

CONCLUSION
HISTOIRE DE L'ISLAM, DES BERBÈRES
ET DE L'OCCIDENT ISLAMIQUE

Maribel Fierro

CSIC, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo

José Ortega y Gasset affirmait qu'il était impossible de séparer l'étude du Moyen-Âge européen de celle de la civilisation islamique et rappelait comment

les peuples européens et les peuples arabes [avaient investi] le territoire occupé pendant des siècles par l'Empire romain. Germains et Arabes étaient des peuples périphériques, sis aux abords de cet Empire, et l'histoire du Moyen Âge est l'histoire du devenir de ces peuples à mesure qu'ils investissent le monde impérial romain, qu'ils s'y installent et qu'ils absorbent des bribes de sa culture...¹.

Les Romains appelaient ces peuples germains « Barbares », c'est-à-dire des étrangers parlant des langues autres que le latin². Pourtant ce n'est pas à ce terme qu'ils eurent recours pour désigner les Arabes.

De leur côté, et comme les Romains avant eux, les Arabes, quand ils établirent un empire qui s'étendait de la péninsule Ibérique à l'Inde, durent aussi au cours de leur expansion impériale se confronter à de nouveaux peuples aux langues et cultures différentes des leurs. Pour nommer ces peuples, le terme *barbar* apparut dans les sources arabes : il servait à désigner la côte orientale de l'Afrique, ainsi que les communautés établies depuis le nord de l'Afrique jusqu'à l'ouest de l'Égypte. Au fil du temps, *al-barbar* finit par être réservé aux populations non-arabes et non-byzantines (les Rūm-s) de ce territoire³. C'est de là que vient le vocable « berbère » que nous employons à l'heure actuelle pour désigner ceux que nous considérons comme les populations autochtones du nord de l'Afrique avant l'arrivée des conquérants arabes et musulmans.

Les articles réunis ici par Dominique Valérian sont des études qui, sous différentes perspectives, analysent les sources où est documenté le terme *al-barbar*, les sens qui lui sont donnés et leur explication, ainsi que les évolutions et

¹ José ORTEGA Y GASSET, prologue de : IBN HAZM, *El Collar de la Paloma*, pp. 12-13.

² BURNS, 2010 ; FERRIS, 2013.

³ ROUGHY, 2011.

persistances de cet usage. On y voit aussi dans quelle mesure ce vocable nous est utile pour retrouver les processus sociaux, politiques et culturels qui se sont produits dans la région après la conquête islamique.

Les articles de Allaoua Amara, Annliese Nef et Ramzi Rouighi illustrent différents aspects du complexe processus d'ethnogenèse qui a donné lieu à la « berbérisation » du nord de l'Afrique ou, pour le dire autrement, à la conviction que des groupes humains qui s'autodésignaient ou étaient désignés par différents noms (Lawāta, Kutāma, Ṣanhāḡa, Maṣmūda, pour donner quelques exemples) constituaient en réalité un seul et même peuple. Une idée qui apparaît déjà chez un auteur des débuts de l'islam, Ḥalīfa b. Ḥayyāṭ (m. 240/854), puisque — comme le fait remarquer Amara — il semble employer le terme *al-barbar* comme une dénomination générique des populations préislamiques, même si par ailleurs il semble distinguer les « *barbar* », d'un côté, et les Ṣanhāḡa et les Awraba, de l'autre. Nef et Rouighi insistent particulièrement sur la nécessité de ne pas faire de projection de catégories et de perspectives d'époques ultérieures en les rapportant aux premiers siècles après la conquête et, surtout, de catégories et perspectives actuelles, car on s'expose à tomber dans des anachronismes et dans l'essentialisation d'une catégorie, « *al-barbar* », située en marge de l'histoire. Ce qui intéresse Nef, ce sont les dynamiques sociales qui se reflètent dans le processus d'« invention » des Berbères : pour elle, l'apparition d'une catégorie nouvelle — celle des Berbères —, inexistante à l'époque préhispanique, est le fruit de la révolution symbolique qui a accompagné l'instauration d'un nouvel État né de la conquête arabo-musulmane du nord de l'Afrique. Cette révolution symbolique a engendré la nécessité de renommer les territoires incorporés à l'empire islamique en construction et les gens qui vivaient sur ces territoires. Nef nous rappelle que, dans de telles circonstances, il ne s'agit pas tant de groupes dominants et de groupes dominés caractérisés par la passivité que de processus de coproduction d'un nouvel ordre. Helena de Felipe, elle, renvoie comme cadre explicatif à l'« hybridisme culturel » consacré par P. Burke. En d'autres termes, toutes deux nous engagent à fuir les approches binaires et à retrouver la complexité de l'agencement des différents groupes impliqués.

L'idée que le vocable *barbar*, repris du monde gréco-latin par les Arabes, faisait surtout référence à une réalité linguistique est très répandue, et Mohamed Meouak consacre plusieurs paragraphes de sa contribution à nous orienter sur les schémas interprétatifs modernes de la situation sociolinguistique nord-africaine. Les Arabes auraient appelé *al-barbar* les habitants des terres conquises à l'ouest de l'Égypte parce que ceux-ci parlaient une langue incompréhensible. Mais ce référent linguistique — nous dit Rouighi — n'est pas fréquent dans les textes les plus anciens, et de plus il n'est pas suffisamment clair quand il apparaît, sans oublier que pour refléter cette réalité linguistique les Arabes disposaient d'un autre terme, *ʿaḡam*, et qu'en outre le terme *al-barbar* est parfois appliqué aux Byzantins de langue grecque. Il existe des textes où, au-delà de la réalité linguistique d'une langue qui n'était pas l'arabe, ce qui est mis en avant c'est que cette langue avait des sonorités surprenantes. Sous les Almohades, il sera fait référence à la langue des Berbères en fonction de sa situation spatiale au sein du monde islamique : c'est la langue de l'Occident islamique, *al-lisān al-ḡarbī*, dans un cadre

temporel qui fut interprété par les « Unitaires » comme celui annoncé dans de vieux hadiths où le Maghreb apparaissait représenté comme le lieu où la religion serait renforcée et demeurerait, tandis qu'elle se dissolvait dans les autres régions du monde islamique. Ce *al-lisān al-ġarbi* fut alors élevé, sous le gouvernement des califes mu'minides, au rang de langue du rituel religieux, de la théologie et de la communication entre gouvernants et gouvernés.

Outre le référent linguistique, il y a la dimension généalogique. Sur ce terrain, le caractère d'autochtone n'est pas associé en soi au terme *al-barbar*, étant donné que dans les sources arabes les « Berbères » ne sont pas considérés comme des résidents originaires du Maghreb. Les sources arabes médiévales présentent les *barbar-s* du nord de l'Afrique comme des descendants de Cham, installés en Palestine mais qui avaient rejeté le judaïsme et dont le chef Goliath avait été vaincu par David. Comme ils n'avaient pas de roi, un Ḥimyarite, Ifriqīš b. Qays b. Ṣayfī, les avait guidés et conduits jusqu'au Maghreb. Nous avons là un écho de la présence phénicienne dans le nord de l'Afrique et un lien avec les populations yéménites, peut-être le reflet de la forte présence yéménite dans les armées de la conquête. D'autres généalogies ont circulé comme celles qui faisaient de certains groupes berbères les descendants d'Arabes Qaysites. H. De Felipe met en avant la façon dont, dans le *Ta'riḥ* de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853), le gouverneur du nord de l'Afrique et conquérant d'al-Andalus, Mūsā b. Nuṣayr, parle des Berbères comme étant très proches des Arabes par leur résistance et courage, mais aussi par leur tendance à la trahison et au non-respect des pactes et de la parole donnée. Ainsi, les Berbères deviennent le reflet dans le miroir, un « Autre », qui rappelle celui qui les regarde.

Pour comprendre ces filiations généalogiques, Nef signale qu'il faut avoir à l'esprit que c'est dans l'Occident islamique — nord de l'Afrique et péninsule Ibérique — que l'on trouve, très tôt et bien avant d'autres régions du monde islamique, des expériences politiques autonomes face au califat abbasside, et même indépendantes de lui. Il suffit de penser aux Rustamides de Tāhirt, aux Idrissides du Maghreb Extrême, aux Midrarides de Siġilmāsa, aux Bargawāṭa de la côte atlantique, outre les Aġlabīdes et les Fatimides d'Ifriqiya, ou les Omeyyades de Cordoue. Dans le cas nord-africain, cette dérive autonomiste a donné lieu à ce qu'on pourrait appeler une *šū'ūbiyya barbariyya* à laquelle on n'a pas suffisamment prêté attention et qui a même été niée⁴, mais qui peut être illustrée par différents textes et sur laquelle il est nécessaire de travailler. Au-delà des textes analysés dans les contributions de ce volume, une source historique tardive, généralement datée du VI^e/XII^e siècle, les *Aḥbār maġmū'a*, indique que le Mašmūda Ḥafṣ b. Maymūn eut une querelle avec l'Arabe Ġālib b. Tammām al-Ṭaqafī alors qu'il défendait la supériorité des Mašmūdas sur les Arabes. La querelle prit fin avec la mort de Ḥafṣ des mains de Ġālib, ce qui ne fut pas pour déplaire à l'Omeyyade 'Abd al-Raḥmān I^{er}. Lorsque le frère de Ḥafṣ menaça d'une rébellion de sa tribu si les Quraych ne soutenaient pas leur

⁴ BEN HASSINE, 2015.

cause, l'émir le fit prisonnier et, une fois à Cordoue, ordonna son exécution⁵. Le père de Ḥaṣṣ pourrait être Maymūn b. Sa'd, le fils d'un client (*maulā*) du calife omeyyade al-Walīd b. 'Abd al-Malik. Maymūn était arrivé en al-Andalus à l'époque de 'Abd al-Raḥmān I^{er} et c'est lui qui avait donné la mort au gouverneur arabe Yūsuf al-Fihri. Sa famille, les Banū Maymūn, parlait berbère⁶. Nous avons là un clair reflet de cette tentative de la part des Almohades — analysée par Mehdi Ghouirgate — de donner aux Berbères non seulement une place dans l'histoire islamique, mais la primauté sur tous les autres peuples de la communauté musulmane. Cette partie des *Aḥbār maḡmū'a* a dû être écrite dès l'époque almohade, alors que les Maṣmūdas grâce au Maḥdī Ibn Tūmart revendiquaient une supériorité à la fois ethnique et religieuse, de même que pour Nef le vocable *al-barbar* impliquant un référent linguistique a dû s'imposer au XIII^e siècle en réaction au « nativisme » des Almoravides et des Almohades et à leur soutien des langues autochtones. L'époque almohade voit l'expansion d'une rhétorique ethnociste qui fait l'apologie de ce qui est berbère pour articuler un projet politique spécifique, en reprenant pour cela le précédent ibadite.

Les aspirations autonomistes dans la région nord-africaine chez nombre des conquis ont déterminé en grande mesure leur mauvaise presse dans les sources arabes. Celles-ci reflètent le point de vue négatif des conquérants qui contraste, par exemple, avec le traitement donné aux Coptes, moins enclins à la rébellion. Cela changea quand, au VIII/XIV^e siècle, le gouvernement par les populations locales est devenu une réalité assumée et permanente (c'est le siècle des Mérinides, des Abdelwadides et des Hafside). De plus, ce gouvernement indépendant n'était alors plus accompagné de dissidence religieuse comme ça avait été le cas dans les premiers temps (ibadisme, chiisme, mutazilisme, prophétisme berbère). C'est à cette époque qu'un auteur favorable aux Berbères tel que Ibn 'Abd al-Ḥalīm — contrairement à des auteurs de la première époque — parlera de la façon dont la conquête du nord de l'Afrique s'est effectuée très facilement, avec une précoce conversion des Berbères à l'Islam. Les transformations et les adaptations dans la représentation des Berbères et de ce qui est propre à eux se reflètent aussi dans cette image du monde comparé à un oiseau qu'analyse Helena De Felipe : le nord de l'Afrique serait la queue de l'oiseau, ce qui marginalise les Berbères en tant que peuple périphérique, mais quand cette queue vient à être assimilée à celle d'un paon royal, elle permet de valoriser la spécificité maghrébine.

Pour Amara, ce qui distingue les *barbar*-s dans les sources orientales, c'est précisément leur attitude de rébellion face au pouvoir califal et leur dissidence religieuse, à la différence d'autres populations locales comme les Rūm-s ou les Afāriqa-s. Dans des vers célèbres attribués à l'Andalou Ibn Sahl al-Yakkī (mort après 560/1164), le poète affirme :

⁵ *Aḥbār maḡmū'a*, éd. et trad. esp. de LAFUENTE ALCÁNTARA, texte arabe pp. 113-115, trad. pp. 104-105.

⁶ FIERRO, 2008, pp. 32-33.

J'ai vu Adam en rêve et je lui ai dit :
 « Père des humains, les gens affirment que les Berbères sont tes descendants. »
 Il a répondu :
 « S'il en est ainsi, je répudie Ève.⁷ »

Cette image déplorable des Berbères peut être rapportée à leur catégorisation parmi les peuples non-monothéistes, ainsi qu'en fait état l'alfaqui cordouan Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071) quand il dit que les enfants capturés chez ceux qui ne suivent pas une religion d'Écriture, tels que les Vikings (*mağūs*), les Siciliens, les Turcs, les Indiens, les Daylamites, les Berbères et les Bagwāṭīs (je comprends les Barġawāṭas), doivent être convertis de force à l'islam (*ğubirū kullu-hum 'alā l-islām*), quel que soit leur âge⁸. Le renvoi à Cham et à sa descendance joue également dans cette association des Berbères avec la violence.

Face à cette vision négative, le Kairouanais Abū l-'Arab (m. 333/945), dans l'introduction de son dictionnaire biographique d'oulémas, louera, lui, les habitants de l'Ifriqiya, en incluant un hadith selon lequel ils arriveraient au jour de la résurrection avec des visages dont l'éclat serait plus vif que celui de la lune dans sa phase la plus lumineuse. Nous sommes déjà là à un moment où l'on commence à écrire en arabe sur les peuples conquis non pas à destination des vainqueurs, mais pour les vaincus eux-mêmes. Ce point de vue positif apparaît en premier lieu dans les communautés ibadites. Des sources ibadites médiévales telles que l'œuvre d'Ibn Sallām (III/IX^e siècle) établissent que le lien des Berbères avec l'islam remonte au Prophète en personne qui avait annoncé qu'ils auraient à leur charge la renaissance de l'islam. Ibn Sallām emploie aussi bien le terme *barbar* que *ahl al-Mağrib*, le premier pour parler de populations autochtones converties à l'ibadisme. Les populations des territoires non-soumis au pouvoir central de Kairouan sont « *al-barbar* », ce qui porte Amara à relativiser la proposition de Rouighi selon laquelle les Berbères seraient une invention des Andalous. Amara met en avant la continuité dans le peuplement et l'ethnonymie du Maghreb de l'Antiquité jusqu'à l'époque islamique, en même temps qu'il souligne la coupure terminologique marquée par la conquête avec la disparition progressive du terme *maurus* et la progressive généralisation de *al-barbar*, pour des réalités auxquelles on se référait auparavant par différents vocables (*rūm*, *afāriqa*, *ağam*). Ce fut tout un processus qui favorisa l'unification de différentes communautés sous une même catégorie, linguistique et culturelle. De son côté, Rouighi nous rappelle que jamais avant l'arrivée des Arabes l'Afrique nord-occidentale n'avait constitué une unique entité géographique, politique, économique ou culturelle. Les auteurs de l'Antiquité ne concevaient pas les communautés, sociétés et tribus qui vivaient dans la région comme un seul et même peuple. Cette idée unificatrice est due à l'émergence et au développement des notions arabes de *mağrib* et *barbar*.

⁷ CARMONA GONZÁLEZ, 2007. Il semble cependant que ces vers n'étaient pas de lui mais d'un poète antérieur (LIROLA DELGADO, 2012).

⁸ MÜLLER, 2013, p. 42.

Le binôme *'arab/barbar* fonctionne pour le nord de l'Afrique comme celui de *'arab/aġam* dans d'autres régions du monde islamique comme la Perse, évoquant l'instauration d'un système de privilèges en faveur des Arabes face auquel les non-Arabes (*aġam*) s'élevèrent de diverses façons — y compris par la violence, comme il arriva durant la révolution abbasside — jusqu'à obtenir à la longue un plus grand égalitarisme⁹. Nous avons déjà indiqué que, contrairement aux sources arabes non-ibadites, Ibn Sallām, auteur ibadite du III/IX^e siècle, inclut dans son œuvre une partie sur les mérites des *barbar-s*, dans laquelle il insiste sur leur foi et la revivification de l'Islam qu'ils mettront en œuvre. Dans cette posture, on ne trouve pas à proprement parler un égalitarisme khāridjite mais la création d'un particularisme ethnique et régional. L'importance de l'œuvre d'Ibn Sallām, tant par sa chronologie que pour la source en arabe favorable aux Berbères qu'elle est, justifie l'analyse détaillée que fait Cyrille Aillet des trois hadiths où sont mis en avant les Berbères et où il voit, à la suite de Goldziher, une forme de *šū'ūbiyya* qui nous aide à mieux comprendre la construction politique des identités collectives. Le premier hadith nous parle d'un Berbère qui, s'étant présenté devant le Prophète le visage jaune et les yeux enfoncés dans leurs orbites après avoir passé la nuit à craindre d'être réprouvé¹⁰, est rassuré par Muḥammad. D'après ce dernier, l'ange Gabriel lui a affirmé que les Berbères seraient le peuple chargé de ressusciter la religion de Dieu après sa décadence, ajoutant même que l'Islam est comme un arbre qui plonge ses racines dans le Ḥiġāz, mais dont la cime grandira et s'épanouira dans le Maghreb. Voilà un hadith qui va à l'encontre d'un autre, extrait des collections canoniques sunnites, où les Berbères sont disqualifiés par le Prophète et accusés d'être des gens dont la foi ne dépasse pas les gorges, évoquant ainsi les rébellions (perçues comme apostasie) que les Berbères avaient entreprises au II/VIII^e siècle. Un autre des hadiths rapportés par Ibn Sallām fait allusion à une coutume spécifiquement berbère, celle de se raser la tête. Aucun de ces hadiths n'a rencontré de succès en dehors du contexte local et « sectaire » nord-africain, mais on ne peut pas pour autant les considérer comme moins « islamiques » que ceux qui donnent le point de vue opposé, si l'on suit la proposition de Shahab Ahmed selon laquelle le terme « islamique » inclut toujours divergence, diversité, et désaccord, puisque l'Islam est une tradition discursive où les musulmans ne se limitent pas à prendre en compte le texte de sa Révélation mais qu'ils ont toujours incorporé aussi le pré-texte et le contexte, de sorte que rien de ce que font ceux qui se considèrent musulmans ne peut être considéré comme non-islamique¹¹.

⁹ MARLOW, 1997 ; CRONE, 2006.

¹⁰ La couleur jaune peut être vue comme le signe d'une profonde dévotion et d'un pieux renoncement, mais le visage jaune renvoie aussi à la coutume qui était celle des Arabes yéménites tels que les Azd de se peindre le visage en jaune. Les Azdites avaient une forte présence dans les armées qui entreprirent la conquête du nord de l'Afrique, et on peut rapprocher cette coutume de la dénomination sufrite donnée à certains groupes de Khāridjites (FIERRO, 1998).

¹¹ AHMED, 2015 ; GRIFFEL, 2017.

Pour Nef, il n'existe pas dans l'œuvre d'Ibn Sallām d'opposition *barbar/arab*, car on n'y trouve pas de critiques envers les Arabes en tant que tels mais envers les *ġund-s*, c'est-à-dire les Arabes conquérants, pour leur conduite, tandis que d'après C. Aillet ces hadiths représentent l'aboutissement d'une sémiotique où l'Islam véritable (l'ibadisme) a pour berceau le Maghreb et pour vecteur les Berbères, peuple nouveau face auquel se dresse l'empire tyrannique, persécuteur et impie, que les Arabes incarnent collectivement. Ibn Sallām se serait ainsi efforcé de créer une mémoire collective opposée aux stéréotypes sur les Berbères issus de leurs rébellions. Face à d'autres populations des territoires conquis, les *barbar-s* nord-africains — comme on l'a déjà dit — sont représentés dans les sources comme particulièrement résistants à l'expansion islamique. Cette résistance fait l'objet par Soléna Cheny d'une analyse détaillée qui précise les différentes façons dont celle-ci est décrite dans les sources historiques : résistance victorieuse (9 % des 32 épisodes localisés), échec de la résistance (30 %), absence de résistance, négociation (12,5 %) et absence de réaction rapportée (43 %). Cheny conclut que l'objectif des sources n'est pas tant d'apporter des éléments historiques sur les épisodes narrés que de légitimer une entreprise coûteuse et difficile, en démontrant qu'elle sert les intérêts du califat par les gains qu'elle rapporte et par la gloire qu'en obtiennent ses héros. Les personnages de « résistants » berbères comme Kusayla et la Kāhina seront ensuite repris pour servir les besoins de l'époque coloniale et les intérêts de la France¹².

La lecture de toutes ces études nous oblige à repenser ce qui nous semblait acquis et à prendre en compte les différentes perspectives échafaudées par le passé et qui continuent de s'échafauder aujourd'hui. Elle nous rappelle aussi ce qu'il nous reste encore à étudier, comme le fait Nef lorsqu'elle souligne la nécessité de traiter plus en profondeur la pratique du *walā'* dans l'Occident islamique, ou Rouighi quand il indique que dans les discussions sur l'orientalisation de l'Afrique nord-occidentale on n'inclut généralement ni la domination byzantine ni la christianisation. Outre son contenu spécifique, cet excellent volume a le mérite de compléter d'autres études récentes qui se sont penchées sur les transformations conceptuelles mais aussi terminologiques qui ont eu lieu après l'expansion impériale arabo-musulmane s'agissant de certains peuples, nations et ethnies, comme dans le cas des Perses, des Turcs et des Arabes eux-mêmes¹³. Grâce à ces nouvelles publications et à celle-ci, nous disposons désormais d'une base solide pour entreprendre des études comparatives qui nous permettront de mieux comprendre comment les besoins d'un empire fondé sur une nouvelle religion ont influencé certaines conceptualisations du monde et de ses peuples.

¹² HANNOUM, 2001.

¹³ SAVANT, 2013 ; FRENKEL, 2015 ; WEBB, 2016.