes du milieu naturel : la gestion de l'eau dans les sociétés traditionnelles oasiennes algériennes et marocaines

Le Sahara et les espaces désertiques actuels constituent sur le plan historique des zones d'acclimatation et d'adaptation sociales et techniques dont la portée dans les modes de vie quotidiens ne peuvent qu'avoir nécessairement reconfiguré les rapports entre société et nature. Les travaux concernant l'histoire hydraulique des oasis dans l'Algérie actuelle et ceux de l'anthropologue Malika Hachid dans le Tassili algérien s'avèrent particulièrement éclairants à ce sujet. Si « grâce aux courants de l'inféro-flux, arbres et même graminées peuvent pousser, sans être irrigués, comme c'est encore le cas dans le désert de Syrie, par exemple », c'est bien l'agriculture qui a permis dans les zones d'oasis d'y développer avec l'eau ce que l'on peut nommer une civilisation. Il s'agira d'étudier celle-ci dans le cadre de la présente recherche, l'urbanisation, ses modalités techniques et économiques et politiques y ayant émergé en une forme d'osmose composée avec le milieu.

Même si de premières formes de canalisation hydraulique remontent au Néolithique, le système des foggaras ou du moins « un type de galerie drainante, ont pu apparaître au Sahara lorsque, acculés par la sécheresse, les Paléoberbères des débuts de l'histoire ont dû assurer leur survie »⁵⁹⁷. Or, comme le rappelle Malika Hachid, « le Sahara est devenu un désert sauvé par la datte et le dromadaire »⁵⁹⁸ tandis que c'est l'aridité qui a fini par écraser le Sahara et qui a « fait basculer le Maghreb vers la Méditerranée, la séparant de l'Afrique noire »⁵⁹⁹, les nécessités liées à l'eau conduisant aussi à faire évoluer l'habitat et les voies de circulation, ce que les zones économiques d'oasis vont contribuer à reconfigurer. L'introduction du palmier au Sahara remontant à 1300/1200 avant J.-C. a contribué grâce à sa valeur nutritionnelle à l'entretien et à la survie en période de sécheresse. Avec le dromadaire, elle a aussi contribué au commerce transsaharien du fait de sa facilité de transport et de conservation en milieu aride. L'économie du palmier et de ses variétés va s'avérer déterminante, apportant travail, « vivification »⁶⁰⁰ et production de matériaux de construction et de combustibles, de vannerie et de biens de consommation alimentaire (datte, noyau broyé servant à l'alimentation des ovins, cœur, sève, vin, etc.). Cette économie a charrié avec elle toute une technique (puits, outils, etc.) et une symbolique dont s'empareront la culture, la religion et la politique.

La présence du dromadaire apparu en Afrique du nord autour du Ier siècle avant J.-C.⁶⁰¹, a progressivement supplanté au Sahara celle du cheval (domestiqué, monté et attelé autour de 1500 avant J.-C. au Tassili⁶⁰²), en raison de son adaptation au climat aride et aux facilités de transport qu'il y permet. Le dromadaire a véhiculé ainsi des moyens économiques en permettant des contacts culturels. Il a ce faisant induit une reconfiguration des relations entre nomades, semi-

⁵⁹⁷ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.129

⁵⁹⁸ Ibid., p.207

⁵⁹⁹ Ibid., p.208

⁶⁰⁰ Abderrahmane Moussaoui, Les oasis au fil de l'eau, de la foggara au Pivot, Editions de l'Etrave, Igé, 2019, p.323

⁶⁰¹ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, p.228

⁶⁰² Ibid., p.224

nomades et sédentaires autour du commerce transsaharien et de ses zones relais. Ceci a impliqué l'ouverture de nouvelles voies de commerce et d'accumulation économique. Ces voies ont été mobilisées grâce à l'apport de ressources monétaires accrues et épargnées requérant d'être en mesure de les défendre compte tenu de la présence de pouvoirs locaux, et ce sur des voies de circulation étendues. Associé à de nouveaux équipements, à de nouvelles techniques d'élevage et de montage, le dromadaire a aussi été vecteur de nouvelles techniques et dispositifs, et ce jusque dans le domaine du pillage et de la guerre avec le développement des « razzias » en biens et en prisonniers, notamment dans les zones d'oasis. C'est ainsi des pans entiers de manières de vivre individuellement et collectivement qui se sont configurés en circulant en certains milieux. Ceci n'a été rendu possible que grâce à la concomitance de la présence des oasis, du palmier et du dromadaire, et ce, en orientant jusqu'à la géographie et la mobilité humaines à travers le temps et selon de nouvelles routes commerciales.

A la suite de Malika Hachid et de Abderrahmane Moussaoui, il apparaît ainsi que l'histoire de l'hydraulique au Maroc et en Algérie peut ressortir d'une lecture « anthropo-historique ». En effet, tant la valorisation, l'adduction, le mesurage, le partage et les conflits autour de l'eau et de sa gestion ont pour support une culture matérielle et symbolique reflétant et affectant l'organisation technique et spatiale des sociétés et de leurs évolutions. Ainsi, si la gestion de la rareté dans des milieux arides tels que les oasis du Sahara algérien ou du Drâa sud marocain ont requis tant d'ingéniosité technique de la part des hommes durant leurs peuplements successifs sur de telles zones géographiques, c'est comme le relève Abderrahmane Moussaoui que cette gestion était faite de bout en bout « de manière consensuelle ». Il s'agissait de « satisfaire les besoins primordiaux » ordinaires ou en cas de crise (sécheresse, pénurie, pollution, etc.)⁶⁰³. Si l'eau est particulièrement affaire d'« açabiyya » dans les sociétés traditionnelles au Maghreb, c'est bien sûr que l'eau engage « le maintien de la vie » et suscite en certaines zones des enjeux immédiatement vitaux et des rivalités exacerbées quant au captage et à la répartition. Dès lors, la réduction du conflit et la création du consensus accompagnent de bout en bout la gestion de l'eau en une véritable approche sociotechnique. Cette approche sociotechnique est contextualisée écologiquement et historiquement, au point d'être « à la base de la différenciation sociale et de la hiérarchisation »⁶⁰⁴ de ces sociétés et de leurs rapports avec leur milieu naturel ordinaire, même en cas de crise ou de catastrophe.

Les oasis sahariennes en Algérie et au Maroc s'avèrent présenter une dimension sociotechnique particulièrement utile à interroger au niveau de l'historicité pour concevoir plus avant la construction des rapports entre nature et société pour ces deux pays. Plus que le forage de puits artésiens à balanciers (khattâras), c'est le système hydraulique des foggaras que l'on retrouvera depuis le XI^e siècle avant J.-C. dans les oasis sahariennes de l'Algérie (notamment dans le Touat-Gourara) et peut-être d'abord du Maroc⁶⁰⁵ (notamment dans la vallée du Drâa à partir de Marrakech) à un niveau partagé par les sociétés traditionnelles de ces zones au sein de ces deux pays. En effet, en tant que mode d'adduction et d'irrigation spécifique, le système des foggaras « s'apparentant aux qanâts iraniens »⁶⁰⁶ qui en est peut-être l'origine avant d'avoir été approprié et adapté localement, a constitué avec le palmier la « pierre angulaire » et de l'économie oasisienne. Il est utile de relever que le rapport de la société oasisienne à la nature selon

⁶⁰³ Abderrahmane Moussaoui, *Les oasis au fil de l'eau, de la foggara au Pivot*, Editions de l'Etrave, Igé, 2019, p.5

⁶⁰⁴ Ibid., p.6

⁶⁰⁵ Ibid., pp.69-70

⁶⁰⁶ Ibid., quatrième de couverture

Abderrahmane Moussaoui se rapproche de celui évoqué par la formule de Bacon selon lequel « on ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant »⁶⁰⁷.

Sur le plan strictement technique, en captant l'eau souterraine des nappes aquifères, les galeries souterraines constituant la foggara permettent en milieu oasien de faire face à l'absence de pluie et à la salinisation des sols. En utilisant la déclivité du relief comme force motrice pour la captation et le drainage, puis la répartition de l'eau, la foggara canalise celle-ci « d'amont en aval vers des terrains à irriguer situés en contrebas ». La foggara assure traditionnellement sur son passage d'abord la « satisfaction des besoins domestiques⁶⁰⁸ » et publics (fontaines, abreuvoirs) des habitants des ksour, puis l'arrosage (eau recyclée⁶⁰⁹) des jardins de la palmeraie oasienne. Accessible à tous pour les besoins premiers, « seul l'usage économique » demeurant « l'apanage exclusif du propriétaire »⁶¹⁰, l'eau de la foggara demeure un bien communautaire engageant collectivement la solidarité, et ce bien qu'elle soit fondée sur une division sociale du travail fortement inégalitaire et marquée par l'exploitation. Cette solidarité, la *twîza*, tend ainsi à réactiver dans l'entraide un mode de socialisation appliqué au droit privé de propriété en référence à des enjeux sociaux et existentiels jugés tacitement comme supérieurs. Cette entraide communautaire est en effet « connue et pratiquée dans les moments significatifs de la vie en société ; tels le mariage, la mort, mais aussi les travaux de construction ou de réfection des édifices communs (mosquées, maisons d'hôtes, etc.) »⁶¹¹.

Si l'aridité des sols au Sahara favorise l'infiltration de l'eau, celle-ci a contribué à la formation hydrogéologique de l'immense « nappe du continental intercalaire » fossile. Cette nappe s'étend en profondeur de la nappe phréatique⁶¹² sur l'ensemble du Sahara algérien, mais aussi à l'est jusqu'aux zones du sud tunisien et du nord Libyen ; et, « à l'ouest, dans le Sahara occidental »⁶¹³ marocain. La foggara a constitué la technique associée au choix des sites d'habitation opérés au Sahara « au bord et le long de la grande dépression traversant le Sahara et constituant la zone d'épandage des différents affluents et inféroflux ». Elle a permis en sous-sol de faire face au déficit hydrique résultant de la faible pluviométrie, mais aussi de l'évaporation et du dessèchement provoqués par des vents sahariens déplaçant les sables et élevant la température de l'air.

Ainsi, c'est bien un mode social de gestion de l'eau qui associe jusque dans sa maintenance et son entretien (curage notamment après l'ensablement, protection contre les immondices, etc.) technique et haute qualification d'une main-d'œuvre spécialisée. Celle-ci est pourtant historiquement reconnue comme étant servile compte tenu de la division sociale du travail et de la société. A ce mode de gestion sociale de l'eau s'associe un droit, des formes de calcul, mais aussi des formes culturelles et symboliques, ainsi que des formes de sacré. Si le « maître de l'eau », le « *kiyaâl al-mâ* » possède la science de « faire parler »⁶¹⁴ celle-ci, cet « aiguadier en chef » officie traditionnellement avec le comptable et le « témoin instrumentaire ». Ensemble, ils forment « une sorte de tribunal des eaux » pourvoyant une « justice restauratrice »⁶¹⁵ qui s'avère être fondatrice sur le plan de l'économie des sociétés oasiennes en Algérie et au Maroc (le maître

⁶⁰⁷ Ibid., p.7

⁶⁰⁸ Ibid., p.15

⁶⁰⁹ Ibid., pp.237-238

⁶¹⁰ Ibid., p.314

⁶¹¹ Ibid.

⁶¹² Ibid., p.23

⁶¹³ Ibid., p.20

⁶¹⁴ Ibid., p.191

⁶¹⁵ Ibid.

de l'eau y est appelé « amâzal »). Maître de l'eau, comptable et témoin instrumentaire, portent une charge et une responsabilité collective engageant la 'açabiyya' tant « leurs erreurs peuvent être source de conflits transmissibles de génération en génération »⁶¹⁶. Ainsi, dans les sociétés traditionnelles du Maghreb en effet, la 'açabiyya', sur fond d'honneur et d'osmose, tend à avoir eu pour fonction de gérer l'« aspect dramatique de l'antagonisme des générations »⁶¹⁷ en opposant dans l'ambivalence, jusque dans le lien entre générations et finitude, la mort à la naissance bien plus qu'à la vie⁶¹⁸. Ceci explique l'importance du consensus et le fait que ce n'est pas « la justesse et précision de la mesure, c'est l'équité qui est recherchée en premier »⁶¹⁹.

L'« autorité technique » du maître de l'eau « n'a de valeur que si elle arrive à emporter l'adhésion de tous », au point que « la théâtralisation de l'équité est un des moyens d'obtenir le consensus ». Dans ce sens, le maître de l'eau tendra même à faire contribuer les uns et les autres processus et à sa réussite socialisée qui sera renforcée « par le plat de nourriture, mi-offrande mi-récompense, qui va être partagé par tous »⁶²⁰. Le maître de l'eau associe aux fonctions de surveillance et de distribution de l'eau d'irrigation, de véritables compétences d'ingénieur et de constructeur, mais aussi de magistrat, de notaire et d'huissier dans le domaine hydraulique⁶²¹.

Arbitre et médiateur au charisme probatoire tant il est socialisé, comme le poète amusnaw kabyl, le maître de l'eau recherchait « avant tout le compromis »⁶²². Il exerçait traditionnellement sa justice réparatrice en déjouant les éventuelles tromperies et en rétablissant les torts subis sans craindre les représailles, même vis-à-vis des puissants. « Sans forces auxiliaires, ni aucune autre puissance coercitive que sa force morale », le maître de l'eau s'avère finalement être aussi en son domaine celui du droit et de la vérité⁶²³. Si ce maître de l'eau hérite souvent de cette fonction prestigieuse par filiation, les compétences et vertus requises pour exercer la fonction en soumet le droit à l'exercice à bien des épreuves, et ce depuis le témoignage d'aptitudes initiales, jusqu'à celui de la vocation finale. Celles-ci doivent pouvoir attester d'« une longue fréquentation » et d'un « compagnonnage » traduisant « force de caractère », « capacité d'arbitrage »⁶²⁴ et sens de l'équité qui ouvriront droit au « respect quasi sacré »⁶²⁵ dont était revêtue traditionnellement la fonction. Ainsi, « si l'on hérite naturellement du sharaf (nb : l'honneur) ou de la baraka de ses aïeux, la charge de kiyâl, quant à elle, nécessite des efforts méritoires »⁶²⁶ donnant lieu à des formes de rituels publics où la technique se mêle à la sacralité sociale et religieuse. C'est que, comme pour la sainteté et sa reconnaissance modélisée et reproduite (aptitudes, vocations), le futur maître de l'eau doit idéalement illustrer des compétences acquises venant « confirmer le charisme et l'aura présumés », grâce à des « grâces probatoires » témoignant de « certaines dispositions plus ou moins exceptionnelles », notamment dans la « pratique de cette science

⁶¹⁶ Ibid., p.210

⁶¹⁷ Raymond Jamous, « Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019, p.278

⁶¹⁸ Maurice Godelier (sous la direction de), La mort et ses au-delà, Biblis, 2024

⁶¹⁹ Raymond Jamous, « Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019, p.214

⁶²⁰ Ibid., pp.224-225

⁶²¹ Ibid., p.193

⁶²² Ibid., p.201

⁶²³ Ibid., p.206

⁶²⁴ Ibid., p.192

⁶²⁵ Ibid., p.194

⁶²⁶ Ibid., p.195

(magique) du calcul »⁶²⁷. Ainsi, les maîtres de l'eau dans les sociétés traditionnelles oasiennes en Algérie et au Maroc, nous rappellent que l'hégémonie du religieux dans le champ culturel de ces sociétés a pu configurer un charisme d'« illustration acquise » transmissible par baraka héréditaire et grâces probatoires. Ils nous invitent à penser qu'un tel charisme transmissible par baraka héréditaire a pu constituer l'un des fondements du sentiment du sacré et de l'honneur dans ces sociétés segmentaires fédérant clans et tribus sur la base de parentèles réelles ou fictives. Ce faisant, ils nous invitent aussi à penser que le chorfisme politique a pu reconfigurer historiquement au travers d'alliances ces sentiments traditionnels du sacré et de l'honneur au niveau d'enjeux politiques centraux, au point de pouvoir ensuite préfigurer, mais sans doute seulement au Maroc, une forme centralisée de gouvernementalité théologico-politique de clan et de classes.

Croyances et désirs sont constitutifs de l'infrastructure (organisation technique et matérielle), mais aussi de la superstructure de la foggara : connaissances, savoirs, savoir-faire, droit, techniques d'évaluation, de mesure et de comptabilité, modes d'administration des parts de propriété en tant que bien foncier ayant pu servir d'assiette à l'impôt depuis le XVI^e siècle », etc.⁶²⁸ L'expertise dans ces domaines associe en effet « un personnel spécialisé et des règles consensuelles »⁶²⁹ à la gestion de l'eau constitutive d'un marché. La propriété de l'eau, son acquisition par le droit ou par la force, ainsi que sa fiscalité (politique ou religieuse), ont dès lors été au cœur « des stratégies de domination »⁶³⁰, l'horizon d'enjeux multiples et de violences (« rançonnements nomades », « exactions fiscales des pouvoirs centraux du nord du Maghreb ») à travers l'histoire. Pour autant, la propriété de l'eau a d'abord été la base de la hiérarchie sociale (« maîtres » possédants, « roturiers » ou « serfs »⁶³¹). Cette hiérarchie se structure jusqu'au niveau du statut et de l'ascension, en liant les positions sociales aux valeurs relatives et jamais fixes de la propriété de l'eau et des variations de ses mesures. Cette dynamique sociale, liée à une propriété proportionnelle et non fixe, n'est pas sans suggérer une forme d'ontologie sociale participative associée aux événements collectifs, à commencer par exemple par la sécheresse. Dans ce système, celle-ci ne fera pas que s'objectiver dans la valeur absolue liée à une quantité d'eau manquante, mais assoira les statuts et les possibles solidarités et valences en fonction de sa valeur relative et proportionnelle inhérente à la 'açabiyya'. Or, les mesures supposent un ordre, « des droits et des obligations », mais aussi la recherche de consensus et de justice en hiérarchisant les avoirs et les mérites de manière aussi à prévenir les conflits en mesurant les enjeux et les parts pour les parties prenantes⁶³². Les mesures, comme leurs instruments, expriment en effet dans les sociétés traditionnelles oasiennes des « capacités »⁶³³ et non des quantités fixes, tout en faisant dominer dans l'échange « l'esprit du troc » et la valeur d'usage de la marchandise⁶³⁴. La métrologie de l'eau dans les oasis en Algérie et au Maroc traduisait ainsi un rapport non fixe mais évolutif à la propriété, aux formes prises par l'avoir ainsi qu'à la

⁶²⁷ Ibid., p.199

⁶²⁸ Ibid., p.143

⁶²⁹ Ibid., p.144

⁶³⁰ Ibid., p.234I

⁶³¹ Ibid., p.145

⁶³² Ibid., p.173

⁶³³ Ibid., p.158

⁶³⁴ Ibid., p.159-160

fortune, et ce « au gré des aléas écosystémiques »⁶³⁵, « des aléas climatiques » et de « l'état de l'infrastructure de la foggara »⁶³⁶.

A ce titre, le lien entre le Maroc et l'Algérie peut être qualifié spécifiquement à travers l'histoire de leurs oasis respectives, en même temps que celles-ci se recoupent géographiquement autour par exemple de la vallée de Zousfana (depuis le nord avec Figuig au Maroc jusqu'au sud avec Béni Abbes en Algérie) ou au sein de l'ensemble constitué par « les oasis du Sahara septentrional, depuis le Sud du Maroc jusqu'à la Tripolitaine »⁶³⁷. En effet, la mainmise fiscale notamment des souverains marocains « dès le premier tiers du XVI^e siècle » vis-à-vis des propriétaires oasiens du Touat Gouara de l'actuelle Algérie, traduit comme le relève encore Abderrahmane Moussaoui à la suite de A.G.P.Martin, des « allégeances, encore vivaces, des notabilités locales à des pouvoirs religieux représentés par des confréries dont la maison mère se trouve au Maroc »⁶³⁸. Fiscalité religieuse et fiscalité politique régaliennne se sont en effet étroitement associées localement ainsi qu'au niveau du pouvoir central dans le chorfisme marocain, et ce jusque dans ses extensions territoriales dans les oasis algériennes. C'est dans ce contexte et sans doute à cette époque qu'aurait ainsi été introduit par un « caïd chérifien », en vue du « prélèvement de l'impôt religieux, az-zakât », le répartiteur servant depuis lors à la mesure des parts d'eau, base de son droit de propriété et de sa fiscalité religieuse et politique. Ce faisant, ce qui était poursuivi, c'était bien l'instauration d'un pouvoir régulateur, modérateur et réconciliateur⁶³⁹ bien qu'imposant sont ordre hiérarchique à la 'açabiyya' des groupes sociaux locaux. La planchette en cuivre a pu depuis lors servir de répartiteur en forme de peigne (crible, passoire), à même de représenter de manière aussi objective que possible, la véridicité des quantités, au point de pouvoir y « prêter serment »⁶⁴⁰, en présence souvent de témoins. Ceux-ci, engagés oralement et déjà juridiquement dans les rapports sociaux inhérents à la vie quotidienne, mêlent dès lors au droit le sens de l'honneur attaché aux sociétés traditionnelles arabes et berbères au Maghreb. Honneur et sagesse sont ainsi attendus de la part du dépositaire du répartiteur, en même temps que sa capacité à affronter la justice en dernier recours⁶⁴¹.

Pour autant, croyances et désirs montrent aussi conjointement dans la foggara que celle-ci prend aussi part au sacré. Ainsi, dans les zones désertiques sahariennes, à l'absence de pluie peuvent succéder des inondations jugées néfastes par les populations, au point que « les croyances populaires y voient même les signes manifestes de la malédiction des mânes et des saints »⁶⁴². La dimension socio-technique inhérente à la foggara témoigne en son fond d'une vision anthropologique du monde faisant de la « connivence de l'homme avec son environnement » le témoignage du lien des hommes entre eux ('açabiyya') et participant par les croyances au lien avec Dieu, celui-ci étant pourvoyeur de grâces et de dons, et notamment de « cette force bénéfique, vivante qu'on appelle la baraka »⁶⁴³. Or, cette connivence avec la nature confine à l'anthropomorphisme dans le registre « d'une humanité défaillante » comme le relève

⁶³⁵ Ibid., p.170

⁶³⁶ Ibid., p.171

⁶³⁷ Stéphane Gsell, 1927, pp.293-294, cité in Abderrahmane Moussaoui, Les oasis au fil de l'eau, de la foggara au Pivot, Editions de l'Etrave, Igé, 2019, pp.284-285

⁶³⁸ Ibid., p.145

⁶³⁹ Ibid., p.306

⁶⁴⁰ Ibid., p.146

⁶⁴¹ Ibid., p.150

⁶⁴² Ibid., p.32

⁶⁴³ Ibid., p.136

Abderrahmane Moussaoui à propos de l'humanisation du palmier et de la *segua* (rigole d'eau irrigant les jardins). Celle-ci est en effet assimilée à « une mère clémente et nourricière » « tandis que le tuyau, produit artificiel, incarne l'image de l'inhumain »⁶⁴⁴. A la suite de Marceau Gast, Abderrahmane Moussaoui semble rattacher une telle vision du monde à la simplicité d'une conception de Dieu privilégiant, sous le registre « naturel », le « rapport le plus immédiat à la nature ou le moins distant »⁶⁴⁵. Rattachées à Dieu, les créations naturelles pourront rattacher l'homme et ses créations à la nature en même temps qu'à Dieu. En effet, les créations « naturelles » peuvent témoigner, même dans un registre anthropomorphique, des dons bénéfiques de Dieu pour l'homme, dons pourvoyant une véritable humanité alors partagée grâce à un lien de connivence avec d'autres créatures naturelles. Ce partage d'humanité se ferait donc à rebours de l'artifice et d'une humanité dévoyée de par sa « prétention à s'approcher du divin »⁶⁴⁶ au risque de susciter le mauvais œil. L'anthropomorphisme lié au palmier qu'il s'agit d'honorer comme sa tante, selon un hadith rapporté par Ibn Arabi, se retrouve ainsi jusque dans le rapport à sa pollinisation « anémophile »⁶⁴⁷ à laquelle le travail de l'homme supplée au besoin entre palmiers mâles et femelles. Comme en témoigne le maître de l'eau de la *foggara*, un certain artifice chez l'homme pourra continuer à procéder à ce double lien de connivence avec Dieu et avec la nature, dès lors que ce double lien se compose aussi dans le rapport technique aux choses, ainsi qu'aux croyances et désirs que celles-ci véhiculent. Les dimensions et apparences ésotériques et magiques du protocole de calcul de l'eau en témoignent, jusque dans sa transcription dans le sable l'apparentant en apparence à une technique de divination (« *khat tar-mal*, (trait de sable) »⁶⁴⁸), mais aussi dans son mode de divulgation et de transmission emprunts de secret.

Si croyances et désirs dans la *foggara* témoignent que celle-ci prend aussi part au sacré, cela apparaît tout particulièrement dans les pratiques entourant le registre des eaux, le *zmâm*. Il en est ainsi au point que « c'est habituellement l'imâm ou un lettré versé dans les sciences religieuses »⁶⁴⁹ qui a la charge d'un tel registre, et en est le garant, en tant que « *shâhad* » au rôle de « témoin » et de « vigie »⁶⁵⁰. Par-là, c'est la mémoire collective qui s'avère sacralisée en ses traces écrites et pérennes nécessaires à la cohésion sociale durable et à la reproduction de son organisation. S'il engage une forme de responsabilité de la chose sacrée gardée au point d'être coopté par le groupe, le *shâhad* engage aussi personnellement son honorabilité et sa moralité. Si le *zmâm* porte sur un contenu à dimension technique et juridique profane, les formules religieuses conventionnelles qui l'accompagnent et les pratiques sociales qui s'y associent en font une sorte de « registre des hypothèques » et des possessions de l'eau de dernière instance. Cette dernière instance, et son gardien, s'avèrent bien relever du sacré lié à une mémoire collective de ce bien précieux qu'est l'eau, bien rendu symbolique à force de partager l'imaginaire jusque dans les adages, l'esthétique, l'exemplarité humaine et la « projection »⁶⁵¹ spatiale et historique que cet imaginaire revêt avec ces pratiques. Cette mémoire collective de l'eau, à la fois profane et sacrée, s'ouvre socialement entre les générations et leurs effets grâce à l'ouverture de nouveaux registres. Pour autant, chaque « *zmâm* s'édifie sur un passé qu'il voile,

⁶⁴⁴ Ibid.

⁶⁴⁵ Ibid., p.136

⁶⁴⁶ Ibid., p.137

⁶⁴⁷ Ibid., p.260

⁶⁴⁸ Ibid., 225

⁶⁴⁹ Ibid., p.173

⁶⁵⁰ Ibid.

⁶⁵¹ Ibid., p.234

sans l'effacer »⁶⁵² et s'ouvre par un appel public, celui-ci ouvrant droit à l'expression en réunion cérémonielle aux doléances et revendications des intéressés, au point de pouvoir « tenir lieu d'acte testimonial »⁶⁵³. Or, l'étude historique des registres de l'eau des sociétés oasiennes révèle selon Abderrahmane Moussaoui une « double référence systématique aux deux calendriers »⁶⁵⁴ servant de références, le calendrier agraire et solaire local lié à l'écosystème, et le calendrier lunaire musulman inscrivant aussi les oasiens au sein de la *umma*, ce qui traduit ce faisant une double temporalité, avec, pour « précellence »⁶⁵⁵, à lire les scribes, la seconde.

On retrouve ainsi, dans le rapport au milieu, la question du transport si importante depuis l'introduction du chameau au Sahara, transport qui n'est pas sans faire penser à la « Naqla » sur le plan culturel dans la pensée arabo-musulmane. Le transport au Sahara semble profondément faire se rejoindre le véhicule et le milieu de parcours selon les formes de transport des éléments naturels eux-mêmes, à commencer par celles du sable par le vent procédant à l'ensablement selon trois modalités. L'ensablement peut ainsi procéder par « roulage », par « saltation » ou par « solution », ces trois types de transport rappelant comme le relève Abderrahmane Moussaoui, « les trois types de transport fluvial (de fond, en suspension et en solution »⁶⁵⁶. Transport et adaptation aux éléments naturels et à leurs extrêmes variations contraignent ainsi l'habitant des oasis à devenir un véritable « aménageur »⁶⁵⁷ sociotechnique de son milieu de vie.

Historiquement, les oasis algériennes et marocaines ont été parcourues par les itinéraires caravaniers du commerce « transsaharien » à partir du VIII^e siècle. Ceci a conduit au développement d'une « agriculture de services » d'étapes et de comptoirs commerciaux pour le compte des populations allogènes de passage, et ce de manière complémentaire à l'agriculture vivrière faisant vivre les populations locales. Ces itinéraires caravaniers reliant le Maghreb au nord au Sahel au sud ont relié des espaces géographiques et humains pendant des siècles, grâce à l'eau de sous-sol et aux palmiers des oasis. Ceci n'a pu se faire qu'en associant populations nomades et sédentaires, ces dernières assurant souvent, par le travail des hrâtn (plus un « statut héréditaire »⁶⁵⁸ qu'une appartenance ethnique), le métayage des cultures parfois possédées par les nomades dans les palmeraies. Ces métayers sédentaires étaient aussi des entremetteurs dans les transactions commerciales pour le compte de propriétaires caravaniers ou nomades.

Si le palmier ne constitue pas la seule végétation des oasis puisque des plantes xérophiiles « héroïques »⁶⁵⁹ subsistent jusque dans le désert, il semble bien contribuer à la rendre possible au niveau de l'écosystème. En effet, poussant sur tous les sols et supportant la salinisation de l'eau dont il « s'auto irrigue » grâce à ses longues racines, le palmier ne requiert « pratiquement aucun entretien, excepté sa pollinisation et l'élagage de ses branches une fois par an »⁶⁶⁰. Compte tenu de la relative similitude du cycle de vie du palmier avec celui de l'homme, habitat humain et palmeraie se sont établis dans une forme d'osmose vitale associée à l'écosystème, osmose non dépourvue de dimension sacrée là encore, ce dont témoigne le vocabulaire de l'offrande employé à propos des récoltes. Si sa « moyenne de vie productive » est d'une soixantaine d'années en

⁶⁵² Ibid., p.175

⁶⁵³ Ibid., p.177

⁶⁵⁴ Ibid., p.186

⁶⁵⁵ Ibid.

⁶⁵⁶ Ibid., p.36

⁶⁵⁷ Ibid., p.36

⁶⁵⁸ Ibid., p.292

⁶⁵⁹ formule du géographe E.F Gautier, Ibid., p.31

⁶⁶⁰ Ibid., p.253

moyenne, sa culture et les récoltes suivent des périodes analogues avec la vie humaine (naissance, puberté, sénescence puis mort). La survenue de maladies, leur traitement et leur contagiosité entre oasis, contagiosité qui ne connaît pas de frontières, s'avèrent être à ce titre essentiels pour la survie de toute la palmeraie. Plusieurs épisodes mêlant des pathologies comme celle du « bayûdh »⁶⁶¹ (maladie parasitaire) ont ainsi pu affecter concomitamment les palmeraies des oasis sahariennes du Maroc et de l'Algérie.

Le palmier constitue ainsi, avec l'eau, le pilier permettant à l'homme d'habiter le monde de manière vivable pour lui jusque dans les zones du « falât », cette « terre où l'homme n'a pas réussi à laisser d'emprunte ; et où le danger et la désorientation le guettent continûment »⁶⁶².

Ainsi, « véritable institution fondatrice du lien social »⁶⁶³, la foggara dévoile sans doute ce qui relève de l'osmose dans l'açabiyya, ce qui, dans « l'ordre ancien » « enseveli sous le nouveau », contribue à « informer les configurations sociales »⁶⁶⁴. Si la foggara peut ainsi rapporter ce qui relève de l'osmose dans l'açabiyya, c'est qu'elle lie et révèle ce à quoi tenait socialement, économiquement et culturellement « l'équilibre pluriséculaire entre les apports en eau et la démographie des ksour ». A ce titre, la foggara peut même témoigner de la symbiose antagonique arabo-berbère. *Cette symbiose antagonique de clans et de classes se retrouve dans le mélange des lexiques arabes et berbères entourant la foggara. Ce mélange des lexiques traduit que cette symbiose est au cœur de l'acculturation et de la diffusion de la foggara, le vocabulaire berbère d'origine Zénète étant plutôt « destiné à l'infrastructure », tandis que le vocabulaire arabe préside plutôt à celui de la superstructure associée au mesurage (calcul) de l'eau ayant servi à « l'introduction de l'imposition et du principe de la propriété hydraulique »⁶⁶⁵. A travers la foggara, l'osmose ressortant de l'histoire des sociétés traditionnelles oasiennes semble constituée d'une jonction sociotechnique participant d'une vision anthropologique et directive du monde à travers l'histoire. Le lien qui la constitue n'est pas qu'évanescence et sous-tend sur la longue durée historique bien des configurations, des pratiques et des représentations sociales.*

Le déclin historique de la foggara s'avère être significatif de certaines mutations économiques et sociales profondes et notamment de celles relatives à la main-d'œuvre bon marché qui la rendait possible. Ce déclin est en effet particulièrement lié au manque d'eau, déclin lui-même associé au déclin du commerce transsaharien à partir du XVI^e siècle. Ce déclin a en effet replié l'économie oasienne sur les besoins de la seule agriculture, en même temps qu'il est lié à « l'affranchissement d'une catégorie de la population servile, les Hrâtîn »⁶⁶⁶ qui étaient au cœur de l'énorme travail d'entretien à bas coût du système hydraulique des foggaras. Le système traditionnel d'entraide mutuelle et solidaire sous forme de « corvées collectives non rémunérées appelées twîza-s »⁶⁶⁷ n'a pu qu'accompagner un tel déclin, non l'empêcher, même s'il a pu soutenir « le souci du rationnement »⁶⁶⁸ dans l'intérêt partagé. Cet énorme travail physique de construction et de maintenance aux compétences relativement partagées sur le plan communautaire, reposait aussi sur une qualification spécialisée importante. Celle-ci associait, de manière plus ou moins divisée ou polyvalente, les fonctions de puisatier / terrassier, de foreur, d'élargisseur, de pelletier et d'élévateur. Le travail de canalisation avec déclivité faisait à la fois

⁶⁶¹ Ibid., p.254

⁶⁶² Ibid., p.31

⁶⁶³ Ibid., p.12

⁶⁶⁴ Ibid., p.14

⁶⁶⁵ Ibid., p.85

⁶⁶⁶ Ibid., p.57

⁶⁶⁷ Idem., p.93

⁶⁶⁸ Ibid., p.318

rechercher et craindre l'eau en raison des dommages apportés par son abondance lorsqu'elle était immaîtrisable. C'est pourquoi, « les Ksouriens recherchent constamment ce point d'équilibre en distinguant entre Iwnâth et imâzzar », entre « état de stagnation de l'eau » et empêchement de celle-ci « à s'écouler »⁶⁶⁹.

Or, si la foggara a tant contribué à la stratification sociale et a constitué un dispositif sociotechnique au cœur de l'historicité à travers l'histoire des oasis sahariens en Algérie comme au Maroc, c'est qu'elle est affaire d''açabiyya'. En tant que dispositif sociotechnique, la foggara tend aujourd'hui encore à assurer l'accès équitable, mais hiérarchisé selon le droit au volume d'eau possédé, à un bien vital, grâce au « peigne répartiteur » utilisé traditionnellement (la « qasria ») et à garantir ainsi collectivement l'avenir grâce au « bassin réservoir, le mâjan »⁶⁷⁰. Produisant la stratification sociale des sociétés oasiennes, la foggara en était aussi le produit circulaire, puisque « les propriétaires, en général appartenant aux strates des nobles (shurfâ et m'râbtîn) envoyaient à la besogne leurs esclaves ('abîd) et leurs affidés affranchis (hrâtîn). Si le « peigne répartiteur » et « modérateur »⁶⁷¹ (qasria) était un ouvrage « techniquement inutile », sa « présence au sol » marquait « la fin du processus technique de mobilisation de l'eau ; et le début du processus social de sa répartition »⁶⁷². L'impression durable « au sol et dans le grès » des « parts détenues par chacun », grâce à la qasria, prévenait les litiges et permettait - tout en dispensant de présence humaine pour son organisation et son contrôle - « d'épargner à l'homme le travail fastidieux et itératif que nécessite une répartition horaire » ou « par tour »⁶⁷³, que ce tour soit horaire ou autrement conçu (journalier, hebdomadaire, etc.). Un tel système de répartition par tour existait en effet aussi dans les sociétés traditionnelles oasiennes et s'avérait chronophage en présence humaine et dispendieux en eau, de jour comme de nuit, dans un contexte de chaleur et d'évaporation de l'eau. Ainsi, même l'entraide mutuelle (twîza) urgente, nécessaire en cas d'effondrement ou d'obstruction d'une foggara, pouvait donc être à géométrie variable, mais elle engageait tout de même déjà les copropriétaires et bénéficiaires, ainsi que finalement tous les nombreux utilisateurs, à un titre ou à un autre. En assurant la répartition mécanique des parts sociales en eau, selon l'espace au sein de la population, la qasria tend à privilégier celui-ci au temps et à libérer « l'oasien d'une partie importante des contraintes qu'impose le temps »⁶⁷⁴.

Le réservoir (« mâjan »), quant à lui, est « créateur et régulateur du terroir »⁶⁷⁵ constitutif de la palmeraie. Il permet en effet une rationalisation dans la gestion du débit de l'eau en temps voulu, stockant l'eau durant la nuit afin d'apporter un débit suffisant à un arrosage conséquent et non superflu en journée, malgré les risques d'évapotranspiration du fait des chaleurs. Imperméabilisé traditionnellement par une couche d'argile en son fond, ce réservoir prévient les déperditions d'eau par infiltrations tout en assurant au palmier de proximité, de par ses déperditions limitées, « sa tétée »⁶⁷⁶.

Ainsi, la gestion de l'eau, entre puits et foggara, « produit l'espace »⁶⁷⁷, le territoire et le terroir des régions oasiennes. Elle assure son marquage et sa toponymie marquant l'identité et

⁶⁶⁹ Ibid., pp.105-106

⁶⁷⁰ Ibid., p.108

⁶⁷¹ Ibid., p.123

⁶⁷² Ibid., p.122

⁶⁷³ Ibid., p.123

⁶⁷⁴ Ibid., p.125

⁶⁷⁵ Ibid., p.128

⁶⁷⁶ Ibid., p.135

⁶⁷⁷ Ibid., p.234

entretenant la mémoire⁶⁷⁸, au point d'orienter la spatialité la plus corporelle qui soit pour l'homme, sa mobilité ou sa station, sa sédentarité ou son nomadisme. Le type d'aménagement agricole rendu possible par la foggara sera aussi un marqueur du terroir, les cultures vivrières étant limitées et les espaces occupés en fonction de la déclivité de la foggara, conduisant à privilégier les facilités de culture autour des palmiers dont toutes les productions sont valorisées. D'autres aménagements seront requis comme ceux des parcelles servant à la culture maraîchère positionnée en partie haute de jardin, « la plus proche du mâjan », le bassin réservoir de la foggara, et sous l'ombrage des palmiers. Ainsi, certaines zones de culture vivrières devront ainsi être complantées, d'autres espaces aménagés « en gradins divisés en micro-parcelles parsemées de bassins de récupération (mâjan) »⁶⁷⁹, tandis que des aménagements en espaliers seront aussi fréquemment à prévoir. Enfin, certaines parcelles devront être mises en jachère par manque d'eau. Les méthodes agricoles quant à elles seront aussi peu consommatrices d'eau, à commencer par l'engrais, les cultivateurs se contentant souvent de « la fumure domestique »⁶⁸⁰ préparée au préalable. Les outils sont aussi rudimentaires et souvent « fabriqués sur place » ; « comme c'est souvent le cas dans une agriculture d'autosubsistance »⁶⁸¹, tandis que l'épandage du fumier s'effectuera transporté à dos d'âne pour éviter d'endommager les plates-bandes fragiles de la palmeraie.

Tout un écosystème s'avère donc nécessaire pour faire vivre l'habitat ksourien des oasis sahariennes, habitat généralement entouré de remparts qui contiennent l'organisation de la population segmentaire présente. Ces remparts ont aussi pu être conçus à des fins défensives.

L'eau et la qualité du sol sont déterminantes quant à l'aménagement urbain autour du passage de la foggara. Les risques d'« émiettement du terroir » du fait de subdivisions « de la parcelle mère sous la pression des successions et des transactions » font que « l'oasis finit par regrouper plusieurs ksour, souvent constitués sur une base ethnique et/ou généalogique »⁶⁸². Il s'agit de concevoir cette dimension ethnique sans « primordialisme », ainsi que de manière constructiviste, l'ethnie relevant dans cette perspective de croyances en une « unité originelle que des récits hagiographiques et des mythes étiologiques viennent soutenir »⁶⁸³. C'est que l'on retrouve encore traditionnellement au niveau urbain des ksour oasiens le principe d'une double hiérarchisation, d'une part segmentaire et ethnique et d'autre part sociale. La stratification sociale distingue dans ce sens la noblesse politico-religieuse transmissible, constituée par les chorfas et les marabouts, la classe intermédiaire des Hrâr (libres) « roturiers »⁶⁸⁴ et la classe laborieuse constituée d'affidés affranchis (hrâtîn) et d'esclaves ('abîd) (« Noirs des oasis »). Ainsi, en Algérie, « dans le Gouara, il est commun de qualifier tel ksar par son entité ethnique dominante : le Tinerkouk appartiendrait aux Arabes Meharza ; et le Taghouzi, aux Zénètes »⁶⁸⁵. Par ailleurs, « certains ksour sont connus comme appartenant aux shurfa ou aux M'râbtîn ; d'autres aux Hrâr ou aux Hrâtîn ». En effet, « les oasis étaient organisées comme des sortes de principautés où une djemâa obéissait à un kabîr (nb : « Grand ») que son extraction sociale, sa fortune et sa sagesse désignaient comme apte à être obéi par toute la communauté du ksar. Cette communauté était

⁶⁷⁸ Ibid., p.244

⁶⁷⁹ Ibid., pp.238-239

⁶⁸⁰ Ibid., p.250

⁶⁸¹ Ibid.

⁶⁸² Ibid., p.241

⁶⁸³ Ibid., pp.269-270

⁶⁸⁴ Ibid., pp.279-280

⁶⁸⁵ Ibid., pp.241-242

elle-même hiérarchiquement structurée sur la base ethnique »⁶⁸⁶. Associée localement au sharifisme et au maraboutisme (culte de saints locaux fondateurs et/ou protecteurs apparu au XVI^e siècle⁶⁸⁷), ainsi qu'à leur idéologie (da'wa) théologico-politique, une telle structuration sociale des sociétés hydrauliques oasiennes s'avère néanmoins avoir été dépourvue de pouvoir despotique central⁶⁸⁸.

Ainsi hiérarchisés, les ksour oasiens s'organisent traditionnellement autour d'une casbah entourée de remparts, ces remparts étant eux-mêmes « entourés d'un fossé extérieur avec glacis (ahfir) ». La casbah sert ainsi de grenier collectif en cas de disette, mais plus souvent de réservoir aux surplus accumulés par les plus gros propriétaires qui les destinent « au marché et à l'échange »⁶⁸⁹. Or, si la casbah peut remplir d'autres fonctions (résidence d'honneur, « prison pour les insurgés », « hôtel de ville »), il faut relever qu'elle est « habituellement inhabitée sauf en cas d'événement exceptionnel : disette, guerre et autres catastrophes naturelles »⁶⁹⁰. Les catastrophes naturelles et la préparation collective des habitants pour y faire face sont donc au cœur de l'aménagement urbain des ksour et de leurs casbahs autour des palmeraies. Elles étaient aussi au cœur de la lutte (pénurie d'eau, ensablement, salinisation des sols, menace éolienne) et du lien de connivence quotidien constitutif de tout l'écosystème oasien.

En matière de droit de propriété, il est à noter que ce droit s'ajustait traditionnellement aux besoins d'entretien et de maintenance, afin d'assurer qu'un tel équipement hydraulique, profitant à tous, ne finisse par disparaître avec le temps et avec l'épuisement du débit d'eau par défaut de travaux. Avec notamment la succession des générations, de nouveaux copropriétaires réunis en assemblée (la djemâa) pouvaient acquérir des parts supplémentaires d'eau partagées selon l'apport en capital apporté au capital primitif, dès lors que leur investissement permettait de rétablir le débit amoindri avec le temps de la foggara.

Avec la foggara, le rapport à la nature de l'oasien est ainsi fait de « connivence »⁶⁹¹ plus que de maîtrise associée à celle des hommes. Ce n'est pas faire de conjecture ou de reconstruction ni même d'abduction épistémologique (Peirce)⁶⁹², que d'avancer l'idée que s'il en est ainsi, ce n'est pas seulement pour faire face aux aléas, et pour prévenir une résignation pouvant culminer dans la contrainte de survie obligeant à migrer du territoire. C'est en effet aussi pour faire perdurer une « cohabitation symbiotique » entre les hommes et le milieu, cohabitation symbiotique entre le nord et le sud associant le nomadisme à la sédentarisation sur certains sites d'établissement en zone oasienne. Ces sites étaient rendus viables à l'habitation notamment grâce à l'accès à l'eau permis par la foggara, ce qui fait dire que le développement de cette technique au Sahara devrait quelque chose à la « diaspora de Juifs berbérés » fuyant la Cyrénaïque au début du II^e siècle après la « féroce répression » de leur insurrection ordonnée par l'empereur Trajan⁶⁹³. Cette cohabitation symbiotique mêlait en effet depuis la plus haute antiquité précédant l'assèchement du Sahara « les nomades blancs méditerranéens avec des populations noires au cours du néolithique humide »⁶⁹⁴. Si le dromadaire a été probablement introduit par les Romains, il a contribué à renforcer l'importance du nomadisme déjà existant, ainsi que son rôle dans la

⁶⁸⁶ Ibid., p.267

⁶⁸⁷ Ibid., p.275

⁶⁸⁸ Ibid., p.268

⁶⁸⁹ Ibid., p.242

⁶⁹⁰ Ibid., p.243

⁶⁹¹ Ibid., p.7

⁶⁹² Ibid., p.82

⁶⁹³ Ibid., p.41-42

⁶⁹⁴ Ibid., p.40

dynamique sociopolitique et fiscale. Cette dynamique mobilisait centres et périphéries des territoires ainsi que leurs frontières au Maghreb, frontières artificielles et naturelles en liens avec le Sahel. Or, « rattachées à l'ouest par le biais d'un pouvoir à la fois mystique et politique, les oasis sahariennes seront plus tard acquises au pouvoir politique chérifien, grâce au maillage confrérique qui en facilite l'emprise »⁶⁹⁵, ce que figurera de manière particulièrement centralisée et contrôlée l'émergence d'une gouvernementalité de clan et de classe au Maroc. Selon les périodes historiques considérées, les populations oasiennes ont ainsi plus ou moins subi la contrainte et la violence ressortant des rivalités fiscales entre les nomades et le pouvoir chérifien. La prospérité des zones oasiennes du Sahara en Algérie et au Maroc a donc eu partie liée dans l'histoire à la stabilité sociopolitique hiérarchisée - et au fond « féodale »⁶⁹⁶ - nécessaire notamment aux travaux hydrauliques importants des foggaras. Une relative stabilité et prospérité a ainsi suivi « l'islamisation au Maghreb et la naissance de l'Etat Almoravide (fin du XIe siècle) », ce qui a permis de développer le négoce caravanier à partir du VIIe siècle entre le nord et le sud par diverses voies et routes, ce qui s'accroîtra encore à partir du XVe siècle avant de décliner à partir du XVIIe siècle⁶⁹⁷. Le commerce transsaharien se développera au point que le nomade, probablement créé par « l'écologie » et « vivant essentiellement d'agro-pastoralisme », sera « transformé en commerçant » par l'histoire⁶⁹⁸. Ce commerce, lié notamment à l'or du Soudan, et au trafic des esclaves raziés, sera en effet progressivement supplanté à partir du XVIe siècle par le commerce méditerranéen sur l'axe est-ouest, selon des voies maritimes déployées par les Portugais depuis Ceuta (Maroc), puis par l'empire ottoman, ce dernier renforçant particulièrement sa place et son rôle depuis sa régence au nord de l'Algérie. Ce détournement économique et politique des principales voies commerciales contribuera à l'affaiblissement inexorable des dynasties berbères, tout particulièrement impactées à l'ouest, au Maroc, même si des voies maritimes pourront concurrentiellement se déployer sur l'Atlantique.

Ce déclin du commerce transsaharien organisé par des caravaniers associés aux nomades en assurant l'itinéraire, n'a pu être contenu au niveau des zones oasiennes par de possibles exportations. En effet, ces zones étaient avant tout des places de transits pour le commerce de l'or et pour la traite des esclaves dont le déclin commercial n'a pu être compensé par d'autres denrées et produits, les oasis ne pouvant dégager pour l'exportation que quelques « épices (piments rouges) », des dattes de qualité moyenne, du tabac et du henné⁶⁹⁹. Les oasis auront par ailleurs toujours besoin d'importer l'essentiel des denrées et produits : « des céréales, de la laine, des moutons, de la viande boucanée, du beurre et de la graisse, des cotonnades, de la soie, des peaux et des produits manufacturés (savon, bougie, habillement, etc.) »⁷⁰⁰.

C'est qu'au fond « le commerce des esclaves peut être considéré comme à l'origine du développement des oasis occidentales » dès le début de l'islamisation au VIIIe siècle, commerce qui aura pour apogée la dynastie Saâdienne (1554-1659), « au point de recourir à une tarification des esclaves selon une classification homologuée (sexe, robustesse, beauté, âge, etc.) »⁷⁰¹. Cette

⁶⁹⁵ Ibid., p.45

⁶⁹⁶ Ibid., p.305

⁶⁹⁷ Ibid., p.46

⁶⁹⁸ Ibid., p.53

⁶⁹⁹ Ibid., p.48

⁷⁰⁰ Ibid., p.49

⁷⁰¹ Ibid., p.49-50

tarification était utilisée avant la livraison des esclaves « aux caravaniers du Nord commandités par des négriers occidentaux basés dans les ports des villes maritimes de la côte de l’Afrique du Nord »⁷⁰². Ceci informe donc sur l’émergence du Makhzen particulièrement au Maroc d’où est issu puis s’est déployé le pouvoir chérifien de cette dynastie, et ce de manière distinctive avec l’Algérie dont les territoires de l’est étaient périphériques à sa zone d’influence centrale. Or, les Saâdiens ont rétabli « la souveraineté chérifienne sur le Touat Gourara vers 1581 », région de l’actuelle Algérie par laquelle passaient quatre des six routes caravanières connues du commerce caravanier, dont une était « la voie de l’ouest Marocain et de la Saoura Zousfana ». Cette dynastie soumettra cette région oasienne à l’impôt « qui sera calculé sur la base de la propriété de l’eau », et non de la terre (selon un « grand principe saharien » : « la terre suit l’eau »⁷⁰³), grâce notamment à un système « de mesurage au cuivre jaune »⁷⁰⁴.

DEUXIEME PARTIE

II. Emergence et fonctionnement d’une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et les spécificités historiques en Algérie

A- Emergence et nature d’une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et les spécificités historiques en Algérie

Comme l’a montré exemplairement l’histoire marocaine, c’est dès la fin du XV^{ème} siècle qu’un mode de gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe typique, à la fois centrifuge (Jâh/cohésion sociale) et surtout centripède (Mulk/cohésion sociale), s’est construit dans ce pays. Ceci a eu cours à l’occasion notamment du rôle socio-politique mais aussi économique fédérateur et militairement défensif face à l’invasion portugaise jouée par la dynastie Saadienne, et ce de manière centrifuge liée au Sud Marocain et à son dehors périphérique commercial du Soudan Occidental (Bilad es-Sudan). Cette gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe alors typique a ainsi joué un rôle historique déterminant à l’occasion de crises ayant mis en péril l’ensemble des éléments sociaux constitutifs des sociétés arabes autant que des sociétés berbères du Maroc. Ces remaniements ont contribué à construire une forme problématique de cohésion sociale (‘açabiyya) conjointe entre sociétés arabes et berbères à travers l’histoire du Maroc. Ces crises ont en effet constitué des occasions politiques historiques engageant les conditions d’indépendance des différents niveaux des sociétés arabes et berbères au Maroc. Ceci a alors mis à jour leur nécessaire alliance et unité politique minimale face notamment à la menace étrangère, mais aussi face au risque d’« anarchie », unité politique liée au pouvoir économique pour laquelle le pouvoir religieux centrifuge contribue à légitimer l’action dirigeante.

Comme cela sera montré, sociétés arabes et berbères en Algérie ont connu d’autres crises et modalités politiques de résolution partielle de celles-ci depuis le Moyen-Âge, conduisant à l’émergence d’autres formes constitutives de gouvernamentalité que celle établies sur un mode théologico-politique typique au Maroc.

⁷⁰² Ibid., p.51

⁷⁰³ Ibid., p.247

⁷⁰⁴ Ibid., p.50

Cette gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc doit pourtant d'abord être conçue à partir de « l'étroite corrélation entre commerce et pouvoir » que relève de manière essentielle M'Hamed Ahda⁷⁰⁵ à la suite de H. Terrasse. Ceci est nécessaire sur le plan historique avant même de concevoir dans l'émergence d'une telle gouvernamentalité la dimension strictement théologico-politique en tant qu'elle s'est formée de manière instituante et créatrice de valeurs fondatrices. La gouvernamentalité assure en effet les changements institutionnels adaptatifs au niveau du champ social et politique requis par les mutations des structures économiques imposées par les évolutions au niveau du régime économique international. Ces changements se font de manières plus ou moins endogènes et exogènes, décisives ou contraintes, selon le degré d'autonomie ou d'hétéronomie du champ économique d'une part à l'égard du champ politique territorial et d'autre part à l'égard du commerce et de l'économie internationale. L'émergence progressive d'une gouvernamentalité théologico-politique de classe au Maroc à partir de la fin du XV^e siècle a donc eu lieu dans un contexte de plus longue durée de transformation internationale de l'état technique des forces productives en matière de transport maritime notamment. Cette transformation a alors été liée au passage à un régime capitaliste centré sur le commerce international colonisé. Cette transformation structurelle demeure en dernière instance aussi explicative pour comprendre que bientôt le Tafilalet « sera désormais remplacé par « Tindouf » », même si « le nouveau centre n'atteindra jamais le renom de la vieille et antique cité médiévale de Sijilmassa »⁷⁰⁶, et ce bien que cette région ait été « marginalisée dès l'époque Saadienne »⁷⁰⁷.

L'héritage de figures archaïques de suzeraineté (cf. Dumezil) sans doute d'origines mésopotamiennes devra être envisagé tant celles-ci paraissent constituer les matrices des divisions en classes d'une partie des sociétés islamiques ultérieures. Ces divisions ont pu être portées ensuite notamment par la fiscalité du Makhzen et orientées par des enjeux territoriaux engageant clans et tribus dans la constitution politique instable des rapports fondateurs entre Etat et société. Cette instabilité est liée au contexte pré-capitaliste d'émergence de l'islam et antérieur à la fondation d'Etats en tant que tels dans son cadre. Il s'agit de préciser l'analyse de Marx constituant l'absence de propriété privée et la religion comme « clés » de compréhension historique du devenir d'un « Orient » hypostasié problématiquement chez lui. Il faut considérer en effet que celui-ci n'est en dehors de l'historicité mondiale dominée par le développement capitaliste que pour autant qu'on limite l'historicité à une lutte des classes elle-même réduite au déploiement d'une propriété (privée) séparée du pouvoir politique. Les analyses d'Ibn Khaldun établissent dans ce sens la réalité historique des divisions de classes dans les pays musulmans entre le VII^e et le XIV^e siècle, ainsi que leur différence de composition entre société urbaine et société rurale. Ses analyses confirment aussi que l'ethnicité est bien une dimension engagée politiquement dans la caractérisation non seulement économique, mais aussi culturelle et religieuse des formations de classes. L'émergence d'une gouvernamentalité théologico-politique de classe dans le Maroc du XV^e siècle prend ainsi pleinement part, jusque dans l'antagonisme politique, culturel et économique, à la modélisation du développement mercantile du capitalisme

⁷⁰⁵ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « Les Zaouias comme force politique centrifuge au Maroc », pp.41-58, p.50

⁷⁰⁶ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « Les relations entre le Maroc et le Soudan Occidental », pp.77-106, p.96

⁷⁰⁷ Ibid., p.103

international. Celui-ci doit d'ailleurs déjà alors à l'islam l'invention du système bancaire importée dès le XI^e siècle, invention dont il a à faire usage dans ce cadre international pour son développement par-delà l'économie pastorale et agricole.

Ce lien entre commerce et pouvoir associé à la partition entre « bled Makhzen » et « bled Siba » amène à concevoir l'émergence économique, politique et culturelle de cette gouvernamentalité théologico-politique de classe au Maroc comme divisionnaire, c'est-à-dire comme produite par et produisant une division territoriale et politique évolutive et plus ou moins expansive selon les circonstances historiques.

A-1. L'émergence d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et les spécificités historiques en Algérie dans la constitution de l'Etat (Makhzen)

Si pour Ibn Khaldoun « le *mulk* est une fin naturelle de la 'aḥabiyya qui ne se produit pas selon une volonté subjective (*ikhtiyâr*), mais selon la nécessité et l'ordre de l'être »⁷⁰⁸, on peut s'interroger sur le lien entre constitution de l'Etat (*Makhzen*), souveraineté et gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et cela sous une toute autre forme en Algérie.

Au Maroc, à travers le bloc indissociable constitué dans l'ambivalence entre *Mulk* et *Jâh*, l'Etat islamique articulant temporel et spirituel émergeant (sans leur confusion constitutive des « Etats islamistes »⁷⁰⁹), montre d'une certaine manière, d'après Ibn Khaldoun, que l'art de gouverner pouvait déjà composer avec une théorie de la souveraineté renouvelée. Les techniques de gouvernement recensées avec leurs analyses théoriques circonstanciées fournissent en effet « les principes directeurs d'un art de gouverner »⁷¹⁰. Cet art de gouverner procède historiquement de formes de souveraineté s'élaborant à partir du changement social et selon l'ampleur du développement de l'organisation administrative « patrimonialisée » (en un sens weberien) du *Makhzen* sur un territoire. Ceci s'est opéré de manière d'abord impériale puis sultanique (mais en un sens non strictement weberien⁷¹¹), depuis l'installation du règne de la dynastie Saadienne à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, d'après ses lois coutumières et religieuses les plus fondatrices.

Dès lors, sous cet angle, il peut être avancé l'idée que « gouvernement, population, économie politique » sont bien à la fois en émergence et en préfiguration telles qu'elles pourront ensuite devenir une série « solide » associée structurellement à la gouvernamentalité d'un Etat d'abord patrimonial, puis néo-patrimonial et enfin néo-libéral et sécuritaire tel qu'il se rencontre aujourd'hui adossé au capitalisme mondialisé⁷¹². La population au Maroc apparaît alors dans ce

⁷⁰⁸ Ibn Khaldoun, *Le livre des exemples*, I Muqaddima, §202 ; D.H.U., I, 398 cité in Cheddadi Abdesselam, *Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun*, in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 35^e année, N.3-4, 1980. pp.534-550, p.538

⁷⁰⁹ Jean-François Médard, *Le modèle unique d'« Etat en question »*, in *Revue internationale de politique comparée*, 2006/4 (vol.13), pages 681-696, Editions De Boeck Supérieur, p.692

⁷¹⁰ Michel Foucault, « La gouvernamentalité » ; cours au Collège de France, année 1977-1978 : « Sécurité, territoire et population », 4^eme leçon 1er février 1978, in *Dits et Ecrits III*, texte n°239

⁷¹¹ Raymond Jamous, *Le sultan des frontières*, *Essai d'ethnologie historique du Maroc*, Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017

⁷¹² Béatrice Hibou, Mohamed, Tozy, *Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l'Etat à l'âge néolibéral*, Karthala, Paris, 2020 et Béatrice Hibou (sous la direction de), *Le gouvernement du social au Maroc*, Karthala, Paris, 2016

contexte sériel comme un agencement d'ensembles solidarisés de groupes et sujets sociaux reconnus dans leurs identités et tenus à la loyauté autour du sultan en tant que figure incarnant le Makhzen. Comme déjà indiqué, cette préfiguration de gouvernementalité théologico-politique aurait émergé institutionnellement et monopolistiquement au niveau de l'Etat et de la société au Maroc à la fin du XV^{ème} siècle avec un processus d'‘açabiyya défensif institutionnalisé. Ce processus traduisait une demande sociale ascendante dont les Saadiens (1509-1659) ont pu s'emparer en tant que Chorfas (descendants du Prophète reconnus comme tels) et à laquelle ils ont donné forme transitoire et provisoire sur le plan articulant selon Ibn Khaldoun le politique, l'économique et le culturel (dont religion). Il s'agit d'ailleurs d'étudier dans quelle mesure il est possible de voir en Ibn Khaldoun un « précurseur de l'économie politique »⁷¹³ et les caractéristiques d'émergence des branches constitutives de cette discipline scientifique en lien avec les Etats islamiques au Maghreb depuis le Moyen-Âge. Cette préfiguration contingente d'une gouvernementalité théologico-politique de clan et de classes elle-même contingente serait sans doute née en s'inspirant de modèles (positivité/normativité) archaïques associés aux premiers temps de l'islam. On y retrouverait en effet le mouvement lui-même théologico-politique et intra-mondain de conquête territoriale et d'alliance politique de l'exode de l'hégire en 622 à Médine, mouvement reconfiguré et prolongé ensuite par celui d'expansion impérialiste et juridique lors du premier califat s'étant avéré fondateur sur le plan civilisationnel.

Au Maroc, la figure historique du sultan s'avère déterminante dans ce contexte. Cette figure semble en effet combiner le jâh selon une modalité spécifique proprement sultanique constitutive d'un art directif de gouverner la population et le territoire⁷¹⁴. Cet art de gouverner mobilise notamment l'exercice d'un pouvoir économique d'une manière immanente recoupant celui du pouvoir politique dont la socialisation tend à légitimer par la ‘açabiyya la pérennité même du Makhzen. Dès lors et concomitamment, le gouvernement et la direction spirituelle peuvent se combiner dans la figure du « Commandeur des croyants » en une gouvernementalité théologico-politique tout à la fois intra et extra-mondaine. Celle-ci est alors à même de tenter d'associer non sans ambivalence société et Etat territorialement à l'art collectif et individuel de diriger son âme et sa vie jusque dans la quotidienneté des mœurs, des avoirs et des choses ainsi que de leur circulation.

Parallèlement, le *mulk* apparaît alors comme étant d'autant plus une forme de principe de souveraineté et de fondation politique emprunt de transcendance, mais aussi de rationalité associée via la ‘açabiyya au sacré religieux qui prend relativement part à sa « première rationalité étatique »⁷¹⁵, mais ce d'une manière à la fois politique et contingente. L'islam, « religion intra-mondaine, prophétique, monothéiste et de salut »⁷¹⁶ se caractérise selon Max Weber par ses « structures économiques », mais aussi « politico-militaires », déterminées par le « patrimonialisme et plus tard (le) sultanisme », l'ensemble de ces déterminants étant selon lui enraciné « dans la carrière sociale du guerrier qu'a dû suivre la « prophétie éthique » coranique,

⁷¹³ « Ibn Khaldoun, précurseur de l'économie politique », Emission de radio : série « Les économistes au Moyen Âge », émission de France Culture du 5 juin 2023, avec la participation de Gabriel Martinez-Gros, professeur émérite d'histoire médiévale à l'université Paris Nanterre

⁷¹⁴ Raymond Jamous, « Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc », Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017

⁷¹⁵ Olivier Carré, « A propos de Weber et l'Islam », Archives de Sciences Sociales des Religions, Année 1986, 61-1, pp.139-152

⁷¹⁶ Ibid., p.141

et ce, par la volonté et du vivant même de Mahomet»⁷¹⁷. En effet celui-ci a établi à partir de Médine le fait que ce « monothéisme ascétique extra-mondain originel » se soit « transformé en une éthique de la conquête militaire »⁷¹⁸. Rationalité et changements prennent place conjointement dans la contingence en islam, puisque l'« écart évident et permanent entre la Norme divine et la pratique est un ferment permanent de changements possibles », et ce à rebours de tout « caractère figé de la théocratie ou nomocratie islamique »⁷¹⁹. Domination patrimoniale mêlée d'arbitraire jusque dans la jurisprudence, associée à une bureaucratie étendue et anonyme mais marquée par le « favoritisme » mêlant prébendes et dépendance (et non interdépendance) seraient ainsi selon Weber au cœur de l'émergence de l'Etat islamique à partir d'un groupe de domination monopolistique. Ces caractéristiques s'associent donc au changement historique en lien avec la 'açabiyya. Ce changement peut d'ailleurs se concevoir dans toute sa radicalité, puisque « la prophétie éthique » - que l'on retrouve dans sa radicalité dans le phénomène du mahdisme au Maroc et en Algérie – peut très vite « transformer des « normes stéréotypées » en « une disposition intérieure sacrée que diverses maximes de comportement peuvent sanctionner selon la situation »⁷²⁰. La « « théodicée » proprement islamique, comme Weber l'a bien noté, est centrée sur la prédétermination, et sur l'absolue responsabilité individuelle devant Dieu seul ». La responsabilité individuelle « intra-mondaine »⁷²¹ est ainsi première vis-à-vis de l'orientation du salut dans l'autre monde. La bureaucratie socialisée (segmentarités tribales territoriales et groupes d'intérêts de classes) de l'Etat islamique étant particulièrement installée dans les villes y a sans doute constitué des solidarités de cooptation à dimension politique au sein même de l'Etat, avec la formation de relais de domination dans les territoires ruraux. Mais elle y a également rencontré d'autres solidarités urbaines existantes qu'Ibn Khaldoun relevaient déjà (« 'açabiyya militaire en milieu urbain récent, 'açabiyya des professions en milieu urbain moins récent (cf. Carré, 1982) »). Pour celui-ci, selon Olivier Carré, « c'est la cohésion de type tribal ('açabiyya), disons « patrimoniale » pour plaire à Weber, qui se perpétue dans les villes »⁷²². La décomposition de l' 'açabiyya urbaine n'est donc pas uniforme ni sans chaîne de transmission non seulement descendante mais aussi ascendante en milieu rural.

Le mode de domination constitutif de l'émergence de l'Etat islamique associe alors le rationnel avec l'idéal religieux, comme chez Ibn Khaldoun. Ce dernier « ne distingue pas le « rationnel » du « religieux », mais de l' « idéal ». Cet idéal est chez lui soit « utopique », à la manière de la République de Platon et de la Cité vertueuse de Farabi, soit historique mais non renouvelable, « miraculeux », à savoir conforme au modèle des années de la communauté musulmane prophétique à Médine. Un tel idéal ne peut que donner lieu en suite à « une routinisation et une rationalisation croissante et nouvelle »⁷²³ de tous ordres.

C'est que chez Ibn Khaldoun « la solidarité agnatique restreinte à la base d'un pouvoir « rationnel et religieux » se caractérise par une forme d'« individualisme primitif des groupements archaïques » qui « correspond au « patriarcalisme » wébérien » préfigurant le

⁷¹⁷ Ibid.

⁷¹⁸ Ibid.

⁷¹⁹ Ibid., p.142

⁷²⁰ Ibid.

⁷²¹ Ibid., p.147

⁷²² Ibid., p.143

⁷²³ Ibid.

patrimonialisme. La « solidarité de type agnatique, mais étendue par les esclaves et clients et par la confédération de tribus, à la base d'un pouvoir « rationnel-et-religieux » correspond au « patrimonialisme » wébérien. Autre forme politique idéal-typique, le « sultanisme » wébérien « correspond à un « pouvoir rationnel-et-religieux » dans l'intérêt du détenteur du pouvoir », et ce « sur une base (précaire) de groupes solidaires militaires en milieu urbain florissant, dans la vue khaldounienne »⁷²⁴. Or, le présent travail visera à montrer que les formes de domination distinguées par Max Weber⁷²⁵ *tendent à converger dans l'indiscernabilité*, par le biais notamment *de l'ambivalence dans la genèse de l'Etat islamique, et ce tant au niveau de la domination culturelle que de la domination politique et économique*. Il s'agira de distinguer les enjeux d'une telle indiscernabilité directive dans le mode de domination et ses visées unificatrices voire totalisantes. Ces caractéristiques engagent en effet se faisant les rapports entre sociétés arabes et berbères à partir notamment du processus d'islamisation et de ses culturelles et politiques à travers l'histoire.

A-2. Le patrimonialisme dans la genèse de l'Etat islamique au Maghreb

L'initiation de la présente recherche ne permet pas de postuler a priori si au Maroc et/ou en Algérie l'Etat en un sens plus ou moins moderne a précédé la Nation comme bien des politologues ont pu l'avancer à propos de l'Afrique comme l'a rappelé Jean-François Médard⁷²⁶. Ce postulat ne peut être avancé même si selon ce que revêtent les notions d'Etat et de Nation, il apparaît clairement que les analyses d'Ibn Khaldoun (et notamment la primauté de la 'açabiyya) tendent à pouvoir faire aussi penser relativement pour part le contraire au Maghreb. Pour autant, il est possible de caractériser singulièrement sur un plan strictement analytique l'émergence historique et les spécificités de l'Etat au Maroc et en Algérie à partir de Max Weber, et ce sans conduire donc à un comparatisme abstrait et/ou normatif⁷²⁷ induit par la méthodologie idéal-typique de cet auteur.

Pour rappel, chez Max Weber, en un sens historique et idéal, l'Etat est non seulement « un groupe de domination qui revendique avec succès le monopole de la contrainte physique légitime sur un territoire », mais il a aussi pour caractéristiques plus modernes et normatives de constituer tendanciellement « un ordre légal, une bureaucratie, une juridiction obligatoire sur un territoire »⁷²⁸. Ceci implique une forme de dynamique politique et sociale permettant un certain « degré d'institutionnalisation » et un certain « degré de monopolisation »⁷²⁹ (cf. la sociogenèse de l'Etat chez Norbert Elias⁷³⁰). Or, l'institutionnalisation et la monopolisation du pouvoir et de son administration ont évolué dans la genèse de l'Etat au Maroc et en Algérie selon des modalités de formation et de « construction délibérée »⁷³¹ très différentes dans le temps. Une telle dynamique

⁷²⁴ Ibid.

⁷²⁵ Max Weber, *La Domination*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, note éditoriale d'Yves Sintomer, Paris, Editions La Découverte, collection « Politiques & Sociétés », Paris, 2013

⁷²⁶ Jean-François Médard, « L'Etat patrimonialisé », in : *Politique africaine*, n°39, 1990. L'Afrique autrement. pp.25-36

⁷²⁷ Jean-François Médard, « Le modèle unique d' « Etat en question » », in *Revue internationale de politique comparée*, 2006/4 (vol.13), pages 681-696, Editions De Boeck Supérieur, p.682

⁷²⁸ Ibid.

⁷²⁹ Ibid.

⁷³⁰ Elias Norbert, « La dynamique de l'Occident », Paris, Calmann-Lévy, 1976

⁷³¹ Jean-François Médard, « Le modèle unique d'« Etat en question » », in *Revue internationale de politique comparée*, 2006/4 (vol.13), pages 681-696, Editions De Boeck Supérieur, p.688

d'évolution des différentes dimensions de l'Etat dans sa genèse sera à étudier notamment à partir de formes relevant de manière caractéristique de la féodalité d'empire et de la suzeraineté tribale au Maghreb compte tenu de leurs rapports et de leurs éléments privés et publics. Ces modalités seront précisées à partir du besoin fonctionnel et politique pour une autorité centralisée de contrôler transactions et populations concentrées sur de vastes territoires définis au-delà des dimensions des cités, mais circonscrits en-deçà des anciens empires féodaux extensifs. Il s'agit de sécuriser et de faire prospérer ces territoires en un certain sens qui peut être dégagé à partir du « cycle extraction-coercition » constitutif de l'économie politique appropriée à l'étude de la formation historique de tels Etats. Cette économie politique porte alors notamment sur le phénomène d'accumulation des richesses et des ressources, notamment fiscales, s'avérant nécessaires à la genèse et au fonctionnement d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classes. Il faut en effet relever à la suite de Raymond Jamous, que le « grand » des sociétés traditionnelles segmentaires araboberbères qu'il étudie dans le Rif se distingue et même pour part s'oppose au seigneur de système féodal. C'est aussi que dans ce système « le rapport de dépendance se situe entre ceux qui ont le monopole des terres et de l'honneur et les paysans qui travaillent ces terres et ne peuvent revendiquer les mêmes valeurs sociales que leurs maîtres (Bloch, 1939)⁷³² ».

Ainsi, il semble opportun de suivre les analyses de Jean-François Médard qui, partant d'une approche weberienne de l'Etat et notamment de l'Etat patrimonial, développe une conception particulièrement féconde de « néo-patrimonialisme » pour caractériser certains Etats contemporains devenus indépendants, après avoir été colonisés. Pour autant, cette dernière conception peut par incidence conduire à faire de l'autorité traditionnelle une « catégorie résiduelle »⁷³³, ce que la présente recherche tend au contraire à rendre encore déterminante comme le montrent tout particulièrement les structures sociales traditionnelles au Maroc⁷³⁴. C'est aussi ce que montre la dimension islamique conjointe de l'Etat et de la société spécifique au Maghreb. L'Etat au Maroc et en Algérie n'en pas pour autant été pour part moins « patrimonialisé », selon les périodes historiques et selon son évolution. L'Etat peut être dit « patrimonialisé » en ce qu'il est caractérisé par la personnalisation du pouvoir (tendant à « la privatisation informelle de l'autorité publique à tous les niveaux »⁷³⁵), l'accumulation de ressources et richesses et la légitimation par la redistribution comme le relevait Max Weber. Il est à noter que ce dernier voyait dans le « sultanisme » l'aboutissement typique du patrimonialisme dans des formes de violence associée à la « prédation non régulée par le recours à des normes traditionnelle »⁷³⁶. Or, un tel « sultanisme », sauf exception historique que la présente recherche viendrait à identifier, ne semble pas globalement correspondre à la notion adéquate de sultanisme telle qu'il convient de l'appliquer au Maroc comme le fait Raymond Jamous, et ce tant sur le plan social que politique et religieux. En témoigne exemplairement, associée à sa dimension liée

⁷³² Raymond Jamous, « Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019, p.148

⁷³³ Jean-Pascal Daloz, « Au-delà de l'Etat néo-patrimonial. Jean-François Médard et l'approche élitaire », Revue internationale de politique comparée, 2006/4, vol.13, pages 617 à 623

⁷³⁴ Raymond Jamous, « Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019

et « Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc », Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017

⁷³⁵ Jean-François Médard, « Le modèle unique d'« Etat en question » », in Revue internationale de politique comparée, 2006/4 (vol.13), pages 681-696, Editions De Boeck Supérieur, p.689

⁷³⁶ Ibid., p.695

à la domination politique, le caractère éminemment régulateur de l'autorité traditionnelle du chorfisme, autorité tributaire pour part de sa dimension publique⁷³⁷.

L'inséparabilité de la politique au niveau mondain et du religieux constitue une caractéristique propre aux sociétés musulmanes selon Max Weber, caractéristique qui s'associe à la sacralité de certaines formes de violence. Le caractère foncièrement politique de l'islam post-hégire rend donc aussi possible une pratique particulière telle que le « prébendalisme » au niveau de l'Etat patrimonial⁷³⁸ adossé selon cet auteur au « capitalisme politiquement orienté » de l' « histoire musulmane »⁷³⁹. Le clientélisme politique par patronage distribuant des biens publics divisibles (emplois, permis, protection...) contre des soutiens politiques ou des formes de corruption ont ainsi pu participer tant à la genèse qu'au fonctionnement de l'Etat au Maroc et en Algérie selon des modalités historiques restant à préciser⁷⁴⁰.

A-2.1 L'éducation et la transmission des savoirs et du pouvoir dans le cadre des sociétés traditionnalistes et du patrimonialisme d'Etat

Un tel contexte patrimonialiste et ses incidences sur les mœurs et leur corruption notamment dans les domaines politiques et économiques n'est pas sans poser problème au niveau de la justice et de sa perception au niveau morale et religieuse, tout en interrogeant l'éducation au sein de l'ensemble d'une société en plus d'interroger très directement celle des princes et des grands compte tenu de l'exercice du pouvoir. Dans ce contexte patrimonialiste, Ibn Khaldoun avait déjà bien conçu que l'éducation n'était pas qu'une fin en soi mais aussi un moyen culturel, psychologique, moral et politique d'ordonner et de réformer la société voire l'Etat par surcroît dans une perspective de justice et d'égalité⁷⁴¹ et non de coercition voire de despotisme. Il avait en effet clairement perçu que l'éducation impliquait de partir aussi des finalités propres à chaque habitus, au lieu de postuler de manière extrinsèque cette finalité pédagogique en fonction des besoins définis pour la société. Selon lui, l'enseignement des sciences naturelles et rationnelles acquises, portant sur les causes et les faits en s'articulant aux sciences traditionnelles transmises (théologie, droit, etc.), doit permettre de développer des savoirs et compétences utiles. Le développement de tels savoirs et compétences utiles doit même se faire avec un certain « rendement » (mardûd), à la fois moral, scientifique et social, l'utilité étant relative à chacun en même temps qu'à tous. L'éducation permet de plus de développer des « compétences productives » passant par l'examen critique rationnel et par la délibération nécessaires même à « l'adhésion aux croyances »⁷⁴².

La « transposition » du savoir savant en savoir pédagogique doit s'effectuer selon Ibn Khaldoun, à rebours de toute ignorance et intolérance de façon appropriée aux habitus et à leurs dispositions (instinctives et cognitives notamment), et ce selon les milieux (géographie, groupe social,

⁷³⁷ Raymond Jamous, « Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc », Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017

⁷³⁸ Olivier Carré, « A propos de Weber et l'Islam », Archives de Sciences Sociales des Religions, Année 1986, 61-1, pp.139-152, p.148

⁷³⁹ Ibid.

⁷⁴⁰ Jean Leca, Yves Schemeil, « Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe », Revue internationale de science politique, Vol.4, No 4, 1983, pp.455-494

⁷⁴¹ Mongia Arfa Mensia, « Ibn Khaldoun, une théorie de l'éducation en avance sur son temps », Revue international d'éducation de Sèvres, 79, Décembre 2018, pp.69-77

⁷⁴² Ibid.

urbain/rural, sédentaire ou nomade, etc.). Cette transposition pédagogique doit s'effectuer via des méthodes d'apprentissage des sciences et métiers avec possiblement pour approche le comparatisme et l'interdisciplinarité, auxquels recourt Ibn Khaldoun lui-même dans ses propres recherches et son propre enseignement. Ces méthodes doivent être non contraignantes car elles risqueraient sinon d'être néfastes sur le plan éthique et humain, mais aussi social, le désir d'acquisition de connaissance étant naturel, partagé et inné et l'éducation étant justement une méthode susceptible d'aider l'apprenti ou l'élève « à être réceptif à cette transposition »⁷⁴³ selon Ibn Khaldoun.

De telles conceptions chez Ibn Khaldoun étaient manifestement relativement partagées par les lettrés et savants de son époque et permettent de voir tous les enjeux que revêtent l'éducation et la transmission des savoirs entre les divers milieux arabes et berbères des sociétés urbaines et rurales. Elles permettent aussi de situer le rôle historique joué par les écoles et madrassas, des centres religieux et d'érudition (Zawiyas), ainsi que des érudits et intellectuels dans un tel contexte.

Cette transposition, qui est indissociablement transfert et transmission de savoirs et pensées, correspond bien au concept de Naqla compte tenu de sa portée directive chez Al Farabi. En effet, cette transposition s'avère processuelle, ascensionnelle et gradualiste au niveau du savoir et de la pensée qui sont liés à l'action, voire à l'imitation, comme c'est le cas dans le domaine des métiers et de la technologie, mais aussi des sciences purement spéculatives⁷⁴⁴. Cette transposition se conçoit de manière progressive dans la complexité, au point de pouvoir y faire confluer l'émergence de l'autorité du sultan⁷⁴⁵ jusque dans l'émergence de la gouvernamentalité théologico-politique de classe segmentaire. C'est le cas notamment de l'autorité et de la grandeur qui sont inhérentes à la carrière des grands dans les sociétés traditionnelles⁷⁴⁶. Cette progression se fait ainsi au niveau de l'acquisition des savoirs organisés dans une perspective aussi encyclopédique chez Ibn Khaldoun. Cette perspective encyclopédique vise sans doute aussi chez lui à conjurer la « décadence politique et culturelle » et le despotisme. Cette visée encyclopédique semble correspondre aussi dans l'ordre du savoir à l'horizon universaliste inhérent à la vie nécessairement sociale (al-'Oumrân) de tout homme chez Ibn Khaldoun. C'est ce qu'au-delà de la seule rhétorique, la transmission orale doit tendre à revêtir par le « poids »⁷⁴⁷ éthique et politique des mots dans les sociétés traditionnelles, mais aussi plus largement en islam⁷⁴⁸. Ainsi, associée à la notion de directive et associée à Al Farabi, la Naqla diffère de la « translatio studiorum (transfert des études) » consistant selon Alain de Libera, outre en une

⁷⁴³ Mongia Arfa Mensia, « Ibn Khaldoun, une théorie de l'éducation en avance sur son temps », Revue international d'éducation de Sèvres, 79, Décembre 2018, pp.69-77

⁷⁴⁴ A., Cheddadi. « Ibn Khaldoun », Perspectives, Unesco, V.XXIV, n°1-2, p.7-20 in Mongia Arfa Mensia, « Ibn Khaldoun, une théorie de l'éducation en avance sur son temps », Revue international d'éducation de Sèvres, 79, Décembre 2018, pp.69-77

⁷⁴⁵ Raymond Jamous, « Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc », Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017

⁷⁴⁶ Raymond Jamous, « Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019, Chapitre 6. L'émergence de l'autorité, pp. 143-160

⁷⁴⁷ Raymond Jamous, « Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019, Chapitre 6. L'émergence de l'autorité, pp. 143-160

⁷⁴⁸ Olivier Carré, « Ethique et politique chez Ibn Khaldoun, juriste musulman : actualité de sa typologie des systèmes politiques », Année Sociologique, Paris, Vol.30, Jan 1, 1979

traduction, en « un transfert du lien de la légitimité du savoir, qui accompagne le transfert du pouvoir »⁷⁴⁹, transfert pouvant impliquer des formes d'appropriation culturelle. La Naqla ainsi conçue à partir d'Al Farabi implique des médiations polarisées dans l'ambivalence susceptibles d'ouvrir à un certain « mélange de philosophie et de religion, d'exotérisme et d'ésotérisme, de science et de sagesse, de lumières et de ténèbres ».

Les concepts de directive et de prophétie d'Avicenne approfondissent les distinctions inhérentes à un tel mélange conceptuel à partir de l'aristotélisme, et ce en direction d'une sagesse d'inspiration néoplatonicienne, mélange que proscrira au contraire Averroès⁷⁵⁰. Les processus de subjectivation et les modalités de conduite de la vie qui se dégagent à partir des perspectives ouvertes par le concept de directive voient bien comme le suggère Alain de Libera pour la pensée en islam dans « le souci de soi » (connaissance de soi et « conversion à soi ») et le « gouvernement de soi » foucaaldiens des modalités d'appréhension fécondes possibles, à la fois philosophiques et religieuses. Pour autant, une telle approche du sujet pourra aussi se déployer autrement et plus adéquatement dans un tel contexte à partir d'un concept de directive déployé moyennant d'autres liens conceptuels diversement contextualisés socialement et historiquement.

Finalement, les évolutions historiques au Maroc et en Algérie semblent donc confirmer à elles seules non seulement l'absence de modèle unique d'Etat⁷⁵¹, mais aussi l'absence de similitude des lignes d'évolution parcourant les sociétés à travers l'histoire comme l'a relevée Maurice Godelier⁷⁵².

A-3. L'émergence religieuse, philosophique et culturelle d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et les spécificités historiques en Algérie

Les conditions historiques d'émergence d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe telles qu'établies ici au regard des pays du Maghreb et notamment du Maroc et éventuellement de l'Algérie, se doivent de revêtir aussi, - toujours sur des bases socio-économiques et politiques-, une dimension métaphysique active. Celle-ci demeure spécifiquement liée à la construction épistémologique de son objet historique, la religiosité et ses formes, et ce selon les causes, raisons et effets de celles-ci dans le temps.

L'émergence, mais aussi le fonctionnement, de la gouvernamentalité théologico-politique de classe se conçoit dans l'histoire des Etats islamiques au Maghreb par-delà les dichotomies dualistes occidentales. Celles-ci tendent à opposer contradictoirement d'une part la politique, immanente, temporelle, sécularisée, seule à même de constituer a priori une condition nécessaire d'historicité possible et, d'autre part, la théologie, dont l'objet divin et transcendant la riverait depuis Saint-Augustin à l'intemporalité de la Cité de Dieu. Dans ce sens, l'oeuvre d'Ibn Khaldoun permet d'éviter les écueils symétriques inhérents au comparatisme, l'histoire des sociétés arabes et berbères et la constitution de leurs Etats relativement « islamiques » s'établissant bien dans ses

⁷⁴⁹ Alain De Libera, « C'est en lisant Averroès que les chrétiens ont appris à philosopher », entretien avec Martin Legros du 27 septembre 2012, Philosophie magazine

⁷⁵⁰ Ibid.

⁷⁵¹ Jean-François Médard, « Le modèle unique d' « Etat en question » », in Revue internationale de politique comparée, 2006/4 (vol.13), pages 681-696, Editions De Boeck Supérieur

⁷⁵² Maurice Godelier, « Les Tribus dans l'Histoire et face aux Etats », CNRS Editions, 2010

analyses, selon des dynamiques à la fois économiques, culturelles et politiques. Ces dynamiques sont selon lui propres à des sociétés différenciées jusque dans la naturalité des cycles du pouvoir qui leur est constitutif jusque dans la souveraineté. Ainsi, l'analyse historique d'Ibn Khaldoun ne limite pas même la culture à la culture islamique, et traduit dans l'évolution de ces sociétés des processus relevant bien de l'historicité sociale et de sa rationalité sécularisée, même dans le rapport à la religion et à la loi divine. Les concepts de Mulk/Jâh qu'il conçoit pour ce faire sont bien politiques et immanents sans river pour autant son analyse à celle de processus qui ferait relever tout phénomène historique de formes de césaropapisme de type califal ou de modèle sociétal anhistorique originaire et imaginaire islamique, tel que celui supposé de l'Oumma du temps de Mahomet et des Califes « bien guidés ». Comme l'a montré Michel Foucault à l'égard de la gouvernementalité pastorale chrétienne, la religiosité chrétienne a contribué historiquement à la formation et au modelage de l'abord politique ayant présidé historiquement jusqu'à la conception du mode de gouvernement des Etats modernes occidentaux, ce dont ceux-ci demeurent les héritiers. L'histoire antéislamique⁷⁵³ de l'Algérie tend aussi à établir comme fait historique le caractère déjà politique d'une certaine manière du premier christianisme, comme le montre l'oeuvre par exemple de Tertullien ou la lutte de Saint-Augustin lui-même contre le donatisme. Ce dernier a ainsi fortement contribué sur un plan théologico-politique à ériger le donatisme en une forme d'hérésie du christianisme africain, celui-ci étant déjà emprunt de certaines formes de radicalité, comme les théologiens le montraient déjà alors sur un mode aussi institutionnel, ce que les travaux historiques confirment⁷⁵⁴. Dès lors, comme cela sera montré au travers des catégories d' « ontologie analogique » et d' « ontologie naturaliste » chez Philippe Descola, la gouvernementalité théologico-politique islamique et la gouvernementalité pastorale chrétienne constituent deux formes dissemblables sur le plan métaphysique et historique. C'est là aussi ce que traduit l'héritage problématique qu'a constitué Averroës pour la scolastique médiévale occidentale, ce dont sa métaphysique reste encore tributaire. Pourtant, c'est bien une forme d'émanatisme que l'on pourra concevoir comme directif et constitué à partir d'Avicenne et d'Al-Farabi⁷⁵⁵ qui semble le mieux à même d'approfondir les caractéristiques d'ambivalence essentielle inhérentes à cette gouvernementalité théologico-politique islamique (comme à la culture arabe⁷⁵⁶ mais aussi berbère dans une certaine mesure). C'est ce dont témoigne selon nous l'histoire des rapports problématiques entre sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie.

C'est par l'entremise de la conception de l'émergence historique locale et contingente d'une telle gouvernementalité théologico-politique au Maroc, et non en Algérie, que s'inscrira l'interrogation critique portant sur l'existence éventuelle d'un imaginaire politique islamique partageant la vision d'un islam intemporel et anhistorique, à rebours de toute historicité réelle. Cet imaginaire serait en effet hypostasié selon des modalités politiques diverses telles qu'on les retrouve de manière contemporaine sous diverses formes non réductibles à celles prises par l'islamisme politique ou par le néofondamentalisme.

⁷⁵³ Gilbert Meynier, « L'Algérie des origines, De la préhistoire à l'avènement de l'islam », La Découverte, Paris, 2010

⁷⁵⁴ Ibid.

⁷⁵⁵ Al-Farabi, « Idées des habitants de la cité vertueuse », traduit de l'arabe avec introduction et notes par Y.Karam, J.Chala, A.Jaussens, Collection Unesco d'œuvres représentatives, Librairie orientale, Beyrouth, 1980, « Chapitre VII. De la manière dont tous les êtres émanent de Dieu », pp.31-32

⁷⁵⁶ Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967

On peut ainsi voir dans la pensée philosophique arabe une approche d'abord philosophique mêlée de religiosité voire de théologie, mais allant à rebours de toute forme de mysticisme politique messianique (voire apocalyptique) de type mahdisme. L'abord intellectuel y procède en effet à l'inverse de formes de mahdisme comme ayant émergé par exemple au Maroc, que ce soit celui de type insurrectionnel et populaire d'un Abou Mahalli ou d'un Ibn Tumart. Ce dernier a en effet typiquement mis fin à partir de 1125 à la dynastie des Almoravides (1055-1146) en Afrique, allant jusqu'à prendre Marrakech en 1147, préfigurant à sa suite la ce qu'advientra la dynastie à l'islamisme radical des Almohades (1125-1269). La forme gouvernementale prise par cette dynastie prendra la figure et l'action d'un sultan tel qu'Ahmed Al Mansour Addahbi et se manifestera précisément par des conquêtes militaires, celles qu'il a faites au Soudan (actuel Mali) et qui étaient censées manifester différents signes messianiques de mahdisme, ceux-ci étant dès lors associés de manière légitimante au Mulk du Sultan.

Dans cette perspective, s'il n'y a pas de double vérité chez Averroës, c'est aussi que ne demeure de double légitimation historique possible entre religion et philosophie que dans des limites conjointes conformes à chacune et à l'ordre naturel et rationnel que garantit causalement et au moins formellement le premier Moteur divin. Nulle besoin dès lors de déroger aux lois naturelles, mais aussi concomitamment aux lois historiques. Celles-ci prennent ainsi la forme de la 'açabiyya plus ou moins tribale présentant une dimension religieuse et politique selon des degrés variables dans le temps et l'espace territorial. La réunification allaouite du royaume du Maroc par Moulay Rachid, après la fin de la dynastie saadienne, réunification suivie d'un épisode chaotique, est passée ainsi par une modalité de légitimation politique d'abord théologique pour l'essentiel, associée au pouvoir religieux, grâce à la prise de Fès en 1666. Après avoir subi plusieurs échecs militaires et diplomatiques par rapport aux chefs militaires de Fès, la prise de Fès a pu néanmoins se faire pacifiquement dans l'ensemble, grâce à une diplomatie théologico-politique. On peut en juger ainsi d'après l'accord secret passé par Moulay Rachid avec Sidi Ahmad Ibn Abderrahmane Al Fassi, Cheikh de la Zaouia des Fassiyine. Avec cet accord, la légitimation politique nécessaire à la réunification du Maroc a pu s'ancrer et s'étendre territorialement et socialement sur une base d' 'açabiyya, de religiosité et de da'wa théologico-politique. Cette da'wa est ainsi devenue suffisamment forte et appuyée, renforcée de surcroît par la Bey'a des Oulémas de l'université qu'était déjà la Qaraouiyine de Fès, celle-ci étant déjà un centre de pouvoir religieux et culturel amplement reconnu au Maghreb. La diplomatie théologico-politique de Moulay Rachid lui a ainsi permis de capturer, puis d'exécuter et exproprier les deux seigneurs de la guerre dominants jusque-là à Fes, Benseghir des Lamtiyine et Bensalah Layrini, chef des Andalous. Ainsi, la conquête de cette double complaisance stratégique successive des Oulémas de la Qaraouiyine et du Cheikh de la Zaouia des Fassiyine constitue un événement politico-théologique fondateur d'une double légitimation politique liée à une religiosité islamique. Celle-ci est elle-même double dans son processus institutionnel, par en haut d'un point de vue sociétal et théologique, et par en bas au niveau de la religiosité populaire et de ses demandes d'offre de salut agrégeant diverses demandes économiques et sociales (cf. Max Weber). Cet ensemble dédoublé participe sans doute de manière déterminante - avec la mobilisation collective des moyens de salut exotériques et ésotériques, conjoints et non séparés dans le sacré - à la constitution d'une forme de matrice de la Raison d'Etat islamique propre à l'émergence de la gouvernementalité théologico-politique au Maroc si ce n'est tendanciellement au Maghreb. Une telle événementialité historique n'est alors ni une théodicée, ni une théophanie historique, et présente bien pour autant une force que l'on peut qualifier aussi de métaphysique, en plus d'être proprement politique, force qui s'avère bien réelle, dans un monde au devenir ainsi

relativement « sacralisé » en sa part immanente relativement à l'activation problématique des diverses formes de croyances.

A ce titre la question du territoire et de ses frontières géographiques et sociales s'avère être déterminante. Venu du Tafilalet, ayant rejoint le Riff pour s'armer en commerçant sur le bassin méditerranéen avant de conquérir Fès puis de s'ouvrir le reste du territoire, Marrakech notamment, avant la côté atlantique, Moulay Rachid semble incarner dans ce sens une figure historique pivotale, déterminante et paradigmatique. Il a en effet contribué à l'émergence d'une forme de gouvernement théologico-politique proprement itinérant dans ces deux dimensions conjointes, marquant durablement le mode de gouvernement de la dynastie Alaouite (1666-). Moulay Ismaïl, son frère, déploiera également cette itinérance dans ses stratégies d'allégeances et d'alliances politiques, religieuses et militaires face notamment aux risques de guerre civile et d'invasions.

La compréhension de ces événements historiques conjoints et fondateurs autour des figures de Moulay Rachid et de Moulay Ismaïl trouve pleinement sa signification à partir de la conception de l'autorité chez Ibn Khaldoun, autorité qu'il aborde à partir aussi de la 'açabiyaa. En effet, chez cet auteur, même « l'illustration acquise » et remémorée relève de la 'açabiyaa, et l'on peut donc considérer que celle-ci se trouve également mobilisée de manière politique et culturelle dans le contexte d'émergence d'une gouvernementalité théologico-politique de clan et de classe dans la constitution d'un Etat islamique. L'autorité se fonde tout particulièrement sur la 'açabiyaa lors d'occasions donnant lieu ensuite à cette illustration ainsi acquise le temps de sa mémoire sur le plan historique, et ce dans le cadre du cycle naturaliste du pouvoir tel que Ibn Khaldoun le conçoit dans une perspective aristotélicienne.

Enfin, on peut aussi relever dans la fondation de l'Etat islamique marocain, le fait qu'il semble qu'une forme de cohabitation pacifique entre différentes formes de religiosité (tolérance) ait été induite par le primat politique historique nécessairement donné à la 'açabiyaa. Cette caractéristique déterminante ne s'est pas faite sans moyen ni possibilité d'instrumentalisation théologico-politique, ni non plus sans l'imposition d'ostracisme monothéiste et majoritaire par l'entremise du Mulk/jâh. Pour appréhender alors l'événementialité inhérente sur le plan historique à l'émergence d'une telle gouvernementalité théologico-politique il peut être paradoxal mais fécond de partir d'une approche critique des travaux d'Henry Corbin, et notamment de son Histoire de la philosophie islamique⁷⁵⁷. En effet, le concept de gouvernementalité théologico-politique peut être considéré généalogiquement à partir d'une partition historique entre théologie et philosophie ayant spécifiquement posé problème dans le temps en terre d'Islam. Cet auteur voit dans l'averroïsme latin la réalisation d'une forme de « sécularisation » et de « laïcisation » historiciste de la métaphysique que reprendra à son compte et à sa suite la scolastique médiévale chrétienne, à rebours selon lui du sens spirituel de la religiosité islamique. Ce sens spirituel en islam serait lié à une religiosité sans Eglise, ni magistère dogmatique, ni « clergé détenteur des « moyens de grâce » »⁷⁵⁸, et relèverait notamment de la tradition ésotérique islamique et de son héritage orientaliste avicennien, héritage perdurant depuis lors dans le seul shî'isme, associé historiquement au soufisme. L'hypothèse sera faite ici que ce dernier constitue bien un pont et un

⁷⁵⁷ Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.14

⁷⁵⁸ *Ibid*, p.23

fond culturel ésotérique commun entre shîisme et sunnisme, et que la dimension pratique et populaire du soufisme permet de reconsidérer les liens entre historicité et événementialité religieuse, de manière à la fois immanente et transcendante. De même, il apparaîtra que l'oeuvre d'Averroès, à la suite de celle d'Avempace (Ibn Bâjja), demeure centrale pour penser rationnellement, mais aussi spirituellement dans le temps, et sans séparation, l'événementialité religieuse et prophétique à la fois historique et transhistorique, en même temps, pour le croyant. L'au-delà eschatologique ne passe pas nécessairement par le sacrifice de la naturalité jusque dans la conception de sa genèse cosmogonique, que cette genèse se conçoive selon la causalité et/ou la participation émématiste.

Il ne s'avère donc pas nécessaire d'avoir recours à l' « Imaginal » comme monde ontologique intermédiaire entre monde sensible et monde intelligible comme le fait Henri Corbin à la suite de Sohrawardi dans une perspective shi'ite pour ancrer l'événement religieux et sa dimension métaphysique dans l'Histoire. C'est que l'événementialité religieuse et sa temporalité propre selon Corbin s'avèrent liées à l'intériorité de l'âme et ne ressortent pas que d'une polarité exclusive et antagoniste avec une temporalité historique qui ne pourrait être appréhendée que de manière objectiviste et quantitative. Ce ne peut être que d'un point de vue théosophique qui serait déjà mystique qu'une telle événementialité ne pourrait être considérée que comme ne pouvant être appréhendée qu'à partir d'une temporalité purement spirituelle et transcendante. Ceci culminerait au stade d'en arriver à « la perception d'une structure éternelle, où à l'ordre de succession des formes se substitue l'ordre de leur simultanéité », au point que « le temps devient espace »⁷⁵⁹ et au point de voir dans l'exégèse « occulter l'apparent, manifester l'occulté »⁷⁶⁰. Les « faits spirituels au sens strict du mot », s'ils « transparaissent dans le cours des choses de ce monde, y constituant l'invisible de l'événement et l'événement invisible qui échappe à la perception empirique profane », n'en sont pas moins concevables dans le cadre d'une historicité qui n'en sacrifie pas la sacralité. Pour qu'un tel sacrifice n'obère pas un tel sens spirituel à l'oeuvre, il n'est pas nécessaire non plus d'avoir recours à une « perception théophanique », ni d'avoir recours à l'historicisation chrétienne du divin⁷⁶¹ (incarnation et rédemption divines datées et constitutives selon Henri Corbin de l'avènement de la « conscience historique »⁷⁶²), ni enfin d'avoir recours à une « histoire sacrale »⁷⁶³.

Une historicité des événements religieux est ainsi bien concevable sans y sacrifier tout horizon de transcendance, et ce en toute déprise du pouvoir, de son imagination et de celle de la Fortune en un temps non « séparé »⁷⁶⁴ et en un monisme sacrifié. L' « Hiérophistoire et la métahistoire » que conçoit Corbin⁷⁶⁵ sont ainsi des conceptions théosophiques assumées en tant que telles, puisque leur abord des phénomènes spirituels ésotériques ne peut qu'être totalement incommensurable avec le devenir, ce qu'il reprend d'ailleurs de Nâsir-e Khosraw (Ve/XIe s.). En effet, pour ce dernier, « l'ésotérique est une énergie divine qui n'est pas soumise au devenir »⁷⁶⁶, l'ésotérique

⁷⁵⁹ Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.34

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p.35

⁷⁶¹ *Ibid.*, p.100

⁷⁶² *Ibid.*, p.101-102

⁷⁶³ Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.99

⁷⁶⁴ Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.14

⁷⁶⁵ Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.98-107

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p.25

étant dès lors à considérer comme étant anhistorique avant d'être aussi possiblement transhistorique. Par ailleurs, le sunnisme peut être considéré comme foncièrement prophétologique, notamment dans ses formes syncrétiques et initiatiques associées au soufisme comme le montrent les phénomènes maraboutiques et celui des Zawiyas au Maroc et en Algérie, et ce sans être pour autant purement et exclusivement exotérique. De telles formes d'ésotérisme spirituel n'ont ainsi pas eu besoin historiquement de se fonder, comme l'Islam Shî'ite, sur une « prophétologie s'amplifiant en une imâmologie »⁷⁶⁷. Le maraboutisme marocain et algérien a ainsi traduit pour le peuple une « sagesse inspirée », une forme de « fidélité aux « hommes de Dieu » », dévolue ordinairement « aux Imâms (les « Guides ») »⁷⁶⁸.

Ainsi, la gouvernementalité théologico-politique ayant émergé au Maroc s'est confrontée religieusement au risque de voir l'Islam « succomber », « avec ses variables propres, au processus qui en Chrétienté laïcisa les systèmes théologiques en idéologies sociales et politiques, laïcisa le messianisme théologique, par exemple, en messianisme social »⁷⁶⁹. Le chorfisme sultanique constituera la figure théologico-politique incarnant une telle problématique de gouvernementalité au Maroc tandis qu'en Algérie cette gouvernementalité si elle a émergé comme cela sera étudié se repliera surtout sur des formes politico-religieuses discontinues à même de s'allier avec celles émergeant localement de l'évolution sociale des sociétés arabes et kabyles.

Dans cette perspective, le prophétisme religieux implique la conscience de limites historiques appréhendées d'un point de vue messianique entre une origine et le retour à celle-ci, « dans la dimension verticale »⁷⁷⁰ de la transcendance en une évolution ascendante. L'événement pivotale théologico-politique survenu à la fin du XV^{ème} siècle au Maroc et analysé ici en tant que phénomène syncrétique centrifuge et de fait historiciste, constitue bien une expression spirituelle allant d'abord à rebours de toute tendance à l'institutionnalisation d'un l'Islam légalitaire, littéraliste et hiérarchique. Or, c'est bien « le refus de ces perspectives ascendantes qui caractérise les littéralistes de la religion légalitaires, les docteurs de la Loi »⁷⁷¹, ce qui implique de voir dans le syncrétisme religieux au Maroc une modalité d'évolution historique et spirituelle de l'ethos sunnite, à rebours pour part de la Kalâm sunnite et de ses différentes formes professées (littéralisme, rationalisme dogmatique, Ash'arisme, etc.)⁷⁷².

On peut ainsi confirmer l'hypothèse d'un lien possible entre la définition du charisme comme « illustration acquise » chez Ibn Khaldun et la notion d'inspiration divine telle qu'elle apparaît de manière récurrente chez lui. Cette notion n'est sans doute chez lui pas dénuée d'un certain occasionnalisme quant aux interventions de Dieu dans l'histoire humaine⁷⁷³, mais il est possible de la retrouver aussi en tant que référence associée à des faits historiques au Maghreb, à l'instar des phénomènes politico-religieux marocains de la fin du XV^{ème} siècle. De tels phénomènes revendiquent de fait aussi la reconnaissance d'une forme de « sagesse inspirée ». Celle-ci serait en effet à même de constituer autrement (au-delà notamment de toute figure de prophétisme

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p.25

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p.47

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p.25

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p.26

⁷⁷¹ *Ibid.*, p.26

⁷⁷² Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.155-181

⁷⁷³ Houari Touati (sous la direction de), « Ibn Khaldûn et les sciences humaines. La médiation du naturalisme », Cerf, Paris, 2024

législatif islamique) et populairement, jusque dans le syncrétisme, la religiosité et la culture islamique ordinaires associées à la vie quotidienne, et ce lors d'une occasion historique « extraordinaire »⁷⁷⁴. Or, de manière paradoxale, et à rebours de toute sagesse inspirée par l'élite, cet événement politico-religieux de la fin du XV^{ème} siècle s'avère présenter des aspects de prophétisme collectif égalitariste évoquant certaines des perspectives philosophiques et médicales de Râzi (Rhazès, 250/864-320/932) pour qui « la Nature est le speculum Animae ». Un tel prophétisme collectif égalitariste culmine en effet dans certains aspects traditionnels des cultures berbères, même sur le plan eschatologique, ce qu'illustrent les caractéristiques sociologiques et anthropologiques que l'on retrouve dans les pratiques funéraires. Pour Râzi, l'égalitarisme conforme aux desseins de Dieu fait office de prophétisme en conjurant bien des fléaux, ceux de la nature tout autant que ceux symétriquement susceptibles d'être induits par la violence faite au nom des religions⁷⁷⁵.

Reste à savoir par quoi l'émergence historique d'une telle gouvernamentalité associée au Makhzen est à même de pouvoir être qualifiée de prémoderne ou déjà de moderne selon les caractérisations propres à l'évolution des sociétés arabes et berbères au Maroc, en contrepoint sur la longue durée avec l'évolution parallèle des sociétés et de la genèse de l'Etat en Algérie.

B- L'ambivalence dans la culture arabe à la jonction entre 'açabiyya et sacré dans l'émergence et le fonctionnement d'une gouvernamentalité théologico-politique islamique

Comme le relevait déjà Louis Massignon⁷⁷⁶, ce sont bien « les termes fondamentaux de la culture arabe qui sont ambivalents », ce que certains phénomènes linguistiques confirment : ad'dâd (mots portant une homonymie des opposés, signifiant deux éléments à la fois contraires et complémentaires et étant accouplés et polarisés), Tad'mîn (involution d'un mot en un autre de même racine qui permet d'en « saisir « extractivement » (takhrîj) le sens »⁷⁷⁷), Muqâbal (ou « corrélatif d'opposition ») ou encore parabole (mathal)⁷⁷⁸. Ces termes ambivalents révélant les contradictions polarisées et médiées sont ainsi sans doute des « courts-circuits »⁷⁷⁹ qui d'un seul tenant injectent de la discontinuité et rétablissent aussi la continuité en permettant à l'homme de s'éprouver dans le cadre d'une culture arabo-musulmane particulièrement multipolaire, étagée et verticalisée tant elle tend à embrasser tout le réel. D'où sans doute aussi par contrepoint l'importance dans la vie quotidienne des leçons de choses sensibles en guise des leçons de vie, même spirituelle.

Cette ambivalence se retrouve dès lors aussi dans la structuration du raisonnement et de la pensée puisqu' « en morphologie arabe la différenciation (nb : procédures et techniques) des concepts se

⁷⁷⁴ Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.184

⁷⁷⁵ Ibid., p.203

⁷⁷⁶ Jean-Pierre Charnay, « Présentation et problématique », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.9-15, p.9

⁷⁷⁷ L. Gardet, « La dialectique en morphologie et logique arabes », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.116-132, p.117

⁷⁷⁸ Ibid., p.130-132

⁷⁷⁹ N. Tommiche, « Sur la genèse des « contradictoires » », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.85-88, p.85

résout souvent en involution, et s'exprime par elle »⁷⁸⁰, ce que le phénomène de Tad'mîn traduit. Ceci peut d'ailleurs interroger au passage le *caractère involutif de toute forme de différenciation ainsi que des conflits et autres formes de médiation rattachables à un noyau de sens intellectuel ou social* (ce que l'on peut retrouver au niveau de la 'açabiyya). Cette involution n'est pas sans pouvoir se rapporter à la « condensation » inhérente à cette ambivalence selon Jean-Paul Charnay, celle-ci se présentant comme étant « une sorte de repli sur le centre » de la multiplicité des possibles et de leur apparition simultanée ou diachronique »⁷⁸¹. Une forme de dialectique spécifique à la culture arabo-musulmane a pu ainsi être dégagée des influences helléniques, dialectique à deux termes, marquée par la discontinuité, l'absence de binarisme qui soit dépassé synthétiquement, allant du singulier au singulier, sans moyen terme universel (dialectique à rapprocher de la dialectique stoïcienne⁷⁸²). C'est un peu cette forme de « dialectique des ambiguïtés » que distinguait déjà Georges Gurvitch dans son livre « Dialectique et Sociologie »⁷⁸³ à propos notamment des normes et *relations sociales mixtes et passives* comme le rappelle Jacques Berque⁷⁸⁴.

Ces caractéristiques linguistiques arabes à l'ambivalence marquée, ainsi qu'une telle dialectique semblent renouer avec un fond de culture antéislamique sémite caractéristique, fond que la religion et sa langue sacrée ont pu ensuite redéployer sur des bases renouvelées et vers de nouveaux horizons de sens.

L'ensemble de ces caractéristiques apparaît bien comme débordant - bien plus qu'ils ne les nient – les principes d'identité, de causalité et de non-contradiction hérités de l'hellénisme. Ces caractéristiques dégagent ainsi des modalités de variations multiples s'avérant être sources de discontinuités et d'adaptations progressivement approfondies ainsi que d'intermédiation entre polarités mutuellement inoculées⁷⁸⁵ sur les plans intellectuel, culturel, mais aussi pratique et social.

C'est à ce titre qu'il convient encore de caractériser via une telle ambivalence certains traits de la culture du devenir islamique comme le faisait déjà Jean-Paul Charnay en 1967. Parmi ces traits de la culture arabe, il convient à relever notamment sa propension à opérer des « qualifications » de tous ordres tant est grande l'amplitude du retentissement de la religion islamique dans tous les domaines de la vie quotidienne, et ce même au-delà de la croyance. Ces qualifications aux dimensions éthiques et normatives sur le plan social et intellectuel constituent des « systèmes de transformation » des constructions intellectuelles. Mais ce sont aussi des phénomènes matériels articulant et adaptant selon les situations sociohistoriques l'ambivalence circonscrite à certains domaines et les dialectiques du devenir. Telle est la situation dialectique engageant par « rééquilibrage » la pérennité de la Umma et son unité en tension pour ce qui est du sunnisme,

⁷⁸⁰ L. Gardet, « La dialectique en morphologie et logique arabes », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.116-132, p.119

⁷⁸¹ Jean-Pierre Charnay, « Présentation et problématique », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.9-15, p.9-10

⁷⁸² L. Gardet, « La dialectique en morphologie et logique arabes », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.116-132, pp.126-132

⁷⁸³ Georges Gurvitch, « Dialectique et Sociologie », Paris, Flammarion, Champs, 1977

⁷⁸⁴ Jacques Berque, « L'expression de l'ambiguïté en arabe », Chapitre VI « Techniques de raisonnement », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.347-355, p.347

⁷⁸⁵ Jean-Pierre Charnay, « Ambivalence et devenir musulman », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.431-451, p.442

tension liée à la multiplicité des écoles de pensée et des groupes la constituant, et ce non sans risques d'hérésies novatrices, de subversion interne, d'éclatement ou d'affaiblissement concurrentiel externe. Ce mode de qualification associé aux variations multiples inhérentes à la culture islamique que l'on retrouve par influence directe jusque dans la Falsafa, renvoie ainsi, par étagement, au principe supérieur médiateur et régulateur, selon donc un principe d'organisation que l'on retrouve dans l'émanatisme. C'est peut-être aussi par rapport à ce que peut requérir une telle qualification sur le plan mental et sur le plan de l'action qu'Avicenne a tenté de concevoir une singulière faculté « estimative »⁷⁸⁶ dédoublée chez l'homme, faculté qu'envisageait déjà aussi Galien.

L'involution décrite ci-dessus apparaît alors comme pouvant être liée à un mode d'historicité prophétique caractéristique de la culture arabo-musulmane, prophétisme spirituel mais aussi théologico-politique fondateur puis expansionniste dont le charisme porté a ensuite été hérité par la Umma avant que celle-ci ne connaisse une forme de déclin. La confusion, toute relative, entre culture et religion en islam, déborde ainsi son domaine d'émergence puisqu'on la retrouve par exemple pour part longtemps dans le domaine des sciences. C'est le cas des sciences analytiques et notamment des activités « littéraires », dont la grammaire et la philologie, sciences si importantes notamment dans le Fiqh, mais pas seulement. En effet, « l'intime association » du religieux et du profane dans les sciences s'explique par la « contrainte socio-religieuse »⁷⁸⁷ recoupant un esprit scientifique lui-même contraint de se rapporter à l'objectivation et à la vérité en « blocs », plus synthétiques qu'analytiques, afin d'embrasser jusque dans l'interprétation des ambiguïtés et antinomies polarisées dans l'ambivalence de façon à conjurer les risques d'anathèmes. C'est pourquoi la politique religieuse sunnite est marquée, selon Jean-Paul Charnay⁷⁸⁸, par une stabilité produite par pondérations successives des tensions religieuses et sociales d'un seul tenant, en visant ainsi à pérenniser l'Umma à tous les niveaux en résorbant le doute des croyants. Cette confusion culturelle s'avère grosse de virtualités théologico-politiques, en ce qu'un fort conformisme religieux induit dans les mœurs du peuple ne peut qu'être gros de conformisme pratique et politique aussi chez celui-ci. C'est ce que l'on retrouve dans les sociétés arabes mais aussi berbères sans doute aussi via l'islamisation de celles-ci.

On retrouve dès lors particulièrement cette propension à opérer des qualifications dans de multiples domaines de la vie humaine et sociale, mais ce tout particulièrement dans le Fiqh (cf. déjà la théorie juridico-morale des cinq qualifications caractérisant tout acte : obligatoire, conseillé, indifférent, blâmable, interdit). Cette qualification demeure ambivalente en ce qu'elle est constituée d'une « double validité positive et supra-terrestre en fonction de « paliers » graduant la zone intermédiaire entre pôles opposés : de l'interdit à l'obligatoire, du nul au conforme »⁷⁸⁹. Cette propension aux qualifications permet d'en révéler un véritable but moral

⁷⁸⁶ Cte Domet de Vorges, « L'Estimative », Revue philosophique de Louvain, 1904, 11^{ème} année, n°44, pp. 433-454, p.454 ; Ushida, Noriko, « La notion de faculté estimative d'après Avicenne », internet, consulté le 7 septembre 2024

⁷⁸⁷ Lecomte, G., « Du profane et du sacré dans les « sciences arabes » », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.419-428, pp.427-428

⁷⁸⁸ Jean-Pierre Charnay, « Ambivalence et devenir musulman », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.431-451

⁷⁸⁹ Jean-Pierre Charnay, « Présentation et problématique », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.9-15, p.13

comme a encore pu le relever Jean-Paul Charnay en soulignant que « le fiqh est sacré en son essence, doctrinal en sa formulation »⁷⁹⁰.

Cette tendance à la qualification généralisée associée à l'ambivalence est bien une caractéristique arabo-musulmane à dimension analogiste sur le plan de l'ontologie anthropologique relativement à la nature et à la culture.

Cette tendance à la qualification généralisée est ainsi apparue très tôt comme le relève André Miquel dans le domaine géographique pourtant propice à l'objectivation scientifique. En effet, classements et toponymies géographiques ont très tôt repris la distinction arabe/non arabe⁷⁹¹ en ce qui concerne les territoires et les peuples, et ce dans une perspective antonymique traduisant encore en géographie un goût caractéristique de la culture arabo-musulmane pour le jugement moral polarisé (vices/vertus) notamment en matière de mœurs. Ce goût pour l'éthique passe alors par des jugements binaires mais polarisés, voire par des jugements teintés historiquement de manichéisme, manichéisme qui était sans doute tributaire d'une littérature arabe héritière d'une influence perse marquée déjà par le goût pour les jugements moraux.

Ambiguïtés antagoniques polarisées se retrouvent dès lors plus largement dans les sociétés arabo-musulmanes jusque dans les rapports psychoaffectifs, ce qu'a montré Jean-Paul Charnay à propos de la parole et de la cuisine, c'est-à-dire à propos d'une bonne part de la communication sociale opérant au quotidien. En effet, les polarités dans ces domaines mêlent « leurs flux apparemment séparés » par-delà tout principe d'identité et d'unité de la conscience⁷⁹².

A noter selon cet auteur que la courtoisie et la conversation bienséante de l'adab citadin reproduisent sans doute leurs formes raffinées dans « la démarche intellectuelle théologico-juridique ou grammaticale », ce qui est « l'archétype originel de la littérature arabe », à savoir la poésie bédouine. Cette poésie privilégie une esthétique jumelée à une fonction d'émulation sociale qui s'avère être mêlée de cohésion culturelle par l'intermédiaire de la variation alternée des thèmes et des locuteurs.

Or, on retrouve là sans doute jusque dans l'ambivalence des caractéristiques de la culture arabo-musulmane confirmant sociologiquement le rôle politique des villes jusque dans la constitution de la 'açabiyya décrite par Ibn Khaldoun qui engage comme on l'a vu l'évolution historique de la symbiose mêlée d'antagonisme entre arabes et berbères.

En effet, même l'érotisme arabo-musulman a sur le plan culturel été notamment formé par la musique et l'art sur le plan historique, et ce tout particulièrement en milieu urbain, engageant concomitamment la distanciation sociale polarisée entre les sexes et les corps⁷⁹³ qui s'en est

⁷⁹⁰ Jean-Pierre Charnay, « Pluralisme normatif et ambiguïté dans le Fiqh », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.382-396, p.386

⁷⁹¹ A. Miquel, « La pensée antonymique à travers un texte de la géographie arabe (IVe/Xe siècle) », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.164-171, p.168

⁷⁹² Jean-Pierre Charnay, « Communication et société. Variations sur parole, amour et cuisine dans la culture arabe », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.172-190, p.172

⁷⁹³ Georgio Rahal, « Le corps dans la Falsafa, La notion de corps dans la philosophie d'expression arabe », Préface de Marie-Thérèse Urvoy, Institut Catholique de Toulouse, Les Presses Universitaires, 2018

trouvée renforcée et rendue ambiguë dans la gestion des signes. La figure d'altérité et de destin incarnée par la Hûrî constitue dans cette perspective l'hyperbole d'une telle formation culturelle, et ce sur terre et dans l'au-delà dans l'imaginaire musulman. Cette ambivalence dans l'érotisme se retrouve également dans ces lieux de socialité que sont le hammam et le harem. C'est pourquoi, véritable formation de compromis à la transition inachevée, la résolution ambivalente de l'opposition entre sensualité et ascétisme d'un point de vue islamique passe par le fait de rendre l'acte sexuel « neutre en lui-même »⁷⁹⁴. Or, cette neutralité n'est peut-être qu'une formation de compromis inconsciente si l'on considère d'un point de vue psychanalytique que l'ambivalence est sans doute aussi une superposition de conflits inconscients. Cette superposition laisse de fait place à la pensée prélogique en rendant pour part raison au niveau du « psychisme arabe » d'une forte polyvalence et d'indulgence telles que constatées, et ce au point qu'il y aurait en lui « une place pour tout »⁷⁹⁵. Le phénomène de condensation inhérent à l'ambivalence qu'évoque Jean-Paul Charnay prend ainsi tout son sens, en ce que la condensation est condensation d'ambiguïtés et d'hétérogénéités discontinues. De plus, la condensation, en tant que changement d'état physique est faite de sublimation inversée, de désublimation.

De même, en matière culinaire, cet « autre mode de symbiose du milieu intérieur et du milieu extérieur », les oppositions multiples traduisent encore ambiguïtés et ambivalences par-delà ces seules oppositions structurales mythologiques qu'avait relevées Claude Lévi-Strauss⁷⁹⁶. En effet, entre Nature (pôle cyclique du « pourri ») et Culture, les modes de consommation culinaire recouvrent les interdits alimentaires et les manières de table (bienséance), non sans investissements socioreligieux ni strict parallélisme avec le mode de vie économique lié au milieu. La culture recouvre en effet l'opposition polarisée symétriquement entre le pôle du cuit et le pôle du bouilli. Le pôle du cuit recouvre des éléments tels le rôti bédouin rural voire guerrier exemplifié par le méchoui, pôle alternant les saisons d'une manière centrifuge orientée vers l'hétérogène. Le pôle du bouilli quant à lui est exemplifié par le couscous, pôle citadin marqué par la constance centripète et orienté vers l'homogène. Il semble ainsi à travers la cuisine et sa quotidienneté pratique que la conception de l'ambivalence dans la culture arabe présente une polarité ambiguë et non contradictoire entre et par-delà nature et culture. Les passages mutuels entre pôles sont inhérents au caractère périssable des denrées alimentaires et à leur évolution dans le temps, mais aussi aux groupes sociaux qualifiant la nourriture et son partage, depuis son acquisition jusqu'à sa consommation. Si la production et la consommation alimentaire du rôti est bien exemplairement incarnée par les bédouins en tant que groupe social comme le relève Jean-Paul Charnay⁷⁹⁷, un mode centrifuge orienté vers l'hétérogène, alors la polarité entre l'urbain et le rural et leurs groupes sociaux respectifs polarise bien intrinsèquement, diversement et globalement la culture arabe.

Ceci établi, il faut alors relever que la polarisation évolutive dans le domaine culinaire sera alors tributaire de l'orientation pivotale vers l'hétérogénéité involutive inhérente comme on l'a

⁷⁹⁴ Ibid., p.183

⁷⁹⁵ S. Jabbour, « L'interprétation psychanalytique des Ad'Dad », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.296-302, pp. 296; 302

⁷⁹⁶ Claude Lévi-Strauss, « Mythologique 1 : Le Cru et le cuit », Plon, Paris, 1978

⁷⁹⁷ Jean-Pierre Charnay, « Communication et société. Variations sur parole, amour et cuisine dans la culture arabe », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.172-190, p.186

vu à la condensation de l'ambivalence, le « repli sur le centre »⁷⁹⁸ concerné étant alors à distinguer du repliement sur soi contripète propre à la polarité citadine liée au bouilli et à ses mélanges homogénéisant (cf. couscous). On peut alors se demander si l'on ne peut pas voir là le signe d'un apport spécifique d'ambivalence dynamique des sociétés nomades et semi-nomades arabes à l'historicité culturelle d'ensemble de leur société d'appartenance, donc par rapport aux sociétés urbaines et sédentaires traditionnellement dépositaires de la culture officielle et des pouvoirs s'y rattachant. De plus, avec le bouilli, l'alternative « Oppositions ou mélange »⁷⁹⁹ apparaît comme étant encore elle-même polarisée comme le montre le bouilli à l'égard du cuit. De telles analyses seraient d'ailleurs congruentes avec l'héritage bédouin des cultures antéislamiques.

Ainsi, toute ambivalence apparaît au sein de la culture arabo-islamique comme étant ambivalence à l'égard de « toute la vie, personnelle et sociale »⁸⁰⁰, de la nature et de soi (monde), à l'infini encore et à rebours parfois dans la condensation de ce qui nous en demeure de séparation inféconde. Finalement, pour l'islam, tout homme apparaît à soi comme étant une « énigme vivante », énigme que seul Dieu peut révéler, en l'absence de tout clergé et de toute direction spirituelle au sens strict. Dans la condensation, cette énigme, comme l'infusion soufie (« hulul »), est affaire d'altérité, d'absolu dont le couplage dans la pensée et l'existence pourtant finies en implique « l'accueil » réel, mais ce sans « réception » acquise ni identification possible comme le relève Jean-Baptiste Brenet à propos d'Averroès. Cet accueil de l'absolu dont procède aussi la nature, procède en lui-même pour l'homme et son âme en « exclusion interne au sujet qui le reçoit »⁸⁰¹, de manière débordante et directive, un temps seulement, pour part passivement et de manière incommensurable⁸⁰². Le devenir, notamment psychique, et l'altérité, peuvent s'associer au point de pouvoir se concevoir comme changement directif ascendant, ce qui serait constitutif de la pensée selon Avicenne, et ce sans « transmutation »⁸⁰³ ontologique. L'altérité est ainsi préservée jusqu'à soi et jusqu'à la transcendance divine (« huwa huwa (lui lui) »)⁸⁰⁴ dans l'union (« ittihâd »)⁸⁰⁵ entre l'intellect et l'objet. Dans cette perspective, « le penseur ne devient pas le monde, il se tourne lui-même en un monde de formes qui, s'il est correct, double et mime le réel autant qu'il le peut »⁸⁰⁶, la métis semblant ainsi de manière directive condenser altérité et subjectivité dans l'entre-deux⁸⁰⁷.

L'orientation directive apparaît alors, à l'instar de la perspective d'Ibn Arabi à l'égard de la nature, comme étant la quête ambivalente d'un destin lui-même ambivalent, quête autant

⁷⁹⁸ Jean-Pierre Charnay, « Présentation et problématique », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.9-15, p.9

⁷⁹⁹ Jean-Pierre Charnay, « Communication et société. Variations sur parole, amour et cuisine dans la culture arabe », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.172-190, p.190

⁸⁰⁰ Jacques Berque, « Perspectives et recherches », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay (sous la dir.), « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.16-21, p.21

⁸⁰¹ Jean-Baptiste Brenet, « Averroès avant Lévinas : une réflexion sur le rapport à l'absolu », Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2023

⁸⁰² Jean-Baptiste Brenet, « Que veut dire penser ? Arabes et Latins », Paris, Payot, 2022, pp.97-105

⁸⁰³ Ibid., p.103

⁸⁰⁴ Ibid.

⁸⁰⁵ Ibid., p.101

⁸⁰⁶ Ibid., p.105

⁸⁰⁷ Amélie-Marie Goichon, « Avicenne, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §757 « Jiha, disjonction », 506, pp.423-427, pp.423-424

imaginative que librement agissante chez ce penseur, quête plus intellectuelle dans l'émanatisme d'Avicenne et davantage politique chez Al-Farabi.

C'est parce que l'ambivalence revêt une telle ampleur dans la culture arabo-islamique qu'elle a pu sans doute déborder par acculturation et socialisation en contact avec les sociétés et cultures berbères, contribuant à la symbiose mêlée d'antagonisme telle qu'analysée historiquement ci-dessus depuis la conquête arabe. Elle a pu aussi intégrer se faisant des modalités de domination constitutives de la genèse de la gouvernementalité théologico-politique de classes et de clan, ainsi que de l'Etat islamique au Maroc comme en Algérie. C'est que déjà le terme « Berbère » a commencé par désigner dans son autochtonie et son altérité « la population du Maghreb au moment de la conquête islamique », et ce selon une modalité « orientalisée » « avant même la conquête » islamique. Ceci s'est établi historiquement « à travers l'élaboration de généalogies fictives des tribus » selon une construction qui « s'est accompagnée d'un discours des auteurs maghrébins qui revendiquait la place originale et éminente des Berbères face aux Orientaux dans le plan divin par une inversion assumée des polarités de l'Islam et des hiérarchies des peuples musulmans ». Il s'en est suivi dans l'ambivalence la constitution d'une « tension permanente dans le discours, entre la revendication d'une origine orientale et celle d'un rôle éminent des populations musulmanes du Maghreb dans le destin de l'Islam »⁸⁰⁸.

B-1. Tentation et conjuration du panthéisme dans l'émergence doctrinale et le fonctionnement idéologique d'une gouvernementalité théologico-politique islamique

La radicale transcendance à l'œuvre dans la religion islamique peut bien s'avérer problématique quant à l'émergence et à la constitution d'une gouvernementalité théologico-politique au Maroc voire pour part tout à fait autrement en Algérie comme cela sera étudié spécifiquement. En effet, celle-ci induit une rationalité politique, mais aussi culturelle, nécessairement immanente et ambivalente dans son rapport aux diverses religiosités en concurrence qu'elle tente d'unifier. Ces diverses religiosités entretiennent de fait séparément et ensemble des formes conjointes de tentation et de conjuration des phénomènes de sécularisation.

C'est que d'un point de vue historiciste, l'événementialité théologico-politique pivotale survenue à la fin du XV^{ème} siècle au Maroc semble bien relever de ce que Foucault a plus appréhendé que conceptualisé en tant que tel, à savoir une ontologie critique historique. Une telle événementialité problématise en effet différents plans théologico-politiques liés à l'émergence d'une forme de gouvernementalité bien spécifique. Se faisant, il semble que s'y retrouve aussi la conjonction du double problème ontologique et cosmologique de l'âme du monde associé à celui de l'âme humaine collective et individuelle. Cette double problématisation d'un point de vue ontologique critique historiciste amènera à déplacer et reformuler la problématique philosophique et théosophique d'Abû'l-Barakât (470/1074-560/1164)⁸⁰⁹, problématique centrée sur l'Intellect agent et l'Intelligence unique du genre humain. Il s'agira d'envisager une telle problématique à la fin de cette recherche à travers l'histoire de la philosophie arabe dans une perspective possiblement moniste et immanente, et ce compte tenu de l'éternité mais aussi de l'infinité de la « matière

⁸⁰⁸ Dominique Valérian (sous la dir.), « Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VIIe-XVe siècle) », Collection de la Casa de Velazquez, Madrid, 2021, quatrième de couverture

⁸⁰⁹ Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.251-253

universelle coéternelle à Dieu »⁸¹⁰ (une telle conception d'une matière universelle, mais manifestement non infinie, était déjà présente chez Ibn Masarra (269/883-319/931) et l'école d'Almeria comme le retrace Henri Corbin). Par cet événement pivotal, c'est donc aussi sans doute une forme de refus territorial, matériel, spirituel et souverain opposé à une forme d' « exil occidental »⁸¹¹ méditerranéen qui s'est trouvé être affirmé en congruence avec tout un héritage liant économiquement, culturellement et religieusement l'histoire du Maroc avec le Blad-es-Sudan. Un tel refus s'avère être non susceptible d'être circonscrit au seul aspect défensif sur le plan militaire engagé face à l'invasion portugaise.

Une telle approche historique à partir d'un événement politico-religieux pivotal n'est pas sans fondement méthodologique inhérent aux études religieuses elles-mêmes. Cela recoupe finalement « le principe et la science des correspondances, fondées sur la sympathie de toutes choses » et, d'après Henri Corbin, « l'usage de ce que L.Massignon appelle les « séries causales anomalistiques ». Celles-ci recourent « la tendance à toujours considérer non pas la loi générale, mais l'individualité des cas, même aberrants », ce qui différencie cette approche « de la tendance logique de l'aristotélisme, la rapproche de la dialectique concrète et empirique des écoles stoïciennes ». Cette attention aux « causes de l'individuel »⁸¹² converge jusque dans le domaine religieux avec la méthodologie comparatiste retenue pour la présente recherche historique. Ainsi, cette méthodologie ne relève pas strictement de « l'Histoire globale »⁸¹³ contemporaine, mais vise à contextualiser pour analyser parallèlement le Maroc et l'Algérie l'usage fait de la méthode comparatiste d'enquête en histoire telle qu'initiée par Marc Bloch⁸¹⁴, et ce en s'inspirant diversement des sciences humaines et notamment des travaux de Tarde, Cournot, Marx, Foucault et Ginzburg.

Religiosité et culture islamique apparaissent ainsi comme mises à l'épreuve dans toute gouvernementalité théologico-politique, non seulement par le pouvoir en tant que tel, mais aussi par le risque inhérent à « un de ces triomphes dans l'ordre temporel dont les conséquences peuvent être fatales pour une doctrine spirituelle »⁸¹⁵. Ce qui est en jeu dans l'émergence de cette gouvernementalité, c'est aussi que les hommes ne veulent foncièrement pas vivre « sous la contrainte d'une Loi qui leur reste tout extérieure, une religion dont le mode d'expression se maintient au niveau du monde sensible »⁸¹⁶ et des « habitudes sociales » comme l'analysait déjà Ibn Tufayl dans son « roman philosophie », Le philosophe « autodidacte » ou « sans maître » selon les traductions.

En effet, on peut se demander à nouveau si la conception du Mulk/Jâh chez Ibn Khaldoun ne traduit pas sur un mode historiciste des éléments religieux constitutifs du pouvoir formateur d'un Etat islamique. Cette conception implique en effet un profond positionnement unitaire, absolutiste et transcendant associé à un certain pessimisme politique temporel chez cet auteur,

⁸¹⁰ Ibid., p.307

⁸¹¹ Ibid., p.298-302

⁸¹² Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.186

⁸¹³ Geneviève Warland, « Histoire mondiale/histoire globale », Bulletin de l'Association belge d'histoire contemporaine, 2010 ; Stanziani, Alessandro, Les entrelacements du monde. Histoire globale, pensée globale : XVIe-XXIe siècles, Paris, CNRS Editions, 2018

⁸¹⁴ Marc Bloch, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », Revue de synthèse historique, Paris, 1928, p.15-50

⁸¹⁵ Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.60

⁸¹⁶ Ibid., p.331

tant au niveau anthropologique que législatif. Ce pessimisme se retrouvait ainsi déjà selon Henry Corbin, peu ou prou, chez « les philosophes, d'Avicenne à Mollà Sadrà », dès lors qu'était admis une forme d'élitisme intellectuel et spirituel au point de la fonder sur un plan cosmogonique. C'est que ce pessimisme associé à un élitisme intellectuel et spirituel se fondent sur le plan cosmogonique sur l'idée « que l'intellect n'existe chez la majorité des hommes qu'à l'état de puissance ; les conditions qui lui permettent de devenir intellect en acte ne sont réunies que chez un petit nombre. Dès lors, comment une multitude d'hommes livrés à leurs impulsions inférieures serait-elle à même de se constituer en une communauté observant une même loi ? Pour Birûni, la loi naturelle est la loi de la jungle ; l'antagonisme entre les humains ne peut être surmonté que par une Loi divine, énoncée par un prophète, un Envoyé divin »⁸¹⁷. Chez Ibn Khaldoun, il semble pour autant que ce pessimisme soit par contre tiré d'une expérience historique inductive traduisant les limites naturelles corruptibles propres aux sociétés humaines, à leurs Etats et aux cycles de générescence et de dégénérescence, des organismes sociaux et de l'organisation de tout pouvoir. Ce pessimisme historique laisse néanmoins place à de possibles renouveaux historiques salutaires à rebours de tout déterminisme de longue durée.

En structurant dans sa cosmogonie la hiérarchie du monde à partir de causes médiatrices, Averroès n'a pas pour autant conduit à ruiner « le fondement même de la prophétie »⁸¹⁸, celle-ci se présentant même sous forme de « prophétie éternelle », « absolue »⁸¹⁹, contrairement à ce qu'en dit Henri Corbin, et ce, si l'on en juge notamment par sa conception du Premier Moteur et de l'Intellect Agent, mais aussi de l'âme à partir de sa conception chez Aristote.

A ce titre, la problématisation historique des liens philosophiques entre Averroès et Ibn Bâjjâ, notamment relativement à Al Fârâbî, s'avèrera essentielle à interroger. Il s'agira particulièrement de l'aborder par rapport à ce qui être couramment présenté quant à une supposée primauté historique et intellectuelle spécifique à l'islam du théologique sur le politique, de la Cité de Dieu sur la Cité terrestre, à partir de « la primauté de la Loi (religieuse) sur la loi positive »⁸²⁰ comme c'est néanmoins encore le cas chez Averroès.

Si du point de vue aristotélien adopté par ce dernier, l'homme est naturellement un animal politique, c'est que « son milieu naturel est la société » qui constitue son « monde », pour reprendre ce terme en lien avec Ibn Khâldun. Ce monde est aussi territorial et culturel et a encore pour arrière-plan la cosmogonie spirituelle et matérielle inhérente à la création divine. Or, Averroès décelait non sans raison chez Avicenne une sorte de tendance panthéiste (que l'on peut identifier déjà chez Al-Farabi⁸²¹ du fait de la nécessité de l'émanation problématique pour acter la contingence des créatures afin de ne pas empiéter sur l'unité de Dieu). Cette tendance panthéiste chez Avicenne est à la fois idéaliste, intellectualiste et paradoxalement transcendante dans sa conception « dépersonnalisée » de Dieu issue de sa métaphysique des essences⁸²². Pour

⁸¹⁷ Ibid., p.70

⁸¹⁸ Ibid., p.71

⁸¹⁹ Ibid., p.104

⁸²⁰ Averroès, « L'éducation, fondement d'une société heureuse », Apprendre à philosopher, 2016, RBA France, p.12

⁸²¹ Al-Farabi, « Idées des habitants de la cité vertueuse », traduit de l'arabe avec introduction et notes par Y. Karam, J.Chala, A.Jaussens, Collection Unesco d'œuvres représentatives, Librairie orientale, Beyrouth, 1980, « Chapitre VII. De la manière dont tous les êtres émanent de Dieu », pp.31-32,

⁸²² Averroès, « L'éducation, fondement d'une société heureuse », Apprendre à philosopher, 2016, RBA France, p.31

autant, il s'avère que cette tendance se retrouve aussi chez lui, sur un mode à la fois immanent et transcendant hérité pour partie de la philosophie d'Ibn Bâjjâ (Avempace)⁸²³. C'est notamment le cas de sa conception de « l'intellect agent », cette « norme cosmique qui servait de relais entre Dieu et la raison humaine matérielle »⁸²⁴, « principe métaphysique actif », éternel, séparé du corps, « même s'il est présent chez tous les hommes », et qui, ainsi « inscrit dans l'âme humaine », rendant « les choses intelligibles »⁸²⁵. C'est que le « contact », la « connexion » immanente et transcendante de l'âme humaine avec cet intellect agent « se vivait comme une expérience mystique impossible à conceptualiser »⁸²⁶, fondant ainsi pourtant chez Ibn Bâjjâ et Averroès une forme de conception de la Béatitude, à la fois immanente et transcendante, voire sans besoin de signe⁸²⁷, dont Spinoza a vraisemblablement pu s'inspirer.

Une perspective panthéiste demeure sans doute bien présente chez Averroès, ce qui lui sera reproché d'ailleurs, si l'on en juge par le fait que d'une certaine manière chez lui « le cosmos et Dieu se mêlent en une seule substance »⁸²⁸. En effet, Averroès « identifie par exemple l'intelligence divine au concept aristotélicien de « Nous » (intelligence universelle), propriété du premier moteur perçue par d'autres érudits comme un principe directeur universel, mais non comme l'expression intellectuelle d'une divinité personnelle, dans l'esprit du dieu coranique »⁸²⁹. De plus, toute chose et donc les éléments cosmogoniques constitutifs de la réalité physique sont liés d'une certaine manière par l'amitié conçue à partir d'Aristote. Pourtant, si pour Averroès, et contrairement à Avicenne, « il n'existe pas de monde transcendant à la nature que nous percevons », la transcendance s'explique pourtant métaphysiquement par le fait que « la substance séparée est principe de la substance naturelle »⁸³⁰. On peut faire l'hypothèse que c'est encore l'ambivalence culturelle inscrite dans la culture arabe que l'on retrouve pour une part dans l'abord philosophique arabe de la tradition antique grecque dont elle a héritée, et ce jusque dans son rapport à la conception de la nature que cela a pu induire. En témoigne exemplairement l'Empédocle Arabe qui est clairement néoplatonicien et conjure tout panthéisme paradoxalement, jusque dans sa conception originale de la notion d'« écorce »⁸³¹ (incarnation des âmes déchues) qui n'est dès lors plus à même de rétablir qu'à minima voire, en creux et négativement, l'immanence qui s'avère dégradée dans le processus divin de création continuée. Cette dégradation ontologique s'opère ainsi sans doute par l'obscurcissement des formes inhérent au défaut de puissance associé à l'actualisation sensible des êtres⁸³². Il en est ainsi jusque dans l'abord paradoxal d'une matière considérée comme première créature de Dieu de manière

⁸²³ Georges Zainaty, *La morale d'Avempace*, Vrin, Paris, 1979

⁸²⁴ Averroès, « L'éducation, fondement d'une société heureuse », *Apprendre à philosopher*, 2016, RBA France, p.32

⁸²⁵ *Ibid.*, p.147

⁸²⁶ *Ibid.*, p.32-33

⁸²⁷ Averroès, « L'éducation, fondement d'une société heureuse », *Apprendre à philosopher*, 2016, RBA France, p.33 : et ce contrairement, selon Ibn Bâjjâ, comme il l'écrit dans sa Lettre d'adieu à la « fausse vie » du « présomptueux qui se juge supérieur parce qu'il pratique les sciences et la philosophie pensant que celle-ci « les transforme en lumière et leur permet de monter au ciel »

⁸²⁸ Averroès, « L'éducation, fondement d'une société heureuse », *Apprendre à philosopher*, 2016, RBA France, p.69

⁸²⁹ *Ibid.*, p.69

⁸³⁰ *Ibid.*, p.65

⁸³¹ Daniel De Smet, « Empédocles Arabus, Une lecture néoplatonicienne tardive », « Chapitre II. C. Les écorces : incarnation des âmes déchues », pp.136-141, WLSK, Bruxelles, 1998

⁸³² Olga Lizzini, La (ps.-) Théologie d'Aristote. La puissance comme énergie, in Trego, K. (sous la direction de), *L'acte et la puissance*, Vrin, Translatio, Paris, 2025, pp.301-361, pp.316-317

analogue sur ce point à Sahrastani qui en fait « la matière d'en haut »⁸³³. Part de la nature créée par Dieu, l'homme s'y meut de manière ascensionnelle vers la jonction⁸³⁴ l'y ramenant en tant qu'elle en procède et lui participe et en tant qu'elle s'y rapporte comme à sa cause première. Pour autant, si la participation dans la philosophie d'Aristote existe bien en propre⁸³⁵ au-delà du seul héritage platonicien dont il est tributaire, elle peut se concevoir par composition dans l'immanence avec et par-delà la causalité qu'il y conçoit. Comme le relève à juste titre Cristina Cerami, Averroès avait saisi que chez Avicenne mais aussi chez Ibn Bâjjâ une causalité « verticale »⁸³⁶ est sous-tendue au niveau intelligible par l'infusion de formes jusqu'au niveau sensible émanant d'une intelligence séparée et de l'existence d'un « Donneur des formes »⁸³⁷ assurant de manière extrinsèque les « causes ultimes du sensible ». Cette donation extrinsèque de formes est en effet à même de « sauvegarder l'ordre des choses ou de le changer », concomitamment à « la causalité propre aux corps sensibles », cette dernière causalité s'avérant « secondaire » en étant liée aux « dispositions *en vertu* desquelles les corps agissent et sont affectés »⁸³⁸. Cette concomitance n'est pas sans interroger *l'influence* chez Avicenne, influence « changeante ou motrice »⁸³⁹ productrice d'effet jusque dans l'influx d'activité et dans sa réceptivité selon le potentiel et le possible/contingent »⁸⁴⁰ inhérent à la puissance de chaque être dépendant de « l'Être premier pour exister »⁸⁴¹. La donation d'être par « acte de création » de celui-ci procède en effet par « effusion »⁸⁴², effusion polarisée formellement avec la matière éternelle, tout en contenant « potentiellement tout ce qui émane de lui »⁸⁴³. Il semble bien qu'apparaisse ici chez Avicenne une sorte d'onto-théosophie vitaliste renouant avec la conception de « la puissance comme énergie » héritée de la « pseudo Théologie d'Aristote »⁸⁴⁴ et voyant l'émanation être complétée de la réception tandis que la puissance se révèle être une « force - pour ainsi dire – de contrôle » évoquant « régime » et « gouvernement »⁸⁴⁵. C'est que cette influence se traduit chez par « l'impression », la « marque » et la « trace », sur le plan matériel (notamment par rapport au mouvement) comme sur le plan immatériel. Ce second plan s'établit notamment par rapport à l'intellection et au mode éthéré de création des êtres émanant de « la volonté universelle »⁸⁴⁶, mode inverse et incommensurablement supérieur au mode de génération élémentaire des êtres corruptibles. C'est que selon Avicenne « les forces célestes

⁸³³ Jean Jolivet, « La matière d'en haut », in Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire, Tome 96, 1987-1988, 1987, pp.28-48

⁸³⁴ Jean-Baptiste Brenet, « Les possibilités de jonction, Averroès, Thomas de Wylton », De Gruyter, 2015 ; Jean-Baptiste Brenet, « Je fantasme, Averroès et l'espace potentiel », Verdier, 2017

⁸³⁵ Fr. M.-D. Philippe, « La participation dans la philosophie d'Aristote », Revue Thomiste, 1949, pp.254-277

⁸³⁶ Cerami, Cristina, Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique, De Gruyter, Berlin-Boston, 2015, pp.640-641 ; p.645

⁸³⁷ Ibid.

⁸³⁸ Ibid., p.644

⁸³⁹ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §2 « 'Attara », §3 « Ta'Attara », §4 « 'Atar », §5 « Ta'Tir », pp.1-3

⁸⁴⁰ Meryem Sebtî, Avicenne. Puissance, acte et création, in Trego, K. (sous la direction de), L'acte et la puissance, Vrin, Translatio, Paris, 2025, pp.101-1040, p.108

⁸⁴¹ Ibid., p.111

⁸⁴² Ibid., p.114

⁸⁴³ Ibid., p.115

⁸⁴⁴ Olga Lizzini, La (ps.-) Théologie d'Aristote. La puissance comme énergie, in Trego, K. (sous la direction de), L'acte et la puissance, Vrin, Translatio, Paris, 2025, pp.301-361

⁸⁴⁵ Ibid., p.319

⁸⁴⁶ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §2 « 'Attara », §3 « Ta'Attara », §4 « 'Atar », §5 « Ta'Tir », p.3

exercent sur les choses de ce monde une influence qui provient entre autres, « des natures de leurs corps et de leurs forces corporelles selon les configurations qui, venant d'elles, concourent avec les forces terrestres »⁸⁴⁷.

Dans cette perspective, il semble bien que matérialisme (concomitamment à une matière éternelle et donc incréée, « tout ce qui affecte les êtres sensibles, dès lors qu'ils « existent » caractérise également les êtres « séparés ») et finalisme se conjuguent chez Averroès en une forme de naturalisme. Ce naturalisme est lié au « lieu naturel » aristotélicien orientant « le sens de toute entité »⁸⁴⁸ et déterminant « son essence ou sa composition » via « la finalité intrinsèque à chaque substance, sa raison d'exister »⁸⁴⁹. C'est ce naturalisme qui confine donc au panthéisme qui sous certains aspects permet de comprendre que pour Averroès la politique est « meilleure que la médecine »⁸⁵⁰. Elle est en effet une science et une « sagesse pratique » liée au « bon ordre universel de la création »⁸⁵¹ à même de permettre à chacun de réaliser « la mission dont la Mère Nature l'a chargé »⁸⁵². Cette hypothèse panthéiste dans l'averroïsme pourra s'approfondir lors de la présente recherche de manière adaptée à une approche historique conséquente de la métaphysique islamique dont les caractéristiques panthéistes seront à préciser. Une telle approche tentera pour se faire d'approfondir l'influence d'Ibn Bâjjâ sur Averroès et l'importance des apports stoïciens à l'histoire de cette métaphysique, apports lacunaires mais importants comme le relevait Henri Corbin.

Ce naturalisme politique se confirme dans le besoin d'adaptation aux circonstances historiques et à la société des vérités révélées et des lois religieuses chez Averroès, et ce même dans le cadre de la monarchie théocratique califale qu'il préconise, puisqu'il « ne fait pas confiance aux théologiens pour remplir la fonction de législateurs »⁸⁵³. Ce naturalisme politique est aussi législatif et s'associe au fait que comme le dit Averroès, « rien n'est plus révélateur de la mauvaise conduite des citoyens et de la bassesse de leurs idées que leur besoin de juges et de médecins, preuve qu'ils manquent de toute sorte de vertus et qu'ils ne les respectent que par la contrainte »⁸⁵⁴. Ce naturalisme politique n'empêche pas Averroès de concevoir une société et un Etat sur un mode idéal, à l'instar de bien d'autres philosophes islamiques depuis Al Fârâbî. C'est que depuis Mahomet lui-même, le messianisme musulman s'est présenté sur un registre spirituel transcendant mêlé à un rapport théologico-politique à l'immanence et à la Umma (communauté) islamique. Ce rapport articule autrement que dans le christianisme, à tout le moins depuis Saint-Augustin, Cité de Dieu et Cité terrestre. Or, cette articulation chez Averroès est affaire notamment de lois justes requérant moralement et politiquement une forme d'égalisation économique aristotélicienne, égalisation nécessaire à l'appartenance commune à une même et unique Cité terrestre islamique, conformément au Coran.

⁸⁴⁷ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §333 « Tasakkul, figuration, configuration » », p.164

⁸⁴⁸ Averroès, « L'éducation, fondement d'une société heureuse », Apprendre à philosopher, 2016, RBA France, p.71

⁸⁴⁹ Ibid.

⁸⁵⁰ Ibid., p.107

⁸⁵¹ Ibid., p.113

⁸⁵² Ibid., p.112

⁸⁵³ Averroès, « L'éducation, fondement d'une société heureuse », Apprendre à philosopher, 2016, RBA France, p.112

⁸⁵⁴ Ibid., p.117

On retrouve en effet dans la religion islamique des obligations économiques dans ce sens, telle celle de la Zakât (aumone obligatoire annuelle calculée en fonction des richesses). On y retrouve aussi l'utilité sociale relative de la richesse rendue nécessaire par l'interdiction de la riba, droit de propriété privilégié de la terre pour celui qui la travaille selon la Sunna. La riba permet d'ailleurs dans une certaine mesure d'envisager pour part les liens entre économie, culture et politique chez Ibn Khaldoun. La société vertueuse chez Averroës et son Etat conjurent ainsi le risque de perdre leur « direction naturelle »⁸⁵⁵ et de voir décliner et dégénérer le régime. Dans son Commentaire de la République de Platon, Averroës conçoit un cycle des régimes politiques, de leur transformation et de leur corruption et l'applique à l'histoire des Etats islamiques. Averroës qualifie ainsi de société « vertueuse » celle du premier Califat dit « orthodoxe » entre 632 et 661, puis de « Timocratie » celle des Omeyyades (660-750 puis de 756 à 1031 à Al-Andalous) au vu selon lui de leur « culte » rendu « à la force et au pouvoir »⁸⁵⁶, puis de « ploutocratie » la société des califats successifs, puis en Andalousie de « démagogie » mêlée de « tyrannie » les sociétés des taïfas morcelés et des almoravides (1055-1146), ainsi que celle des Almohades (1125-1269) de son temps. Si, chez Averroës, « gouverner n'est pas un état, mais une action, une façon de vivre », c'est donc en termes aristotéliens une affaire de praxis et d'ethos interrogeant la forme politique. Ceci se conçoit donc dans une perspective aristotélicienne analogue à celle d'Ibn Khaldoun, perspective que ce dernier rapproche aussi pour la constitution des Etats islamiques de ses concepts liés au pouvoir de Mulk et de Jâh.

On retrouve là aussi sans doute tout un contexte politique lié à la tradition arabo-musulmane des « miroirs des princes ».

B-2. Le problème du sacré dans l'émergence et le fonctionnement culturel et religieux d'une gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe au Maroc et ses spécificités historiques en Algérie

C'est finalement à une géographie de très longue durée que renvoie la question du sacré dans le destin historique d'un peuple. Pour le Maroc, cela renvoie sans doute au fait qu'il soit « resté jusqu'à l'époque moderne un pays à vocation continentale, gravitant autour de l'Atlas, toujours accessible et jamais dépeuplé » comme le souligne Michel Abitbol dans son « Histoire du Maroc »⁸⁵⁷. Ce sacré renoue alors lors de l'événementialité pivotale avec cette même géographie, et ce possiblement jusque dans la religiosité comme a pu l'illustrer la révolte kharijite partie de Tanger en 740 lors de l'islamisation des berbères du Maroc. Cette islamisation s'est réalisée « entre révolte et hérésie »⁸⁵⁸, au point de remettre « gravement en question l'autorité du califat et l'hégémonie de l'islam sunnite en Afrique du Nord »⁸⁵⁹. L'égalitarisme kharijite est devenu une arme islamique retournée contre la da'wa religieuse orthodoxe du conquérant lui opposant, dans l'autonomisme, l'égalitarisme de la Umma encore récente des premiers fidèles du Prophète. Cette subversion a ainsi pu avoir la force de se prolonger ensuite de manière théologico-politique, particulièrement en milieu rural via la fondation de Villes-Etats autonomes à l'égard du califat. Il en a été ainsi de la grande Sijilmassa du sud Marocain située à ce carrefour commercial caravanier transsaharien avec le Soudan qu'avait pivotalement justement su inaugurer les

⁸⁵⁵ Ibid., p.127

⁸⁵⁶ Ibid., p.131

⁸⁵⁷ Michel Abitbol, « Histoire du Maroc », Perrin, Paris, 2009, p.11

⁸⁵⁸ Ibid., p.36-39

⁸⁵⁹ Ibid., p.37

premiers conquérants arabes. Comme le montre Michel Abitbol, l'islamisation au Maroc, comme plus largement au Maghreb et donc aussi en Algérie, a revêtu une des modalités conflictuelles et hétérodoxes à l'égard de l'orthodoxie sunnite dominante lors de la conquête califale. Ces modalités conflictuelles et hétérodoxes rappellent finalement, pour ce qui est du kharijisme, l'épisode du donatisme hérétique chrétien alors autochtone au Maghreb, et par ailleurs en conflit théologico-politique radical alors avec Rome.

Abitbol relève ainsi que l'islamisation a finalement pu prendre au Maroc après qu'elle ait pu être secondée, puis appropriée et véhiculée par les berbères eux-mêmes, après notamment qu'ils aient été directement associés par les conquérants arabes aux conquêtes militaires de l'Andalousie. Le besoin d'idiosyncrasie et d'acculturation dans les rapports sociaux entre arabes et berbères s'est donc prolongé en besoin d'idiosyncrasie religieuse dans le rapport hétérodoxe entretenu par les Berbères avec la religion islamique. Cette idiosyncrasie a pris alors diverses formes à travers l'histoire à partir du kharijisme, notamment celles des différentes sectes ou formations de type *zawiyas*. Cette hétérodoxie à l'égard du sunnisme et ce besoin d'idiosyncrasie religieuse acculturée n'est sans doute pas sans avoir été associée très tôt à cet autre particularisme marocain qu'est le chérifisme théologico-politique. C'est ce qu'illustre parfaitement le chiisme du premier fondateur de dynastie monarchique au Maroc, Idris 1er, chiisme que l'on retrouve d'ailleurs chez le fondateur de la dynastie régnante suivante, celle des fatimides.

L'événementialité théologico-politique ainsi appréhendée à partir de l'Histoire marocaine apparaît impliquer finalement une certaine forme de sacré tant dans la macro-histoire de longue durée que de la micro-histoire de la vie quotidienne. Les conceptions de Michel Leiris dans sa conférence « Le sacré dans la vie quotidienne » peuvent sans doute aider à préciser ce double plan de signification du sacré, sans réductionnisme, indépendamment de tout phénomène de sécularisation stricto sensu sur le plan historique.

Intégré au programme de recherche en matière de sciences humaines et sociales du Collège de sociologie à rebours de tout « positivisme du signe »⁸⁶⁰, l'événementialité sacrée telle que la conçoit Michel Leiris constitue une véritable « bifurcation de trajectoires »⁸⁶¹, sans être pour autant conçue comme une « chose sociale ».

Une « topographie sacrée »⁸⁶² peut alors se dessiner dans les formes quotidiennes prises par la religiosité populaire, ainsi que dans l'événementialité théologico-politique. Cette topographie n'est pourtant pas vraiment celle des « origines », comme elle peut pour beaucoup l'être chez Leiris lui-même⁸⁶³. Cette topographie distingue et polarise bien sacré gauche et sacré droit comme le fait Leiris jusque dans la quotidienneté du rapport « coloré » à l'événementialité, la polarisation pouvant opérer en doublant symétriquement un itinéraire matériel « d'un itinéraire spirituel »⁸⁶⁴. Ainsi, sacré droit et sacré gauche s'associent de manière polarisée jusque dans les

⁸⁶⁰ Michel Leiris, « L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne, conférence du 8 janvier 1938 », Présentation de Jean Jamin, p.16 ; p.13

⁸⁶¹ Ibid., p.25

⁸⁶² Ibid., p.14

⁸⁶³ Ibid.

⁸⁶⁴ Michel Leiris, Le réalisme mythologique de Michel Butor, in Michel Butor, La modification, Editions de Minuit, Paris, 1957/1980, pp.285-313, p.299

formes mythiques les plus quotidiennes⁸⁶⁵ avec ou sans solution de continuité selon les situations, les événements et leur coalescence possible dans l'histoire. Pour autant, cette topographie sacrée opère autour de l'enjeu lié à la « re-fondation » sociale que discernait à sa manière Hannah Arendt⁸⁶⁶ comme étant politiquement au cœur de la question culturelle de l'autorité, et donc de la gouvernementalité dans une civilisation. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'événementialité théologico-politique de la fin du XVe siècle au Maroc comme une re-fondation inachevée, re-fondation théologique et politique, théologique par rapport à la fondation progressive de l'Islam à partir de la fin du VIIIe siècle et politique au niveau dynastique et monarchique du régime.

On pourra interroger l'histoire des sociétés arabes et berbères en Algérie afin de qualifier l'émergence de tentatives de fondations théologiques et politiques et leurs limites politiques au niveau des dynasties et pouvoirs ayant eu cours dans cette perspective.

Si le sacré quotidien selon Leiris est à ce point affaire d'honneur qu'il conditionne l'honneur possible dans la vie et l'existence sociale de tout homme, c'est que le « sacré « ancien » que l'on pourrait croire révolu »⁸⁶⁷ persévère avant tout en-deçà des traditions. C'est aussi et ainsi qu'il colore dans l'ambivalence polarisée la force d'âme des hommes à l'occasion aussi de leur saisie des faits historiques. C'est ce que montre Raymond Jamous dans les sociétés traditionnelles dans le Rif marocain, en ce que l'homme d'honneur y est un être de défi et de promesses, par-delà et de manière incommensurable à toute logique de réciprocité entre défi et contre-défi. Il inscrit son action sur un territoire et crée par sa conduite (en plus de pouvoir aussi détruire) de nouvelles possibilités de vie individuelle, mais aussi d'« açabiyya, de manière profane et sacrée, intra-mondaine et extra-mondaine. C'est peut-être aussi ce que révèle encore l'événementialité théologico-politique de la fin du XVème siècle décrite ci-dessus au Maroc, événementialité où « se fait jour la présence active du sacré »⁸⁶⁸. On trouve peut-être là cette « part éternelle » ou « universelle » du sacré que Colette Peignot découvrait dans ces moments qu'elle appelait « pré-sacrés »⁸⁶⁹. On retrouve peut-être aussi singulièrement dans cette dimension pré-sacrée ce que Leiris concevait dans sa distinction entre sacré droit et sacré gauche, ainsi que ce qui constitue l'inachèvement que peut revêtir ainsi la dimension sacrée de toute événementialité historique, même non théologico-politique. Le « temps à soi » décrit ci-dessus à propos de l'histoire de la philosophie islamique n'est pas sans lien avec le renouvellement possible des habitudes religieuses et des rapports quotidiens aux rites entretenus par le peuple et engagés avec eux dans l'histoire, lorsque celle-ci est en train de se faire, que ce soit ou non à l'insu de ce dernier. C'est dans cette perspective que peut se comprendre « l'oeil occulte »⁸⁷⁰ visionnaire des peintres d'art brut marocain modernes ou contemporains, œil occulte visionnaire figurant un style spirituel et culturel « que la critique littéraire arabe appelle « l'aisé inaccessible (as-sahl al mumtam) » et que porte l'absolu. Comme le dit Alain Flamand dans son livre « Regards sur la peinture

⁸⁶⁵ Ibid., p.296

⁸⁶⁶ Hannah Arendt, « La crise de la culture », Chapitre III « Qu'est-ce que l'autorité ? », traduction de Marie-Claude Brossolet et Hélène Pons, Folio, Gallimard

⁸⁶⁷ Michel Leiris, « L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne, conférence du 8 janvier 1938 », Edition internet ref., p.14

⁸⁶⁸ Ibid., p.14

⁸⁶⁹ Ibid., p.16

⁸⁷⁰ Livre de peinture marocaine, Référence, p.106

contemporaine au Maroc », « le regard des dieux est la récompense d'un labeur infini »⁸⁷¹, la quête de l'œuvre semblant ainsi renouer chez certains peintres marocains contemporains avec la thématique du polissage du miroir de l'âme évoquée dans la présente recherche. On retrouve là peut-être cette thématique abordée à partir d'Avicenne, mais aussi peut-être à partir du dépassement de soi jusque dans l'échec qui s'avèrerait être inhérent au pari à l'égard du salut en islam qu'Eric Marion voit dans l'adab⁸⁷². La « géographie sacrée » de Leiris repose ainsi sur la distinction entre sacré droit et sacré gauche, distinction parallèlement utilisée par Caillois et Bataille. Cette distinction fut empruntée à R.Hertz qui, dans « Sociologie religieuse et folklore »⁸⁷³ souligna l'ambiguïté du sacré. Cette ambiguïté du sacré est constituée de son clivage en un pôle droit, pur, faste, localisé (qui force « le respect, l'amour, la reconnaissance ») - où l'on peut donc retrouver tendanciellement la sacralisation d'Etat-, « et un pôle gauche, impur, néfaste, diffus (qui provoque « le dégoût, l'horreur et l'effroi »⁸⁷⁴. Mais, si, « pour reprendre la terminologie de Bataille, l'intensité communielle, l'expérience fusionnelle »⁸⁷⁵ caractérisent aussi le sacré, c'est que celui-ci traduit d'une certaine manière dans l'événementialité « ce mouvement vertigineux par lequel il tente de saisir l'ordinaire de soi »⁸⁷⁶.

C'est que, comme Leiris le dit pour lui-même, aucun « événement majeur » ne vient du dehors meubler le vide historique des hommes, dans leur rapport à l'historicité, comme à leur propre existence, « événement majeur dont serait issu ce qui, pour le reste » de l'existence, « aurait eu force de loi »⁸⁷⁷.

Ainsi, l'événementialité théologico-politique survenue à la fin du XV^{ème} siècle au Maroc est marquée par l'ambiguïté d'un tel sacré. Celui-ci est parcouru de la collusion entre sacré droit et sacré gauche, ce dernier enjoignant toute géographie fondée du sacré à s'ouvrir dans l'inachèvement, et ce de par son immanence centrifuge et tendanciellement re-fondatrice. On retrouve ici sans doute au coeur du sacré quotidien cette distinction adéquate de l'espace entre iconographie et horizon⁸⁷⁸ que distingue David, Goeury à partir de Jacques Berque pour analyser adéquatement la dynamique inhérente à la géographie humaine au Maghreb.

C'est ce que peut aussi montrer la symbolique islamique du polissage du miroir de l'âme dans la vie quotidienne du croyant. Cette symbolique peut alors se comprendre aussi à partir de l'ambiguïté du sacré gauche dans ses rapports conjurés dans leur immanence relative à l'équivocité du sacré droit, et ce selon la pureté de leurs lumières et de leurs couleurs.

L'étude historique des zawiyas et du soufisme au Maroc à la fin du XV^{ème} siècle permet lui aussi de reprendre de manière féconde la notion de sacré dans la vie quotidienne telle que la conçoit Michel Leiris. Pour se faire, il faut y associer les formes historiques et spirituelles de

⁸⁷¹ Alain Flamand, « Regards sur la peinture contemporaine au Maroc », Al-Madariss, 1983, p.191

⁸⁷² Eric Marion, « Ecologie et pensée arabe », Mimesis, Paris, 2023, pp.76-77

⁸⁷³ R.Hertz, « Sociologie et folklore », Paris, PUF, 1970, pp.84-109, 1926 pour la 1^{ère} édition

⁸⁷⁴ Michel Leiris, « L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne, conférence du 8 janvier 1938 », Edition internet ref., Présentation de Jean Jamin, Note 10., p.16

⁸⁷⁵ Ibid., p.16-17

⁸⁷⁶ Michel Leiris, « L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne, conférence du 8 janvier 1938 », Edition internet ref., p.17

⁸⁷⁷ Ibid., p.16

⁸⁷⁸ David, Goeury, « Horizons Seksawa. Relecture de l'œuvre de Jacques Berque. Pour la compréhension de l'espace marocain », Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, 2011, pp.213-224

prophétisme, à savoir une manière « dépourvue de toute idée de perte, de déchirure ou de dépense »⁸⁷⁹, au point que « ce soit la perte qui, par la discontinuité qu'elle introduit, inaugure le profane et désenchante le monde »⁸⁸⁰. C'est là aussi que peut se concevoir philosophiquement dans une perspective foucauldienne une forme d'ascèse prophétique de vérité qui soit collective sur le plan de l'ontologie historique⁸⁸¹. L'intensité collective de l'attachement aux éléments du monde et du milieu social est alors partie prenante de ce sacré affirmatif, pour chaque habitus au niveau de son ethos, comme au niveau de son agir. Si l'invasion portugaise des côtes marocaines a constitué une « brèche »⁸⁸² dans un monde constitué comme sacré au quotidien par le croyant, c'est que la totalisation politique territoriale menacée était alors en jeu avec et contre la totalisation religieuse. Il en a été ainsi bien que ces deux totalisations soient fictives et idéologiques (da'wa), jusque dans leurs dimensions politiques conjointes, ramenant leurs dimensionnements à la « plénitude » et à la « coïncidence des origines »⁸⁸³.

Le sacré de l'événementialité théologico-politique est une modalité d'appréhension de l'histoire la rendant par moments accidentelle d'une certaine manière, « en suspension »⁸⁸⁴, déséquilibrée, « dévoyée »⁸⁸⁵ jusque dans l'ordonnement pourtant réglé du monde social tel qu'il se présente et s'hérite. Si le sacré introduit des déséquilibres dans la quotidienneté, c'est au point d'y faire sens en une véritable « félicité » fissurant et fragmentant ordre et habitudes, ainsi « décompressés » pour reprendre la terminologie sartrienne⁸⁸⁶. Si « l'archaïsme est dans le temps ce que l'exotisme est dans l'espace », alors l'historicité du sacré ne peut s'élaborer qu'en comprenant la différence qu'elle produit historiquement à partir d'une altérité spécifique. Celle-ci, sans commune mesure, était jusque-là des plus lointaines, et l'attachement pour elle valorisé jusqu'à un seuil d'inachèvement. Les « lieux cruciaux »⁸⁸⁷ que le sacré humain circonscrit retrouvent alors la nature, son ordinaire et ses « choses d'apparat », partageant en une félicité commune les « situations privilégiées » et les « moments parfaits »⁸⁸⁸ que Leiris reprend à Sartre dans leur conception, mais à sa manière en les rapportant au sacré. Si dans les moments sacrés on est bien « fasciné en tant que spectateur » et « possédé en tant qu'acteur »⁸⁸⁹, on retrouve de tels phénomènes dans certaines manifestations collectives et individuelles dont témoignent certaines formes traditionnelles de religiosité au Maghreb. Il en est ainsi du soufisme, des zawiyas (cf. zaouïa de Tamegroute) et du maraboutisme en tant que formes de religiosité fortement syncrétiques et populaires au quotidien, et ce dans un contexte d'implantation historique arabe à l'origine en milieu berbère et rural. Si de surcroît le sacré droit est marqué par l'exaltation et le sacré gauche par la dépression, c'est sans doute dans un contexte historique spécifique contribuant à ce que l'ambiguïté caractéristique du sacré soit « le reflet de l'ambivalence des

⁸⁷⁹ Michel Leiris, « L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne, conférence du 8 janvier 1938 », Edition internet ref., p.17

⁸⁸⁰ Ibid.

⁸⁸¹ Michel Foucault, « Dire vrai sur soi-même », Vrin, 2017, pp.13-18

⁸⁸² Michel Leiris, « L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne, conférence du 8 janvier 1938 », Edition internet ref., p.18

⁸⁸³ Ibid.

⁸⁸⁴ Ibid., p.18

⁸⁸⁵ Ibid., p.21

⁸⁸⁶ Ibid., p.22

⁸⁸⁷ Ibid., p.32

⁸⁸⁸ Ibid., p.34

⁸⁸⁹ Ibid., p.35

sentiments à l'égard de la chose sacrée (« projection freudienne »)⁸⁹⁰. L'événementialité pivotale est donc ainsi « l'anneau perdu » de l'historicité du sacré dans l'histoire, c'est-à-dire l'objet de cette quête honorifique des hommes à vouloir faire leur histoire vivante, « maillon à partir de quoi l'on peut s'insérer à nouveau dans le monde, moyennant la chaîne d'un pacte avec quelque élément privilégié que ce soit »⁸⁹¹. L'historien critique est ainsi en « recherche de l'honneur perdu » dans et entre des événements dont il évalue l'intensité des raisons d'agir aussi au niveau des idées et des valeurs. Il le fait aussi selon les modalités de liaison et de déliaison pour les hommes qui en ont fait leur destin en en étant simplement les « agents de création »⁸⁹², même héroïques. Or, dans l'histoire du Maroc et de l'Algérie, ces modes de liaison et de déliaison sont à la fois l'œuvre et le produit de la 'açabiyya en tant que solidarité de groupe et cohésion sociale entre les sociétés arabes et berbères.

Si le sacré est « ce qui m'est hétérogène, ce qui est extérieur à moi mais à quoi j'adhère pour me dépasser »⁸⁹³, c'est qu'il « transmue » le tragique. Il peut le faire au point d'y « donner sa mesure »⁸⁹⁴ lors d'« expériences cruciales »⁸⁹⁵ faisant se ségréger le « sacré latent »⁸⁹⁶ du profane, jusque dans la vie quotidienne, en y mêlant intimité et étrangeté sur le plan de la temporalité.

L'événementialité pivotale traduit alors la « nécessité d'étudier le sacré à l'état naissant plutôt que dans ses formes pétrifiées (religion, patrie, morale, etc.), qui sont du sacré droit dans la mesure même où elles sont codifiées et représentent donc l'ordre, la règle, la norme idéale »⁸⁹⁷. Ce sacré à l'état naissant a cours avant que ne se soit déjà entamé son processus de profanation ou de remplacement par de nouvelles formes hétérogènes de sacré. L'hypothèse peut être faite que dans l'Islam, au sacré gauche pourrait s'associer notamment le prophétisme mecquois de Muhammad et les formes de religiosité populaire syncrétiques tels que par exemple le soufisme et le maraboutisme fervents et au sacré droit la période médinoise plus théologico-politique ainsi que les formes de religiosités instituées qui en ont découlées dans le sunnisme comme dans le chiisme.

On retrouve ainsi dans l'événementialité à la fin du XV^{ème} siècle au Maroc cette « fabrication d'ambiguïté »⁸⁹⁸ constitutive de formes nouvelles de sacré (« sacré neuf ») et de demandes actives et collectives de salut intra-mondain au niveau de la constitution de la 'açabiyya. De telles demandes se forment sans renoncement au Nous et au monde, révélant jusque dans l'inconditionné, l'ambiguïté des séries de causalités discontinues qui en rendent « raison d'être », au regard de la vie comme de la mort, comme Colette Peignot le concevait pour le sacré.

⁸⁹⁰ Ibid.

⁸⁹¹ Ibid., p.36

⁸⁹² Ibid., p.37-38

⁸⁹³ Ibid., p.42

⁸⁹⁴ Ibid., p.43

⁸⁹⁵ Ibid., p.52

⁸⁹⁶ Ibid., p.53

⁸⁹⁷ Ibid., p.53

⁸⁹⁸ Ibid., p.69

La dimension spirituelle d'un événement passe par la virulence d'un « sacré neuf » qui ne peut émerger qu'en dehors de ce qui est religiosité instituée et extérieure, c'est-à-dire « domestication du sacré »⁸⁹⁹. Il en est ainsi car c'est le lien lui-même qui seul constitue le « sacré », dont l'objet n'est que le « support »⁹⁰⁰, malgré ce qu'en fait le rite. La dimension sacrée de l'événementialité repose sur le fait que « le sort d'un seul ou de tous apparaît engagé »⁹⁰¹ vitalement dans ce qui relève d'une crise et de « points critiques »⁹⁰². Une telle situation critique est une injonction à la création d'un « pacte », d'une alliance en fonction de cette « part d'inexprimable qui est à la fois ce qu'il importe de communiquer et l'agent de la communication »⁹⁰³, de la « communion » et de ses degrés.

Le fait que le sacré gauche, contrairement au sacré droit, se refuse à tout décollement transcendant à l'égard de la vie quotidienne amène à l'attacher dans l'événementialité historique à cette ascèse de vérité mondaine que Foucault tente de concevoir. Celle-ci se distingue de l'ascèse de réalité de l'herméneutique historique et chrétienne du sujet occidental⁹⁰⁴, ce que l'on retrouve peut-être aussi de manière réinterprétée en islam.

Même conjurée dans la gouvernementalité par la suite, l'événementialité théologico-politique à la fin du XV^e siècle au Maroc, en ouvrant tout un « champ d'expérience et d'expression »⁹⁰⁵ a aussi changé activement l'ethos, c'est-à-dire les « manières de faire »⁹⁰⁶ du religieux et du politique. Ce changement s'est fait d'une manière fondatrice et inachevée ayant un véritable « pouvoir d'appel »⁹⁰⁷. C'est que la gouvernementalité se définissant selon Foucault comme « ce point de contact où s'articulent l'une sur l'autre la façon dont les individus sont dirigés et la façon dont ils se conduisent eux-mêmes »⁹⁰⁸, l'expression sociale des formes de sacré peut se faire au point d'associer en un même dynamisme ouvert avec la religiosité et la société dans l'itihad identifiant Dieu au temps. Cette perspective du sacré oeuvrant de manière dynamique dans la gouvernamentalité et liée dans l'itihad à l'identification de Dieu au temps (cf. verset du Coran : « Ne maudissez pas le temps, car le temps est Dieu »), par-delà Maktoub, n'est pas sans rappeler certaines approches strictement philosophiques, telle celle d'inspiration bergsonienne de Mohamed Iqbal et à sa suite Souleymane Bachir Diagne.

On peut faire l'hypothèse que les différences et oppositions dans les conceptions de l'imamat et du califat entre chiites et sunnites constituent deux versants non seulement théologiques mais aussi politiques engageant la conception d'un Etat musulman. L'infailibilité de l'imamat guidé par la transcendance de l'unicité divine chez les chiites a bien pour contrepoint théologico-politique, dans la conception de la gouvernementalité, la transcendance relative du califat chez les sunnites. Celle-ci est associée à celle du Mulk constitutif de l'Etat musulman, le tout en

⁸⁹⁹ Ibid., p.63

⁹⁰⁰ Ibid., p.64

⁹⁰¹ Ibid., p.66

⁹⁰² Ibid., p.67

⁹⁰³ Ibid., p.68

⁹⁰⁴ Michel Foucault, « Dire vrai sur soi-même », Paris, Vrin, 2017, pp.13-18

⁹⁰⁵ Michel Leiris, « L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne, conférence du 8 janvier 1938 », Edition internet ref., p.53

⁹⁰⁶ Ibid., p.50

⁹⁰⁷ Ibid., p.53

⁹⁰⁸ Michel Foucault, « Dire vrai sur soi-même », Paris, Vrin, 2017, p.31

résonance avec les fuqaha (jurisconsultes) et leurs rapports aux lois et coutumes des pays conquis et islamisés.

Pour autant, si la propriété était communautaire dans la Umma initiale au temps de Muhammad, tandis que l'homme n'a que « l'usage et l'usufruit de la terre »⁹⁰⁹ dont Dieu est l'unique propriétaire, le califat et l'imamat ont constitué des refondations théologico-politiques de la propriété et de la division en classes de la société et de l'Etat.

L'islam constitue une religiosité dont le dualisme métaphysique platonisant qu'elle a hérité tend à s'abolir de lui-même par l'ascension (cf. également l'épiphanie selon Corbin) du grand Djihad et de l'effort de soi que doivent partager les croyants dans la véritable Umma. Comme l'a bien vu Edgar Quinet, il s'agit là d'une critique de toute division et contradiction dans la société et l'existence humaine au nom d'une « double révélation dans le temporel et le spirituel ». Cette double révélation est une quête, celle d'une « unité religieuse et sociale »,⁹¹⁰ unité non indistincte dans ses formes composantes comme l'a relevé Jacques Berque.

L'islam a été dès l'époque prophétique de Muhammad à La Mecque une fondation et une construction civilisationnelle faisant l'histoire, même si c'est sans avoir été pour autant portée à l'origine par une visée fondatrice d'un Etat islamique en tant que tel comme l'a montré Abdou Filali –Ansary⁹¹¹. C'est là une raison supplémentaire pour comprendre à quel point les concepts de Mulk/Jâh chez Ibn Khaldoun ne sauraient être considérés comme des concepts politiques qui auraient été forgés tacitement par un point de vue essentiellement théologique. Il en va ainsi même si ces concepts entrent dans le cadre historique de la constitution d'Etats islamiques selon une gouvernementalité civilisationnelle qui leur serait propre.

B-2.1 Le problème de la temporalité du sacré et du profane mobilisée dans les formes de religiosités et d'activités sociales

L'islam a pu s'interroger sur un plan métaphysique, mais aussi déjà sociologique avec Ibn Khaldoun, sur le temps et la liberté des hommes et de leurs civilisations, interrogation portant sur les diverses temporalités inscrites dans l'action et la praxis selon des desseins et des directives multiples. Celles-ci peuvent alors aussi s'avérer rester supposément tributaires en dernière instance aussi de Dieu et plus ou moins s'assembler et s'orienter sous une forme de théodicée vécue également sur versant éminemment social dont il s'agit de pouvoir rendre raison.

Si pour l'islam le temps est « considéré comme destinée » assermentée au point de s'y identifier et ce en constituant « l'essence même des choses »⁹¹², alors l'exégèse critique ne saurait être l'anesthésie de toute spiritualité, tant elle peut en être justement aussi l'adjuvant. Il en va ainsi même en considérant le Coran d'un point de vue historiciste supérieur et à rebours du dogme acharite du Xe siècle (Ive siècle de l'Hegire) faisant postuler depuis lors l'incrédulité et l'éternité de ce livre jusque dans sa dictée.

⁹⁰⁹ Edgar Quinet, « Le christianisme et la révolution française », in Œuvres complètes, vol.3, Pagnerre, 1857, pp.115-129

⁹¹⁰ Ibid., pp.115-129

⁹¹¹ Abdou Filali-Ansary, « Le sens de la nuance. A propos de Fazlur Rahman », nawaat.org

⁹¹² Ibid., p.51

Si la pratique politique est elle-même affaire de temps, l'analyse des phénomènes politiques en histoire requiert méthode et rigueur accrues, ce que la reprise des travaux de Abdelahad Sebti permet de prévoir de faire. Les travaux de cet historien portent en effet sur les représentations du temps, mais aussi sur les crises repérables dans les chroniques dynastiques⁹¹³, permettant d'y approfondir à travers leur analyse d'autres dimensions que celles inhérentes à leur caractéristique intrinsèque d'être à la base des « discours de légitimation ».

Abdelahad Sebti distingue en effet à travers l'histoire trois représentations du temps⁹¹⁴ susceptibles d'être dégagées au Maroc, représentations typiques évoluant et coexistant sur la longue durée selon les époques et groupes sociaux considérés⁹¹⁵ :

1) *un temps agraire* : temps cyclique intégrant une circularité des saisons et des périodes d'abondance et de rareté, temps local même si des marqueurs annuels sont partagés nationalement, traduisant incertitude et précarité ;

2) *un temps hagiographique* : temps extra-ordinaire constitué de vertus et de sanctification/sacralisation de hauts faits attribués à des personnages exemplaires associant vocation, vertus et charisme de manière plutôt spatialisée avec un retentissement national. Ce temps peut porter sur des événements, prodiges voire sur des miracles revendiqués. Ce temps ne traduit pas une évolution, mais la manifestation de données d'origine actualisées, d'où l'importance de la noblesse, de la sainteté et des vertus dans cette temporalité (cf. chérifisme), ces éléments étant portés par un discours tendant à être établi rétroactivement plus que chronologiquement par rapport à cette origine ;

3) *un temps eschatologique* : orienté vers l'au-delà et le messianisme/providentialisme, dans une perspective de fin du monde, temps renouant notamment en 4 étapes avec les modalités temporelles que l'on retrouve dans les sourates mecquoise : signes précurseurs, anéantissement final, résurrection et rassemblement. Ce temps est marqué par la figure du Mahdi et celle de l'Antéchrist. Ainsi, temporalité eschatologique et figure du Mahdi (Sauveur) sont avec leurs signes précurseurs des catégories constituant des ressources de base ou d'appui pour une da'wa fondatrice telle que celle de la dynastie Saadienne débutée émergée d'abord dans la révolte, la Fitna (politico-religieuse), ou pour des phénomènes de résistance (Siba) ou de décadence (Fassad).

Constitutifs de la culture historique et mémorielle et d'enjeux de formes et de contenus de connaissances historiques en tant que tels, ces 3 modalités du temps dégagés par Abdelahad Sebti s'avèrent identifiables dans les éléments d'historicité constitutifs de l'émergence et du fonctionnement de la gouvernementalité théologico-politique identifiée au Maroc.

Il en va sans doute aussi ainsi pour une part en Algérie, ce qui devra être dégagé avec des caractérisations voire des représentations différentes sans doute selon les époques et les groupes sociaux concernés au niveau conjoint des sociétés arabes comme des sociétés berbères.

⁹¹³ Abdelahad Sebti, « Présence des crises dans la chronique dynastique marocaine : entre la narration et les signes », Cahiers d'Etudes africaines, 1990, 119, pp.237-250

⁹¹⁴ Abdelahad, Sebti, « Leçon inaugurale 2015-16 « Culture historique et figure du temps » », Ecole de Gouvernance et d'Economie de Rabat, 13 octobre 2015, consulté le 16 novembre 2022, URL:<https://www.youtube.com/watch?v=k2oktZibPGo>

⁹¹⁵ Ibid.

Ces 3 modalités de représentation du temps sont d'ailleurs sans doute aussi traversées par les effets temporels et la temporalité propre à l'événementialité sociohistorique travaillée dans le cadre de la présente étude, tout particulièrement pour le Maroc celle de l'époque de la fin du XV^{ème} siècle selon ses différentes dimensions (politique, religieuse, culturelle et économique). Il est en tous cas nécessaire de relier ces 3 types de représentation du temps des caractéristiques inhérentes aux moments de crises historiques rencontrées, et ce selon leurs enjeux comme leurs protagonistes (clans, tribus, classes, makhzen, gouvernants, dynasties, etc.) pouvant engager les 4 modalités de crise identifiées par Abdelahad Sebti dans les chroniques dynastiques marocaines au niveau de la *Azma* (sécheresse et calamité naturelle), *Fitna* (désordre), *Dawla* (pouvoir et alternance) et *Nasîha* (admonestation).

C-Fonctionnement et limites de la gouvernamentalité théologico-politique de clan et de classe à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et les spécificités historiques en Algérie : le phénomène « Siba » et les politiques économiques du Makhzen

A ce mode de fonctionnement de l'autorité politique imposée dans le jâh par alliances et allégeances de clans et de tribus structurées hiérarchiquement en classes sociales, s'associe de manière indissociable, un mode de légitimation proprement théologico-politique dont les limites consistent dans le phénomène « Siba ».

Au Maroc, la fonction politique des Chorfas, notamment dans « la structure sociale des oasis du Tafilalt et au Bilad-es-Sudan »⁹¹⁶ a été ainsi emprunte en cette zone de Siba, de caractéristiques constitutives de ce qui est une véritable Figure théologico-politique de classe, celle de « cheikh Sidi ». Cette dénomination était attribuée dans ces régions « aux chorfas qui occupent le sommet de la hiérarchie sociale », et « assurent une fonction modératrice dans la société où la précarité économique impose des rapports empreints souvent de tension entre différentes catégories de la population »⁹¹⁷. En effet, la hiérarchie statutaire et la hiérarchie sociale de dépendance militaire et de domination économique et politique au Tafilalt étaient composées d'esclaves noirs, de Haratins (sédentaires noirs affranchis) et de « harar » ou « Iqblyn imllaln ». Ces derniers constituaient un « conglomerat de Maaquil, de Zénète et d'autres populations métissées et fondues sur place, associées à des débris de tribus arabes et berbères disloquées ou anéanties par des guerres perpétuelles généralisées depuis le VIII^{ème} siècle »⁹¹⁸. C'est au sein de ces classes sociales, que s'inscrivaient localement les juifs et berbères judaïsés, en situation aussi de dépendance et également « privés de toute personnalité socio-historique leur permettant un quelconque droit d'expression »⁹¹⁹. Ces classes sociales, s'avèrent avoir été produites par le processus historique de sédentarisation et de recherche de défense et protection dans une région de Siba (« monde caractérisé par des alliances, des fusions et des lignages contraints »⁹²⁰). Ces classes sociales se sont ensuite pérennisées et fixées de manière telle qu'avec raison M'Hamed

⁹¹⁶ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, note 3, p.68

⁹¹⁷ Ibid., note 3, p.68

⁹¹⁸ Ibid., Chapitre « L'esclavage, les affranchis Haratins et les dépendants au Tafilalt. Une évolution sociale ? », pp.127-141, p.139

⁹¹⁹ Ibid., Introduction, p.12

⁹²⁰ Ibid., p.141

Ahda y voit la constitution de « castes ». Au sommet hiérarchique de celles-ci étaient les « bénéficiaires » de « l'accumulation primitive »⁹²¹, c'est-à-dire « les propriétaires généralement de race blanche (arabes ou berbères) guerriers, nomades, ou Chorfas » qui « méprisent tous le travail dans les champs et consomment sans se préoccuper des conditions de la production ou des quantités produites »⁹²².

Ce processus d'accumulation primitive dans le cadre d'une hiérarchie de classes amène à voir aussi dans les concepts de Mulk et Jâh d'Ibn Khaldoun des concepts d'autant plus opérationnels sur le plan historique qu'ils traduisent une conception de classe supérieure, relativement idéaliste, à l'égard du pouvoir. En effet, cette conception est prescriptive d'une position dissociée entre politique et économie, ne faisant pas qu'y travailler mais prescrivant un devoir-être à cet égard. Il en est ainsi logiquement même en matière de politique économique, les décisions du Makhzen portant manifestement, comme c'est le cas historiquement à l'égard du Tafilalt, sur les possibilités de revenus sans tenir compte des conditions de production de ces revenus et des activités économiques. C'est pourquoi les territoires mobilisés par cette politique sont abordés de manière expansive mais divisionnaire, variable et engageant surtout en surplomb et de loin le pouvoir du Makhzen, non sans tension par conséquent. Ainsi, il s'agit là aussi d'une conception de et pour cette classe, compte tenu de l'importance de sa constitution pour le Makhzen et dans les stratégies et alliances du Mulk par rapport au contrôle politique territorial et au Siba.

C'est ce que traduit d'ailleurs l'histoire du sucre au Maroc et notamment de la politique économique menée par les Chorfas Saadiens (1509-1659), cette histoire étant révélatrice à cet égard de l'émergence effective bien que problématique du Makhzen lui-même au Moyen-Âge au Maroc. Au sud marocain, tout particulièrement autour de la région du Sous où il est apparu, la culture du sucre de canne s'est avérée être au cœur de la politique émergente du Makhzen qui en a fait sa ressource économique et mercantile privilégiée concurrentiellement aux tentatives d'hégémonie commerciale et maritime du Portugal. Pour se faire le Makhzen s'est assuré « la complicité de marchands européens »⁹²³. Le pouvoir Saadien s'est en effet non seulement comporté en « investisseur et en rentier » mais aussi en politique au regard de l'Etat, et ce « au seuil de la modernité »⁹²⁴ puisqu'il a organisé la production de la canne à sucre et l'incitation économique à celle-ci, en même temps qu'il en a organisé le commerce notamment par voie maritime sur l'Atlantique. Il a fourni « la base foncière », a apporté l'accès aux réseaux hydrauliques nécessaires aux exploitations, a affermé « à des financiers en majorité juifs l'exploitation des moulins et la vente du produit », en permettant de tirer parti des perfectionnements techniques d'alors, mais aussi de la présence d'une « main d'œuvre d'esclaves noirs »⁹²⁵. Même si la production de canne à sucre est déjà avérée à la fin du X^e siècle, celle-ci a fleuri tout particulièrement depuis la fin du XV^e siècle jusqu'à s'écrouler au XVII^e siècle.

⁹²¹ Jacques Berque, « L'intérieur du Maghreb XV^e - XIX^e siècle », Gallimard, 1978, p.81, cité in M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « L'esclavage, les affranchis Haratins et les dépendants au Tafilalt. Une évolution sociale ? », pp.127-141, p.137

⁹²² M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Chapitre « L'esclavage, les affranchis Haratins et les dépendants au Tafilalt. Une évolution sociale ? », pp.127-141, p.138

⁹²³ Souad El-Yamani, Rosenberger, « Histoire du sucre marocain. De la Méditerranée à l'Atlantique (XI^e-XVII^e siècles) », Nouvelles sources, Publication des Archives du Maroc, Editions Bouregreg, 2022

⁹²⁴ Ibid., p.4

⁹²⁵ Ibid., 4^{ème} de couverture

siècle (cf. calamités et guerre civile entre 1597 et 1610⁹²⁶), tant on peut dire qu'elle se révèle avoir été « très liée au pouvoir de la dynastie sa'dienne » au point de s'être « éteint avec elle »⁹²⁷. Le projet politique de cette dynastie inventive a effectivement pour part reposé sur le « pari du sucre » nécessaire pour déjouer la recherche de « prise de contrôle des échanges extérieurs » qu'a tenté d'imposer à des fins impérialistes le roi du Portugal. Ce projet politique constitutif du Makhzen a aussi présenté une dimension militaire afin de repousser les portugais, ce qu'illustre la reprise d'Agadir le 12 mars 1541 après sa fondation par les portugais en 1505. Cette conquête militaire a permis ensuite de commercer tout particulièrement avec l'Angleterre, celle-ci fournissant au Makhzen en retour armes et tissus « pour vêtir son armée »⁹²⁸.

L'émergence du Makhzen se confirme donc pleinement déjà sous le pouvoir Saadien par une telle politique économique et militaire, au point que « le Makhzan sa'dien était le détenteur du sol mais aussi le propriétaire des infrastructures sucrières »⁹²⁹, et ce en ayant recours au besoin à « des mesures d'expulsion ou d'expropriation »⁹³⁰ de terres que l'on peut dès lors qualifier d'usurpées. Le sucre est alors devenu « la principale marchandise qui s'exportait de Berbérie »⁹³¹. Grâce à cette innovation du fermage d'Etat des exploitations sucrières dont l'idée a peut-être été inspirée au pouvoir Saadien par des pratiques analogues en Egypte⁹³², celui-ci s'est vu être placé « de cette façon en bon rang dans le commerce international du XVIe siècle »⁹³³. Si le pouvoir saadien a cherché « à se renforcer par l'adoption de techniques nouvelles », ce n'est pas pour autant par besoin d'exploiter pour ses cultures sucrières une main-d'œuvre d'esclaves noirs plus nombreuse qu'il aurait été poussé à conquérir le Soudan. En effet, c'est pour une part en tant que chorfas porteurs de baraka et califes qu'ils auraient soumis « le royaume des Askyas de Gao », mais « peut-être aussi parce que, du fait de l'évolution du marché »⁹³⁴, le sucre ne rapportait plus assez de ressources économiques à son pouvoir politique et théologique, dont les ressorts requéraient alors l'accumulation de nouvelles ressources sur de nouveaux territoires. Ainsi, si « les fermiers juifs des sucreries étaient de grands marchands » et étaient « les intermédiaires quasi obligés du commerce extérieur » d'alors, ils n'agissaient en fait « que comme des intermédiaires du Makhzan »⁹³⁵. Il est à noter de plus que l'un « des principaux clients des marchandises importées d'Europe est le Makhzan, c'est-à-dire ce groupe de personnes, qui bénéficient des salaires, des pensions et des faveurs du pouvoir sultanien et en retour le soutiennent ». Le titre califal revêtu par le pouvoir saadien apparaît alors comme porteur d'un imaginaire⁹³⁶ politique mobilisant territorialement la cohésion sociale ('açabiyya), et l'imaginaire califal qu'il s'agira d'interroger dans ses orientations géographiques à dimensions religieuses et politiques, au niveau du Mulk et du Jâh.

⁹²⁶ Ibid., p.163-167

⁹²⁷ Ibid., p.7

⁹²⁸ Ibid., p.5

⁹²⁹ Ibid., p.112

⁹³⁰ Ibid.

⁹³¹ Ibid., p.113

⁹³² Ibid., p.115

⁹³³ Ibid.

⁹³⁴ Ibid.

⁹³⁵ Ibid., p.119

⁹³⁶ Nabil, Mouline, « Le califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr. Pouvoir et diplomatie au Maroc au XVIe siècle », Paris, PUF, 2009

Les caractéristiques sociologiques et politiques cumulées en peu de temps et de manière extraordinaire par les Chorfas Saadiens (1509-1659) pour faire face à des épreuves historiques aux enjeux ultimes s'avèrent majeures. Ces épreuves aux enjeux ultimes engageaient la conservation, l'autonomie et la souveraineté territoriale et ont été surmontés malgré les divisions internes, ce qui leur a apporté cette « illustration acquise » requise selon Ibn Khaldun par l'exercice de l'autorité dans le Jâh. Initiée d'abord religieusement dans la baraka sollicitée populairement en tant que Chorfas, cette illustration acquise s'est poursuivie par de « hauts faits » malgré la fragilité du Mulk constitutive de celle du Makhzen non encore établi en tant que tel. Dans un contexte théologico-politique musulman on peut sans doute considérer que l'ampleur de tels hauts faits requis par la situation et attendus avec la ferveur populaire rend les détenteurs de leur accomplissement dignes à plus d'un titre. Ils sont alors dignes d'être considérés comme inspirés par la transcendance (Ibn Khaldun), au regard du destin collectif (Mektoub) et dignes d'être obéis et suivis.

L'illustration historique ainsi acquise est alors sans doute aussi associée dans une perspective islamique à la thématique du polissage du miroir de l'âme⁹³⁷, non seulement au regard de la divinité transcendante, comme inscrit dans la piété individuelle, mais aussi de manière collective. Celle-ci est centrifuge, créatrice et immanente comme en témoigne le syncrétisme islamique imposé par le peuple en sa demande théologico-politique en situation historique de crise. Or, cette thématique du polissage du miroir de l'âme est belle et bien aussi pratique et engage la volonté parmi les ressorts matériels et spirituels dont dispose celle-ci selon les configurations du temps.

L'événement historique s'est ainsi vu tacitement être perçu comme étant une forme de polissage du miroir de l'âme collective, et ce en une gouvernementalité théologico-politique de classe demeurant créatrice aussi en retour de forme de cohésion sociale ('açabiyya), celle-ci demeurant néanmoins fortement inégalitaire. En effet, en montrant ce qui est ordinairement hors du champ du regard tout en cachant « ce qui déborde l'image »⁹³⁸, le miroir et son polissage ont constitué dans la religion islamique à la fois une métaphore, et une épreuve, dans et par-delà la perception et la visibilité habituelle. Métaphore et épreuve à l'œuvre dans le polissage du miroir de l'âme s'avèrent utiles à appréhender pour comprendre certaines caractéristiques de la gouvernementalité théologico-politique telle qu'envisagée ici. La métaphore reprend le problème de l'occultation et du dévoilement de l'infini inhérent à la divinité transcendante et au monde naturel, ainsi que le miroitement de l'âme s'y rapportant. Le polissage du miroir de l'âme individuelle et collective peut ainsi être rapporté à « la tradition de l'exhortation religieuse ou souffie à polir le coeur du fidèle comme un miroir »⁹³⁹. Cette exhortation est réalisée par le croyant en un « combat spirituel (ijtihād) » purificateur, la purification recherchée portant sur l'âme et le corps, tous deux étant confrontés avant tout à la corruption du milieu, du temps et de l'avoir⁹⁴⁰. L'exhortation à la purification intérieure et extérieure, particulièrement importante

⁹³⁷ Anne-Sophie Jouanneau, « Le polissage du miroir de l'âme chez Avicenne, Al-Ghazali et Ibn Arabi », Revue Philosophie n°77, Philosophie arabe, Editions de Minuit, 1er mars 2003, pp.69-84

⁹³⁸ Ibid., pp.69-84, p.69

⁹³⁹ Ibid., p.69

⁹⁴⁰ Ibid., p.70 cf. sourate « Les Escamoteurs », Coran, LXXXIII, 14, 15 ; sourate « Le Soleil », Coran, XCI, 9, 10

dans le soufisme⁹⁴¹, recoupe aisément l'orientation inhérente à la métaphore du polissage de l'âme.

Dans cette perspective islamique traditionnelle, il paraît alors fondé de déceler une forme de redressement purificateur théologico-politique dans l'émergence d'un rôle politique centrifuge des zawiyas, mais aussi des marabouts et des chorfas au Maroc à partir d'un regain mystique syncrétique en période de crise. Ce redressement, imposé au Mulk via le Jâh, s'est opéré sur un mode immanent devant nécessairement associer sociétés urbaines et sociétés rurales, sociétés arabes et sociétés berbères, et ce jusque dans la constitution dynastique et civilisationnelle. C'est comme si la demande sociale théologico-politique adossée au destin du peuple venait aussi s'imposer moralement et spirituellement à la prétention à la légitimité du pouvoir par le Mulk en son Jâh. Cette imposition est telle qu'elle s'effectue au point d'en exiger « la lutte contre la corruption de sa propre âme » en une « lutte contre soi-même, qui est le djihad majeur, l'ijtihad »⁹⁴².

Or, une telle lutte contre soi-même inhérente au djihad majeur qu'est l'ijtihad ne relève pas de la religiosité ou de la sagesse spirituelle voire éthique sans relever aussi de la sphère sociale et même culturelle. Dans cette perspective, ce n'est pas pour rien que l'astrologie arabe représente les signes du zodiaque par des armes et non par des figures mythiques humaines, animales ou chimériques. Si la vie est un combat quotidien, le rapport cosmique entretenu par chacun en constitue possiblement l'attitude et la ligne directrice face aux épreuves de celle-ci, permettant alors de caractériser dans une certaine mesure l'individu, son courage et sa ruse, vertus qu'il mobilise pratiquement en lien solidaire ('açabiyya) avec les autres (cf. symbole de la chaîne dans cette astrologie). L'astrologie arabe n'en reste pas moins tributaire d'héritages astrologiques grecs, védiques et mésopotamiens.

Redressement purificateur politique et redressement purificateur moral et culturel n'étant pas sans être problématiques quant à leurs rapports sur le plan historique, on retrouve peut-être là sur le plan plus immanent la thématique de la double révélation telle qu'identifiée ci-dessus en islam, et ce en un perspectivisme analogiste ne dédoublant pas pour autant la conception même de la vérité. C'est comme si la force centrifuge de cette demande de redressement purificateur, véritable revendication, venait à rebours même de la nature du Mulk, de son lustre hégémonique coupé aussi, avec la Nature, de la société et l'occultant. Cette demande porte alors aussi sur la distinction des rapports pourtant indissociables dans cette perspective entre Destin et Fortune tels qu'engagés dans les formes de partition entre le théologique et le politique dans la gouvernementalité.

Cette demande sociale théologico-politique centrifuge du peuple remettait se faisant en cause l'offre religieuse existante (Weber), car, sa matérialité vitale adossée au maraboutisme et aux Zaouias déjouait le dualisme théologique orthodoxe entre sensible et intelligible supra-sensible dans la « lutte » spirituelle⁹⁴³. L'éclat du Mulk et de sa représentation n'est pas sans rappeler en tant que da'wa la « transparence du miroir, obtenu par polissage », ce « paradigme de l'âme apte

⁹⁴¹ Abd al-qâdir al-Jîlani, *Sin al-asrâr*, « Le secret des secrets », traduction de Abd el-Wadûd Bour, collection Héritage spirituel, Al Bouraq, chapitre 13 « De la purification de l'ego », Albouraq

⁹⁴² Anne-Sophie Jouanneau, « Le polissage du miroir de l'âme chez Avicenne, Al-Ghazali et Ibn Arabi », *Revue Philosophie* n°77, Philosophie arabe, Editions de Minuit, 1er mars 2003, pp.69-84, p.71

⁹⁴³ *Ibid.*, pp.69-84, p.30

à recevoir en elle le reflet et l'image de Dieu »⁹⁴⁴. Si « le miroir fait passer l'invisible au visible » et « insuffle » à l'espace « un supplément d'existence »⁹⁴⁵, c'est que sa métaphore morale et spirituelle est affaire de force d'âme, d'ischus, dans son rapport à ses habitudes et à son milieu. On retrouve alors dans la métaphore du miroir de l'âme la possible source théosophique iranienne de la philosophie d'Avicenne⁹⁴⁶, le zoroastrisme étant probablement aux origines de la notion de participation dont hériteront non seulement Platon mais aussi Aristote⁹⁴⁷, tout en y révélant l'ambivalence⁹⁴⁸ inhérente à la culture arabe et plus largement à sa philosophie.

Cette demande sociale théologico-politique impose au Mulk d'engager en dirigeant une forme d'exigence vitale, un Destin collectif pour son peuple. Cette exigence quelque peu prophétique, consisterait sans doute à faire du monde sensible autre chose et plus « que le pale reflet de Dieu » pour des créatures sinon condamnées dans leur sort à n'être que les « dégénérescences lumineuses et ontologiques »⁹⁴⁹ de l'Être suprême et créateur. Se faisant, cette demande théologico-politique constituée de forces sociales centrifuges s'avère être aussi un refus à l'égard du Mulk et du Makhzen. Ce refus est celui de tout « lien exclusif », nécessairement « trompeur » et « hypnotique », à l'égard d'un réel rendu « illusoire »⁹⁵⁰, et ce afin de pouvoir « supporter les épreuves douloureuses »⁹⁵¹.

C'est aussi dans ce contexte que doit être resituée l'itinérance territoriale de la mehalla du « sultan des frontières »⁹⁵² au Maroc. Celle-ci constitue alors une force directive renouvelée de gouvernement théologico-politique de la population et du phénomène « Siba » qui lui est lié au Maroc. Comme le montre Raymond Jamous, ce mode de gouvernement itinérant du sultan articule honneur et baraka⁹⁵³, avec et vis-à-vis des sociétés traditionnelles, qu'elles soient arabes ou berbères. Honneur et baraka s'articulent autour du domaine de l'interdit, le haram auquel la sacralité peut s'associer jusque dans la transgression des échanges de violence identifiés par cet auteur. La médiation du sultan, en tant que Chorfa à dimension théologico-politique faisant exception, elle peut seule régénérer des alliances politiques confédérales constitutives du Makhzen. La confédération unifiée de tribus alliées loyalement s'opère par cette médiation à la fois selon les structurations segmentaires des clans et tribus et selon les intérêts associés à leur nécessaire sécurité et 'açabiyya. Il s'agit là aussi d'une certaine manière d'une confédération d'autorités et d'instances mêlant honneur et baraka selon des domaines d'interdits et d'intérêts variables territorialement. Ceci se retrouve jusque dans le domaine des cérémonies aux dimensions économiques et sociales les plus ordinaires (mariage, etc.). Ces caractéristiques ne sont pas sans renouer avec les analyses d'Ibn Khaldoun pour qui, si le changement social est bien

⁹⁴⁴ Ibid., p.73

⁹⁴⁵ Ibid., pp.69-84, p.84

⁹⁴⁶ Panoussi, Estiphane., « La théosophie iranienne source d'Avicenne ? », in Revue philosophique de Louvain. Troisième série, tome 90, 1968, pp.239-266

⁹⁴⁷ Fr. M.-D Philippe, « La participation dans la philosophie d'Aristote », Revue Thomiste, 1949, pp.254-277

⁹⁴⁸ Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967

⁹⁴⁹ Anne-Sophie Jouanneau, « Le polissage du miroir de l'âme chez Avicenne, Al-Ghazali et Ibn Arabi », Revue Philosophie n°77, Philosophie arabe, Editions de Minuit, 1er mars 2003, pp.69-84, p.73

⁹⁵⁰ Ibid., p.74

⁹⁵¹ Ibid., p.78

⁹⁵² Ibid.

⁹⁵³ Jamous, Raymond., Honneur et Baraka, « Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019

vecteur de changement historique, le changement social mobilise activement – et ce non sans domination –, la ‘açabiyya des sociétés traditionnelles. Cette mobilisation se fait à partir de chaînes de transmission et de transfert (Naqla) parcourant groupes et sujets sociaux dans le temps et l’espace, entre classes sociales et groupes segmentaires territorialisés des sociétés urbaines et rurales, arabes et berbères.

C.1 Demandes religieuses, directives et transferts (Naqla) dans les domaines culturels, religieux et philosophiques

En cela, la demande religieuse populaire apparaît bien double en tant qu’elle apparaît à la fois comme « adhérence »⁹⁵⁴ « simplissime » au monde et en tant que traduisant aussi une demande relativement « asservie au pouvoir de l’estimative qui ne lui fait apparaître l’être que dans sa dimension matérielle », comme l’évalue Avicenne sur le plan ontologique et spirituel⁹⁵⁵. Selon cet auteur, l’âme humaine a bien besoin de « directives » spirituelles dans un monde sensible où la fascination et la « saturation de préoccupation » risque de la perdre⁹⁵⁶ au lieu de s’emplir de perfection divine. Or, chez Avicenne justement, la notion de « directive »⁹⁵⁷ ne saurait être que spirituelle, même si elle l’est clairement avant tout, puisque selon lui « les sages possèdent certaines stations et certains degrés par lesquels ils sont singulièrement déterminés », les rendant à même de « les diriger dans le voisinage du Réel », de l’intime et du caché (bâtin),

et non de la seule apparence (zâhir) et de l’illusion. La directive s’avère se situer entre deux points, soit au-delà de la seule direction vers ce qui forme conjointement un autre milieu. Ceci ne peut que faire songer à la Naqla chez Al-Farâbi, auteur duquel l’émanatisme avicennien procède pour beaucoup. En effet, selon Avicenne « dans chaque dimension, chaque ligne, il y a deux points de direction, et ce sont deux extrémités », la direction (Jiha) étant « une chose vers laquelle va un mouvement ou un signe »⁹⁵⁸, pouvant être horizontale, ou verticale ascendante ou descendante, et ce vraisemblablement selon tout particulièrement l’imitation dont elle procède. La Naqla, quant à elle, peut se traduire par transfert, mot renvoyant à la traduction, à la transmission, au transport ou à la transposition. La naqla, « c’est le concept de la rupture dans la continuité linguistique, logique ou temporelle et des contiguités confondantes dans les mots, les démonstrations et les processus historiques »⁹⁵⁹. Une telle « discontinuité de structure » de la Naqla dans l’œuvre d’Al-Farabi interroge alors dans l’émanatisme avicennien, et dans sa notion de directive, la place d’une forme de participation par composition telle qu’identifiée chez Aristote lui-même⁹⁶⁰ par-delà le principe de causalité chez lui, participation renvoyant pour part à l’héritage platonicien.

A titre exploratoire, il est donc possible de tenter de concevoir ces directives à partir de l’émanatisme d’Avicenne et du concept de Naqla chez Al-Farabi par l’intermédiaire aussi des

⁹⁵⁴ Ibid., p.75

⁹⁵⁵ Ibid.

⁹⁵⁶ Anne-Sophie Jouanneau, « Le polissage du miroir de l’âme chez Avicenne, Al-Ghazali et Ibn Arabi », Revue Philosophie n°77, Philosophie arabe, Editions de Minuit, 1er mars 2003, pp.69-84, p.76

⁹⁵⁷ Avicenne, « Livre des directives et remarques », traduit et annoté par Amélie-Marie Goichon et Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina (Avicenne), Amélie-Marie Goichon, Paris, 1938, Desclée de Brouwer

⁹⁵⁸ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §757 « Jiha, disjonction », 506, pp.423-427, pp.423-424

⁹⁵⁹ Guillaume De Vault d’Arcy, « La Naqla, Etude du concept de transfert dans l’œuvre d’Al-Farabi »

⁹⁶⁰ Fr. M.-D Philippe, « La participation dans la philosophie d’Aristote », Revue Thomiste, 1949, pp.254-277

caractéristiques notionnelles de l'ambivalence historique dans la culture arabo-musulmane, caractéristiques telles que présentées ci-dessus. Ainsi, les directives de l'âme s'orientent vers une zone intermédiaire constituant une finalité aux possibilités variables, finalité demeurant elle-même ambivalente d'une certaine manière après avoir eu pour sol et substrat d'appui (hypokeimenon aristotélicien) une zone de transposition formatrice (Naqla) également médiatrice. Un procédé ontologique peut alors être conférée à la Naqla car « tout ce qui est dans le monde intelligible est ce qu'il est en tant qu'il est 'en acte', mais en même temps il agit grâce à la transmission de pouvoir ou de puissance que l'émanation elle-même garantit »⁹⁶¹. Ce procédé, proche de l'imitation, contribue à faire de la puissance une énergie de manière dynamique jusqu'au sein du monde et de la nature, faisant de l'émanation une « procession de pouvoir » « ordonnée selon une direction et des degrés » de manière expressive⁹⁶².

Jusque dans les transferts qu'elles opèrent entre stations spirituelles verticales, ces directives, à la fois émanantes et émanées, procèderaient de condensations centripètes actant un « repli au centre »⁹⁶³ de leurs virtualités sédimentées et seraient mises en mouvement ainsi par involution différenciatrice. Ces directives procèderaient ainsi doublement donc, dans l'orientation temporelle comme dans l'immanence horizontale à laquelle se superpose la transcendance présentant alors une sorte de « bivalence de direction »⁹⁶⁴.

Cette condensation de l'ambivalence par repli au centre dans l'entre-deux est sans doute une manière de recouvrer dans le temps des possibilités de médiation au milieu d'antagonismes polarisés, de même que le milieu intérieur et corporel de l'homme « s'intègre sous peine de mort en symbiose au milieu extérieur »⁹⁶⁵. La médecine directive d'Avicenne incorpore ainsi dans sa thérapeutique reposant notamment sur le principe des contraires, les éléments et relations rapportant l'homme à l'univers à la fois partie et participant diversement à la Nature. Médiations et médiateurs (médicaments, nourriture, dispositifs médicaux, etc.) mettent en rapport le milieu extérieur et le milieu intérieur. Leur articulation vitale qualifie multiplement par oppositions polarisées le tempérament individuel et les contrariétés de sa santé, de même que les possibilités de rééquilibrage par les contraires gradués s'en dégagent. C'est que chez Avicenne, la disjonction ('infisal) est non seulement l' « état de ce qui est séparé après avoir été réuni », mais aussi la « séparation au sens de différence » dans la pensée et dans le corps pouvant relever de la « division, de la séparation en acte »⁹⁶⁶, ce qui pourra s'associer à la jonction, à la continuité/contiguïté par contact au niveau du corps et jusque dans l'habitus⁹⁶⁷.

⁹⁶¹ Olga Lizzini, *La (ps.-) Théologie d'Aristote. La puissance comme énergie*, in Trego, K. (sous la direction de), *L'acte et la puissance*, Vrin, Translatio, Paris, 2025, pp.301-361, p.308

⁹⁶² *Ibid.*, p.310

⁹⁶³ Jean-Pierre Charnay, « Présentation et problématique », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.9-15, p.9

⁹⁶⁴ J.Poirier, « Le concept d'hétéronymie. La notion de d'Idd et la signification ethnologique de certains Ad'Dad », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.303-321, p.306

⁹⁶⁵ Jean-Pierre Charnay, « Nature et principe des contraires dans la médecine d'Avicenne », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.98-110, p.98

⁹⁶⁶ Amélie-Marie Goichon, « Avicenne, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §506 « 'Infisal, disjonction », 506, p.273

⁹⁶⁷ *Ibid.*, §775 « 'Ittisal, continuité », pp.434-435

La pratique médicale procède par réductions successives de doutes en visant à assurer « la continuité de la vie »⁹⁶⁸ compte tenu chez Avicenne de la conception agonistique, ambivalente et anthropomorphique de la pathologie⁹⁶⁹. Les directives de guérison et de salut suggérées par Avicenne se conçoivent alors par-delà le primat culturel arabo-islamique du jugement et celui du choix hérité de l'hellénisme une fois que celui-ci ait privilégié le principe de non-contradiction sur toute ambivalence de fait. Dans cette perspective, ces directives s'avèrent comme étant autant de manières de s'exhausser avec et vers l'Autre en allant dès lors plus loin par rapport à la vie et par rapport au salut au regard de Dieu⁹⁷⁰.

Le reproche d'intellectualisme en islam adressé à Avicenne doit pouvoir être relativisé justement au regard de ce même prophétisme qui n'enveloppe pas que le rôle primordial joué par la cognition. La cognition n'est pas la seule à être à même d'établir sinon de prouver l'existence de Dieu en remontant à lui rationnellement en tant que cause ultime du monde, comme c'est le cas pour Averroès⁹⁷¹, la participation ontologique inhérente à l'émanatisme y concourant aussi, de même que la médecine de l'âme comme cela a été montré. La notion de directive chez Avicenne tend à orienter et diriger un homme s'avérant être en rapport avec Dieu au sein même de la Cité et du Cosmos et ayant « besoin de plus de chose que ce qui est dans la nature »⁹⁷². En effet, on peut faire l'hypothèse que le « souci de cohérence »⁹⁷³ philosophique conduit dans la pensée d'Avicenne à compliquer « l'embarras du médecin face à nombre de pathologies » relevant de la maladie mentale, au point de faire de cette cohérence même, celle de la raison, à la fois philosophique et islamique, une part du contenu et de la fin d'une directive d'ensemble de la pensée comme de la conduite dans l'existence. Ambivalence et transfert (Naqla) sous-tendent les possibilités mêmes de cette cohérence à la fois rationnelle, naturelle et surnaturelle tant elle lie des réalités d'ordres différents dans le processus émanatiste et dans ses modalités de participation (avoir partie liée)⁹⁷⁴ et de jonction ontologiques articulant le visible et l'invisible, l'immanence et la transcendance.

C'est pourquoi, comme l'a montré le rituel médical populaire et traditionnel du 'Sra au Maroc⁹⁷⁵ et comme l'ont aussi montré plus largement l'ethnopsychiatrie et les thérapies traditionnelles dans ce pays comme en Algérie⁹⁷⁶, c'est plus largement que l'on peut établir que le cas du possédé s'avère être situé à la frontière du médical et du religieux. Or, ceci permet de voir aussi dans la notion de directive une dimension clinique conditionnée par l'ontologie émanatiste. En effet, le possédé n'est « pas soumis à une puissance maudite, infernale, mais le plus souvent à un

⁹⁶⁸ Ibid., p.102

⁹⁶⁹ Ibid., p.105

⁹⁷⁰ Amélie-Marie Goichon, « Introduction », in Avicenne, « Livre des directives et remarques », traduction, introduction et notes par Amélie-Marie Goichon, Paris, Vrin, 1951, 1999, pp.1-74

⁹⁷¹ Cristina Cerami, Conférence « Averroès : la nature prouve-t-elle l'existence de Dieu » à l'IMA du 14 mai 2024

⁹⁷² Avicenne, « Traité de l'âme du Sifa », V, 1, p.181 cité in Meryem Sebti, « Avicenne. L'âme humaine », PUF, Paris, 2000, p.125

⁹⁷³ Pierre Lory, « Histoire des philosophies en Islam. La folie et ses raisons selon la pensée musulmane médiévale », Annuaire EPHE, Section sciences religieuses, t.104, 1995-1996, p.287-291, p.288

⁹⁷⁴ Fr. M.-D. Philippe, « La participation dans la philosophie d'Aristote », Revue Thomiste, 1949, pp.254-277

⁹⁷⁵ Stefania Pandolfo, « Rapt de la voix », Awal, Cahiers d'études berbères, n°15, p.31-50

⁹⁷⁶ Nadia Mohia-Navet, « Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle. Pour une anthropologie psychanalytique », Préface de M.Sami-Ali, L'Harmattan, Paris

esprit versatile et capricieux, ce qui dédramatise sa situation et ouvre des voies de guérison »⁹⁷⁷ nécessitant de « composer, négocier avec cette force obscure pour se réconcilier avec elle »⁹⁷⁸, mais maintenant le possédé comme le fou dans le statut d' « être humain à part entière »⁹⁷⁹. De même, l'extase mystique en islam, notamment sous ses formes soufies, revêt une ambivalence polarisée en rapport à la raison, mêlant possiblement un état « supra-rationnel » à l'irrationalité viciée rationnellement confinant quant à elle d'un point de vue critique à la pire « ébriété (...) travestie en piété »⁹⁸⁰.

Les directives constituent ainsi, dans la pensée et l'action, et en leur milieu conjoint, une zone intermédiaire constituée de stases, stations et points directionnels. En islam, le jugement moral/religieux prime dans un contexte pratique qui s'avère être d'abord tributaire d'un cadre intellectuel spéculatif préétabli notamment en matière de philosophie naturelle⁹⁸¹. C'est ainsi le cas jusque dans le domaine de la médecine comme cela a été montré chez Avicenne. Ceci n'empêche pas d'ailleurs que la décision humaine puisse se prendre de manière variée et adaptée comme le conçoit encore Averroès, c'est-à-dire « selon un ordre défini et un agencement cumulatif »⁹⁸². La décision, comme le jugement, connaîtra ses stases, variables et variations médiées dans l'ambivalence et dès lors médiées selon une telle directive conçue comme altérité condensée dans le devenir du fait de l'automotricité de l'âme en direction de l'autre (cf. l'âme du monde dans le *Timée* de Platon). Or, cette problématique du jugement n'est pas sans être problématique philosophiquement. Emaner, c'est aussi déborder en son essence, l'autodépassement essentialiste et vertical se faisant depuis et vers un milieu spirituel mais aussi matériel, l'Intellect Agent. Celui-ci, avec l'âme humaine et la Nature constitue la troisième essence découlant de l'essence du créateur selon Avicenne, les événements particuliers dans le monde étant soustraits de « l'intervention directe des « êtres divins » »⁹⁸³. Les directives seraient alors à même de permettre d'unifier d'une certaine manière par le haut la condition humaine et ce par la « suppression de la polarité histoire / transcendance »⁹⁸⁴ et ce donc aussi par l'unification dans le devenir des trois temporalités ouvertes (agraire, hagiographique et eschatologique), telles que décrites ci-dessus à partir des travaux de Abdelahad Sebti ⁹⁸⁵.

L'ambivalence est inhérente au tréfonds commun à l'hellénisme et à la sagesse arabo-musulmane, ce que montre notamment le concept d'Alétheia (Vérité), concept s'avérant majeur et influent dans la pensée grecque en y étant d'abord source d'ambiguïtés multiples. Comme l'a

⁹⁷⁷ Ibid., p.289

⁹⁷⁸ Ibid.

⁹⁷⁹ Ibid., p.288

⁹⁸⁰ Ibid., p.289

⁹⁸¹ Jean-Pierre Charnay, « Nature et principe des contraires dans la médecine d'Avicenne », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.98-110, p.108

⁹⁸² Jacques Berque, « Averroès et les contraires », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.133-141, p.136

⁹⁸³ Jean-Pierre Charnay, « Nature et principe des contraires dans la médecine d'Avicenne », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.98-110, p.109

⁹⁸⁴ Jean-Pierre Charnay, « Psychologie religieuse et réformisme social chez Ghazali », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.153-163, p.159

⁹⁸⁵ Abdelahad Sebti, « Leçon inaugurale 2015-16 « Culture historique et figure du temps » », Ecole de Gouvernance et d'Economie de Rabat, 13 octobre 2015, consulté le 16 novembre 2022, URL:<https://www.youtube.com/watch?v=k2oktZibPGo>

bien relevé Marcel Detienne⁹⁸⁶, polarisé avec Léthé (Oubli), Alétheia se polarisait dans la Grèce archaïque de manière ambivalente et génératrice de sens en ce qui était alors une « logique de l’ambiguïté » préalable à la logique de non-contradiction qu’Apatè (Tromperie) contribuera à faire advenir avec certaines formes de rationalité. Il est même possible d’avancer l’idée que dans la Grèce archaïque un certain prophétisme de la vérité et des formes d’expression dédiées à des vérités prophétiques perduraient au titre de l’Alétheia, préalablement donc à l’Apatè et en lien avec la forme poétique d’alors. Or, ceci n’est pas sans résonance avec ce que Max Weber attribue de charisme prophétique, à caractère éthique qualifié d’« exemplaire », à la figure du fondateur religieux, mais possiblement aussi politique⁹⁸⁷, éléments que l’on retrouve peu ou prou en chaque cas dans le maraboutisme.

Les catégories grecques (et notamment la Mètis et ses appuis dans l’ambivalence, etc.) en tant aussi que divinités archaïques peuvent utilement être étudiées en circonscrivant autant que faire se peut leurs influences historiques réelles sur la pensée arabo-musulmane. L’étude des présocratiques est ainsi également pertinente en ce qu’elle présente des « versions » arabisées (par exemple : Empédocle Arabus⁹⁸⁸, Héraclite, etc.) d’une certaine manière selon des modalités de transfert et transport (Naqla) posant aussi question historiquement à cet égard.

Au fond, par-delà les formes d’ambivalence et de directives prises dans la culture arabo-musulmane, il s’avère que dans sa présence au monde sensible, la politisation de la demande religieuse populaire ne doit pas être prise pour autant comme étant une demande théocratique en tant que telle. Elle ne doit pas non plus être prise pour l’expression d’une demande mystique de théophanie politique liée à l’attente d’assistance divine. Il s’agit en effet aussi dans l’expression d’une telle demande de forcer le souverain à endiguer la Fortune et à assurer au mieux le Destin collectif en empêchant le pouvoir du Mulk de se corroder, et ce jusqu’en empêchant la société de se corroder dans son rapport au Mulk (cf. phénomène « Siba »).

La métaphore morale et spirituelle du polissage du miroir de l’âme comme épreuve essentielle dans la foi musulmane invite dès lors aussi à voir dans les forces centrifuges sociales et religieuses à l’œuvre dans le Maroc de la fin du XV^{ème} siècle et parties prenantes de l’émergence d’une gouvernementalité théologico-politique de classe, comme étant des forces régulatrices et limitatives à l’égard du Mulk et du Makhzen. Celui-ci étant alors en constitution, l’expression sociale de telles forces religieuses l’oblige nécessairement à porter un « regard vers le tout » du social et non un « regard morcelé »⁹⁸⁹. Le Mulk se présente ainsi comme miroir identifiant le pouvoir et son objet, la société, en son reflet conjoint entre l’âme du souverain et celle de ses sujets.

En termes de recherche et sur un plan plus théorique, la gouvernementalité théologico-politique

⁹⁸⁶ Marcel Detienne, « Aletheia : un cas d’ambiguïté dans la pensée grecque », Chapitre II « Influence hellénique et sagesse arabe », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L’ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.89-97, p.89

⁹⁸⁷ Ph., Barbey, Le charisme du fondateur chez Max Weber, Focus Sociologique, site internet consulté le 28 avril 2025 et Max Weber, Economie et société, tomes 1 et 2 « L’organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l’économie », Paris, Plon, Agora Les classiques, collection dirigée par François Laurent, 1995, Paris, Editions Pocket, 1995

⁹⁸⁸ Daniel De Smet, « Empedocles Arabus, Une lecture néoplatonicienne tardive », « Chapitre II. C. Les écorces : incarnation des âmes déchues », pp.136-141, WLSK, Bruxelles, 1998

⁹⁸⁹ Ibid., p.79

ainsi conçue à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et les spécificités restant à établir pour l'Algérie se conjugue mais se différencie aussi nettement de la prophétologie gouvernementale issue d'une certaine évolution du sunnisme telle qu'on la retrouve pour part notamment chez Avicenne. En effet, selon Meryem Sebti, prophétie et gouvernement du monde vont de pair chez Avicenne⁹⁹⁰ puisque le prophète est porteur de la Loi providentielle seule à même d'être fondatrice d'une cité juste, et ce par sa présence médiatrice dans le monde sensible et comme modèle spirituel voire de guidance politique cohésive (Coran, sourate 33, verset 21, cf. Les Coalisés). Un tel modèle de guidance est en effet à même de relier continuellement au monde céleste, pouvant ainsi illuminer les hommes de la lumière de l'Intellect Agent, sur un plan métaphysique. Ce prophétisme et sa portée illuminative s'avèrent transhistoriques jusque dans leur héritage, toujours présent en tant que puissance puisque la création ontologique divine aurait même commencé selon les soufis par la lumière mohammadienne. La préexistence de Mahomet pourrait même dans cette perspective s'associer au caractère « incréé » du Coran, et ce selon une interprétation devenue traditionnelle dans le sunnisme.

Dans ce contexte, le devenir apparaît dans l'émanatisme avicennien comme étant un mouvement fait de procession, mais aussi d'irradiation créatrice et de conversion perfectionniste (retour) source d'illumination. L'animalité politique n'est ainsi autorisée que par la révélation d'une telle Loi fondatrice dans la justice de la Cité engagée dans l'éducation qui consiste selon Avicenne à se perfectionner par la connaissance. Cette connaissance porte sur l'existence humaine et sur le monde en tant qu'ils se rapportent par conversion, mais aussi par médiations subjectives et collectives, ainsi que par jonctions cosmiques aux êtres supérieurs dont ils procèdent en étant les sources toujours en relations avec Dieu. Chez Avicenne, l'exemplarité supérieure du prophète en fait le véritable guide prophétique pour les siècles, son exemplarité émanant elle-même de la transcendance du premier principe dont il procède de par sa création. Le prophète est porteur de ce premier principe du fait d'un don de la Providence et de la Lumière divine, et ce jusque dans la Loi parfaite pour la Cité juste qu'il peut seul véhiculer, cité juste étant à même de guider matériellement et spirituellement vers Dieu. Selon Meryem Sebti le Prophète est même « le point axial » du processus d'émanation, non seulement sur le plan métaphysique, mais aussi sur le plan du gouvernement du monde.

C'est dans ce sens que sera mené dans la présente recherche l'approfondissement problématique du concept de « directive » tel qu'il est aussi impliqué par la guidance prophétique adressée à l'homme du commun. Cette guidance directive sera questionnée jusque dans les rapports de nécessité et de contingence entretenus entre essence et existence, et ce pour un être créé et séparé non seulement de Dieu, mais aussi de l'Intellect Agent lui-même en jonction avec le Cosmos. Mahomet, en tant que modèle de guidance n'est donc pas un intermédiaire, ni même seulement un messenger à la Naqla⁹⁹¹ (transfert/transport chez Al-Farabi) prophétique exemplaire en tant qu'elle procède du divin et le véhicule, à l'instar d'une certaine manière de la baraka. Comme le relève Pierre Lory⁹⁹², le Prophète et ses héritiers sont

⁹⁹⁰ Meryem Sebti, « Avicenne – Prophétie et gouvernement du monde », Cerf, Paris, 2021

⁹⁹¹ Guillaume De Vaulx d'Arcy, « La Naqla, Etude du concept de transfert dans l'œuvre d'Al-Farabi »

⁹⁹² Pierre Lory, « Conférence : Mohamed ou Mahomet : prophète et dirigeant », Université populaire, Cycle « Le pouvoir politique et l'islam à travers l'Histoire, 2015-2016, Iremmo, samedi 10 octobre 2015

alors pour les musulmans un modèle spirituel, mais aussi et ainsi un modèle d'action et de gouvernement modulé et polarisé différemment dans l'ambivalence selon les situations : modèle minoritaire dans le contexte mecquois, modèle dominant médinois, modèle de guerre successorale hétérodoxe et intestine à Siffin, etc. C'est que comme le rappelle cet auteur, la constitution théologico-politique du sunnisme s'est faite essentiellement durant le califat Abbasside (750-1258), à l'encontre du chiisme, mais aussi du rationalisme du mutazilisme, et ce en rendant prééminent le rôle de Mahomet en tant que modèle prophétique, mais aussi et d'abord en tant que modèle d'exégèse coranique « infallible ». La science du hadith aura pour tâche de déployer ce modèle, fondant d'un seul tenant une autorité religieuse incommensurable et une directive spirituelle intégrant une dimension transhistorique jusque dans les modèles d'actions véhiculés. Le modèle prophétique muhammadien est ainsi un modèle spirituel, un modèle d'oeuvre et un modèle cognitif s'avérant directif et s'étant progressivement affermit en islam jusque dans ses conceptions philosophiques et théosophiques telles que l'illustrent respectivement Avicenne et Ibn Arabi⁹⁹³. L'affermissement de ce modèle ne s'est pas réalisée sans ambivalence dans la conception même de la vérité et de sa face invisible (« similitude divine de l'homme » selon l'image et « incomparabilité de Dieu »⁹⁹⁴) telle que permise à l'expérience humaine, cet « océan sans rivage » rapporté à « la fontaine débordante de l'auto-expression divine »⁹⁹⁵. Pour autant comme l'a montré Pierre Lory, on retrouve déjà exemplairement un tel modèle au IIIème/IXe siècle chez Hallâj⁹⁹⁶ et déjà chez l'ascète et théologien Sahl Tustâri (m.283/896) insérant l'ésotérisme dans la consolidation du sunnisme dans le sunnisme sacralisant le hadith en supplément du Coran en tant que « discours divin incréé ». Cette consolidation s'est faite ainsi « contre le mu'tazilisme et les tendances rationalistes en général au point de rendre « l'enseignement du Prophète infallible » et de voir celui-ci partager avec « avec le verbe coranique, quoiqu'à un degré moindre, un antécédence réelle sur le monde », une préexistence de ce « premier être créé par Dieu » sous forme de « colonne de lumière », la « Lumière muhammadienne » dont sont « issus » et « procèdent » tous les autres êtres (anges, Adam, prophètes, humanité, etc.). Chez Tustari, le cœur de Muhammad » devient ainsi « l'intermédiaire entre les croyants fervents et Dieu ». Le modèle prophétique muhammadien oriente et dirige même « le sens de la vie spirituelle » du croyant, sens consistant alors à « accomplir en soi la perfection de ce germe muhammadien »⁹⁹⁷. Or, un tel modèle prophétique muhammadien de guidance est chez Avicenne à la fois spirituel et légal, ontologique et politique, et ce aussi en ce qu'il socialise (*'aṣabiyya*) dans l'ambivalence et le transfert (Naqla) l'objet et les tenants concurrentiels des formes d'autorité et de valeur.

Ce modèle prophétique muhammadien s'est aussi développé à partir du VIIIe siècle avec l'émergence de « l'idée d'une pluralité des niveaux de la foi » et par conséquent d'« une sorte d'élite spirituelle » incarnée et vécue pratiquement pour les croyants ordinaires par des ascètes ou

⁹⁹³ William Chittick, « L'héritage muhammadien, La Walaya. Etude sur le soufisme d'Ibn 'Arabi », Horizons maghrébins 1996, n°30, pp.62-64

⁹⁹⁴ Ibid., p.62

⁹⁹⁵ Ibid., p.63

⁹⁹⁶ Pierre Lory, « Le modèle prophétique chez Hallâj », Archives de sciences sociales des religions, 62^e année, n°178, juillet-septembre 2017, pp.89-100

⁹⁹⁷ Ibid., p.89

des mystiques (soufis) réalisant « un idéal de foi »⁹⁹⁸. C'est dans ce sens particulier que la sainteté en islam se comprend comme « amitié divine - walâya » accordée à certaines personnes compte tenu d'une « alliance particulière ». Cette « walâya avait vocation à prolonger la vertu du prophète » en faisant d'eux des héritiers de ce dernier ayant « comme intériorisé » ce modèle à imiter extérieurement et surtout intérieurement dans le sunnisme via « l'éveil d'une fitra » (nature originelle de l'être humain) « permettant le contact avec Dieu »⁹⁹⁹. Cette amitié divine du saint du fait qu'il est « investi directement par la grâce divine » lui confère un « rôle d'intermédiaire prophétique » mais non un rôle d'intermédiaire à l'égard de Dieu. S'il est directement « porteur du Coran » et « de ses sens profonds », il aura par grâce une fonction de transfert du message coranique et de modèle prophétique sous certains aspects seulement. En effet, « l'imitation du Prophète » chez l'ami de Dieu « consiste précisément à ne pas se mimétiser à lui » mais à ne prétendre qu' « actualiser en soi-même le hâl prophétique », ce dernier terme renvoyant à un aspect prophétique, une disposition et un état spirituel de disponibilité à Dieu traduisant pratiquement une forme d'inspiration coranique à même de « faire passer en acte tout ce qui est su »¹⁰⁰⁰. Une certaine affinité semble dès lors manifeste entre le gradualisme spirituel dans « l'imitation soufie du Prophète »¹⁰⁰¹ et l'émanatisme métaphysique avicennien et son prophétisme.

Si le sunnisme verra ultérieurement se développer une opposition entre ascètes et savants (oulémas) jusque dans la rivalité dans l'héritage revendiqué des prophètes, c'est aussi pour des raisons renvoyant au modèle muhammadien donné de manière croissante à l'imitation dans l'islam sunnite. Cette opposition n'en traduit pas moins aussi une rivalité sociologique dans l'offre de salut proposée à la ferveur des croyants et dans les moyens d'y accéder tout en présentant des enjeux théologico-politiques qu'il s'agit d'étudier sur le plan historique.

Ainsi, des prolongements conceptuels en philosophie contemporaine pourraient tirer parti de telles conceptions mêlant cette discipline à d'autres, humaines et religieuses, puisque l'établissement d'une production historique de telles directives dans l'histoire des Etats et des sociétés arabo-musulmanes pourrait porter son lot de significations. Celles-ci pourraient s'adosser aux ambiguïtés de telles conceptions propres aux traces et à leurs auras polarisées en milieu arabo-musulman et berbère, auras dont se dégage l'historien par son travail, travail ravivant le passé et y sauvant le présent comme l'envisage Patrick Boucheron à la suite de Walter Benjamin¹⁰⁰².

⁹⁹⁸ Pierre Lory, Chapitre « Modèle prophétique et modèle de sainteté dans le soufisme ancien. Quelques exemples », in « La présence du Prophète dans l'islam moderne et contemporain », Denis Gril, Stefan Reichmuth and Dick Sarmis (sous la direction de), Brill, 2021, pp.229-243, p.230

⁹⁹⁹ Ibid., p.232

¹⁰⁰⁰ Ibid., p.238

¹⁰⁰¹ Ibid., p.239

¹⁰⁰² Patrick Boucheron, « Sauver le passé », Préface de Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », Paris, Payot et Rivages, 2013, 2017, pp.7-50 ; pp.10-15, p.23 et Patrick Boucheron, « Faire profession d'historien », Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, pp.7-36

C-2 Le phénomène « Siba » comme limite du pouvoir gouvernemental (mulk/jâh) au Maroc et en Algérie

Au regard de sa récurrence historique au Maroc, on peut se demander si le phénomène historique Siba (révolte, dissidence de territoires dominés par des tribus à l'égard de l'Etat et du Souverain) dans ce pays ne repose pas sur une loi de conservation implicite, à dimension sociologique classique (cf. Marx, Bourdieu). Celle-ci est de premier abord assez simple et consiste dans l'idée de cycle révolte/répression dans la violence. La signification de ce phénomène passerait au Maroc par l'analyse du retentissement historique des relations du Maroc avec le Soudan occidental. C'est une hypothèse que semble avoir entrevue M'Hamed Ahda dans l'organisation problématique et thématique de son ouvrage. En effet, si « l'histoire du Maroc est intimement mêlée à l'histoire de l'Afrique présaharienne, et de ce fait, pour l'écrire, il faut inmanquablement et largement déborder sur l'histoire des dynasties marocaines, des régions sahariennes et de Bilad es Soudan »¹⁰⁰³, c'est aussi une telle approche qui s'avère à même d'apporter toute sa signification au phénomène Siba lié à la constitution territoriale et politique du Makhzen.

De telles analyses seront dégagées de la même manière sur le plan historique pour l'Algérie, par-delà la problématique de la gouvernementalité, le phénomène « Siba » s'y constituant également comme limite du pouvoir gouvernemental (mulk/jâh), même si c'est selon d'autres modalités et d'après d'autres événements à circonscrire.

Le Soudan occidental servait en effet au Maroc de « trait d'union entre ce dernier et l'Europe », ce que l'analyse précise de l'historien M'Hamed Ahda permet de détailler amplement, ce qui conduit à le citer longuement. A partir du « 15^{ème} siècle, l'équilibre qui avait prévalu entre monde musulman et Européen chrétien a commencé à se dégrader au profit de ce dernier. Prenant un aspect religieux (reconquista) et économique (expansion coloniale, c'est-à-dire la phase mercantile du capitalisme), ce phénomène s'est traduit au Maroc par la pression ibérique sur les côtes atlantiques et méditerranéennes et l'occupation des principaux ports Sebta, Safi, Azemmour et Agadir... A l'intérieur du pays, ce déséquilibre se traduit sur le plan économique par la profonde ruralisation des régions. Cette forte emprise sur la terre correspond en réalité à des profonds bouleversements résultant de la désorganisation des circuits d'échange par la capture capitaliste et la fermeture progressive des débouchés de l'horizon méditerranéen, de la capture en Afrique de l'ouest d'une grande partie du trafic transsaharien dont le Maroc méridional avait conservé le monopole pendant des siècles et en conséquence le recul de l'agriculture et le développement du nomadisme. A la suite de ces bouleversements qu'a connus le Maroc, la structure socio-économique conservatrice et paralysante apparaît comme une conséquence directe de ce blocage. »¹⁰⁰⁴. Le Soudan occidental et pour part aussi le Sahara occidental avait longtemps été essentiels pour le Maroc, et ce déjà depuis au moins la dynastie Almoravide qui au XI^{ème} siècle et au XII^{ème} siècle incluait ce dernier à son vaste empire. L'empire Almoravide intégrait ainsi des territoires allant de la péninsule ibérique jusqu'au Maghreb en y incluant une bonne part de l'Algérie actuelle, et ce en rejoignant par le contrôle des voies commerciales de

¹⁰⁰³ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012, Introduction, p.9

¹⁰⁰⁴ Ibid., p.10-11

vastes zones au sud, zones riches en ressources et en or, en allant de la boucle du Niger jusqu'aux pourtours du fleuve Sénégal.

Dans son livre « Parcours dans l'Histoire du Maroc »¹⁰⁰⁵, l'historien M'Hamed Ahda revient aussi sur les deux grands types d'explications historiques apportés habituellement au phénomène « Siba » au Maroc, à savoir la politique de l'Etat (Makhzen) à l'égard des tribus et sa politique fiscale. Il propose ensuite sa propre analyse du phénomène reprenant les précédentes, analyse régionaliste pour laquelle il met en exergue la situation du sud et notamment du Tafilalt. Or, cette même analyse régionaliste, locale et synthétique peut aussi être reprise, incluse et approfondie par la présente analyse. Celle-ci tend à synthétiser les données historiques dans des dimensions à la fois économiques, culturelles et politiques, en procédant d'une inspiration khaldounienne donc, de plus longue durée. Se faisant la présente analyse vise à synthétiser la dynamique inhérente à des changements de configurations historiques prises selon les conditions historiques d'émergence (essentiellement centrifuges mais problématiquement divisionnaires) et de reconduction d'une gouvernamentalité théologico-politique au Maroc au niveau du Makhzen à l'occasion de la crise profonde survenue fin XV^{ème} siècle.

Cette crise était lié à la décomposition de la dynastie Mérinides (1244-1465) mais pas seulement et loin s'en faut. Elle a engagé les changements survenus dans le commerce international (développement d'un régime capitaliste international mercantile, colonial et maritime) en lien avec ses puissances dominantes et impérialistes (Espagne et Portugal notamment, mais aussi Angleterre et Ottomans). Elle a aussi eu à partie avec l'évolution des relations déterminantes entretenues par le Maroc avec le Soudan occidental, véritable « trait d'union » jusqu'alors avec l'Europe¹⁰⁰⁶. Cette analyse permet alors de ne pas voir dans le phénomène Siba seulement le fruit « de la faiblesse de l'Etat et du fossé qui le séparait de la société marocaine »¹⁰⁰⁷, mais également une condition de production historique de l'occasion de fonder adéquatement le Makhzen, son Mulk (pouvoir hégémonique) et son Jâh (mode de fonctionnement du pouvoir d'Etat) en lien avec cohésion sociale ('açabiyya) et donc l'agencement entre sociétés urbaines et sociétés rurales, tribus arabes et tribus berbères, nomades et sédentaires.

Or, en période de Siba, le besoin de protection passait pour les commerçants par le paiement de « Zettata », ou « droit de sauvegarde » auprès de protecteurs choisis, tribus ou zawiyas notamment, maîtres d'un passage. Le phénomène Siba porte ainsi en creux une demande politique de protection, de mise en forme et de gestion de la violence et de la captation des ressources, demande interne et/ou externe à la 'açabiyya.

Rapportée territorialement au phénomène Siba et au Soudan à travers l'histoire, une telle configuration locale de gouvernamentalité historique de classe dans le cadre d'une société tribale de type féodale spécifique constitue un « foyer d'expérience » collective et institutionnelle au sens où l'entend Michel Foucault. On peut dès lors y voir là un véritable ferment d'historicité sur la longue durée où « s'articulent les uns sur les autres: premièrement, les formes d'un savoir

¹⁰⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁰⁶ Ibid, pp.10-11

¹⁰⁰⁷ Ibid, Chapitre « Le phénomène « Siba » au Maroc », pp.13-40, p.13

possible; deuxièmement, les matrices normatives de comportement pour les individus; et enfin des modes d'existence virtuels pour des sujets possibles »¹⁰⁰⁸.

Ainsi, les événements inhérents à la réponse sociale à la crise de la fin du XV^{ème} siècle au Maroc s'inscrivent plus dans un ferment, une poussée révolutionnaire, la radicalisation sociale globale du phénomène Siba que dans un processus révolutionnaire au sens strict. Ces événements apparaissent dès lors comme ressortant d'une séquence historique instituante politiquement et socialement, mais limitée par la partition théologico-politique centrifuge d'un processus plus défensif qu'offensif. C'est ce que tendront à montrer les analyses du pouvoir et de la religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » entre le XIV^e et le XV^e siècle, les travaux de Mohamed Kably¹⁰⁰⁹ tendant à relativiser le caractère générateur du chérifisme Saadien jusque dans l'émergence du Makhzen, et ce en mettant notamment en avant dans la contingence les apports politiques conséquents sur le plan historique de la dynastie Mérinide. Dans ce sens, les crises rencontrées par les différentes dynasties se réclamant du chérifisme au Maroc à travers l'histoire seront à interroger sous l'angle du phénomène Siba et des modes de contestation rencontrés traduisant la contingence historique à la fois inscrite et déniée fonctionnellement dans le chérifisme en tant que mode de domination politique. Il s'agira dans ce sens de reprendre de manière critique en les contextualisant à l'aide de la préoblématique inhérente à la présente recherche les analyses fécondes de Mercedes Garcia-Arenal, notamment celles portant sur trois cas de contestation qu'elle étudie : « la rébellion et le coup d'Etat conduits par un sharîf idrîside et ses partisans, qui mirent fin à la dynastie mérinide en 869/1465; la conquête de Fès par les shurafâ' sa'diens entre 1549 et 1554 ; la polémique qui opposa shurafâ' et bildiyyin (musulmans aux ascendances juives) de cette même ville »¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁸ Michel Foucault, « Le Gouvernement de soi et des autres », Cours au Collège de France 1982-1983, Leçon du 5 janvier 1983, 1^{ère} heure, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, 2008, p.4-5

¹⁰⁰⁹ Mohamed Kably, « Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » (XIV^e-XV^e siècle) », Préface de Claude Cahen, Le Fennec

¹⁰¹⁰ Mercedes Garcia-Arenal, « Imposture et transmission généalogique : une contestation du sharifisme ? », Chapitre 3, in Bonte, Pierre, Edouard Conte et Paul Dresch (sous la direction de), Emirs et Présidents, Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe, Paris, CNRS Editions, 2001, pp.111-136, p.111

CONCLUSION

Comme l'a montré l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie, sociétés et nature se recoupent de manière bien problématique sur le plan de l'ontologie anthropologique, mais aussi sur celui du rapport territorial et corporel au milieu et à la gestion sociale de ressources naturelles plus ou moins raréfiées dans le temps. La gestion concurrentielle et solidaire des ressources liées à l'agriculture, notamment hydrauliques, entre les classes sociales et les clans, s'avère dans cette perspective être essentielle. Elle porte en effet sur la longue durée des déterminations quant au milieu, et ce dans la vie quotidienne, mais également en cas de crise (sécheresse, famine, épidémie, guerre, invasion, etc.). Ces déterminations sont ainsi aussi climatiques, sanitaires et démographiques et s'avèrent véhiculer des éléments culturels et des modes de subjectivation spécifiques que l'historicité recoupe dans ses continuités et discontinuités. Au-delà de certains épisodes de pestes évoqués au Maroc, cela sera montré plus amplement lors de bien d'autres événements.

C'est ce qu'ont déjà permis déjà d'illustrer notamment pour part les caractéristiques ontologiques analogistes collectives et subjectives dans le rapport à la nature telles que dégagées sur le plan anthropologique par Philippe Descola¹⁰¹¹. L'analogisme constitue en effet une ontologie de « l'atomisation et de la recomposition » où la physicalité et l'intériorité sont fragmentées, ontologie caractérisée par un monde « enchevêtré ». Cet enchevêtrement porte sur toutes les composantes, tous les états et qualités, « toutes les parties dont les existants sont faits », étant « distingués les uns des autres et différenciés en autant d'éléments singuliers » reliés dans un « réseau de correspondances systématiques ». Ce monde enchevêtré est hiérarchisé en classes d'êtres aux « qualités intrinsèques » et aux « relations asymétriques »¹⁰¹². Comme le montre l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie, l'ambivalence est constitutive d'un tel monde de multiplicités dont la naturalité semble relever d'un principe logique revêtant la forme d'un associationnisme ascendant à rebours du principe de causalité constitutif de la naturalité du naturalisme ontologique dégagé par l'anthropologie de Philippe Descola. L'ambivalence trouble la causalité¹⁰¹³ qu'elle recoupe néanmoins dans la participation totalisante dont elle procède et qu'elle met en œuvre de manière étonnante.

En pouvant contribuer à associer nature et société, l'historicité par osmose constitue alors, dans cette perspective anthropologique et historique de très longue durée, cette forme d'historicité bien réelle pouvant être conçue en contrepoint de l'abord des sociétés sans écriture comme relevant des « oubliettes de la « protohistoire » », traduisant sur le plan des sciences historiques une forme de « sous-histoire » et de « sous-développement ». En effet, la « protohistoire » est un « état de connaissances » et non un « état de civilisation » comme le relevait dès 1955 Lionel Balout comme le rappelle l'anthropologue Malika Hachid. Le poids de la monumentalité et donc de l'urbanité dans les traces historiques retenues par l'historiographie semble avoir été un critère d'exclusion à l'égard de bien des peuples. Pour les peuples nomades ou semi-nomades, les regroupements de tentes étaient pourtant autant de formations culturelles et sociales fondues au

¹⁰¹¹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005

¹⁰¹² Philippe Descola, « La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation », (sous la dir. de Philippe Descola et al), Paris, Somogy Editions d'art, Musée du Quai Branly, 2011, p.68

¹⁰¹³ Barthes, Roland, « Structure du fait divers », in *Essais critiques*, Seuil, Paris, 1964, pp.188-198

sein d'un milieu naturel que la tradition orale n'a pu qu'indirectement conserver. L'historicité par « osmose » permet alors d'appréhender un « long continuum civilisationnel » sans aucune distinction catégorisant sous forme de sous-histoire certaines périodicités tout en maintenant autant que les sources le permettent l'analyse historique de son devenir en un milieu élargi. L'osmose traduit alors ici dans une perspective tardienne la diffusion lente et longtemps continue de formes et modèles culturels, sociaux, politiques ou économiques, mais aussi leur persistance dans l'histoire et leur place résurgente dans l'historicité. L'osmose est un mode de diffusion et de propagation imitative de proche en proche agençant les croyances et les désirs et avec eux les comportements et leurs habitudes qualifiées de façon normative. L'osmose opère sur un plan intergénérationnel de longue durée d'une manière diffuse traduisant en profondeur ce qui demeure une forme de dynamique ténue constituant l'historicité d'un temps long que ne pourront condenser que certains événements. C'est par une telle osmose que certaines formes d'idiosyncrasies culturelles peuvent ressortir de l'histoire de sociétés traditionnelles, orales ou supposées dépourvues d'histoire. En témoignent exemplairement les formes figuratives berbères traditionnelles dont les traces remontent justement à ladite « protohistoire » supposée en exprimant « tout un fonds symbolique et mythologique » partagé et transféré (Naqla) depuis lors entre le l'Algérie et le Maroc. L'esthétique et le destin liés par le sacré et associés ensemble à la nature et à l'animalité se sont en effet avérés être exprimés sur un mode social par l'art pariétal et funéraire protoberbère et paléoberbère en Algérie comme au Maroc l'a amplement établi sur le plan anthropologique Malika Hachid¹⁰¹⁴ tout particulièrement depuis ce foyer civilisationnel que fut alors le Sahara et notamment la région algérienne du Tassili. C'est à ce titre que l'enseignement anthropologique et historique des sociétés protoberbères a pu établir la force naturelle majeure constituée par le modèle animal et celle du désir de prodige en association dont certains aspects se retrouvent historiquement dans les sociétés traditionnelles berbères en Algérie et au Maroc, tandis que certaines caractéristiques ne sont pas sans affleurer encore de nos jours comme cela a pu être établi. *La force naturelle majeure impliquée par un tel désir prodigieux d'altération ayant pour modèle l'animal*, ne peut que receler une forme d'ambivalence jusque dans la polarité des grandeurs (gigantisme d'ouverture de certains espaces culturels, microcosme constitutif de certains édifices funéraires, etc.). Les virtualités, ambiguïtés et équivocités éventuelles qu'un tel désir de prodige et qu'un tel modèle animal transportent (Naqla) conjointement en lien avec ce qui relève du destin restent à interroger sur le plan anthropologique et historique. Pour autant, il apparaît déjà qu'un tel désir prodigieux d'altération ayant pour modèle l'animal ne peut qu'être porté par une conaturalité d'appartenance et de destin en rapport au monde, l'altération recelant dès lors de manière directive les virtualités d'un anti-destin, ce dont a pu témoigner l'art rupestre en Algérie et au Maroc, comme ailleurs¹⁰¹⁵.

Si la solidarité de groupe que constitue l'açabiyya chez Ibn Khaldun est emprunte du milieu jusque dans sa fondation et sa dynamique tout en en étant inséparable, elle traduit néanmoins une certaine autonomie du social à l'égard de la nature davantage qu'une pleine continuité avec elle. Une telle conception théorico-pratique chez Ibn Khaldun n'est pas sans convergence avec l'orientation de ses travaux concernant l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maghreb,

¹⁰¹⁴ Malika Hachid, « Les premiers berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil », Alger, Ina-Yas * Edisud, Aix-en-Provence, 2000

¹⁰¹⁵ Zarader, Jean-Pierre, Malraux, « L'art et le temps : le bison, l'arc et la flèche, ou la place de l'art pariétal dans les écrits sur l'art », chapitre 6, in « L'art avant l'art. Le paradigme préhistorique », édité par Audrey Rieber, ENS Editions, Paris, 2022, p.153-170

travaux plutôt orientés vers les formes prises par la genèse de l'Etat islamique et par les refondations successives de pouvoirs émergeant depuis une périphérie aux multiples dimensions (territoriales, nomades, marges sociales, culturelles, économiques, etc.). Comme cela a été établi, les sociétés protoberbères, initialement nomades et peu ou prou marquées par un processus de sédentarisation, témoignaient manifestement d'une forme d'osmose avec le milieu et traduisaient ainsi sans doute davantage une forme de continuité entre nature et société. Pour autant, un tel constat ne saurait nous dispenser de relier cette différence avec celle justement de la formation sociale du pouvoir étatique à travers l'histoire, ce que suggérait déjà l'usage culturel fait des représentations culturelles et culturelles de la nature par les élites (chefferies) des sociétés protoberbères et paléoberbères comme cela a été montré. Si ces sociétés humaines ont pris pour modèle l'animal comme en témoigne l'art rupestre, c'est qu'une forme de parallélisme et de contiguïté d'existence avec la nature pouvait sans doute approfondir cette même continuité sociale avec la nature. Comme cela a été établi, les multiples plans historiques de la symbiose antagonique arabo-berbère tendent à pouvoir relever sur le plan sociologique des analyses d'Ibn Khaldoun et donc d'un tel rapport entre société et nature chez cet auteur majeur. Mais s'il en est ainsi, c'est dans le contexte d'osmose historique diffuse, lente et profonde sur la très longue durée dont ressortent aussi les analyses de l'«açabiyya, relevées déjà en milieu paléoberbère pré-islamique à partir de l'anthropologie¹⁰¹⁶. Si l'art rupestre et funéraire des Protoberbères invite à retrouver une forme de continuité entre l'«açabiyya, donc la société, et la nature, elle retrouve aussi autrement cette même continuité avec le sacré, avant toute hypostase du social, comme du religieux et toute verticalisation de l'osmose sur ses divers versants. C'est là le paradoxe de « l'homme paré du prestige de la bête »¹⁰¹⁷ qu'a relevé Georges Bataille à propos de l'art rupestre et donc de la naissance de l'art. Ce prestige si marqué que l'on retrouve tant dans l'art rupestre protoberbère ne pouvait qu'être gros de multiples dimensions et être irréductible à la seule conception magique de la nature. Il ne pouvait que constituer tout un monde vivant, encore mêlé, au niveau de la participation au milieu, de devenir conjoints, faits d'« alliance » et de « symbiose »¹⁰¹⁸ à la fois « transposés » et « recherchés »¹⁰¹⁹ (ce qui n'est pas sans évoquer la Naqla comme transfert, transport¹⁰²⁰, mais aussi comme déplacement ou déménagement associé au nomadisme) sur le plan réel et mythique.

Ainsi, par-delà la querelle entre Durkheim et Tarde, et sans concevoir l'histoire strictement de manière probabiliste comme le fait Cournot, il s'agira à la suite encore d'Ibn Khaldoun de rattacher la société et notamment la solidarité de groupe («açabiyya) à la nature et donc ni de psychologiser l'histoire en séparant au fond par asymétrie naturaliste la société de la nature comme le fait Tarde ni d'ontologiser le social par hypostase comme le fait au fond Durkheim. Les vrais événements dans l'histoire sont affaire de surdéterminations entre séries causales présentant bien des faits sociaux contraignants en tant qu'ils sont déjà constitués, mais aussi une force collective émergente en tant qu'ils se constituent sur le mode d'une causalité non substantielle. Ainsi, en dépit d'une contingence apparente à première vue, si Carthage a pris son

¹⁰¹⁶ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, pp.282-283

¹⁰¹⁷ Bataille, Georges, Lascaux ou la naissance de l'art, Stuidiolo, L'atelier contemporain, , chapitre « L'homme paré du prestige de la bête », pp.161-162

¹⁰¹⁸ Goetz, Benoît, L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll, Le Portique [En ligne], 20, 2007, mis en ligne le 6 novembre 2009, consulté le 17 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1364>, p.3

¹⁰¹⁹ Ibid., p.7

¹⁰²⁰ De Vaulx d'Arcy, Guillaume, La Naqla, Etude du concept de transfert dans l'œuvre d'Al-Farabi

indépendance durant la seconde moitié du VIIe siècle avant J.-C. avec les Phéniciens de Syrie et du Liban qui l'avait fondée en tant que comptoir commercial, c'est qu'objectivement son développement la conduisait à pouvoir contrôler elle-même « le commerce de l'or et de l'étain » dont elle était le centre sans plus avoir à verser « un tribut en signe d'allégeance »¹⁰²¹. De tels événements historiques s'avèreront structurants et pivotaux dans la dynamique sociale et la solidarité de groupe ('açabiyya) constitutive de l'historicité, la solidarité de groupe ('açabiyya) dans la perspective d'Ibn Khaldoun apparaissant alors comme non strictement mécanique par similitudes comme Durkheim l'identifie pour les sociétés « traditionnelles » en contrepoint de la solidarité organique liée à la division du travail accrue des sociétés « modernes ». Mobilisant solidarités de clan et de classes au niveau d'alliances et d'assemblages d'intérêts objectivables partagés, la solidarité de groupe ('açabiyya) des sociétés traditionnelles dans la perspective d'Ibn Khaldoun se rapporte au milieu, à l'espace et à ses territoires de vie, l'espace, notamment agraire, étant affaire, sur la longue durée historique, de grandeur, d'étendue de ressources, d'extension de phénomènes sur un territoire, de peuplement et de migrations¹⁰²². L' 'açabiyya est aussi affaire de compassion et de désir d'altération solidaire face aux enjeux du destin. La répétition de faits sociaux structurés à travers l'histoire contribuera ensuite à conférer à de tels faits sociaux la force contraignante et la distance asymétriques que portent en blocs manifestement de manière essentiellement extrinsèque bien des phénomènes sociaux dans l'histoire, sans en faire pour autant des « choses sociales ». Ainsi, dans les sociétés traditionnelles du Maghreb en effet, la 'açabiyya', sur fond d'honneur et d'osmose, tend à avoir eu pour fonction de gérer l'« aspect dramatique de l'antagonisme des générations »¹⁰²³ en opposant dans l'ambivalence, jusque dans le lien entre générations et finitude, la mort à la naissance bien plus qu'à la vie¹⁰²⁴. Ainsi, relier solidairement les hommes entre eux au sein de leurs milieux comme l'implique l' 'açabiyya, mais aussi relier leurs territoires entre eux, s'est révélé avoir été déterminant en cas de crise climatique, écologique ou démographique à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie. De telles crises, à l'instar de celles qu'ont connu à travers l'histoire les sociétés oasiennes, crises ayant pu mêler les territoires et les conditions de ces deux pays, ont profondément problématisé le rapport entre sociétés et nature, leurs déterminants ainsi que leurs variations, en concordance avec ce que la paléanthropologie contemporaine confirme¹⁰²⁵.

Les liens induits entre nature et société à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères ont aussi pu être illustrés dans un tel contexte anthropologique par le système d'entraide traditionnel (Touiza) en milieu berbère marocain ou algérien (kabyle) engagé dans la gestion des ressources naturelles, mais aussi en matière de gestion hydraulique et plus amplement au quotidien. Ces liens ont aussi pu être établis par l'étude de la diffusion de la culture savante, l'étude de la médecine traditionnelle et de l'ethnopsychiatrie au regard de l'appréhension de la

¹⁰²¹ Sénac Philippe, Cressier Patrice, Histoire du Maghreb médiéval, VIIe-XIe siècle, Armand Colin, Paris, 2012, p.20

¹⁰²² Jacques Berque, De l'Euphrate à l'Atlas, Tome 1. Espaces et moments, Tome 2. Histoire et nature, La Bibliothèque arabe, Sindbad, Paris, 1978

¹⁰²³ Raymond Jamous, « Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif », Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019, p.278

¹⁰²⁴ Maurice Godelier (sous la direction de), La mort et ses au-delà, Biblis, 2024

¹⁰²⁵ Ariane Burke, "Résilience spatiale et remplacement de population en Europe durant le MIS 3 : une étude comparative des Néanderthaliens et d'Homo sapiens », Quaternary Science Reviews, Volume 377, 1 avril 2026, <https://doi.org/10.106/j.quascirev.2026.109850>

santé par les populations, ou encore par l'histoire des greniers sacrés au Maroc¹⁰²⁶, par l'histoire du sucre¹⁰²⁷ et par celle de la gestion de classe des oasis du sud marocain jusque dans la région du Touat Gouara de l'actuelle Algérie dans l'émergence profane et sacrée de l'Etat (Makhzen) via le chorfisme politique de la dynastie Saadienne au Maroc au XVe et XVIème siècles.

Comme le montre ainsi la gestion de l'eau dans les sociétés oasiennes des zones sahariennes en Algérie et au Maroc, sociétés sédentaires, semi-nomades et nomades s'avèrent avoir joué des rôles différenciés selon les contextes historiques concernés. Ces groupes sociaux ont en effet pris part mutuellement et conflictuellement à la *'açabiyya (cohésion sociale) qui est au cœur du changement historique, tout particulièrement économique, culturel et politique selon Ibn Khaldoun. Avec cet auteur toujours aussi majeur aujourd'hui, il est d'ailleurs conséquent de considérer en contrepoint d' « Averroes qui déclarait que « le prestige appartient aux plus anciens citadins » » que « c'est le regroupement solidaire ('açabiya) non primitivement citadin qui est le nerf et le secret de la vie humaine en société »*¹⁰²⁸.

Comme cela a été montré, les oasis sahariennes en Algérie et au Maroc s'avèrent présenter une dimension sociotechnique particulièrement utile à interroger au niveau de l'historicité pour concevoir plus avant la construction des rapports entre nature et société pour ces deux zones territoriales. Plus que le forage de puits artésiens à balanciers (khattâras), c'est le système hydraulique des foggaras que l'on retrouvera depuis le XIe siècle avant J.-C. dans les oasis sahariennes de l'Algérie (notamment dans le Touat-Gourara) et peut-être d'abord du Maroc¹⁰²⁹ (notamment dans la vallée du Drâa à partir de Marrakech) à un niveau partagé par les sociétés traditionnelles de ces espaces au sein de ces deux pays.

Historiquement, les oasis algériennes et marocaines ont été parcourues par les itinéraires caravaniers du commerce « transsaharien » à partir du VIIIe siècle. Ceci a conduit au développement d'une « agriculture de services » d'étapes et de comptoirs commerciaux complémentaire à l'agriculture vivrière faisant vivre les populations locales sédentaires avec des populations caravanières et nomades de passage.

Transport et adaptation aux éléments naturels et à leurs extrêmes variations ont contraint ainsi l'habitant des oasis à devenir un véritable « aménageur »¹⁰³⁰ sociotechnique de son milieu de vie, ce dont témoigne la foggara au niveau de la gestion sociale et tendanciellement consensuelle de l'eau. Ainsi, même les catastrophes naturelles et la préparation collective des habitants pour y faire face étaient au cœur de l'aménagement urbain des ksour et de leurs casbahs autour des palmeraies. Elles étaient aussi au cœur de la lutte (pénurie d'eau, ensablement, salinisation des

¹⁰²⁶ Salima Naji, « Greniers sacrés du Haut-Atlas et de l'Anti-Anti-Atlas marocains. Lieux d'assemblage et de refondation de la Taqbilt », Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.241-252

¹⁰²⁷ Souad El- Yamani et Rosenberger, « Histoire du sucre marocain. De la Méditerranée à l'Atlantique (XIe-XVIIe siècles) » ; Nouvelles sources, Publication des Archives du Maroc, Editions Bouregreg, 2022

¹⁰²⁸ Olivier Carré, « Ethique et politique chez Ibn Khaldoun, juriste musulman : actualité de sa typologie des systèmes politiques », Année Sociologique, Paris, Vol.30, Jan 1, 1979, pp.109-127, p.113

¹⁰²⁹ Hachid, Malika, Les Premiers Berbères . Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Sud, Aix-en-Provence, Alger, 2000, pp.69-70

¹⁰³⁰ Abderrahmane Moussaoui, Les oasis au fil de l'eau, de la foggara au Pivot, Editions de l'Etrave, Igé, 2019, p.36

sols, menace éolienne) et du lien de connivence quotidien constitutif de tout l'écosystème oasien engageant la 'açabiyya. Même la métrologie de l'eau dans les oasis en Algérie et au Maroc traduisait ainsi un rapport non fixe mais évolutif à la propriété, aux formes prises par l'avoir ainsi qu'à la fortune, et ce « au gré des aléas écosystémiques »¹⁰³¹, « des aléas climatiques » et de « l'état de l'infrastructure de la foggara »¹⁰³².

La propriété de l'eau, son acquisition par le droit ou par la force, ainsi que sa fiscalité (politique ou religieuse), ont dès lors été au cœur « des stratégies de domination »¹⁰³³, l'horizon d'enjeux multiples et de violences (« rançonnements nomades », « exactions fiscales des pouvoirs centraux du nord du Maghreb ») à travers l'histoire. En effet, la mainmise fiscale notamment des souverains marocains « dès le premier tiers du XVIe siècle » vis-à-vis des propriétaires oasiens du Touat Gouara de l'actuelle Algérie, traduit comme le relève Abderrahmane Moussaoui à la suite de A.G.P.Martin, des « allégeances, encore vivaces, des notabilités locales à des pouvoirs religieux représentés par des confréries dont la maison mère se trouve au Maroc »¹⁰³⁴. Fiscalité religieuse et fiscalité politique régaliennne se sont en effet étroitement associées localement ainsi qu'au niveau du pouvoir central dans le chorfisme marocain, et ce jusque dans ses extensions territoriales dans les oasis algériennes.

Produisant la stratification sociale des sociétés oasiennes, la foggara en était aussi le produit circulaire, puisque l'on retrouvait encore traditionnellement au niveau urbain des ksour oasiens le principe d'une double hiérarchisation, d'une part segmentaire et ethnique et d'autre part sociale. La stratification sociale distinguait dans ce sens la noblesse politico-religieuse transmissible, constituée par les chorfas et les marabouts, la classe intermédiaire des Hrâr (libres) « roturiers »¹⁰³⁵ et la classe laborieuse constituée d'affidés affranchis (hrâtîn) et d'esclaves ('abîd) (« Noirs des oasis »).

Dispositif sociotechnique ayant aussi part au sacré dans les sociétés traditionnelles oasiennes, la foggara témoigne du rapport à la nature de l'oasien, rapport fait de « connivence »¹⁰³⁶ plus que de maîtrise associée à celle des hommes. Comme en témoigne le « maître de l'eau » de la foggara, un certain artifice chez l'homme pourra continuer à procéder à un double lien de connivence avec Dieu et avec la nature, dès lors que ce double lien se compose aussi dans le rapport technique aux choses, ainsi qu'aux croyances et désirs que celles-ci véhiculent. Rattachées à Dieu, les créations naturelles pourront rattacher l'homme et ses créations à la nature en même temps qu'à Dieu.

Ainsi, « véritable institution fondatrice du lien social »¹⁰³⁷, la foggara dévoile sans doute ce qui relève de l'osmose dans l' 'açabiyya, ce qui, dans « l'ordre ancien » « enseveli sous le nouveau », contribue à « informer les configurations sociales »¹⁰³⁸. Si la foggara peut ainsi rapporter ce qui relève de l'osmose dans l' 'açabiyya, c'est qu'elle lie et révèle en milieu oasien ce à quoi tenait socialement, économiquement et culturellement « l'équilibre pluriséculaire entre les apports en eau et la démographie des ksour ». A ce titre, la foggara peut même témoigner de la symbiose

¹⁰³¹ Ibid., p.170

¹⁰³² Ibid., p.171

¹⁰³³ bid., p.234I

¹⁰³⁴ Ibid., p.145

¹⁰³⁵ Ibid., pp.279-280

¹⁰³⁶ Ibid., p.7

¹⁰³⁷ Ibid., p.12

¹⁰³⁸ Ibid., p.14

antagonique arabo-berbère. *Cette symbiose antagonique de clans et de classes se retrouve dans le mélange des lexiques arabes et berbères entourant la foggara. Ce mélange des lexiques traduit que cette symbiose est au cœur de l'acculturation et de la diffusion de la foggara, le vocabulaire berbère d'origine Zénète étant plutôt « destiné à l'infrastructure », tandis que le vocabulaire arabe préside plutôt à celui de la superstructure associée au mesurage (calcul) de l'eau ayant servi à « l'introduction de l'imposition et du principe de la propriété hydraulique »¹⁰³⁹.*

A partir des liens historiques dégagés entre société et nature, les analyses historiques concernant le Maroc ont pu aussi établir les conditions relatives à l'émergence d'une préfiguration d'une forme de gouvernementalité théologico-politique de clan et de classe depuis la fin du XV^{ème} siècle. Cette gouvernementalité en prise dominante avec les différentes formes de solidarité de groupe et de cohésion sociale ('açabiyya) des diverses sociétés urbaines et rurales, sédentaires et nomades plus ou moins dominées, s'est révélée être pour part dénaturante dans son appropriation des mouvements (mobilités et assemblages) et des horizons mêmes de la géographie humaine¹⁰⁴⁰. Ces conditions d'émergence d'une telle gouvernementalité associent l'historicité au changement social et à des structures ontologiques et politiques de sociétés s'avérant à la fois segmentaires et tributaires d'intérêts multiples. Ces analyses historiques étayées pour le Maroc seront à développer et préciser tandis qu'elles restent par ailleurs à établir parallèlement en Algérie présentant conjointement, mais distinctement dans le temps, des formes s'avérant comparables en même temps que d'autres formations sociales, religieuses et politiques. Ces analyses permettent d'avancer des conceptions résolument fécondes sur le plan historique, mais aussi contemporain, dans des domaines pluridisciplinaires mobilisant notamment la philosophie et l'anthropologie, même religieuse.

En effet, la genèse historique d'une telle gouvernementalité théologico-politique d'Etat islamique peut se révéler être conceptuellement utile pour comprendre l'arrière-plan historique servant de cadre encore fécond au niveau de l'historicité en cours ou ayant préfiguré certaines formes des sociétés actuelles ainsi que leurs blocs historiques constitutifs. Ce cadre ou ces formes qui restent à analyser sur le plan historique peuvent encore subsister et persévérer sous les dehors d'une gouvernementalité du social¹⁰⁴¹ de ces sociétés intégrées au capitalisme mondialisé et au désencastrement politique¹⁰⁴² du social, de l'économie et de la nature qu'il implique. Ils persistent sur la longue durée encore au niveau de certains Etats contemporains (patrimoniaux, néo-patrimoniaux voire « sultaniques ») ou de certaines pratiques (Mulk-Jâh) contemporaines du Makhzen de ces pays. Il en va ainsi de certaines formes d'Etat au Moyen-Orient ou au Maghreb, de leurs institutions politiques, civiles ou religieuses ainsi que de la question fondamentale de son modèle unique ou spécifique¹⁰⁴³. A titre d'exemples restant à développer tant pour le Maroc que pour l'Algérie, on peut citer les formes toujours vivantes de maraboutisme islamique, de formes

¹⁰³⁹ Ibid., p.85

¹⁰⁴⁰ David Goeury, « Horizons Seksawa. Relecture de l'œuvre de Jacques Berque. Pour la compréhension de l'espace marocain », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°40-41, 2011, pp.213-224

¹⁰⁴¹ Béatrice Hibou (sous la direction de), « Le gouvernement du social au Maroc », Karthala, Paris, 2016 et Béatrice Hibou, Mohamed Tozy, « Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l'Etat à l'âge néolibéral », Karthala, Paris, 2020

¹⁰⁴² Karl Polanyi, « La grande transformation », Paris, Gallimard, 2022

¹⁰⁴³ Jean-François Médard, « Le modèle unique d'« Etat en question » », in *Revue internationale de politique comparée*, 2006/4 (vol.13), pages 681-696, Editions De Boeck Supérieur

culturelles créatrices, de nouvelles formes de dynamiques sociales, mais aussi des formes de clientélisme manifestement toujours actuel au sein de ces sociétés. Le système délétère de prébendes inhérent au clientélisme tend à accroître les inégalités sociales en induisant de ne pouvoir réguler sans violence les rapports sociaux, à défaut de pouvoir reconduire à la passivité et à la dépendance.

A l'aune de la présente perspective historique et anthropologique, la gouvernance du sultan Chorfa au Maroc porteur de Baraka qui s'effectue selon des frontières territoriales, économiques, culturelles et politiques apparaît bien encore comme étant tributaire d'une telle croyance prophétique et « visionnaire »¹⁰⁴⁴. Celle-ci est relativement inhérente à une certaine gouvernance islamique de l'Etat dont la réappropriation théologico-politique s'avère être polarisée dans l'ambivalence entre autochtonie et orientalisation¹⁰⁴⁵. Une telle gouvernance qui reste à analyser sur le plan historique en Algérie constituera dès lors un enjeu stratégique majeur relativement aux événements historiques la mobilisant peu ou prou en lien avec les modalités traditionnelles de gouvernement berbère. Celles-ci seront à préciser au-delà de la seule Djemâa (assemblée politique locale coutumière), tant au Maroc qu'en Algérie kabyle précoloniale¹⁰⁴⁶. La gouvernementalité du sultan des frontières au Maroc mobilise un capital théologico-politique permettant le contrôle de celles-ci et donc des segments de populations en mouvement ainsi que de leur agencement unificateur, et ce tendanciellement jusqu'à leur formation politique en un peuple constitué à sa manière. Le concept foucauldien de gouvernementalité s'avère être ainsi un concept prospectif fécond et mobilisable de manière rétrograde et opératoire sur le plan historique des continuités et discontinuités dans l'histoire des sociétés arabo-musulmanes et de la genèse de leurs Etats. Ces liens historiques et conceptuels problématisés à rebours de toutes tendances à l'anachronisme, à l'orientalisme et à l'ethnocentrisme interrogeront encore ceux tels qu'ils sont entretenus lors de crises historiques. Celles-ci réactivent en effet un imaginaire politique historiquement mêlé dans le contexte d'émergence de l'islam à des formes de millénarisme eschatologique ambiant intrinsèquement associé à un contexte de guerres récurrentes diverses entretenus entre tribus et cités. La nature vivante dans cette perspective semble remplir une fonction relative d'entourage, mais aussi possiblement de révélation providentielle à l'égard de la mission prophétique primant sur toute intellectualité, même chez Avicenne.

On retrouve là sans doute des éléments de culture proprement politique partagés en milieu musulman dans différentes aires géographiques autres que celles du Maroc et de l'Algérie, éléments constitutifs de la genèse de l'Etat islamique. Ces éléments de culture politique s'avèrent associés peu ou prou au religieux dont une part des phénomènes est adossée au social, éléments politiques pouvant être tout à fait distincts du religieux par l'analyse comme de fait. C'est ce que tendent à valider la grande tradition des « miroirs des princes » en Perse, au proche et au Moyen-Orient, les analyses d'Ibn Khaldoun à propos des cycles de génération et de corruption du pouvoir à travers l'histoire ou les analyses faites par l'historien Julien Loiseau¹⁰⁴⁷ à propos de l'esprit de corps des Mamelouks en Egypte entre le XIIIème et le

¹⁰⁴⁴ Henri Corbin, « Avicenne et le récit visionnaire », Lagrasse, Verdier, 1999

¹⁰⁴⁵ Dominique Valérian (sous la dir.), « Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VIIe-XVe siècle) », Collection de la Casa de Velazquez, Madrid, 2021

¹⁰⁴⁶ Roberts Hugh, « Gouvernement berbère, La cité kabyle dans l'Algérie précoloniale », Editions Barzakh, Alger, 2023

¹⁰⁴⁷ Julien Loiseau, « Les Mamelouks XIIIe-XVIe siècle. Une expérience du pouvoir dans l'Islam médiéval », Paris, Seuil, 2014

XVIème siècle. Pour autant, en terre d'Islam l'élément religieux a sans doute émergé en lien avec le politique de manière bien différente, bien que pour part sans doute convergente, selon des spécificités locales et une historicité endogène liée à l'histoire des sociétés peuplant des territoires naturels et des zones géographiques hétérogènes. C'est cela que montre l'histoire mêlée des sociétés arabes et berbères au Maroc et ce qui autorise à conceptualiser particulièrement la genèse de son Etat au Moyen-Âge au point de pouvoir la formuler sous le vocable de « gouvernementalité théologico-politique ». Dès le Califat Omeyyade à partir de 660 (660-750 puis de 756 à 1031 à Al-Andalous) le Califat est apparu comme étant foncièrement politique tant il est centré sur le gouvernement de l'Etat et pour part sur l'application de la Loi à diverses fins, bien plus qu'il n'est centré sur la défense du dogme, ce que les Abbassides renouvelleront à partir de 750 jusqu'à la chute de Bagdad en 1258 avant de devenir califes au Caire sans pouvoir temporel, celui-ci étant exercé par le sultanat Mamelouk d'Egypte. Ce sultanat proprement politique séparé du califat spirituel apparaissant comme un contrepoint relatif à l'égard de la gouvernementalité théologico-politique identifiée aussi à l'émergence de l'Etat moderne au Maroc au Moyen-Âge, leur analyse croisée s'avèrera utile à envisager. Il est à noter que la dynastie Ottomane fondée à partir de 1517 tendra à renouer avec l'ensemble des attributs à la fois politiques et spirituels constitutifs des califats des débuts de l'ère musulmane, ce que le souverain Ottoman incarnera à partir de 1640 jusqu'en 1924 sans pour autant descendre généalogiquement du Prophète. L'intérieur du palais ottoman a bien pour contrepoint le campement (mehalla) du sultan marocain définissant un « espace sacré »¹⁰⁴⁸ dans son itinérance même, itinérance théologico-politique traçant des frontières constituant ainsi un « espace de reconnaissance renouvelé »¹⁰⁴⁹ tout en s'adossant aussi à une monumentalité représentative du pouvoir, à une administration, à des formes de conseils et de cérémoniaux marqués par la diplomatie mais aussi par une possible violence.

Ces analyses historiques étayées pour le Maroc seront à développer et préciser tandis qu'elles restent par ailleurs à établir et à analyser parallèlement sur le plan historique en Algérie, sur le temps long. Ces analyses parallèles et problématisées des périodes historiques tiendront compte pour l'Algérie notamment des incidences de l'occupation ottomane et de la dépendance induite à l'égard de cet empire lors de la « régence d'Alger » entre 1516 et 1830. Elles préciseront aussi les caractéristiques liées à la Kabylie dans les rapports entre sociétés arabes et berbères, avec par exemple l'épisode du « royaume de Koukou », au début du XVème siècle en rupture avec la régence d'Alger, royaume perdurant par la suite de manière plus circonscrite jusqu'au XVIIIe siècle. Dans un tel contexte, une autre configuration politique associée à l'économie, à la culture et à la religion semble bien avoir émergé dès le Moyen-Âge tout autrement en Algérie par rapport au Maroc, ce que la présente recherche précisera et analysera.

Sur le plan historique, ambivalence polarisée, *condensation, qualification* et *transfert (Naqla)* sous-tendent bien la notion de directive dont la conceptualisation philosophique est recherchée plus avant à partir d'Avicenne et de l'analyse historique comme cela a pu être permis à partir de

¹⁰⁴⁸ Raymond Jamous, « Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc », Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017, p.88

¹⁰⁴⁹ Raymond Jamous, « Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc », Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017, p.117

l'interprétation des travaux de Mohamed M'hada¹⁰⁵⁰. Celui-ci a pu analyser une archive prenant la forme d'une correspondance à la portée déterminante quant aux relations commerciales avec Blad-es Soudan (Soudan occidental, zone limitrophe au sud du Maroc correspondant pour l'essentiel à l'actuel Mali) et plus largement le champ historique marocain dans ses continuités et discontinuités sur les plans historique et géographique entre le XV^{ème} et le XVIII^{ème} siècle. En toute cohérence cette analyse a pu montrer que la réaction face à l'invasion portugaise des côtes marocaines à la fin du XV^{ème} siècle a constitué un événement charnière et pivot, engageant le dehors périphérique et transfrontalier de son territoire, de son Etat alors embryonnaire et de son pouvoir politique en transition entre le règne des Mérinides (1244-1465) en voie de décomposition et celui des Saadiens (1509-1659). Ceci a constitué une véritable occasion historique donnant lieu à la résurgence concomitante conjointe de l'ensemble des « organismes partiels de la vie »¹⁰⁵¹ des sociétés arabes et berbères marocaines dans toutes les composantes culturelles et religieuses, mais aussi politiques et économiques, et ce de manière associée à la gestion des ressources naturelles et aux conditions de vie. Or, comme cela a pu être établi, de manière paradoxale, et à rebours de toute sagesse inspirée par l'élite, cet événement politico-religieux de la fin du XV^{ème} siècle s'est avéré présenter des aspects de prophétisme collectif égalitariste évoquant certaines des perspectives philosophiques et médicales de Râzi (Rhazès, 250/864-320/932) pour qui « la Nature est le speculum Animae » (miroir de l'âme). Pour celui-ci, l'égalitarisme conforme aux desseins de Dieu fait office de prophétisme en conjurant bien des fléaux, ceux de la nature tout autant que ceux symétriquement susceptibles d'être induits par la violence faite au nom des religions¹⁰⁵².

Dans le prolongement également cohérent de cette perspective, ambivalence polarisée, condensation, qualification, transfert (Naqla) mais aussi directive sont autant de notions jointes qui sous-tendent encore bien d'autres analyses locales possibles de différents épisodes historiques des régions du Maroc et de l'Algérie. C'est ce que incidemment ont pu montrer respectivement pour le Maroc Mustapha Naïmi¹⁰⁵³ pour le Sahara Occidental en pays Takna pour comprendre les dynamiques transsahariennes du XVI^{ème} siècle à nos jours au sud du Maroc actuel et Mohamed Kably¹⁰⁵⁴ pour ce qui est des liens entre société, pouvoir et religion toujours au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » entre le XIV^e et le XV^e siècle.

Cette cohérence conceptuelle se retrouve dans les polarités d'ambivalences de valeurs, de modèles et d'orientations directives ressortant par incidence des analyses de ces deux historiens. En effet, pour Mustapha Naïmi¹⁰⁵⁵ en ce qui concerne le Sahara atlantique en pays Takna (partie semi-nomade située dans le Wad Nun et au Bani et partie nomade avec la Sagyaal-Hamra), il est nécessaire pour comprendre les dynamiques transsahariennes du XVI^{ème} siècle à nos jours au sud du Maroc actuel, d'avoir une double démarche dans l'analyse. Il s'agit selon cet auteur d'une part de superposer l'analyse des alliances politiques et

¹⁰⁵⁰ M'hamed Ahda, « Parcours dans l'Histoire du Maroc », Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr - Agadir, 2012

¹⁰⁵¹ Ibid.

¹⁰⁵² Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, Folio essais, 1986, p.203

¹⁰⁵³ Mustapha Naïmi, « La dynamique des alliances ouest-sahariennes : De l'espace géographique à l'espace social », Edition de la maison des sciences de l'homme, Paris, 2004

¹⁰⁵⁴ Mohamed Kably, « Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » (XIV^e-XV^e siècle) », Préface de Claude Cahen, Le Fennec

¹⁰⁵⁵ Mustapha Naïmi, « La dynamique des alliances ouest-sahariennes : De l'espace géographique à l'espace social », Edition de la maison des sciences de l'homme, Paris, 2004

guerrières territoriales au primat ordinaire des relations de lignages entre clans et tribus, et d'autre part, de voir jusque dans la cosmogonie, la mythologie et le sacré servant de références aux pratiques collectives, des modalités d'orientation et de direction spatiales polarisées spécifiquement selon des groupes territorialisés combinant leurs modes de vie au point de constituer des modèles anthropologiques¹⁰⁵⁶, selon qu'ils sont sédentaires, semi-sédentaires ou nomades. Dans ce dernier cas, l'analyse locale permet de faire ressortir une polarité entre centre et périphérie partant d'un point central fixe à valeur privilégiée servant de substrat aux rassemblements et références en valeurs identitaires agnatiques et s'orientant non sans ambivalence vers des « directions toutes différentes qualitativement »¹⁰⁵⁷, le tout configurant un ensemble territorial extensif d'étendue migratoire mêlant de manière directive et contrôlée le renforcement des solidarités ('açabiyya) à celui du droit d'accès aux ressources acquises et exploitées. Les réseaux de parenté s'avèrent être seconds à l'égard de « l'accroissement des solidarités pour le contrôle du territoire » et servent alors pour beaucoup au « renforcement des présupposés idéologiques »¹⁰⁵⁸ reposant sur un modèle cosmogonique et mythique contribuant en toute cohérence à orienter les croyances comme les stratégies. De telles orientations géographiques polarisées font que « le centre et la circularité du circuit pastoral se trouvent valorisés en tant qu'ils fondent entre les diverses factions aux prises avec l'étendue migratoire, des relations de caractère symétrique, réversible et collectif ».

La tendance duelle des recompositions segmentaires des groupes solidaires ('açabiyya) comme des tribus et des regroupements corésidentiels de tribus que sont les « leff-s » oriente spatialement aussi les directions polarisées et culminent dans le fait qu' « il ne peut exister que deux leff-s à la fois sur un territoire confédéral »¹⁰⁵⁹. Le contrôle de ces parcours de nomadisation et de commercialisation (mobilité des échanges) reste ainsi tributaire de ces orientations dynamiques associées aux partitions climatiques et saisonnières des territoires rendant essentielle « l'appropriation des circuits d'irrigation dans le Wad Nun »¹⁰⁶⁰. Les enjeux économiques et politiques de ces derniers pour les tribus (et notamment des Hratin qui tendent à les monopoliser) se sont confrontés historiquement à l'instauration problématique d'un « ordre makhzenien »¹⁰⁶¹. Le nomadisme dans certaines zones a pu avec le dromadaire voir son mode de vie modifié en l'associant au « contrôle guerrier de l'étendue migratoire »¹⁰⁶², reconfigurant même la hiérarchie des droits sur les ressources en rendant prééminent ceux de certaines aristocraties nomades, pastorales ou villageoises¹⁰⁶³. Ce phénomène s'est réalisé au point de pouvoir attribuer un rôle directif préfigurateur au nomadisme dans la formation de cet ordre makhzenien et ce jusque dans la combinaison des modes de vie de « mécanismes d'homogénéité spatiale »¹⁰⁶⁴ associés aux groupes territoriaux semi-sédentaires ou villageois. A ces perspectives sociales et politiques s'associeront des éléments religieux concurrentiels voire

¹⁰⁵⁶ Mustapha Naïmi, « La dynamique des alliances ouest-sahariennes : De l'espace géographique à l'espace social », Edition de la maison des sciences de l'homme, Paris, 2004, p.8

¹⁰⁵⁷ Ibid., p.10

¹⁰⁵⁸ Ibid.

¹⁰⁵⁹ Ibid., p.11

¹⁰⁶⁰ Ibid., p.13

¹⁰⁶¹ Ibid., p.14

¹⁰⁶² Ibid., p.15

¹⁰⁶³ Ibid., p.16

¹⁰⁶⁴ Ibid., p.17

divergents, aux enjeux éducatifs et moraux centraux pouvant donner lieux après l'islamisation à des reconfigurations locales jusque dans l'établissement des « saints locaux » adossés à des enjeux théologico-politiques de plus grande portée¹⁰⁶⁵, essentiels au Makhzen. En témoigne la rupture historique de la tribu Igdaln, gestionnaire d'un territoire supposé sacré, avec les dynasties tribales depuis le Ve/XIe compte tenu d'un mahdisme mythologique fondateur¹⁰⁶⁶. La « fonction maraboutique » apparaît alors déjà comme pouvant symboliser « un système efficace d'auto-défense et de protection politique »¹⁰⁶⁷.

Ainsi, non sans analogisme anthropologique quant au rapport entre société et nature, la compétition et les alliances territoriales entre tribus ont bien transformé dans l'histoire du Sahara Occidental en pays Takna à la fois et concomitamment « les systèmes écologiques et politiques », jusque dans leurs « idéologies de regroupement » migratoire, au point que les lieux communautaires s'avèrent être des points de cristallisation « de l'espace confédéral mais aussi du temps »¹⁰⁶⁸.

Pour ce qui est des liens entre société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » entre le XIVe et le XVe siècle, les travaux de Mohamed Kably¹⁰⁶⁹ permettent de délimiter le contexte global inhérent à l'émergence historique locale du chérifisme au Maroc. Cette délimitation part du désastre militaire almohade de 609/1212 à Las Navas de Tolosa et permet de préciser les modalités d'émergence et de déclin du chérifisme depuis la révolte collective d'Al-Djuti des chérifs locaux à Fès en 869/1465. Cette révolte collective de chérifs locaux a en effet renversé la dynastie berbère musulmane des Mérinides (1244-1465) avant de « se retourner contre ses propres promoteurs » et de permettre des changements dynastiques successifs en changeant de mains. Dans cette perspective le chérifisme constitue pour Mohamed Kably un « phénomène-témoin » dont la dynastie Mérinides serait le « système « générateur » déterminant, ce qui devra être interrogé aussi à partir de la dynastie saadienne et du chorfisme théologico-politique depuis lors.

En effet, l'histoire du sucre au Maroc tend pourtant encore à confirmer le rôle politique majeur joué par la dynastie Saadienne dans le genèse du Makhzen. Dans cette histoire économique, mais aussi militaire, le Makhzen s'est en effet non seulement comporté en « investisseur et en rentier », mais aussi en politique au regard de l'Etat, et ce « au seuil de la modernité »¹⁰⁷⁰ puisqu'il a organisé la production de la canne à sucre et l'incitation économique à celle-ci, en même temps qu'il en a organisé le commerce notamment par voie maritime sur l'Atlantique. Il a fourni « la base foncière », a apporté l'accès aux réseaux hydrauliques nécessaires aux exploitations affermées¹⁰⁷¹. La production de canne à sucre a ainsi fleuri tout particulièrement

¹⁰⁶⁵ Ibid., p.20

¹⁰⁶⁶ Ibid., p.284-285

¹⁰⁶⁷ Ibid., p.287

¹⁰⁶⁸ Ibid., p.20

¹⁰⁶⁹ Mohamed Kably, « Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » (XIVe-XVe siècle) », Préface de Claude Cahen, Le Fennec

¹⁰⁷⁰ Souad El- Yamani et Rosenberger, « Histoire du sucre marocain. De la Méditerranée à l'Atlantique (XIe-XVIIe siècles) », Nouvelles sources, Publication des Archives du Maroc, Editions Bouregreg, 2022, p.4

¹⁰⁷¹ Ibid., 4^{ème} de couverture

depuis le milieu du XV^{ème} siècle jusqu'à s'écrouler au XVII^{ème} siècle (cf. calamités et guerre civile entre 1597 et 1610¹⁰⁷²), tant on peut dire qu'elle se révèle avoir été « très liée au pouvoir de la dynastie sa'dienne » au point de s'être « éteint avec elle »¹⁰⁷³.

L'histoire du sucre au Maroc est donc aussi celle d'une politique économique d'Etat, bien profane, bien qu'à même d'user là aussi de symboles religieux et sacrés comme cela a été aussi le cas à l'égard de la communauté juive. C'est que les conditions d'émergence de la grandeur et du déclin de la dynastie des Mérinides (1244-1465) avant celle de la dynastie Saadienne témoignaient au fond déjà de la forte contingence de la fondation de cette dernière et avec elle de cette gouvernabilité théologico-politique liée au chorfisme dans la genèse de l'Etat dont elle sera pourtant porteuse pendant des siècles. Ceci ne se fera pas sans heurts dynastiques et historiques successifs, heurts témoignant du caractère profane de la politique et de la contingence du politique à travers les figures monarchiques qui en illustrent les événements.

A la fin, l'« adab » urbain (à la fois civilité, parole conversante, éducation et partage d'érudition) née au milieu du IX^{ème} siècle à Bagdad avec la première des « maisons de la sagesse » avant de se diffuser sur le plan social et culturel, l'adab apparaît comme étant une forme de libre commentaire socialisé s'avérant potentiellement accidentel et créatif, à l'instar de la lecture d'Aristote faite par Avicenne. En tant que libre commentaire, l'adab a depuis lors associé, dans l'ambivalence, à la fois la qualification et la condensation relevées dans la culture et la pensée arabe ainsi que son caractère subtilement directif¹⁰⁷⁴ tel qu'avancé dans le cadre du présent travail. Associé à la quête traditionnelle arabo-berbère du sacré dans la vie quotidienne (culture, socialité et cérémonies), l'adab, forme socioculturelle initialement savante et urbaine, est un mode d'expression et de socialité culturelle perspectiviste et pluraliste assurant transfert (Naqla) de savoirs et d'éléments culturels (cf. Majlis) s'agençant sous une forme qu'il convient bien de qualifier ontologiquement d'analogiste sur le plan anthropologique à la suite de Philippe Descola. L'adab en tant que notion n'est donc pas strictement réductible à la paideia grecque dont elle a été la traduction et ne saurait s'identifier non plus de manière analogique à partir de la théologie rationaliste aux « humanités » en tant qu'études ayant émergé avec l'humanisme renaissant européen comme tend à l'établir Houari Touati¹⁰⁷⁵. Un tel questionnement interrogera donc aussi la définition de l'homme comme « vivant capable » qu'en infère conceptuellement cet auteur en l'associant à l'adab eu égard à l'autonomie morale et intellectuelle qui en découle. Cette autonomie et cette capacité s'inscrivent en effet encore dans un contexte participant d'une orientation religieuse en référence contigue et continue à Dieu.

Il s'agira dans cette perspective de préciser dans quelle mesure l'adab constitue une parole conversante perspectiviste en quête de savoir et de sens relevant de formes d'éducation, de sagesse et d'« inspiration » (Ibn Khaldoun) pouvant être caractérisées. Ces formes peuvent

¹⁰⁷² Ibid., p.163-167

¹⁰⁷³ Ibid., p.7

¹⁰⁷⁴ dont le but « répugne à être fixé » selon Al-Tawhîdî, Ibid., p.45 et dont la destination relève sans doute chez Avicenne aussi du « perfectionnement » processuel par « assimilations » aux corps vivants et célestes en préservation et intendance corollaires de la nature comme dans l'avicennisme d'Ibn Tufayl et de « l'éveil » au sens ésotérique des êtres et des choses tous éphémères jusqu'à atteindre le fanâ' soufi, l'anéantissement de soi illuminatif, ibid., pp.83-89

¹⁰⁷⁵ Touati, Houari, L'arrivée de l'homme en islam et sa disparition D'Athènes à Bagdad, Paris, Vrin, 2024

peuvent présenter comparativement des raisons et des justifications au regard du Destin et de la Fortune historiques s'avérant à même de pouvoir orienter la pensée et l'action. Ceci peut se concevoir dans le cadre de ce qu'à la suite de la sociologie des religions de Max Weber il conviendra d'appeler une « théodicée du bonheur » incluant honneur, baraka mais aussi possessions, formes de domination et d'inégalités de classes, etc. pouvant être peu ou prou associés à la da'wa théologico-politique des gouvernants et au chorfisme religieux et politique. Entre reconnaissance et méconnaissance, ces formes de légitimation des intérêts des dominés mais aussi des dominants sont en effet susceptibles de coïncider avec l'honneur et la baraka, ces formes constitutives du capital symbolique des sociétés arabo-berbères traditionnelles étudiées par Raymond Jamous et Pierre Bourdieu, respectivement dans le Rif marocain et dans la Kabylie algérienne. Pour autant, la présente recherche visera à précier comment l'adab a pu se répandre historiquement dans des milieux ruraux arabes et berbères au Maroc et en Algérie et dans des classes de savants et d'érudits divers qui selon les époques et les enjeux de pouvoir s'avèreront jusqu'à aujourd'hui être plus ou moins liés ou déliés à l'égard du politique¹⁰⁷⁶ et du religieux.

Sur le plan philosophique, les perspectives conceptuelles qui se dégagent de telles analyses anthropologiques et historiques des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie s'avèrent multiples.

Dans cette perspective philosophique, outre la formalisation spécifique du concept de gouvernementalité théologico-politique d'Etat islamique qui en découle, ces analyses permettent par exemple de voir dans la notion de « condensation », non seulement un « repli au centre »¹⁰⁷⁷ dans l'ambivalence que l'on retrouve dans la culture arabe, mais également une forme d'expression d'« accord et dis-cord »¹⁰⁷⁸ ou d'« accord-discordant » que concevaient respectivement Heidegger et Deleuze. Ces deux philosophes développaient de telles conceptions afin de dépasser après ou avec Nietzsche l'hypothétique achèvement de la métaphysique occidentale, en rapportant avec l'infini (Anaximandre) la question du commencement, du milieu et de la fin, ainsi que la question de la génération et de la corruption (Aristote), la mort ne s'opposant pas à la vie, mais à la naissance¹⁰⁷⁹. A partir encore d'Avicenne¹⁰⁸⁰, on peut ainsi avancer que par-delà les contradictions du naturalisme ontologique, l'accord-discordant à l'œuvre dans une telle ambivalence s'avère condenser dans le devenir un lien substantiel à la fois ontologique et politique prolongeant l'événementialité des êtres. L'affinité culturelle élective entre l'analogisme ontologique par-delà nature et culture¹⁰⁸¹ et l'émanatisme arabo-musulman se confirme encore ainsi sur le plan historique à partir de la notion de directive. La directive peut ainsi être appréhendée en tant que processus d'émanation analogique sans totalisation, processus présupposant l'altérité absolue de l'Être divin à la fois en tant que principe premier et qu'orientation finale. Les directives sont constituées de procession et de conversion-retour

¹⁰⁷⁶ Khalid, Mouna, Les nouvelles figures du pouvoir dans le Rif central du Maroc, *Anthropologie et Sociétés*, 35(1-2), pp.229-246

¹⁰⁷⁷ Jean-Pierre Charnay, « Présentation et problématique », in Jacques Berque, Jean-Pierre Charnay, « L'ambivalence dans la culture arabe », Editions anthropos Paris, 1967, pp.9-15, p.9-10

¹⁰⁷⁸ Martin Heidegger, « Le commencement de la philosophie occidentale. Interprétation d'Anaximandre et de Parménide », Nrf Gallimard, 2017, pp.26-51

¹⁰⁷⁹ Maurice Godelier (sous la direction de), *La mort et ses au-delà*, Biblis, 2024

¹⁰⁸⁰ Ahmed Alami, « Deleuze et Avicenne », *Chimères. Revue des schizoanalyses*, Année 1997, 31, pp.73-87

¹⁰⁸¹ Philippe Descola, « Par-delà nature et culture », Paris, Gallimard, 2005

ontologiques qui s'avèrent à même de lier toutes choses en un tout dont elles procèdent à partir d'un principe transcendant de qualification se condensant dans le temps, et ce jusque dans l'illusion et l'idéologie engagées entre la société et le politique. On retrouve là encore la Da'wa conçue chez Ibn Khaldoun comme idéologie et « propagande politico-religieuse »¹⁰⁸². Comme le montre l'Empédocle Arabe¹⁰⁸³, mais aussi la philosophie avicennienne dans son ensemble, ce devenir constitué verticalement de procession et de conversion-retour (jonction au réel pensé) entre immanence et transcendance, se dissocie radicalement de toute position exclusivement immanentiste sur le plan cosmogonique et métaphysique.

Pour autant, si la perspective tardienne de Deleuze le conduit à considérer qu'« il nous faut une nouvelle croyance »¹⁰⁸⁴, celle-ci ne peut que se superposer¹⁰⁸⁵ avec un sens de la terre renouant comme chez les présocratiques avec ses profondeurs. Tel était le cas selon cet auteur d'Empédocle, tellement « engagé » et « englouti » dans la caverne terrienne à qui il a porté serment qu'en un « déluge d'eau et de feu, le volcan » finira par recracher de lui « qu'une seule chose, sa sandale de plomb », prouvant sans autre supplément (cf. Derrida) qu'« il était de la terre, sous la terre, et autochtone »¹⁰⁸⁶. Il n'avait donc pas pour quête celle de sortir de la caverne en quête du ciel des Idées comme la tradition platonicienne l'instaurera. Qualifier en profondeur en une ambivalence vitaliste les êtres et les choses se fait alors sans totalité identitaire fixe. Cela se fait aussi en agençant du multiple à même le devenir, devenir s'avérant actif dans l'ordre de la pensée comme dans celui de l'existence, tant dans leurs dimensions immanentes que transcendantes.

Sur le plan philosophique d'autres perspectives conceptuelles et historiques pourront être étudiées à partir de la présente recherche. Elles peuvent s'indexer sur une double approche philosophique comme Ahmed Alami le promeut à propos de la lecture d'Avicenne par Deleuze¹⁰⁸⁷, à savoir une approche d'une part par le commentaire et par l'explication au niveau de l'histoire de la philosophie et d'autre part par une approche par la rencontre. Celle-ci procède par la superposition inactuelle de problèmes et d'idées qui puissent s'avérer ensemble créateurs de concepts en une zone d'indiscernabilités qui soit valable pour la pensée contemporaine. Or, c'est bien ce qu'a pu faire Deleuze en reprenant après Spinoza à son compte plusieurs problématiques et concepts avicenniens relativement à la distinction entre l'essence et l'existence. Ceci s'est avéré à même d'engager une troisième voie à l'égard d'Aristote et de Platon, et ce à la suite aussi de Duns Scot¹⁰⁸⁸ et de l'univocité de l'être qu'il conçoit justement à partir de la neutralité de l'essence chez Avicenne. Si à partir d'Avicenne il s'avère possible de concevoir essence et existence comme « concomitants », c'est-à-dire sans transcendance du premier à l'égard du second, ni distinction réelle entre l'essence et sa propre existence, c'est que ce qui fonde la nécessité du mode fini spinoziste c'est non la nature de l'essence ou de l'existence ou celle de leur relation, mais une invention conceptuelle

¹⁰⁸² L. Ben Salem, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de jâh », Sociologies (en ligne), Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013. URL: <http://sociologies.revues.org/2623>, p.4

¹⁰⁸³ Daniel De Smet, « Empédocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive », WLSK, Bruxelles, 1998

¹⁰⁸⁴ Gilles Deleuze, « L'Image-temps. Cinéma 2 », Collection Critique, Paris, Les Editions de Minuit, 1985

¹⁰⁸⁵ Gilles Deleuze, « Superpositions. Un manifeste de moins », Paris, Les Editions de Minuit, 1979

¹⁰⁸⁶ Gilles Deleuze, « Logique du sens », Paris, Les Editions de Minuit, 1969

¹⁰⁸⁷ Ahmed Alami, « Deleuze et Avicenne », Chimères. Revue des schizoanalyses, Année 1997, 31, pp.73-87

¹⁰⁸⁸ Etienne Gilson, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1927

d'Avicenne au niveau de la nécessité de la cause et servant de médiation (intermédiaire, entre-deux) entre « le nécessaire en soi » et « le possible en soi », à savoir le « possible en soi mais nécessaire par la cause »¹⁰⁸⁹.

Le neutre dans la conception de l'essence par Avicenne, puis dans la conception de l'événement chez Deleuze, sont valorisés positivement, sans négatif ni indifférence ni « défaut de déterminations » ou manque, donnant lieu à une forme de qualification paradoxale, non dénuée d'ambivalence et de vitalisme¹⁰⁹⁰, en tant qu' « excès de déterminations et d'affirmations »¹⁰⁹¹. On retrouve là sans doute un aristotélisme spécifique à partir d'Avicenne reposant sur « l'hypothèse de la corrélativité des concepts d'acte et de puissance »¹⁰⁹². Cette hypothèse de corrélativité conceptuelle est indispensable, malgré le principe de non-contradiction, pour comprendre le concept d'infini chez Aristote¹⁰⁹³. Elle l'est aussi pour comprendre ceux de matière et de forme et, chez Avicenne, ceux d'essence et d'existence, cette corrélativité se faisant, dans l'émanatisme, médiation conceptuelle polarisée et verticalisée dans l'ambivalence et la participation¹⁰⁹⁴. De nouvelles perspectives se dégagent ainsi pour le deleuzianisme contemporain tant ce qui apparaît rétroactivement dans la lecture faite par Deleuze d'Avicenne et de Spinoza révèle de manière féconde une véritable tentative et une tentation¹⁰⁹⁵ directive¹⁰⁹⁶. En renouant encore avec l'avicennisme, le deleuzianisme s'avère par exemple à même de reconsidérer la méthode de dramatisation¹⁰⁹⁷ et de superposition¹⁰⁹⁸ chez Deleuze. Cette méthode est non seulement esthétique mais également critique et clinique, voire ontologique, méthode rendue pratique recoupant alors de manière vitaliste la distinction antique entre le Destin et la Fortune au risque d'une forme d'intercurrence expressive dans l'événementialité. La méthode de dramatisation est alors d'une certaine façon « orientalisée » en retour et non à rebours¹⁰⁹⁹, avec ambivalence et condensation dans la formation même du rapport au monde ainsi que dans la formation de celui-ci, et ce d'une manière directive telle qu'elle contribue à pouvoir discriminer vrais et faux problèmes de vie et de pensée. C'est que la dramatisation opère jusque dans les conceptions distinctes de la conversion philosophique et de la conversion religieuse¹¹⁰⁰. Comme l'ont montré Pierre Hadot¹¹⁰¹ et Paul Aubin¹¹⁰², la

¹⁰⁸⁹ Ahmed Alami, « Deleuze et Avicenne », *Chimères. Revue des schizoanalyses*, Année 1997, 31, pp.73-87, p.76

¹⁰⁹⁰ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §713 « Nafsâni », p.402 ; §27 « Q. nafsânîya, faculté, force de l'être animé », p.337

¹⁰⁹¹ Ahmed Alami, « Deleuze et Avicenne », *Chimères. Revue des schizoanalyses*, Année 1997, 31, pp.73-87, p.84

¹⁰⁹² Antoine Côté, « Aristote admet-il un infini en acte et en puissance en « Physique III, 4 » ? », *Revue philosophique de Louvain* 1990, n°80, pp.487-503, p.499

¹⁰⁹³ Léo Sweeney, « L'infini quantitatif chez Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, 1960, pp.505-528 ; Edmond Mazet, « Grandeur infinie en puissance et grandeur infinie en acte (Aristote, Physique, III) », *Philosophie antique*, Centre Jean Pépin, n°2, 2002, pp.63-87 ; Virginia Hasenbalg-Corabianu, « De l'infini potentiel à l'infini actuel, De Pythagore à Lacan, une histoire non officielle des mathématiques », *Erès, Psychanalyse-Poche*, 2016, pp.29-34

¹⁰⁹⁴ Fr. M.-D Philippe, « La participation dans la philosophie d'Aristote », *Revue Thomiste*, 1949, pp.254-277

¹⁰⁹⁵ Frederich Nietzsche, « Par-delà Bien et Mal », Paris, Gallimard, 1987, paragraphes 42 et 42

¹⁰⁹⁶ Charles Ramond, « Deleuze lecteur de Spinoza – La tentation de l'impératif » ; Adnen Jdey, « Les Styles de Deleuze », Bruxelles : les Impressions Nouvelles, pp.49-72, 2011, Réflexions faites. Halshs-00638179

¹⁰⁹⁷ Gilles Deleuze, « La Méthode de dramatisation », *Société Française de Philosophie, Bulletin* 61(3):89, 1967

¹⁰⁹⁸ Gilles Deleuze, « Un manifeste de moins », in *Superposition* (avec Carmelo Bene), Editions de Minuit, Paris, 1979

¹⁰⁹⁹ Gilbert Achcar, « L'orientalisme à rebours... », in *Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme*, Actes Sud, Paris, 2015, pp.55-91

¹¹⁰⁰ Yan Plantier, *Epistrophê et métanoïa*, <http://lumiere-et-vie.fr>, consulté le 6 mai 2025

¹¹⁰¹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995

¹¹⁰² Paul Aubin, *Le problème de la conversion*, Beauschesne, Paris, 1963

conversion recoupe des thématiques diverses, judiciaires et rhétoriques (« retourner l'adversaire par la parole »¹¹⁰³), mais aussi politiques et spirituelles, thématiques qui s'avèrent être les corollaires de différentes notions telles que celles de croyance, d'imitation et d'éducation. La présente recherche tend aussi à pouvoir y retrouver pour part celle d'adab dans le monde arabo-musulman, à partir notamment d'autres notions déployées. Par-delà la conversion philosophique classique (« retour à l'origine (épistrophê) » que l'on retrouve dans le recueillement stoïcien ou la concentration plotinienne) et la conversion religieuse (« arrachement au péché et à l'idôlatry opéré par la repentance (métanoïa) »¹¹⁰⁴), se dégagerait en effet dans la culture arabo-musulmane une forme de *conversion directive*. Celle-ci associerait, dans la condensation et l'ambivalence, le sens physique et mystique du retour à celui de l'orientation de l'attention de l'âme et du corps, et ce en une « synthèse de directions »¹¹⁰⁵ et de « points de direction »¹¹⁰⁶ constituant des « zones »¹¹⁰⁷. Chez Avicenne ces directions peuvent présenter de multiples perspectives (asendante ou descendante, centrale ou périphérique, illimitée ou limitée, etc.) dans l'ordre spatiotemporel du mouvement et des signes, comme dans un ordre ontologique qu'il s'agira d'approfondir. La directive dans une perspective avicennienne semble ainsi moduler la sélection et la polarité des codes¹¹⁰⁸ en un véritable transfert (Naqla) analogiste. Conforme en cela avec l'analogisme ontologique, la conversion directive s'avère alors être continuée en tant qu'elle est directive et discontinue en tant qu'elle est une modalité d'expression relevant dans l'émanatisme de la procession et de la conversion-retour. S'y engagent la croyance et le désir tournés jusque dans l'imitation vers soi-même comme vers l'Autre¹¹⁰⁹ et vers Dieu, en mettant en forme l'attente et la promesse d'un point de vue inhérent à une forme de perspectivisme. L'ascèse et la conversion du retour ontologique peuvent alors recouper dans le temps et en une même polarité de directions, la rencontre et l'alliance vers l'Autre et vers Dieu dans l'immanence et la transcendance.

S'en remettre avec force au Destin dans la vie¹¹¹⁰ semble bien à partir des « dynamismes spatiotemporels » (parcours, lieux, directions)¹¹¹¹ participer à une telle dramatisation, ontologique, mais aussi anthropologique, qui est aussi une « sorte de drame de la nature »¹¹¹² et pas seulement la simple résurgence de la *fitra* et de la conception originelle de la religiosité humaine¹¹¹³. La méthode de dramatisation dans une perspective culturelle arabo-musulmane

¹¹⁰³ Yan Plantier, Epistrophê et métanoïa, <http://lumiere-et-vie.fr>, consulté le 6 mai 2025, p.1-2

¹¹⁰⁴ Ibid., p.1

¹¹⁰⁵ Gilles Deleuze, « La Méthode de dramatisation », Société Française de Philosophie, Bulletin 61(3):89, 1967, pp.89-118, p.93

¹¹⁰⁶ Amélie-Marie Goichon Avicenne, « Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne) », Paris, 1938, Desclée de Brouwer, §757 « Jiha », pp.423-427, pp.423-424 ; § « 'Istahâla », pp.97-98

¹¹⁰⁷ Ibid., §193 « Hayyiz », pp.95-97 ; §192 « Tahayyaza », p.95 ; §194 « Tahayyuz », p.97 ; §195 « Mutahayyiz », p.97

¹¹⁰⁸ Claude, Lévi-Strauss, La Potière Jalouse, Plon, Paris, 1985, 2009

¹¹⁰⁹ Ibid., §486 « Mugâyara », p.265 ; §487 « Tagayyur », pp.265-267

¹¹¹⁰ Antonin Artaud, Le théâtre et son double, Préface de Pâcome Thiellement Editions Payot & Rivages, Paris, 2019. Voir notamment à ce sujet notamment les chapitres « La mise en scène et la métaphysique », « Sur le théâtre balinais », « Théâtre oriental et théâtre occidental » et « Un athlétisme affectif »

¹¹¹¹ Gilles Deleuze, « La Méthode de dramatisation », Société Française de Philosophie, Bulletin 61(3):89, pp.89-118, p.102, 1967,

¹¹¹² Antonin Artaud, Le théâtre et son double, Préface de Pâcome Thiellement Editions Payot & Rivages, Paris, 2019, chapitre « La mise en scène et la métaphysique », p.76

¹¹¹³ Geneviève Gobillot, La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire, 2000 et Urvoy, Marie-Thérèse, Geneviève Gobillot, La fitra. La conception originelle,

mobilise ainsi spécifiquement l'imagination et la rationalité, de manière à en condenser ontologiquement, dans un même geste, bien des orientations historiques et civilisationnelles ne se limitant en aucun cas à la religiosité islamique. Les dynamiques spatiotemporels qu'une telle méthode peut dégager seront approfondies dans le cadre de la présente recherche d'anthropologie historique et philosophique pour l'Algérie et le Maroc, au regard des liens composés par les sociétés avec la nature sous l'angle tout particulièrement de l'espace et des territoires. Cette approche permettra d'appréhender la nature au-delà de sa fonction d'entourage, c'est-à-dire par-delà le naturalisme ontologique tel que Descola l'a défini, la nature comme l'espace étant en effet « le support de l'histoire d'une société et non son reflet »¹¹¹⁴, support déterminant et déterminé de manière dynamique par rapport aux milieux et conditions de vie s'y rapportant.

Enfin, la présente recherche aura pu confirmer à partir des rapports entre société et nature étudiés à travers l'histoire des sociétés arabes et berbères au Maroc et en Algérie, notamment à l'époque médiévale, que le concept de nature est bien effectivement un concept polymorphe¹¹¹⁵. S'il s'avère dès lors peu ou prou inconsistant, tant il est nécessairement saturé de significations par ce caméléon¹¹¹⁶ qu'est l'homme, c'est qu'à propos de la nature, de la perspective de son unité¹¹¹⁷ et de son plan de composition¹¹¹⁸, comme pour d'autres concepts philosophiques et pour l'activité philosophique elle-même, il s'agit de revoir ce qu'il en est du concept de concept¹¹¹⁹, et ce à partir d'une anthropologie historique.

Enfin, se retrouve ici aussi en perspectives pour le temps présent et en vue de nouvelles cultures, des traits de l'histoire de différentes dynamiques sociales ayant conduit pour part à figer, mais aussi parfois à dépasser, les mécanismes d'acculturation et de déculturation inhérents au métissage de fait recherché très inégalement par les cultures elles-mêmes. Une telle perspective tend à aller à rebours de la conjuration que porte non sans ambivalence ce métissage même, et ce depuis les commencements de sa formation, conjuration par l'imaginaire humain lorsqu'il s'inscrit dans des formes d'hégémonie, ce qu'a si bien su relever Edouard Glissant dans « Le discours Antillais ».

ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire, 2000, *Compte-Rendu. Cahiers des Annales Islamologiques*, n°18, pp.237-242

¹¹¹⁴ Ageron Charles-Robert, *Compte-rendu du livre de Marc Côte « L'Algérie ou l'espace retourné »*, Paris, Flammarion, 1988, *Outre-Mers. Revue d'Histoire*, Année 1990, n°287, pp.245-246, p.245

¹¹¹⁵ Badiou, Alain, *Méditation sur le concept de nature*, Paris, Flammarion, 2025, Introduction, pp.11-13 ; chapitre « Pour en terminer avec le concept de nature », pp.183-204

¹¹¹⁶ Pic De La Mirandole, Jean, *De la Dignité de l'Homme*, traduit et présenté par Yves Hersant, Paris, Editions de l'Eclat, 2016, pp.4-11

¹¹¹⁷ Viveiros de Castro, Eduardo, *Perspectivisme cosmologique. Essai d'anthropologie multinaturaliste*, Paris, Vrin, 2026

¹¹¹⁸ Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980, p.315, cité in Goetz, Benoît, *L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll*, *Le Portique [En ligne]*, 20, 2007, mis en ligne le 6 novembre 2009, consulté le 17 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1364>, p.6

¹¹¹⁹ Burks, Deven, *Le concept de concept dans la philosophie de Deleuze ; Polymorphisme(s) et pluralismes(s)*, préface de Benoît Goetz, Paris, L'Harmattan, 2021

BIBLIOGRAPHIE

I– Ouvrages de et sur Ibn Khaldoun

- Ibn Khaldoun, Le livre des exemples, I Muqaddima, texte traduit par Abdessalam Cheddadi, La Pléiade, Nrf Gallimard, 2002, pp.251-1267
- Cheddadi Abdesselam, Ibn Khaldoun. Une biographie romancée, Gennevilliers, La croisée des chemins, 2016
- Cheddadi Abdesselam, Ibn Khaldûn. L’homme et le théoricien de la civilisation, Paris, Gallimard, 2006
- Dhaouadi Mahmoud, Ibn Khaldun. The founding father of Eastern sociology, in Robert W.Cox et Timothy J.Sinclair, Approaches to World Order, Cambridge University Press, 1996
- Himmich, Bensalem, Ibn Khaldûn. Une philosophie de l’histoire, Rabat, Marsam, 2007
- Himmich, Bensalem, Le roman d’Ibn Khaldûn, Casablanca, La Croisée des chemins, 2018
- Martinez-Gros, Ibn Khaldûn et les sept vies de l’Islam, Sindbad, Actes sud Ibn Khaldûn, 2006
- Pomian, Krzystof, Ibn Khaldûn au prisme de l’Occident, Paris, Gallimard, 2006
- Touati, Houari (sous la direction de), Ibn Khaldûn et les sciences humaines. La médiation du naturalism, Paris, Cerf, 2024

II– Articles sur Ibn Khaldoun

- L.Ben Salem, Ibn Khaldoun et l’analyse du pouvoir : le concept de jâh, SociologieS (en ligne), Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 22 juillet 2013. URL:<http://sociologies.revues.org/2623>
- Carré, Olivier, Ethique et politique chez Ibn Khaldoun », L’Année sociologique, 1982, p.109-127
- Carré, Olivier, A propos de la sociologie politique d’Ibn Khaldoun, Revue française de sociologie, Année 1973, 14-1, pp.115-124
- Carré, Olivier, Ethique et politique chez Ibn Khaldoun, juriste musulman : actualité de sa typologie des systèmes politiques, Année Sociologique, Paris, Vol.30, Jan 1, 1979, pp.109-127
- Cheddadi Abdesselam, Le système du pouvoir en Islam d’après Ibn Khaldoun, in Annales. Economies, Sociétés, Civilisations. 35e année, N.3-4, 1980.pp.534-550
- Dhaouadi Mahmoud, The Ibar/Lessons of Ibn Khaldun's Umran Mind, Contemporary Sociology, vol.XXXIV, n°6, 2005
- Mathieu, François-Régis, Smida Mounir et Chamekh Mokhtar, Ethique et conflits, leçons de la Muqaddima d’Ibn Khaldûn, Université de Versailles Saint Quentin en Yvelines, Université de Sousse in Ethique et économique/Ethics and Economics, 1, 2003, <http://ethique-economique.net/>
- Mollino-Machetto, Cédric, Gouverner les hommes : généalogie de la violence chez Ibn Khaldûn, Astérian, n°26, 2022

- Mongia Arfa Mensia, Ibn Khaldoun, une théorie de l'éducation en avance sur son temps, *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 79, Décembre 2018, pp.69-77
- Tixier-Wieczorkiewicz, L'oeuvre d'Ibn Khaldun dans la recherche contemporaine depuis 1965, Dess Ingénierie Documentaire, Rapport de recherche bibliographique, Université Paris VIII, ENSSIB, Institut d'étude de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (ISSMM), Année 1999-2000.
URL: <http://enssibal.enssib.fr/bibliotheque/documents/dessid/rrbtixier.pdf>

III- Anthropologie

- Aigle, Denise (sous la direction de), *Le Bilad Al-Sam face aux mondes extérieurs. La perception de l'Autre et la représentation du Souverain*, Institut Français du Proche-Orient, 2012
- Aumassip, Ginette, *Les Imazighen : questions sur les origines, les données de la Préhistoire*, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, Paris, EMSH, 2009-2010
- Ariane Burke, Ariane, « Résilience spatiale et remplacement de population en Europe durant le MIS 3 : une étude comparative des Néanderthaliens et d'Homo sapiens », *Quaternary Science Reviews*, Volume 377, 1 avril 2026, <https://doi.org/10.106/j.quascirev.2026.109850>
- Camps Gabriel (sous la direction de), *Encyclopédie Berbère*, La Calade, Aix-en-Provence, Edisud, 1995
- *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, Paris, Quadrige/Puf, 1ère édition 1991, 7ème tirage 2022
- Bellakhdar, Jamal., *La pharmacopée marocaine traditionnelle*, Paris, Ibis Press, 1997
- Boukous, Ahmed, *Marché linguistique et violence linguistique. Le cas de l'amazighe*, Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, Paris, EMSH, 2003
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, chapitre 1er : Le sens de l'honneur, pp.19-60
- Bourdieu, Pierre, Mouloud Mammeri, *Dialogue sur la poésie orale en Kabylie, Esquisses Algériennes*, *Ethnologie de la Kabylie*, pp.286-319 - entretien enregistré le 17 février 1978, paru in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 septembre 1978
- Bourdieu, Pierre, Mouloud Mammeri ou *La Colline retrouvée*, in *Le Monde* du vendredi 3 mars 1989
- Dayan-Herzbrun, *Les pratiques et leurs logiques*, Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, Paris, EMSH, 2003
- Dehaene, Stanislas, *Le Rectangle de Lascaux. Et homo sapiens inventa la géométrie*, Odile Jacob, Paris, 2026
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005
- Descola, Philippe, *Cognition, perception et mondiation*, in *Cahiers philosophiques* 2011/4, n°127, pp.97-104
- Philippe Descola, *Anthropologie de la nature, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 29 mars 2001*, Edition du Collège de France, Paris, 2001
- Descola, Philippe, *L'anthropologie de la nature*, *Annales HESS*, janvier-février 2002, janvier-février 2002, n°1, pp.9-25
- Descola, Philippe (sous la direction de), *La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Musée du Quai Branly, Somogy Editions d'art, 2011

- El Khatir, Aboukacem, Des chanteuses et des danseuses amazighes vecteurs de culture en milieu urbain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, Paris, EMSH, 2009-2010, pp.35-48
- Figueiredo-Biton, Cristina, Comme l'amour grandit : éducation et sentiments chez les Touaregs, Awal, Cahiers d'études berbères, n°31, Paris, EMSH, 2005, pp.45-61
- Galand, Lionel, Les berbères de l'Atlantide, Awal, Cahiers d'études berbères, n°32, Paris, EMSH, 2005, pp.21-29
- Gernet, Louis, You-You : en marge d'Hérodote, Awal, Cahiers d'études berbères, n°31, Paris, EMSH, 2005, pp.129-137
- Godelier, Maurice, Les Tribus dans l'Histoire et face aux Etats, Paris, CNRS Editions, 2010
- Godelier, Maurice, Communauté, société, conflit, Paris, CNRS Editions, 2021
- Godelier, Maurice, Quand l'Occident s'empare du monde, (XVe-XXIe siècle). Peut-on alors se moderniser sans s'occidentaliser ?, Paris, CNRS Editions, 2023
- Godelier, Maurice, Au fondement des sociétés humaines, Ce que nous apprend l'anthropologie, Albin Michel, 2009
- Godelier, Maurice, L'imaginé - l'imaginaire et le symbolique, Paris, CNRS Editions, 2015
- Godelier, Maurice, La production des Grands hommes, Pouvoir et domination masculines chez les Baruya de Nouvelle Guinée, Paris, Flammarion, Champs essais, nouvelle édition avec postface (1996)
- Godelier, Maurice, François Julie, Joseph Maila, Le grand âge de la vie, Fondation Eisai, Paris, PUF, 2005
- Godelier, Maurice (sous la direction de), La mort et ses au-delà, Biblis, 2024
- Godelier, Maurice, Fondamentaux de la vie sociale, Paris, CNRS Editions 2019
- Godelier, Maurice, Métamorphoses de la parenté, Paris, Fayard, 2004
- Hachid, Malika, Les premiers berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil, Ina-Yas, Alger, Edisud, Aix-en-Provence, 2000
- Lanfry, Jacques, Les berbères, leur langue, leur culture. Un renouveau contemporain, Etudes et Documents Berbères, 2, 1987, pp.41-59
- Leiris, Michel, L'homme sans honneur. Notes pour le sacré dans la vie quotidienne, conférence du 8 janvier 1938, Edition internet ref.
- Leiris, Michel, Le réalisme mythologique de Michel Butor, in Michel Butor, La modification, Editions de Minuit, Paris, 1957/1980, pp.285-313
- Jamous, Raymond, Pierre Bourdieu et les études kabyles, Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, Paris, EMSH, 2003, pp.111-121
- Jamous, Raymond, Le sultan des frontières, Essai d'ethnologie historique du Maroc, Société d'Ethnologie, Nanterre, 2017
- Jamous, Raymond, Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Publié avec le concours du CNRS, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2019
- Jamous, Raymond, Bourdieu et les études kabyles, Awal, Cahiers d'études berbères, n°1, Paris, EMSH, p.3
- Lefebure, Claude, Contrat mensonger. Un chant d'amdyaz sur l'émigration, Etudes et Documents Berbères, 3, 1987, pp.28-38

- Michel, Leiris, Le sacré dans la vie quotidienne, suivi de Notes pour le sacré dans la vie quotidienne ou l'homme sans honneur, Présentation et notes de Denis Hollier
- Liberski-Bagnoud, Danouta, Michel Cartry et la question de l'espace-corps, in systèmes de pensée en Afrique noire, n°19, 2014, Comparer les systèmes de pensée, pp.79-100
- Lévi-Strauss, Claude, La Potière Jalouse, Plon, Paris, 1985, 2009
- Lévi-Strauss, Claude, Mythologique 1 : Le Cru et le cuit, Plon, Paris, 1978
- Lévi-Strauss, Claude, L'Efficacité symbolique, reproduit dans Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958
- Mahieddin, Emir., Vivre le surnaturel de manière naturelle : rituels pentecôtistes et pulsions spirituelles en Suède, L'Homme 2023/3-4, n°247-248, pp.133 à 162
- Maldonato, Mauro, Du principe d'identité : critique du sujet autocentrique, Awal, Cahiers d'études berbères, n°31, 2005, pp.77-90
- Marcy, Georges, Les Berbères. Vie intellectuelle – Littérature – Croyances – Religion, Etudes et Documents Berbères, 4, 1988, pp.143-156
- Mauss, Marcel., Hubert, Henri., Esquisse d'une théorie générale de la magie, suivi de L'origine des pouvoirs magiques, Présentation de Frédéric Keck et Arnaud Morvan, Paris, Puf, 2019
- Mohia-Navet, Nadia, Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle. Pour une anthropologie psychanalytique, Préface de M.Sami-Ali, Paris, L'Harmattan, 1993
- Mouloud Mammeri, Culture savante, culture vécue (études 1938-1989), Alger, Association Culturelle et scientifique TALA, 1991
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, Sur les sociétés précapitalistes, texte et présentation par Maurice Godelier, Les Essentielles, 2022
- Marx, Karl, Formes antérieures à la production capitaliste, traduction Roger Dangeville, L'homme et la société, Année 1966, 1, pp.89-116
- Mimouni Mostefa, La Twiza : entraide d'hier et d'aujourd'hui, communication au Colloque « Transmission, mémoire et traumatisme, 9 et 10 mai 2003
- Ortner, Sherry B., Subjectivité et critique culturelle, Awal, Cahiers d'études berbères, n°31, Paris, EMSH, 2005, pp.21-41
- Stefania Pandolfo, Rapt de la voix, Awal, Cahiers d'études berbères, n°15, Paris, EMSH, p.31-51
- Plancke, Carine, « Danser la vie » : la transformation du deuil et la revitalisation sociale dans les danses funéraires Bamiléké, Awal, Cahiers d'études berbères, n°31, pp.63-75, Paris, EMSH, 2005
- Pradelles de Latour, La dette symbolique. Thérapies traditionnelles et psychanalyse, Paris, Epel, 2014
- Seibel, Claude, Travailler avec Pierre Bourdieu. Sur Travail et travailleurs en Algérie, Awal, Cahiers d'études berbères, n°31, Paris, EMSH, 2005, pp.91-97
- Sekkat, F.Z., Belbachir, S., « La psychiatrie au Maroc. Histoire, difficultés et défis, L'information psychiatrique, vol.85, n°7, septembre 2009, pp.605-610
- Tassadit Yacine, Sociétés et représentations du monde dans les Tiqsidin kabyles, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, Paris, EMSH, 2009-2010pp.9-21
- Tillon, Germaine, Le harem et les cousins, Paris, Seuil, 1966
- Tillon, Germaine, Il était une fois l'ethnographie, Paris, Seuil, 2000
- Tillon, Germaine, L'Algérie aurésienne, Paris, Editions de La Martinière, Perrin, 2001

- Viveiros de Castro, Eduardo, *Perspectivisme cosmologique. Essai d'anthropologie multinaturaliste*, Paris, Vrin, 2026

IV- Sociologie

A- Articles

- Adnani, Hafid, *L'Autre Bourdieu. Celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher*, Awal, Cahiers d'études berbères, n°27-28, Paris, EMSH, pp.229-247
- Alain Milon, *Du don à la dette : Aristote, Nietzsche, Deleuze*, revue MAUSS, n°10, 1997, p.307
- Carré, Olivier., *A propos de Weber et l'Islam*, Archives de Sciences Sociales des Religions, Année 1986, 61-1, pp.139-152
- Wahbi, Hassan, *La figure de « l'étranger professionnel ». La distance intime chez Abdelkébir Khatibi*, Awal, Cahiers d'études berbères, n°32, Paris, EMSH, pp.105-114

B- Livres

- Alliez Eric (sous la direction de), *Monadologie et sociologie, Oeuvres de Gabriel Tarde, Volume I*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1999, Préface d'Eric Alliez « *Tarde et le problème de la constitution* », pp.9-32 et Postface de Maurice Lazzaratto « *Gabriel Tarde : un vitalisme politique* », p.102-150
- Barbey, Ph., *Le charisme du fondateur chez Max Weber*, Focus Sociologique, site internet consulté le 28 avril 2025
- Barthes, Roland, *Essais critiques*, Seuil, Paris, 1964
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998
- Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1976
- Sayad, Abdelmalek, « *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* », Préface de Pierre Bourdieu, Paris, Seuil, 1999
- Tassadit, Yacine, *Pierre Bourdieu en Algérie (1956-1961). Témoignages.*, éditions du Croquant
- Tarde, Gabriel, *Monadologie et sociologie, Essais et mélanges sociologiques*, Lyon-Paris, Editions Storck et Masson, 1895
- Tarde, Gabriel, *Les lois de l'imitation*, première édition 1890, Paris, Editions Kimé, 1993,
- Tarde, Gabriel, *Les Lois sociales, Esquisse d'une sociologie*, Paris, Alcan, 1898, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay au CEGEP, complétée le 25 février 2002 à Chicoutimi au Québec, collection « *Les classiques en sciences sociales* »
- Gabriel Tarde, *Ecrits de psychologie sociale, choisis et présentés par A.M. Rocheblave-Spenlé et J.Milet*, Toulouse, Edouard Privat, 1973, édition électronique réalisée par Réjeanne Toussaint Marcelle Bergeron, collection « *Les classiques en sciences sociales* »
- Weber, Max, *La Domination*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, note éditoriale d'Yves Sintomer, Paris, Editions La Découverte, collection « *Politiques & Sociétés* », Paris, 2013
- Weber, Max, *Economie et société, tomes 1 et 2*, Paris, Plon, Agora Les classiques, collection dirigée par François Laurent, 1995, Paris, Editions Pocket, 1995

V- Philosophie

- Abed Al-Jabri, Mohammed, Introduction à la critique de la raison arabe, traduit de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc Geoffroy, Paris, Editions La Découverte, Institut du Monde Arabe, 1994
- Alami Ahmed, Deleuze et Avicenne, Chimères. Revue des schizoanalyses, Année 1997, 31, pp.73-87
- Al-Farabi, Idées des habitants de la cité vertueuse, traduit de l'arabe avec introduction et notes par Y.Karam, J.Chala, A.Jaussens, Beyrouth, Collection Unesco d'œuvres représentatives, Librairie orientale, 1980
- Al-Farabi, Le livre du régime politique, traduction et commentaire de Philippe Vallat, Paris, Les Belles Lettres,
- Al-Kindi, S., Œuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindi, par Roshdi Rashed et Jean Jolivet, Brill, 1998
- Al-Kindi, S., Le voyageur sans Orient, Actes Sud, Arles, 1999
- Arkoun, Mohammed, La pensée arabe, Que sais-je ?, PUF, Paris, 1^{ère} édition 1975, 6^{ème} édition mise à jour 2003
- Aubin, Paul, Le problème de la conversion, Beauschesne, Paris, 1963
- Averroès, L'éducation, fondement d'une société heureuse, Apprendre à philosopher, RBA France, 2016
- Avicenne, Livre des directives et remarques, traduction, introduction et notes par Amélie-Marie Goichon, Paris, Vrin, 1951, 1999
- Avicenne, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne), Amélie-Marie Goichon, Paris, Desclée de Brouwer, 1938
- Azzouz, Ridha, La conception de la nature chez Ibn Arabi, Revue tunisienne des études philosophiques, Tunis, 2002, vol.30-31, pp.59-64
- Badiou, Alain, Méditation sur le concept de nature, Paris, Flammarion, 2025
- Benjamin, Walter, Sur le concept d'histoire, « Sauver le passé », Préface de Patrick Boucheron, pp.7-50 ; Payot et Rivages, Paris, 2013, 2017
- Benmakhlouf, Ali, L'abécédaire d'Averroès, Paris, Editions de l'Observatoire, 2025
- Bousklaoui Saïd, La volonté chez les philosophes musulmans, thèse de doctorat soutenue à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines Dhar-Lmahraz, Université Mohammed Ben Abdellah, Fès, 2002, publiée : Bousklaoui, S., mafhum al-irada fi al-falsafa I-islamiyya (The notion of the Will in Islamic Peripatetic Philosophy), Dar al-Masreq, Beyrut, 2010
- Brenet, Jean-Baptiste, Les possibilités de jonction. Averroès-Thomas Wylton, suivi de : Tomas Wylton, L'âme intellectuelle, introduction, traduction et notes, Berlin-New York, de Gruyter, 2013
- Brenet, Jean-Baptiste, Averroès l'inquiétant, Paris, Les Belles Lettres, 2015
- Brenet, Jean-Baptiste, Demain la veille, Lagrasse, Verdier, 2023
- Brenet, Jean-Baptiste, Je fantasme. Averroès et l'espace potentiel, Lagrasse, Verdier, 2017 (traduction arabe, Toubkal, 2020)
- Brenet, Jean-Baptiste (avec G.Agamben), Intellect d'amour, Lagrasse, Verdier, 2018
- Brenet, Jean-Baptiste, Robinson de Guadix. Une adaptation d'Ibn Tufayl, Hayy ibn Yaqzan. Préface de Kamel Daoud, Lagrasse, Verdier, 2020
- Brenet, Jean-Baptiste, Que veut dire penser ? Arabes et Latins, Paris, Payot, 2022

- Brenet, Jean-Baptiste, Ibn Tufayl, Le philosophe sans maître, édition de la traduction d'E.-M Quatremère, préface et notes par J.-B. Brenet, Paris, Payot et Rivages, 2021
- Brenet, Jean-Baptiste (avec L.Cesalli), Sujet libre. Pour Alain de Libera, Paris, Vrin, 2018
- Brenet, Jean-Baptiste (avec L.Cesalli), La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline nouvelle, Paris, Vrin, 2019
- Brenet, Jean-Baptiste, Falsafa et interprétation coranique : l'exemple de la vie future chez Avicenne et Averroès, in E.Castagne et P.Wotling (éd.), Compréhension et interprétation, Reims, Presses Universitaires de Reims, 2015, p.123-141
- Brenet, Jean-Baptiste, « Alexandre d'Aphrodise ou le matérialiste malgré lui : La question de l'engendrement de l'intellect revue et corrigée par Averroès », in P.J.J.M. Bakker (éd.), Averroes' Natural Philosophy and its Reception in the Latin West, Leuven, Leuven University Press, 2015, p.37-67
- Brenet, Jean-Baptiste, « L'image, puis rien », in J.-B. Brenet et L.Cesalli (éd.), Sujet libre. Pour Alain de Libera, Paris, Vrin, 2018, p.73-78
- Brenet, Jean-Baptiste, Averroès et l'intellect matériel diaphane. Remarques sur une analogie variable », Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales, 85/2 (2018), p.261-284
- Brenet, Jean-Baptiste, « Métaphysique et politique 'en intention seconde'. Jean de Jandun héritier d'Averroès et d'Alexandre d'Aphrodise », Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge, 85 (2018), p.109-127
- Brenet, Jean-Baptiste, « L'intellect agent, la lumière, l'hexis. Averroès lecteur d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise », Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales, 18-19 (2020-2021), p.431-452
- Brenet, Jean-Baptiste, « Alexandre d'Aphrodise lu par al-Fârâbî : Averroès et la notion de tajawhara », Actes du 10th International Colloquium of the Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques (S.I.H.S.P.A.I.) : Science, Philosophy and kalam in Islamic civilisation : the Old and the New », Napoli, 9-11 sept.2019
- Brenet, Jean-Baptiste, « Anti-intellectualisme ou supra-intellectualisme ? La position d'Ibn Tufayl », Actes des Journées d'études Courants anti-intellectualistes en islam, organisée par Olga L.Lizzini et Nagget Zouggar, Université d'Aix-en-Provence, Oriens
- Brenet, Jean-Baptiste, « Averroès avant Lévinas : une réflexion sur le rapport à l'absolu », Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2023
- Brenet, Jean-Baptiste, Colloque du 24 octobre 2023 : « Ibn Tufayl : Peut-on vivre seul ? », Paris, Institut du Monde Arabe (Cycle « Les mardis de la philosophie arabe »)
- Brenet, Jean-Baptiste, Colloque du 4 octobre 2022 : « La philosophie pour tous ? Elitisme et raison publique », Institut du Monde Arabe (IMA), Paris
- Brenet, Jean-Baptiste, Colloque du 7 juin 2022 : « Spinoza l'arabe » (séminaire Spinoza, organisé par Ch.Jacquet, P.Séverac, A.Suhamy, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
- Burks, Deven, Le concept de concept dans la philosophie de Deleuze ; Polymorphisme(s) et pluralismes(s), préface de Benoît Goetz, Paris, L'Harmattan, 2021
- Cerami, Cristina, Conférence « Averroès : la nature prouve-t-elle l'existence de Dieu », IMA le 14 mai 2024
- Cerami, Cristina, Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique, De Gruyter, Berlin-Boston, 2015
- Corbin, Henri, Avicenne et le récit visionnaire, Verdier, 1999

- Corbin, Henri, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1986
- De Smet, Daniel, Empedocles Arabus, Une lecture néoplatonicienne tardive, Bruxelles, WLSK, 1998
- Charaffedidine, Fahima, Culture et idéologie dans le monde arabe, Préface de Samir Amin, Paris, L'Harmattan, 1994
- Conche, Marcel, Présence de la Nature, Paris, PUF, 2001
- Côté, Antoine, Aristote admet-il un infini en acte et en puissance en « Physique III, 4 » ?, Revue philosophique de Louvain 1990, n°80, pp.487-503
- Cte Domet de Vorges, L'Estimative, Revue philosophique de Louvain, 1904, 11^{ème} année, n°44, pp. 433-454
- Chapuis Maxime, Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique, Préface de Suzanne Husson, Paris, Classiques Garnier, 2022
- Clausewitz, Karl Von, « De la guerre », Paris, Editions de Minuit, 1955
- D'Alverny, Marie-Thérèse, Avicenne en Occident, Vrin, Paris, 1993
- De Libera, Alain, De Libera Alain, Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet, Vrin, Paris, 2007
- De Libera, Alain, Archéologie du sujet. II. La quête de l'identité, Vrin, Paris, 2008
- De Libera, Alain, Archéologie du sujet. III. La double révolution, Vrin, Paris, 2008
- De Libera, Alain, La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Age, Seuil, 1996
- De Libera, Alain, L'archéologie philosophique : séminaire du Collège de France, 2013-2015, Vrin, 2016
- De Libera, Alain, Penser au Moyen Age, Seuil, 1991
- De Libera, Alain, La philosophie médiévale, Paris, PUF, 2004 (1993)
- De Libera, Alain, « C'est en lisant Averroès que les chrétiens ont appris à philosopher », entretien avec Martin Legros du 27 septembre 2012, Philosophie magazine
- Deleuze, Gilles, L'Image-temps. Cinéma 2, Collection Critique, Paris, Les Editions de Minuit, 1985
- Deleuze, Gilles, Superpositions, Un manifeste de moins, Paris, Les Editions de Minuit, 1979
- Deleuze, Gilles, Logique du sens, Paris, Les Editions de Minuit, 1969
- Deleuze, Gilles, La Méthode de dramatisation, Société Française de Philosophie, Bulletin 61(3):89, 1967
- Deleuze, Gilles, Un manifeste de moins, in Superposition (avec Carmelo Bene), Paris, Editions de Minuit, 1979
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, Mille plateaux, Paris, Les Editions de Minuit, 1980
- De Vaulx d'Arcy, Guillaume, La Naqla, Etude du concept de transfert dans l'œuvre d'Al-Farabi
- Detienne, Marcel, Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque, 1967, Paris, 1967, Le livre de poche, 2020
- Detienne, Marcel, Vernant, Jean-Pierre, Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs, Flammarion, Paris, 1993
- Fleury, Cynthia, Dialoguer avec l'Orient : retour à la Renaissance, Biblis Philosophie, CNRS, Paris, 2016

- Foucault, M, L'Herméneutique su sujet, Cours au Collège de France 1981-1982, Hautes Etudes, Ehess, Paris, Gallimard, Seuil, 2001
- Foucault, Michel., « La gouvernementalité » ; cours au Collège de France, année 1977-1978 : « Sécurité, territoire et population », 4ème leçon 1er février 1978, in Dits et Ecrits III, texte n°239
- Foucault, M., La question anthropologique, Cours 1954-1955, Hautes Etudes, Ehess, Paris, Gallimard, Seuil, 2022
- Gilson, Etienne, Remarques sur l'expérience en métaphysique, Actes du XIe Congrès international de philosophie 4:5-10 (1953)
- Gilson, Etienne, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge, 1927
- Gilson, Etienne, Les sources greco-arabes de l'Augustinisme avicennisant, Paris, Vrin, 1986
- Goetz, Benoît, L'araignée, le lézard et la tique : Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll, Le Portique [En ligne], 20, 2007, mis en ligne le 6 novembre 2009, consulté le 17 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1364>
- Goichon, Amélie-Marie, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, deuxième édition, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1940
- Goichon, Amélie-Marie, La théorie des formes chez Avicenne., 1960 - Atti Del XII Congresso Internazionale di Filosofia 9:131-138.
- Gurvitch, Georges., Dialectique et Sociologie, Flammarion, Champs, Paris, 1977
- Gusdorfd, Georges, Mythe et métaphysique, Flammarion, Champs, Paris, 1993
- Hadot, Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique ?, Gallimard, Paris, 1995
- Heidegger, Martin, Le commencement de la philosophie occidentale, Interprétation d'Anaximandre et de Parménide, Paris, Gallimard, 2017
- Jolivet, Jean, La matière d'en haut, in Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire, Tome 96, 1987-1988, 1987, pp.28-48
- Jolivet, Jean, Langages et philosophie, Hommage à Jean Jolivet, édité par Alain de Libera, Abdelali Elamrani-Jamal et Alain Galonnier, Paris, Vrin, 1997
- Han, Béatrice, L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal, Editions Jérôme Milon, 1998
- Husson Suzanne, La République de Diogène. Une cité en quête de la nature, Paris, Vrin, 2011
- Khoury, Paul, Pensée arabe contemporaine, Tradition et Modernité, Paris, L'Harmattan, 2012
- Kierkegaard, Sören, La Reprise, Paris, Garnier Flammarion, 2008
- Löwy, Michael, Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire », Paris, Editions de l'Eclat, 2014
- Lizzini, Olga, Avicenne, Paris, Vrin, 2026
- Machiavel, Nicolas, « L'Art de la guerre », livre VII, Paris, Flammarion, 1993
- Marquet, Yves, La philosophie des Ihwan al-Safa, Nouvelle édition augmentée, Paris, Archè, Milan, Seha, 1999
- Mosbah, Salah, Spinoza et le problème du théologico-politique en Tunisie, Rue Descartes, 2008/3 (n°61), pages 42-50
- Foucault, Michel, L'Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, (1969)

- Foucault, Michel, L'esprit d'un monde sans esprit, Dits et Ecrits, Tome III
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, (1966)
- Foucault, Michel, Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France 1982-1983, Hautes Etudes, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2008
- Foucault, Michel, Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984, éd.F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009
- Foucault, Michel, Dire vrai sur soi-même, Paris, Vrin, 2017
- Foucault, Michel, Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France, 1980-1981, Paris, Gallimard, Seuil, 2014
- Hasenbalg-Corabianu, Virginia, De l'infini potentiel à l'infini actuel, De Pythagore à Lacan, une histoire non officielle des mathématiques, Erès, Psychanalyse-Poche, 2016, pp.29-34
- Heidegger, Martin, Qu'est-ce que la technique ?
- Heidegger, Martin, Essais et conférences : Histoire et historique, Le principe de raison, Chapitre 5. « La rose est sans pourquoi », Paris, Gallimard, 1962
- Husson, Suzanne, La République de Diogène, Paris, Vrin, 2011
- Jouanneau, Anne-Sophie, Le polissage du miroir de l'âme chez Avicenne, Al-Ghazali et Ibn Arabi, Revue Philosophie n°77, Philosophie arabe, Paris, Editions de Minuit, 1er mars 2003, pp.69-84
- Moïse Ben Maimoun dit Maïmonide, Le guide des égarés, Traité de théologie et de philosophie, Paris, Maisonneuve et Larose, Nouvelle édition, Préface de Haïm Zafrani, 2003
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Essais de théodicée, Paris, Flammarion, 1969
- Lorenzini, Daniele, Ethique et politique de soi, Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire, Paris, Vrin, 2015
- Maurice Merleau-Ponty, L'institution, la passivité, Notes de cours au Collège de France, 1954-1955, Préface de Claude Lefort, Belin, 2003, 2005
- Mazet, Edmond, Grandeur infinie en puissance et grandeur infinie en acte (Aristote, Physique, III), Philosophie antique, Centre Jean Pépin, n°2, 2002, pp.63-87
- Millet, J., Gabriel Tarde et la Philosophie de l'Histoire, Vrin, 1970
- Nietzsche, Frederich, L'Antéchrist, traduction Henri Albert
- Nietzsche, Frederich, Considérations inactuelles I et II, Paris, Folio essais, 1990
- Nietzsche, Frederich, Par-delà Bien et Mal, Paris, Gallimard, 1987
- Plantier, Yan, Epistrophê et métanoïa, <http://lumiere-et-vie.fr>, consulté le 6 mai 2025
- Proudhon, Pierre-Joseph, La guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens, vol.2, Hetzel, E. Dentu, Libraire-éditeur, 1861
- Philippe, fr. M.-D., La participation dans la philosophie d'Aristote, Revue Thomiste, 1949, pp.254-277
- Pic De La Mirandole, Jean, De la Dignité de l'Homme, traduit et présenté par Yves Hersant, Paris, Editions de l'Eclat, 2016
- Rahal, Georgio, Le corps dans la Falsafa, La notion de corps dans la philosophie d'expression arabe, Préface de Marie-Thérèse Urvoy, Institut Catholique de Toulouse, Les Presses Universitaires, 2018

- Ramond, Charles, Deleuze lecteur de Spinoza – La tentation de l’impératif, Adnen Jdey. Les Styles de Deleuze, Bruxelles : les Impressions Nouvelles, pp.49-72, 2011, Réflexionsfaites. Halshs-00638179
- Ricoeur, Paul, « L’Autorité en question », 1999, in Ecrits et conférences 2, Seuil, La couleur des idées, 2010
- Ricoeur, Paul, « Hannah Arendt après Nietzsche », 1997, in Ecrits et conférences 2, Seuil, La couleur des idées, 2010
- Rosier-Catach, Alain de Libera, Marwan Rashed, Philippe Büttgen (Sous la direction de), Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l’islamophobie savante Broché – 16 septembre 2009
- Rosset, Clément, Le Réel et son double, Paris, Gallimard, 1976
- Roux, Emmanuel, Machiavel, la vie libre, Raisons d’agir, Paris, 2013
- Saint-Augustin, « Les confessions », Paris, Flammarion, 1993
- Sato, Kohei, La théorie du métabolisme chez Marx à l’ère de la crise écologique mondiale, traduction de Ernest Moret, Revue de sciences humaines Tracés, p.161-182, <https://doi.org/10.4000/traces.12425>
- Sebti, Meryem, Avicenne – Prophétie et gouvernement du monde, Cerf, Paris, 2021
- Sebti, Meryem, Avicenne. L’âme humaine, PUF, Paris, 2000
- Sebti, Meryem, La doctrine politique d’Avicenne ou quand le philosophe déserte la cité, in Nachi, Mohamed (sous la direction de), Actualité du compromis, La construction politique de la différence, Armand Colin, 2011, pp.224-239
- Sebti, Meryem, Le gouvernement selon Avicenne. Providence divine et statut de la politique dans la Métaphysique du Sifa, Archives de philosophie, 2019/4 (tome 82)
- Sweeney, Léo, L’infini quantitatif chez Aristote, Revue philosophique de Louvain, 1960, pp.505-528
- Terrier, Mathieu, Fâres, Gillon, Anthologie bilingue de la philosophie en islam, Diacritiques Editions, 2025
- Trego, K. (sous la direction de), L’acte et la puissance, Vrin, Translatio, Paris, 2025
- Ushida, Noriko, La notion de la faculté estimative d’après Avicenne, consulté le 7 septembre 2024
- Vajda, Georges, Pensées médiévales en hébreu et en arabe. Etudes (1931-1981), Etudes réunies et introduites par Elisa Coda (Université de Pise), Vrin, Paris, 2016
- Zainaty, Georges, La morale d’Avempace, Vrin, Paris, 1979

VI- Histoire

- Achcar, Gilbert, Marxisme, orientalisme, cosmopolitisme, Actes Sud, Paris, 2015
- Al-Buni, Chems Al-Ma’Arif Al-Kubra
- A. Laroui : L’histoire du Maghreb, Paris, Maspero, 1976
- Al-Oufrani, Nouzhat Al Hadi, Paris, Edition et traduction O. Houdas, 1888 et 1889
- Ayache, .G, La fonction d’arbitrage du Makhzen, B.E.S.M, 1979
- Ayache, G., Aspect de la crise financière au Maroc après l’expédition espagnole de 1860, Revue historique, Octobre-décembre 1958
- Berque, Jacques, Charnay, J-P.(sous la direction de), L’ambivalence dans la culture arabe, Paris, Editions anthropos, 1967
- Berque, Jacques, L’intérieur du Maghreb XVème XIXème siècle, Paris, Gallimard, 1978

- Berque, Jacques, De l'Euphrate à l'Atlas, Tome 1. Espaces et moments, Tome 2. Histoire et nature, La Bibliothèque arabe, Paris, Sindbad, 1978
- Bloch, Marc, Pour une histoire comparée des sociétés européennes, Paris, Revue de synthèse historique, 1928, p.15-50
- Bloch, Marc, Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien, Paris, Armand Colin, Malakoff, 1997
- Bloch, Marc, Les Rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Paris, Gallimard, 1983 (1924)
- Bloch, Marc, « Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre récent », Revue de synthèse historique, n°14, 1925, pp.73-83
- Boucheron, Patrick, Faire profession d'historien, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010
- Boucheron, Patrick, Détourner la mémoire, in René Frydman et al., La mémoire nous joue-t-elle des tours ?, Paris, PUF, 2018, pp.215-220
- Boucheron, Patrick, Loiseau, Julien, Monnet, Pierre et Potin Yann, Histoire du monde au XV^e siècle, Paris, Fayard, 2009
- Braudel, Fernand, La grammaire des civilisations, Paris, Flammarion, 2008 (1963)
- Camps Gabriel, Berbères aux marges de l'Histoire, Toulouse, Ed. des Hespérides, 1980
- Cohen-Lacassagne, Berbères juifs, L'émergence du monothéisme en Afrique du Nord, Préface de Shlomo Sand, Paris, La Fabrique, 2020
- Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, suivi de « Fragment sur l'Atlantide », Paris, Garnier, Flammarion, 1998
- Chaker Salem, Berbères aujourd'hui : Kabyles et Berbères : luttes incertaines, Paris, L'Harmattan, 2002
- Chaulet Achour, Christiane (sous la direction de), Itinéraires intellectuels entre le France et les rives sud de la méditerranée, Karthala
- Corbin, A., Le monde retrouvé de Louis-François Pisanot, sur les traces d'un inconnu, 1798-1876, Paris, Flammarion, 1998 et son compte-rendu par Loriga Sabina, Annales, 2002, 57-1, pp.240-242
- Corm, Georges, Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIX^e-XXI^e siècle, La Découverte, Paris, 2015
- Dakhli, Jocelyne, Dans la mouvance du Prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb, Annales ESC, mai-juin 1988, n°3, pp.735-760, p.735
- De Foucauld, Reconnaissance au Maroc, 1934
- Duby, Georges, Atlas historique : l'histoire du monde en 334 cartes, Paris, Larousse, 1997
- El-Yamani, Souad et Rosenberger, Histoire du sucre marocain. De la Méditerranée à l'Atlantique (XI^e-XVII^e siècles) ; Nouvelles sources, Publication des Archives du Maroc, Editions Bouregreg, 2022
- Edmond Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger, Jourdan, 1908 ; Paris, Geuthner, 1984
- Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, Gallimard, Folio essais, Paris, 1988
- Ennaji, Moha (dir.), Culture berbère (amazighe) et cultures méditerranéennes. Le vivre ensemble, Terrains du siècle, Karthala
- Espagne Michel, « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », in Genèses17, 1994, Les objets et les choses, sous la direction de Francine Sousbiran-Paillet, pp.112-121

- Febvre, Lucien, Vers une autre histoire, in Combats pour l'Histoire, Paris, Armand Colin, 1992 (1952)
- Fischer, Le Soudan occidental et central et l'Afrique orientale, in Encyclopédie générale de l'Islam, traduction par Marc Guichard, S.I.E.D, 1985
- Gadoffre, Gilbert, Chaunu, Pierre (sous la direction de), Certitudes et incertitudes de l'histoire. Trois colloques sur l'histoire de l'Institut collégial européen, Paris, PUF, 1987
- Ginzburg, C., Le fromage et les vers, L'univers d'un meunier du XVI^e siècle, Traduction de Monique Aymard, Préface de de Patrick Boucheron, Paris, Flammarion, Champs histoire, 2019
- Graeber, D., Dette, 5000 ans d'histoire, Paris, Les liens qui libèrent, 2013
- Grendi, E., Micro-analyse et histoire sociale, Traduction de Pierre Savy, Ecrire l'histoire, 3, 2009, 67-80
- Grousset, René, L'empire des steppes. Attila, Gngis-Khan, Tamerlan, éditions Payot, Paris, 1965, réédition de poche 2022
- Hady, Roger, Idris, Des prémices de la symbiose arabo-berbère, Awal, Cahiers d'études berbères, n°33, 2006, pp.17-29
- Halbwachs Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, Postface Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1994
- Halbwachs Maurice, La mémoire collective, Paris, PUF, 1967 (1950)
- Jaisson, Marie, Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925-1945), Revue d'Histoire des Sciences Humaines, 1999/1, n°1, pp.163-178
- Laraki, A., Articulation des modes de production et espaces régionaux au Maroc (la vallée du Sous), Thèse de 3^{ème} cycle, Université Toulouse Le Mirail, 1981
- Léon L'Africain, Description de l'Afrique traduit de l'Halier pour A.England Edit Adrien, Maisonneuve, Paris, 1956
- Loiseau, Julien, Les Mamelouks XIII^e-XVI^e siècle. Une expérience du pouvoir dans l'Islam médiéval, Paris, Seuil, 2014
- Lugan, Bernard, Histoire des Berbères, Editions du Rocher, 2024
- Martinez-Gros, Brève histoire des empires, Point, Condé-sur-Noireau, 2016
- Moh, Hajji, Texte Sahraoui nouveau traitant des relations culturelles entre le Maroc et le pays de Takroum aux XVII^e et XVIII^e siècle in Actes du IV colloque..., Bergamo, 1986
- Mody Cissoko Sekene, Tombouctou et l'Empire Songhay. Epanouissement du Soudan Nigérien en XV^e-XVI^e », Les nouvelles éditions Africaines, Dakar-Abidjan
- Montagne, Robert, Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, Paris Fontenay aux roses, 1930
- Nakbi, Nacef, Magie et sacré de l'odeur : la tradition des encens en Tunisie, Nirvana, CNL, Paris
- Panoussi, Estiphan., La théosophie iranienne source d'Avicenne ?, in Revue philosophique de Louvain. Troisième série, tome 90, 1968, pp.239-266
- Pline le jeune et l'ancien
- Roux, Georges, La Mésopotamie, Paris, Seuil, 1^{ère} édition 1964, 1995
- Said, Edward W., L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident, Paris, Seuil, 2013
- Stanziani, Alessandro, Les entrelacements du mond. Histoire globale, pensée globale : XVI^e-XXI^e siècles, Paris, CNRS Editions, 2018

- Tassadit Yacine, Autour de la Méditerranée. Entretien avec Pierre Vidal-Naquet, Quaderns de la Mediterrania, 4, Barcelone, IEMed, 2003, in Awal, *Cahiers d'études berbères*, n°29, pp.3-15, 2004
- Tilmatine, Mohand, Altérité et marginalisation. Les berbères à l'époque médiévale, in Awal, *Cahiers d'études berbères*, n°37, pp.23-29, 2008
- Vajda, Georges, Pensées médiévales en hébreu et en arabe, Etudes (1931-1981), Etudes musulmanes, Paris, Vrin, 2016
- Veyne, Paul, Comment on écrit l'histoire, Paris, Seuil, Points, 2015
- Valensi, Lucette, Le Maghreb avant la prise d'Alger, Paris, Flammarion, 1969
- Valérien Dominique (éd.), Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VIIe-XVe siècle), Madrid, Collection de la Casa de Velazquez, 2021
- Warland, Geneviève, « histoire mondiale/histoire globale », Bulletin de l'Association belge d'histoire contemporaine, 2010
- Zimmermann, « Histoire comparée, histoire croisée », dans Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (dir.), *Historiographies. Concepts et débats*, vol. I, Paris, Gallimard, Coll.Folio histoire, 2010, p.170-176

VII- Algérie

- Abdi, Nouredine, Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie, Awal, *Cahiers d'études berbères*, n°26, 2002, pp.23-29
- Ageron, Charles-Robert, Compte-rendu du livre de Marc Côte « L'Algérie ou l'espace retourné », Partis, Flammarion, 1988, Outre-Mers. Revue d'Histoire , Année 1990, n°287, pp.245-246, p.245
- Côte, Marc, L'Algérie ou l'espace retourné , Paris, Flammarion, 1988
- Filali, K., Maraboutisme et mysticisme en Algérie du XVIème au XVIIIème siècle, in *Insaniyat*, Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, n°3, Hiver, 1997
- Foley.H (Docteur), Mœurs et médecine des Touareg de l'Ahaggar, Archives de l'Institut Pasteur d'Algérie, Tome VIII, n°2, Alger, juin 1930
- Hanoteau.A, Letourneux.A, La Kabylie et les coutumes kabyles, 3 tomes, seconde édition, revue et augmentée, Editions Bouchene, Paris, 2003
- Hugh, Roberts, Gouvernement berbère, La cité kabyle dans l'Algérie précoloniale, Editions Barzakh, Alger, 2023
- Liorel, Jules, Races berbères, Kabylie du Jurjura, Préface de M.Emile Masqueray, Ernest Leroux Editeur, Paris, 1892 réédition Gallica bibliothèque numérique, Bnf, Hachette livre
- Moussaoui, Abderrahmane, Espace et sacré au Sahara algérien, CNRS, Paris, 2002
- Moussaoui, Abderrahmane, De la Violence et Algérie. Les lois du Chaos, Actes Sud, 2006
- Rahem, Karim, Le sillage de la tribu. Imaginaires politiques et histoire en Algérie (1843-1993), Editions Riveneuve, Paris, 2008
- Salhi, Mohamed Brahim, Les usages sociaux de la religion kabyle. De la spécificité à l'universalité, Awal, *Cahiers d'études berbères*, n°33, 2006, pp.3-15
- Servier, Jean, Tradition et civilisation Berbères. Les Portes de l'année, Editions du Rocher, Monaco, 1985
- Tilmatine, Mohand, Altérité et marginalisation. Les berbères à l'époque médiévale, Awal, *Cahiers d'études berbères*, n°37, 2008, pp.23-29

- Vermeren, Pierre, Histoire de l'Algérie contemporaine, de la Régence d'Alger au Hirak (XIXe-XXIe siècles), Nouveau monde éditions, Paris, 2022
- Vermeren, Pierre, La France en terre d'islam. Empire colonial et religions, XIXe-XXe siècle, Belin, coll. « Histoire », Paris, 2016 / Texto Tallandier, 2020
- Vermeren, Pierre, Le Choc des décolonisations, de la guerre d'Algérie aux printemps arabes, Odile Jacob, Paris, 2015

VIII- Maroc

- Abitbol, Michel, Histoire du Maroc, Perrin, Paris, 2009
- Abitbol, Michel, Témoins et acteurs : les Corcos et l'histoire du Maroc contemporain, Jérusalem, Institut Ben-Zvi (1978)
- Abitbol, Michel, Tombouctou et les Arma : de la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'Empire peulh du Macina en 1833, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979
- Abitbol, Michel, Tombouctou au milieu du XVIIIe siècle d'après la chronique de Mawlay al-Qasim B. Mawlay Sulayman, texte arabe éd., trad. Et annoté par Michel Abitbol, collection Fontes Historiae Africanae. Series Arabica, VII, Paris, Maisonneuve et Laros (1982)
- Abitbol, Michel, Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb, éd. Par M.Abitbol, Jérusalem, Institut Ben-Zvi, 1982 (actes d'un colloque organisé en 1980 par le Centre de recherches sur les Juifs d'Afrique du Nord de Jérusalem)
- Abitbol, Michel, Tujar al-Sultan : une élite économique judéo-marocaine au XIXe siècle, Jérusalem, Institut Ben-Zvi (1994)
- Abitbol, Michel, Relations judéo-musulmanes au Maroc : perceptions et réalités, dir. Par Paris, Ed. Stavit (1997)
- Abitbol, Michel, Tujar al-Sultan : les commerçants du Roi, Paris, Maisonneuve et Larose (1998)
- Abitbol, Michel, Le passé d'une discorde : Juifs et Arabes depuis le VIIe siècle, Paris, Perrin (1999)
- Ahda, M. Parcours dans l'histoire du Maroc, Cahiers Universitaires, Université Ibn Zohr – Agadir, 2012
- Ayache, Germain, La fonction d'arbitrage du Makhzen, Recherches récentes sur le Maroc moderne, Rabat : Publication du Bulletin économique et social du Maroc : pp.5-21
- Bassou, Hamri, Amour et passion dans la poésie berbère de l'Atlas central Marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.61-72
- Belkeziz, Soad, Ben Ableljalil Belkeziz, Mohamed, Palais et forteresses d'Al-Mansur Ed-Dahbi sublimés par son vizir Abdelaziz El Fashtali, Id Territoires, 2024
- Bellakhdar, Jamal, La pharmacopée marocaine traditionnelle, Volume I et volume II, 2^e édition augmentée,
- Berque, Augustin, Légende de Kakbirk aux Aït Mhand, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.209-211
- Berque, Jacques, Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ?, in Eventail de l'histoire vivante(...) : hommage à Lucien Febvre, Paris, Armand Colin, pp.261-271
- Berque, Jacques ; Pascon, Paul, Structures sociales du Haut Atlas suivi de Retour aux Seksawa, Paris, PUF, 1978 (1955)

- Calame, Claude, Mémoire poétique et pratiques historiographiques. La Grèce classique, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.121-128
- Charles-André, Julien, Le Maroc face aux impérialismes (1415-1956), Editions J.A, Paris, 1978
- Despois, Jean, Compte-Rendu, Jean, Berque (J.). – Structures sociales du Haut Atlas, Revue de Géographie Alpine, 1956, 44-1, pp.211-213, p.211
- El Khatir, Aboukacem, Le savant rural et le politique. Le cas de Mokhtar As-Soussi, Awal, Cahiers d'études berbères, n°32, pp.93-104
- Gélard, Marie-Luce, Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le sud-est marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°29, 2004, pp.51-64
- Goeury, David, Horizons Seksawa. Relecture de l'œuvre de Jacques Berque. Pour la compréhension de l'espace marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, 2011, pp.213-224
- Iazzi, El Mehdi, La question amazighe (berbère) au Maroc : état des lieux, Awal, Cahiers d'études berbères, n°43-44, 2015, pp.17-53
- Kably, Mohamed, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du « Moyen-Âge » (XIVe-XVe siècle), Préface de Claude Cahen, Le Fennec
- Khalid, Mouna, Les nouvelles figures du pouvoir dans le Rif central du Maroc, Anthropologie et Sociétés, 35(1-2), pp.229-246
- Mezzine, L., Le Tafilalt, contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines, Rabat, 1987
- Montagne, Robert, Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, Paris, Fonterray aux roses, 1930
- Mulet, Pascal, Economies contemporaines du Haut-Atlas, Préface d'Abdellah Hammoudi, Editions Rue d'Ulm /Presses de l'ENS, Paris, 2018
- Naïmi, Mustapha, La dynamique des alliances ouest-sahariennes : De l'espace géographique à l'espace social, Edition de la maison des sciences de l'homme, Paris, 2004
- Naji, Salima, Greniers sacrés du Haut-Atlas et de l'Anti-Anti-Atlas marocains. Lieux d'assemblage et de refondation de la Taqbilt, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.241-252
- Peyron, Michaël, Les Bardes berbères face à la pénétration militaire française : Marco central (1914-1933), in Awal, Cahiers d'études berbères, 1996, n°14, pages 47-74
- Mitatre, Claire Cécile, De l'école coranique aux pâturages du berger. L'expérience croisée de la norme et de la marginalité chez les enfants chleuhs du sud marocain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.49-60
- Sebti, Abdelahad, Présence des crises dans la chronique dynastique marocaine : entre la narration et les signes, Cahiers d'Etudes africaines, 1990, 119, pp.237-250
- Sebti, Abdelahad, Leçon inaugurale 2015-16 « Culture historique et figure du temps », Ecole de Gouvernance et d'Economie de Rabat, 13 octobre 2015, consulté le 16 novembre 2022, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=k2oktZibPGo>
- Le Tourneau, Le Maroc sous le règne de Sidi Mohamed ben Abdallah (1757-1790), R.O.M.M N°1, 1er semestre 1966
- Mouline, Nabil, Le califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr. Pouvoir et diplomatie au Maroc au XVI^{ème} siècle, Paris, PUF, 2009
- Sijelmassi, Abdelhaï, Les plantes médicinales du Maroc, Le Fennec

- Tassadit, Yacine, Les Seksawa : regards croisés. Le proche et le lointain, Awal, Cahiers d'études berbères, n°40-41, pp.207-208
- Taïfi, Miloud, Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine, Awal, Cahiers d'études berbères, n°29, 2004, pp.43-49
- Terrasse, H., Histoire du Maroc des origines à nos jours
- Vermeren, Pierre, Le Maroc de Mohamed VI, la transition inachevée, La Découverte, Parsi, 2009 (Poche 2011)
- Vermeren, Pierre, Idées reçues sur le Maroc, Le Cavalier bleu Editions, Paris, 2010
- Vermeren, Pierre, Le Maroc en 100 questions, un royaume de paradoxes, Tallandier, Paris, 2020
- Vermeren, Pierre, Histoire du Maroc depuis l'indépendance, Repères, La Découverte, Paris, 2002 (rééd.2016)
- Vermeren, Pierre, La Formation des élites au Maroc et en Tunisie. Des nationalistes aux islamistes, 1920-2000, Recherches, Coédité à La Découverte
- Zafrani, Haïm, Deux mille ans de vie juive au Maroc, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983 ; 1999
- Zafrani, Haïm, Juifs d'Andalousie et du Maghreb, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002

IX- Politique

- Al-Mawardi, De l'éthique du prince et du gouvernement de l'Etat, traduction et introduction (« Essai sur les arts de gouverner en Islam ») de Makram Abbas, Les Belles Lettres, 2015
- Badie, Bertrand, Les Deux Etats : pouvoir et société en Occident et en Terre d'islam, Paris, Fayard, 1987
- Bayard, Jean-François, l'Etat en Afrique : la politique du ventre, Fayard, Paris, 1989
- Bonte, Pierre, Edouard Conte et Paul Dresch (sous la direction de), Emirs et Présidents, Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe, Paris, CNRS Editions, 2001
- Camau, Michel, Changements politiques au Maghreb, CNRS éditions, Paris, 1991
- Camau, Michel, Pouvoirs et Institutions au Maghreb, Tunis, Cérès Productions coll. « Horizon Maghrébin », 1978
- Catusse, Myriam, Le « social » : une affaire d'Etat dans le Maroc de Mohammed VI, in Confluences Méditerranée, 2011/3 (n°78), pages 63 à 76, Paris, L'Harmattan
- Daloz, Jean-Pascal, Au-delà de l'Etat néo-patrimonial. Jean-François Médard et l'approche élitaire, Revue internationale de politique comparée, 2006/4, vol.13, pages 617 à 623
- Daloz, Jean-Pascal, Elites et représentations politiques. La culture de l'échange inégal au Nigéria, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2002
- Dimier, Véronique, Etat et gouvernementabilité en Afrique, Bepso-Université libre de Bruxelles, Avril 2010
- Hibou, Béatrice (sous la direction de), Le gouvernement du social au Maroc, Karthala, Paris, 2016
- Hibou, Béatrice, Tozy, Mohamed, Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l'Etat à l'âge néolibéral, Karthala, Paris, 2020
- Hibou, Béatrice, Grossein, Jean-Pierre (sous la direction de), Travailler avec Max Weber, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, coll.« 54 », 2022

- Hibou, Béatrice, Anatomie politique de la domination, La Découverte, coll. « Sciences Humaines », Paris, 2011
- Hibou, Béatrice, La bureaucratiation du monde à l'ère néolibérale, La Découverte, coll. « Cahiers libres », Paris, 2012
- Keppel, Gilles, Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme, Gallimard, Paris, 2003 (2^{ème} édition refondue et mise à jour (1^{ère} édition 2000)
- Keppel, Gilles, Prophète en son pays, éditions de l'Observatoire, 2023
- Keppel, Gilles, Intellectuels et militants de l'islam contemporain (avec Yann Richard), Paris, Seuil, 1990
- Keppel, Gilles (sous la direction de), Les politiques de Dieu, Paris, Seuil, 1993
- Keppel, Gilles (sous la direction de), Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui, Seuil, Presses de Sciences Po, 1994
- Leca, Jean, Schemel, Yves, Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe, Revue internationale de science politique, Vol.4, No 4, 1983, pp.455-494
- Médard, Jean-François, L'Etat patrimonialisé. In : Politique africaine, n°39, 1990. L'Afrique autrement. pp.25-36
- Médard, Jean-François, Le « big man en Afrique » : analyse du politicien entrepreneur, Année sociologique n°42, 1992
- Médard, Jean-François, Le modèle unique d' « Etat en question », in Revue internationale de politique comparée, 2006/4 (vol.13), pages 681-696, Editions De Boeck Supérieur
- Polanyi Karl, La grande transformation, Paris, Gallimard, 2009

X- Religion

- Abû Sulayman, Abdulhamîd, Le problème de la Méthodologie dans la pensée islamique, traduit par Messaoud Boudjenoun, IIIT France, Paris, 2008
- Abd al-qâdir al-Jîlani, Sin al-asrâr, Le secret des secrets, traduction de Abd el-Wadûd Bour, collection Héritage spirituel, Al Bouraq, chapitre 13 « De la purification de l'ego », Albouraq
- Arkou, Mohammed, (sous la direction de), Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours, 2006
- Altwaijri, Abdulaziz Othman, La philosophie des Lumières d'un point de vue islamique, revue L'Islam aujourd'hui, n°19, 2002
- Amir-Moezzi, Mphammad-Ali, Dictionnaire du Coran, Bouquins, Robert Laffont, 2007
- Ayada Souâd, L'Islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art, CNRS Editions, 2010
- Averroes, Exposé des méthodes de démonstration sur les principes de la religion
- Badawi, .A, Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, 1979
- Ben Achour, Yadh, Politique, religion et droit dans le monde arabe, 1992
- Ben Achour, Yadh, Normes, foi et loi en particulier dans l'islam, 1993
- Berque, Jacques, Relire le Coran, Paris, Albin Michel, 2012
- Berque, Jacques, L'Islam au temps du monde, Sindbad, 1984, rééd.2002
- Berque, Jacques, Structures sociales du Haut-Atlas, Paris, PUF, 2008
- Birnbaum, Jean, Un silence religieux. La gauche face au djihadisme, Paris, Seuil, 2016

- Boulnois, Olivier, Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen-Age, Conférence, Annales de l'École pratique des hautes études, Année 1991, 100, pp.401-406
- Charfi, Abdelmajid, L'Islam entre le message et l'histoire, Paris, Albin Michel, 2004
- Chittick, William.C, L'héritage muhammadien, La Walaya. Etude sur le soufisme d'Ibn 'Arabi, Horizons maghrébins 1996, n°30, pp.62-64
- Cuypers, Michel, Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida, Lethielleux, 2007
- Dahda, Pierre, « Orientalisme et orientalisme à l'envers », in « Sadik Jalal al-Azm. Ces interdits qui nous hantent Islam, censure, orientalisme », Marseille, Editions Parenthèses, MMSH, IFPO, 2008
- Diagne, Souleymane Bachir, Comment philosopher en islam, Panama, 2008
- Diagne, Souleymane Bachir, Bergson postcolonial – L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal, CNRS, 2011
- Ellul, Jacques, Islam et Judéo-christianisme, Paris, PUF, 2008
- Enderwitz, S., « Shu'ûbiyya », in Encyclopédie de l'Islam, vol.IX, Leiden, Brill, pp.533-536
- Esack, Farid, Coran, mode d'emploi, traduction J.-L. Bour, Albin Michel, 2004
- Filali-Ansary, Abdou, Le sens de la nuance. A propos de Fazlur Rahman, nawaat.org
- Filali-Ansary, Abdou, Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains, Paris, La Découverte, 2003, rééd.2005
- Gardet, Louis, Etudes de philosophie et de mystique comparées, Vrin, Paris, 1972
- Gauchet, Marcel, Le désenchantement du monde, 1985
- Gellner, Ernest, Les Saints de l'Atlas, Bouchene, Paris, 2003 (1973)
- Geoffroy, Eric, « Le soufi, fils de l'instant », Les Mardis de la philosophie, 6 juin 2023, Institut du Monde Arabe (IMA)
- Gobillot, Geneviève, La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire, 2000
- Hayoun, Maurice-Ruben, Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme, 1996, 1998
- Hussein, Mahmoud, Penser le Coran, Paris, Grasset, 2009
- Hussein, Mahmoud, Ce que le Coran ne dit pas, Paris, Grasset, 2013
- Ibn'Arabî, Un phénix étonnant. Une introduction à la pensée d'Ibn'Arabî, Paris, Albin Michel, 2026
- Iqbal, Mohammad, Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, traduction Eva de Vitray
- Iqbal, Mohammad, Livre de l'éternité, 1932
- Lory, Pierre, La Dignité de l'homme face aux anges, aux animaux et aux djins, Albin Michel, 2008
- Lory, Pierre, Oublie le chemin, tu parviendras à Dieu, Cerf, 2023
- Lory, Pierre, Conférence : Mohamed ou Mahomet : prophète et dirigeant, Université populaire, Cycle « Le pouvoir politique et l'islam à travers l'Histoire, 2015-2016, IreMMO, samedi 10 octobre 2015
- Lory, Pierre, Le modèle prophétique chez Hallâj, Archives de sciences sociales des religions, 62e année, n°178, juillet-septembre 2017, pp.89-100
- Lory, Pierre, Chapitre « Modèle prophétique et modèle de sainteté dans le soufisme ancien. Quelques exemples », in La présence du Prophète dans l'islam moderne et contemporain, Denis Gril, Stefan Reichmuth and Dick Sarmis (sous la direction de), Brill, 2021, pp.229-243

- Lory, Pierre, Histoire des philosophies en Islam, La folie et ses raisons selon la pensée musulmane médiévale, Annuaire EPHE, Section sciences religieuses, t.104, 1995-1996, p.287-291
- Mayeur-Jaouen, Catherine, Le culte des saints musulmans. Des débuts de l'islam à nos jours, Gallimard, Paris, 2024
- Moulin, Anne Marie (éd.), Islam et révolutions médicales, Le labyrinthe du corps, IRD et Khartala, Paris, 2013
- Nicolas, La pais de la foi, traduction Hervé Pasqua, édition Pierre Téqui, 2008
- Jambet, Christian, avec Mohammad-Ali Amir-Moezzi, Qu'est-ce que le shiisme ?, Fayard, 2004
- Jambet, Christian, Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullâ Sadrâ, Albin Michel, 2008
- Massignon, Louis, Ecrits mémorables, Bouquins, Robert Laffont, 2009
- Massignon, Louis, Akhbâr Al-Hallâj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'islam, 1975
- Massignon, Louis, Ecrits mémorables II, Bouquins, Robert, Laffont, 2009
- Meddeb, Abdelwahab, La maladie de l'islam, Seuil, 2002
- Meddeb, Abdelwahab, Pari de civilisation, Seuil, 2009
- Mernissi, Fatima, Le Harem politique. Le prophète et les femmes, Albin Michel, 1987
- Quinet, Edgar, Le christianisme et la révolution française, in Œuvres complètes, vol.3, Pagnerre, 1857, pp.115-129
- Rashed, Marwan, (ouvrage collectif), Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante, Fayard, 2009
- Rodinson, Maxime, L'islam : politique et croyance, Paris, Fayard, 1993
- Rodinson, Maxime, Islam et capitalisme, Paris, Seuil, 1966
- Rosenzweig, Franz, L'Etoile de la rédemption, traduction Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2003, pp.244-245
- Saafi Kalthoum, Qâcim Amîn – Les Lumières en contexte islamique, suivi de la traduction de La Libération de la femme et de La Femme nouvelle
- Seddik, Youssef, Le Coran. Autre lecture, autre traduction, 2006
- Shariat, Ali, La sociologie de l'islam, 1979
- Smith, Robert, Lectures on the religion of the Semites, Ktav Publishing, New York, 1969
- Tazi, Nadia, Dyschronies, Revue Lignes, février 2006
- Touati, Houari, L'arrivée de l'homme en islam et sa disparition D'Athènes à Bagdad, Paris, Vrin, 2024
- Urvoy, Marie-Thérèse, Geneviève Gobillot, La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire, 2000, Compte-Rendu, Cahiers des Annales Islamologiques, n°18, pp.237-242

XI- ECOLOGIE

- Berque, Augustin, Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains, Paris, Belin, 2000
- Cornet, André, Essai sur l'hydrologie du Grand Erg Occidental et des régions limitrophes. Les Foffaras », 1952

- Davis, D.K., Les mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb (l'environnement a une histoire), Champ Vallon, Ceyzérieu, 2014
- Foltz.C, Richard, Animals in Islamic tradition and muslim cultures, Oxford, 2006, IMA 591 FOL, niv.5
- Khalitout Jemaïl, L'homme et l'oiseau, un lien éternel, L'Harmattan, Paris, 2023
- L'Afrique du Nord à la conquête de l'eau, 1960, IMA, Magasins, 626 (61) AFR
- L'eau et les hommes en Méditerranée, Colloque, 1987, IMA Magasins, 626 (262) EAU
- Les maîtres de l'eau : histoire de l'hydraulique arabe (Actes Sud, 2005)
- L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient, 4 tomes, 1981-1986, IMA 626(53) HOM, magasins
- Marion, Eric, Ecologie et pensée arabe, Mimésis, Paris, 2023
- Moussaoui, Abderrahmane, Les oasis au fil de l'eau, de la foggara au Pivot, Editions de l'Etrave, Igé, 2019
- Moussaoui, Abderrahmane, Espace et sacré au Sahara algérien, CNRS, Paris, 20022
- Ouhajou, Lekbir, Espace hydraulique et société au Maroc, Cas des systèmes d'irrigation dans la Vallée du Dra, Université ibn Zohr, Rabat, 1996
- Roose, Eric, Sabir, Mohamed et Louina, Abdellah, Gestion durable de l'eau et des sols au Maroc, Valorisation des techniques traditionnelles méditerranéennes, IRD Editions, Marseille, 2010

XII- ART, LITTERATURE

- Ait Hamza, Mohamed, Et moi dans tout ça...(Autobiographie d'un bledard), Fondation Hanns Seidel, Bucephale, 2023
- Artaud, Antonin, Le théâtre et son double, Préface de Pâcome Thiellement, Editions Payot & Rivages, Paris, 2019
- Glissant, Edouard, Le discours Antillais, Gallimard, Paris, 1997 (1981)
- André, Malraux, La Tête d'obsidienne, Gallimard, Paris, 1974
- Malraux, André, Œuvres complètes, t.4 : Ecrits sur l'art I., A.Goetz, C.Moatti, F.de Saint-Cheron et J.-Y.Tadié éd., Paris,Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2004
- Zarader, Jean-Pierre, Malraux, « L'art et le temps : le bison, l'arc et la flèche, ou la place de l'art pariétal dans les écrits sur l'art », chapitre 6, in « L'art avant l'art. Le paradigme préhistorique », édité par Audrey Rieber, ENS Editions, Paris, 2022, p.153-170