Kabylie : L'islam

K. Chachoua

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1435>

DOI : [10.4000/encyclopedieberbere.1435](https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1435)

ISSN : 2262-7197

Éditeur

Peeters Publishers

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2004

Pagination : 4074-4085

ISBN : 2-7449-0452-X

ISSN : 1015-7344

Référence électronique

K. Chachoua, « Kabylie : L'islam », *Encyclopédie berbère* [En ligne], 26 | 2004, document K18, mis en ligne le 01 juin 2011, consulté le 14 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1435> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1435>

Ce document a été généré automatiquement le 14 décembre 2020.

© Tous droits réservés

Kabylie : L'islam

K. Chachoua

- 1 On traitera ici de la coexistence paradoxale entre deux identités qui sont, au fond, exclusives l'une de l'autre, l'islam et la kabyllité ; paradoxale car l'islam ou l'islamité, comme le disent bien les textes, les interprètes et commentateurs, n'est pas une identité partielle ni un chapitre à part d'une identité globale : l'islam est vu comme le bassin où toutes les identités éparses doivent, comme des rigoles, se rejoindre et se fondre ; c'est un savoir, une langue, une culture, une manière de se positionner et de se comporter, un savoir et un pouvoir scientifique et politique. Il est donc difficile, pour l'individu ou le groupe, de se référer de manière équilibrée à l'une et à l'autre des deux identités ; comme dans les situations de bilinguisme, si l'on peut maîtriser et utiliser également deux langues, il est sûr qu'on n'a jamais le même rapport subjectif à l'une et à l'autre et que l'équilibre est nécessairement instable et transitoire, au niveau de l'individu comme à celui du groupe.

Islam de Kabylie et islam en Kabylie

- 2 La véritable ossature de l'islam kabyle a pris forme avec le mouvement maraboutique au début du XVI^e siècle. Avant cette date, la Kabylie ne présentait pas sur le plan religieux une configuration particulière et ne se distinguait apparemment pas du contexte religieux global nord-africain. Le maraboutisme est un mouvement d'islamisation sociale qui, pour la première fois, a impliqué des hommes, des idées, des pratiques nouvelles combinant le dogme islamique et le milieu social local. *Amrabe* est la forme berbérisée de l'arabe dialectal *mrâbe* qui est lui-même une forme dialectalisée du terme arabe classique *al-murâbi* d'où provient le mot Almoravide ; *raba*, « attacher » en arabe, réfère à « l'attachement » des Berbères à leur identité et à leur terre dans sa défense contre la *reconquista* hispano-portugaise et c'est naturellement dans l'islam qu'ils ont cherché et trouvé le cadre de leur résistance à la poussée chrétienne.
- 3 Mais une fois la menace éloignée, ou du moins contenue, les soldats de l'islam (les marabouts) ont réorienté leur mission vers les populations du désert et des montagnes

(i.e. la Berbérie profonde). Ce qui a assuré la pérennité et l'efficacité spirituelle et temporelle de ce mouvement, c'est le fait qu'il était oral et local, bien qu'il se donnait une apparence scripturaire et universelle. C'est le maraboutisme et, plus tard, le confrérisme qui ont islamisé en profondeur (et partiellement arabisé) les Kabyles ; ce sont aussi eux qui ont enraciné le culte des saints – et tout ce qu'on désigne sous le terme de religion populaire –, qui a permis d'échapper au dogme rigide, étroit et froid des docteurs de l'islam et des textes religieux.

- 4 L'arrivée des marabouts en grand nombre en Kabylie date du début du xvi^e siècle ; ils forment soit des hameaux spécifiques, soit des quartiers particuliers à la lisière des villages. Les marabouts, détenteurs du savoir religieux scripturaire, ne portaient pas les armes et ne participaient pas aux conflits inter-villageois et inter-tribaux ; leur rôle social était celui d'intercesseurs et d'intermédiaires ; auréolés de leur savoir et de leur légitimité coranique, ils dénouaient les crises, entre les individus et entre les groupes. Leur arrivée en Kabylie a aussi enrichi la production littéraire orale par l'introduction de genres religieux et mystiques nouveaux comme le *ḡikr* (oraison religieuse), les récits et légendes hagiographiques : l'histoire de Joseph (*Sidna Yusef*), la mort de Moïse (*Sidna Musa*), le sacrifice d'Abraham ou encore des récits édifiants comme « l'histoire du chameau », « l'histoire du Juif converti », « l'esclave calomniateur » ou « la gazelle ». Ce qui a entraîné la berbérification de nombreux mots arabes, mais surtout l'introduction massive d'un lexique arabe, renforçant le contact des Kabyles avec la langue arabe écrite et orale.

- 5 Mais l'enracinement des marabouts en Kabylie n'est pas étranger à la relation complexe que les Kabyles entretenaient avec les Turcs d'Alger. Ainsi, après la soumission des Aït Jennad, suite à l'expédition meurtrière de Yahia Agha, et sans doute pour s'attacher les sympathies des Kabyles, le dey (qui connaissait bien le complexe des Kabyles vis-à-vis de leur identité et leur attrait pour la ville, ses savoirs et son esthétique) engage toute une action de constructions et réhabilitations à forte orientation religieuse ; c'est ainsi que :

« tout en réparant les fontaines des villages, un certain nombre de travaux présentant un intérêt public comme les chemins et les maisons connues furent exécutés. Ce fut ainsi que son attention bienveillante se porta particulièrement sur tout ce qui présentait un caractère religieux avec la construction de mosquées et de zawiya : des mausolées avec coupôles sur certains marabouts vénérés furent édifiés. Le sanctuaire de Sidi Mansour de Timizar fut particulièrement restauré et embelli. Les Zarkhfaoua, les Iazouzen et les Aït Flik, familles maraboutiques de Tamgout, eurent leurs fontaines arrangées et leurs mosquées reconstruites à la mauresque. Thifrih n'ath Lhaj et même les chorfa des Aït Ghobri eurent leur part dans les largesses du dey dont le but principal était de s'assurer avec la sympathie des chefs religieux et laïcs, la libre exploitation de la riche forêt de Tamgout et d'Akfadou » (Boulifa 1925, p. 224).

- 6 Un autre événement, dans lequel l'interférence ottomane n'est pas exclue, a profondément marqué le paysage religieux kabyle : le retour (vers 1774) aux Aït Smaïl de Sidi Abderrahmane (dit *bu-qubrîn*, « aux deux tombes ») d'Égypte où il avait été disciple de Cheikh Nafraoui (maître et adepte de l'ordre khalwati dominant en Turquie) pendant près de trente ans. À partir de cette date, les Aït Smaïl vont devenir la capitale religieuse de la Kabylie et le giron d'un ordre religieux nouveau et influent dans toute l'Afrique du Nord, la *Rahmaniyya**. Ce moment marque en effet le passage du maraboutisme au confrérisme, d'une religiosité de proximité, orale et émotionnelle, fondée sur la filiation par la terre et le sang, à une religion plus intellectuelle,

scripturaire et scholastique, fondée sur une hiérarchie et une division entre maîtres et disciples, l'étude de disciplines diverses (jurisprudence : *fiqh* et grammaire : *nahw*, particulièrement), avec un cursus consacré par un diplôme (*al-ward* à l'entrée et *l'ijâza* à la sortie). Après la mort du fondateur Sidi Abderrahmane en 1794, se sont succédés des maîtres d'origines et de profils très divers, le plus grand d'entre eux fut Sidi Ali ben Aïssa qui dirigera l'ordre pendant 43 ans (1794-1836) ; lui succéderont Belkasem ou El Hafid [*Belqasem u Lḥafid*] des Babors, puis Hadj El Bachir [*Lḥağ Lbašir*], un marocain qui avait l'appui de l'émir Abdelkader mais que les Kabyles ne reconnaîtront pas ; ils lui préféreront Lalla Khedidja, veuve de Ali ben Aïssa ; puis, à partir de 1844, Sidi El Hadj Amar chef de la résistance de 1857 à la conquête française qui sera remplacé par El Djaadi (de Sour-el Ghozlane) après que El Hadj Amar se soit réfugié en Tunisie.

- 7 Au moment de l'occupation française de l'Algérie, tout indique que l'ordre (*ṭarīqa*) de Sidi Abderrahmane (*Raḥmāniyya*) était à l'apogée de son expansion. La zaouïa d'Aït Smaïl était en passe de devenir le centre de l'islam nord-africain : les ramifications de l'ordre atteignaient la Tripolitaine et même les portes du désert algérien, grâce à Sidi Ali ben Aïssa, dont H. Khoja (1988, p. 167) dit en 1833 :

« Pour faire connaître toute l'influence qu'il exerce, il suffit de dire que c'est le même qui après l'invasion des Français s'est offert pour traiter de la paix entre ces derniers et les Kabyles. La puissance de cet homme se fait sentir jusque dans le royaume de Tunis, il a dans chaque ville ou village de toute la Régence un représentant dans les mosquées, chargé de recevoir tous les dons qui lui sont destinés. Ce même représentant perçoit des dîmes sur les récoltes et toutes ces offrandes sont distribuées à la classe indigente et servent à entretenir les lieux consacrés à l'hospitalité. Partout où il y a un représentant collecteur, il existe une maison ouverte à l'hospitalité, où l'on nourrit et loge gratuitement les voyageurs et leurs animaux. Au bout de chaque année ce qui n'est pas dépensé est envoyé au marabout principal : moi-même je me suis trouvé avec ce marabout, il m'a paru un homme simple, sans présomption, ayant un excellent jugement animé de sentiments philanthropiques, sans prétentions et ne possédant pas une grande fortune. Car après avoir distribué ses aumônes, à peine lui reste-t-il de quoi vivre... A cette époque il voulut me charger de vendre pour son compte un jardin qu'il possède à Alger, mais je le détournais de cette idée afin qu'il pu par son influence servir la cause française et peut-être, par sa médiation, engager le bey de Constantine à conclure une paix honorable ; M. le Duc de Rovigo cherchait dans ces vues à se l'attacher et à devenir son ami. »

- 8 C'est l'intrusion coloniale qui va donner à l'action de cet ordre une dimension politique et faire des zawiya un foyer d'effervescence et de résistance contre les Français et transformer les tolbas et les khouanes* en armée ; l'insurrection de 1871, menée par Cheikh Aheddad, héritier de l'ordre de Sidi Abderrahmane, en fut le moment extrême (Cf. Abrous 2001). Ce radicalisme confrérique kabyle va provoquer en retour une politique coloniale spécifique en Kabylie, marquée par la fuite, l'exil et l'internement d'un nombre important de clercs kabyles ; une politique de dépossession foncière et une paupérisation à grande échelle de la région et enfin une volonté de désislamisation avec l'envoi sur place de nombreux missionnaires chrétiens et l'implantation du système scolaire laïc de la III^e république. Malgré cela, on apprend sous la plume d'un *'alim* kabyle contemporain de ces événements, dans une épître qu'il a publié en 1903 que :

« les Kabyles [...] sont du point de vue religieux tous d'accord sur leur soumission aux marabouts en général et aux patrons et moqaddems des zawiya et des chioukh d'ordres religieux en particulier. Ils y sont très attachés et défendent avec amour propre ces zawiya qui sont leur Mecque [*qiblātu-hum*] et vers lesquelles ils se retournent toujours pour diriger et régler leurs affaires [...]. Ils se confondent avec

elles. Leur nombre, grandes et petites, varie entre 35 et 40. Ce pacte de religion et cette soumission aux marabouts sont chez eux une ancienne tradition [...]. Ils ne reconnaissent que les prophètes qui excellent dans les miracles et les walis [...] cette croyance est fondée sur l'ignorance [*al-jahl*] [...] Les gens sont devenus prisonniers de leurs soufis. » (Ibnu Zakrî 1903. p. 11)

- 9 Derrière le constat transparait une vive réprobation de la réalité religieuse locale. Le début du xx^e siècle marque en effet la naissance du mouvement réformiste musulman, un mouvement qui considérera le maraboutisme et le confrérisme comme des concurrents religieux et les prendra pour cibles comme en témoigne, en 1913, l'extrait ci-dessous d'Abu Ya'la, (1913, p. 84), autre *'alim* kabyle d'extraction maraboutique :

« ... On trouve dans plusieurs des zawiya zouaoua [= kabyles] des dizaines et des centaines de répétiteurs du Coran, ils sont rétribués par les fondateurs de ces zawiya et c'est une tradition positive de réserver une part des récoltes pour les zawiya – que Dieu leur réserve sa meilleure rétribution ! – mais l'ignorance (*al-jahl*) et la mauvaise gestion a privée la nation (*al-umma*) de tous les résultats attendus, et ces derniers temps il n'y a pas un pour cent, voire sur mille, qui saurait dire et répondre à des questions comme : – Qu'est-ce que le Coran ? -D'où vient-il ? – Qui l'a porté ? – Pourquoi ? – Il sert à quoi ? – À quoi sert de l'apprendre et de le réciter ? – Et si quelqu'un ne le récite pas ? – Faut-il chercher d'autres arts et sciences ? [...]. Il ne faut pas que notre génération soit une frontière entre les hommes du passé et ceux du futur et qu'on dilapide un héritage [...]. On doit tenir d'une main l'ancien et de l'autre le nouveau [...] Pourquoi les élèves scolarisés dans les écoles françaises en sortent après 12 ans d'enseignement avec la maîtrise de plusieurs arts : l'écriture, la rédaction, le calcul, la géographie, l'histoire de l'Europe et de leurs héros ; ils maîtrisent plusieurs langues autres que la leur, une autre littérature, alors que ceux qui sont scolarisés dans nos écoles passent plus que 12 ans et ne maîtrisent même pas un seul art de ceux cités plus haut ? Où est la cause ? Qu'elle est cette bénédiction, cette ouverture dans cet enseignement français étranger ? Pourquoi cette réaction stérile et cette jalousie dans l'enseignement islamique ? Cela est bien sûr la conséquence de la qualité, de la flexibilité et de la variété de l'enseignement français. »

Histoire et géographie de l'*islâm* en Kabylie

- 10 Les travaux sur la Kabylie accordent généralement peu d'importance au fait religieux musulman et, quand on s'y intéresse, on préfère souvent mettre en avant le versant oral et populaire, voire extatique de l'islam des Kabyles. Ceci n'est d'ailleurs pas l'apanage des études de langue française comme on pourrait le croire : les travaux de langue arabe aussi évacuent souvent ce sujet. Pourtant, on constate que les lettrés kabyles étaient bien représentés dans l'Association des uléma ; beaucoup de noms de réformistes actifs et notoires comme cheikh Saïd Al-Yajri, Ba-Aziz, Mouloud Al-Hafidi, cheikh Abu-Yaâla, Fodil al-Warhilani étaient d'origine kabyle. Tous ces cheikhs ont fait partie du cercle restreint des savants de l'Association avec d'autres personnalités kabyles, grands commerçants établis à Alger qui ont aidé financièrement à l'achat du premier local qui deviendra le premier cercle (*nâdî*) d'Alger (le *nâdî taraqî*). On peut même citer des noms connus comme Yahia Bouaziz, les frères Chibane, Mouloud Qassim Naït Belqacem, le cheikh Hamani, qui sont d'anciens élèves des medersas réformistes et dont certains ont occupé des postes importants dans les institutions de l'Algérie indépendante. Dans une étude qui s'appuie sur le dépouillement d'archives, Brahim Salhi constate :

« Les foyers et l'itinéraire des réformistes en Grande Kabylie se localisent dans les gouttières de circulation accessibles : vallée de la Soummam, plaine de Bouira et couloir du Sebaou. Les points relevés entre 1936 et 1954, où l'action de l'islâh s'est manifestée corroborent ce fait. Cependant, Dellys (Nord-Ouest) est incontestablement le foyer de départ et d'impulsion le plus remarquable pour l'action islâhiste en Grande Kabylie ; le pôle le plus dense dans la Kabylie de la Soummam se trouve chez les Beni Abbas. Douze écoles réformistes y sont implantées en 1940 [...] Il faut par ailleurs relever que les foyers islâhistes se trouvent très exactement sur le tracé de la voie de chemin de fer Alger-Palestro-Bouira-Maillot-Beni Mansour-Bougie. » (1996, p. 268).

- 11 Dans sa thèse sur le droit indigène, Comperdon montre que les localités citées par Salhi se distinguent déjà en 1921 par leur arabisation et leur islamisation :

« Dans l'arrondissement de Bougie, seul le droit musulman est appliqué à l'exclusion de la coutume berbère, alors que la grande partie des justiciables de ce territoire est purement kabyle [...] Dans l'Aurès, c'est le législateur qui d'un trait de plume regrettable arabise les Aurésiens, dans l'arrondissement de Tizi-Ouzou lui-même une partie des cantons de Dellys (8 sur 12), de Bordj-Menaïel (3 sur 12), Draâ El-Mizan (4 sur 14) demandent et obtiennent des tribunaux l'application du droit musulman [...]. Les cantons de Michelet créés en 1880, Fort-National (1874), Azazga (1880) et Tizi-Ouzou (1865), constituent donc le dernier îlot berbère battu par les flots de la shariâa envahissante. Ce qui se passe notamment dans le canton de Dellys est un avertissement. Le douar du Vieux Sebaou est en majorité arabe, mais la minorité kabyle se réclame elle aussi du droit musulman. Géographiquement, il est certain que ce sont des douars en contact avec les régions de droit coranique qui subissent les premiers ces influences religieuses. Mais pourquoi n'est-ce pas l'influence berbère qui triomphe dans les tribus où l'élément Kabyle domine le peuplement arabe ? Pourquoi ne constatons-nous pas en Algérie comme au Maroc des cas de retour de la part de tribus arabisées à la loi berbère ? » (1921, p. 31).

- 12 En 1926, Mûlûd ben Saddîq Al-Hâfîdhî al-Azhârî, membre du premier noyau des réformistes algériens, originaire de Petite Kabylie, dresse un tableau de la diffusion de l'islâh dans la vallée d'Akbou. :

« Akbou, un village splendide, situé au Nord de sa vallée sur un vaste plateau qui s'étend jusqu'à Bougie, à deux heures du chemin de fer [...] entouré d'une forêt d'oliviers et de figuiers, de jardins et de champs vastes, se situe entre plaine et montagne. Il y a tout au long de cette vallée, un chemin de fer et une route carrossable. Elle possède un grand marché situé au centre de plusieurs cités bien desservies par les transports. Le commerce est dominé par l'huile, les figues, le blé et le bétail, tissus, bois, soie... Ce marché est animé principalement par les indigènes habitant dans les environs à l'exception de quelques Français. Akbou possède une jolie mosquée que dirige un imam des environs qui appartient aux uléma. Il a ouvert, par ses propres moyens, des cours gratuits d'alphabétisation. Très attaché à l'islâh, très curieux des actualités présentes, il a participé par des publications à plusieurs journaux arabes algériens et souhaite faire de même dans des journaux égyptiens. Il a pu devenir un trait d'union entre les tribus avoisinantes. Il a enraciné dans cette région l'idée de l'islâh. Ce qui ajoute encore au charme d'Akbou, ce sont les nombreux instituts¹ scientifiques qui l'entourent. Parmi eux, il y a celui d'Amalou qui regroupe 120 étudiants, celui de Sidi Abderrahmane al-Ilouli qui, lui aussi, abrite autant d'élèves que le premier ; il y a aussi celui d'al-Hadir Mashad, l'institut de Chellata renommé dans le passé, mais aussi l'institut de Ben Ali Cherif et la zawiya de cheikh Belkacem al-Boudjlili [...]. »

- 13 Il y a donc un lien étroit entre activité commerciale intense et diffusion du message islâhiste en Kabylie. De même qu'Akbou, la Qelâa de Beni Abbas a aussi très tôt été touchée par l'islâh. Selon Ben Atik (1977, p. 62), un islâhiste originaire d'El-Milia, Ibn

Badis aimait dire de la Qelâa qu'elle était « la citadelle de l'islâh ». La première école de cette localité a vu le jour en 1934. En 1939, comme on l'a vu plus haut, les At Abbas comptaient une douzaine de medersas réformistes, toutes construites avec l'argent de l'émigration et la pratique traditionnelle kabyle de l'entraide (*tiwizi*).

- 14 Il existe ainsi une forte relation entre le réseau serré de zawiya qui prend en écharpe la Soummam, la fertilité de la terre, le commerce et la diffusion de l'islâh. Si l'on observe les localités visitées dès 1931 par Ibn Badis en Kabylie, on remarque que dans chacune d'elle existe une zawiya : à partir de Constantine, Ibn Badis passe par Sétif, Bordj Bou Arreridj, Tazmalt, Beni Ouaghli, Akbou, Zawiya Sidi Abderrahmane al-Ilouli, Dellys, Sidi Aïch, Bougie, Azazga, Tizi-Ouzou, Tigzirt, Port-Gueydon, Fort-National et Michelet. À l'exception de ces deux derniers cantons, on voit bien que le périple d'Ibn Badis concerne surtout la Kabylie littorale et la rive Nord du Sébaou. Ce voyage ne concerne que de loin les villages du Djurdjura. C'est bien la Kabylie des zawiya qu'Ibn Badis semble avoir tenu à visiter.
- 15 Au sujet des zawiya kabyles, A. Merad (1966, p. 197) écrit : « À la différence des maisons maraboutiques en pays arabe, la plupart des zawiyas kabyles observèrent une attitude d'accueil à l'égard de la doctrine réformiste, certaines d'entre elles se transformèrent purement et simplement en filiales réformistes. » En effet, la presse réformiste (al-Bassâir, aš-Šihâb) a souvent épargné dans ses critiques contre les zawiya celles de Kabylie. Dans al-Bassâir du 29 juillet 1938, un islâhiste qui semble avoir fréquenté longtemps les zawiya fait une critique acerbe de cette institution et des hommes qui les dirigent ; mais dans une note, il précise « notre propos ne concerne pas les zawiya du pays kabyle, celles-ci sont gérées et dirigées scientifiquement ». De même, Ben Atik dans son témoignage autobiographique, critique de manière virulente les zawiya de Mila mais il précise que durant les années 1920/1945, à Mila, « seules les zawiya kabyles sont réputées propres et scientifiques. »

1954-1962 : l'islam des djebels

- 16 L'islam et la religiosité dans les maquis ne pouvaient qu'être réformistes et proches de l'islam islâhiste. En effet, les maquis et la condition de maquisard furent propices à l'effervescence de la foi, d'autant plus que l'adversaire était porteur d'une autre religion, ce qui érigeait *ipso facto* l'affrontement en croisade et en guerre sainte (*djihâd*). La dimension religieuse s'est vite imposée dans les maquis, comme auprès des dirigeants du FLN-ALN, jusqu'à devenir l'un des leviers essentiels de la résistance.
- 17 Le maquis a constitué une expérience singulière et a développé un vécu et une représentation, un rapport nouveau à la religion comme le montrent de nombreux témoignages rapportés dans le livre de Mohamed Zeroual² consacré à la vie spirituelle dans les maquis. Les fêtes religieuses comme l'Aïd, des pratiques comme la prière perdent leur caractère imposant et formel. Textes à l'appui, puisés dans une source sûre (le Coran), de nombreuses dérogations sont tolérées ; il est même recommandé de ne pas jeûner et de ne pas faire ses ablutions et ses prières dans les temps et selon les règles. Les lieux ne poussaient pas à la condamnation de la déviation et de l'illicite ; ils ont favorisé une approche souple de la pratique religieuse qui a libéré et conforté les hommes du maquis dans leur foi. C'est une autre lecture et un autre islam qui se sont imposés, celui justement de la *lecture* mais aussi et surtout du *lecteur* (i.e. de l'individu) ; cette conception de la religion était beaucoup plus proche de celle des réformistes que

de l'islam traditionnel des villages. La condition de combattant et cette pratique religieuse singulière ont renforcé la perception de cet islam comme étant plus savant, plus proche des sources et plus légitime que l'islam pratiqué dans les villes et villages, dominé et profané par l'armée française, gérés par des hommes incultes, soumis, superstitieux, intéressés et de tradition orale. Les maquis ont ainsi acquis une véritable autorité religieuse.

- 18 Les maquis ont donc donné plus d'autorité et de force à l'islam qu'il n'en avait jusque-là. Il est probable que la pratique obligatoire de l'islam qui s'est de plus en plus imposée dans l'Algérie indépendante, a ses racines dans ce contexte et dans cette époque. Hypothèse étayée par cet extrait d'un livre de Jean Servier (1958, p. 38). La scène se passe en Kabylie, en 1954 et un jeune des Beni Yenni raconte à l'auteur :

« Imagine-toi qu'ils [les maquisards] viennent dans les villages le vendredi à midi et font le recensement des hommes, puis ils les obligent à faire la prière. Vendredi dernier « ils » sont venus chez nous, « ils » ont rassemblé les hommes puis : « *qif!* » – garde à vous – et en route vers la mosquée. Au moment de la prière, nous les jeunes étions derrière les vieux, près de moi il y avait le petit Mohand, tu sais, celui qui a le brevet élémentaire. Le petit Mohand passait son temps à jouer au football [...]. Je l'imaginais mal à la prière du vendredi. Il était près de moi. Jamais ni lui ni Omar n'avaient fait leur prière, ils préparaient un concours des postes. Ils ont imité le vieux qui était devant eux, sûr que c'était un modèle de piété, lorsque le vieux se prosternait ils se prosternaient avec un œil en coulisse pour voir quand il fallait se relever [...]. Le vieux chaque fois faisait han ! han !, ses vieilles jambes étaient lasses. Eux aussi en se relevant faisaient han ! han !, pensant que ces gémissements faisaient partie de la prière. Moi, à côté, j'étais malade de rire. »

- 19 En 1954, Krim Belkacem fut appelé par la direction du FLN à quitter le maquis kabyle pour rejoindre Alger et y présider aux destinées de la lutte de libération. Krim avait nommé comme successeur Mohammedi Saïd³, son adjoint de la Wilaya-III, parce qu'il était très pieux et avait fait la seconde guerre mondiale (dans les rangs de l'armée allemande). À partir de cette nomination, la Wilaya III « s'amollissait [...] ». C'est bien simple : en Wilaya III, on ne combattait plus, on priaît et sur ordre encore ! » (Courrière 1970, t. III, p. 16).
- 20 La suspension de toute activité scolaire, la démolition de plusieurs zawiya et lieux saints ou mosquées ainsi que la perte de prestige subie par les hommes âgés, les sages et les religieux restés sur place ont beaucoup affaibli le statut des formes traditionnelles de l'Islam. Dévalorisation qui est allée en s'amplifiant quand ces hommes ont dû assister, impuissants, aux interrogatoires, aux tortures, aux exécutions et aux viols perpétrés par les militaires français, lors des regroupements fréquents durant lesquels étaient mêlés indistinctement hommes, femmes et enfants. Alors que de leur côté, les maquisards en petit nombre et quelquefois étrangers au groupe, jeunes et forts, armés et souvent instruits, ont rapidement capté l'autorité symbolique détenue auparavant par les vieux sages et les saints. Ces maquisards sont apparus, quelque soit le registre de référence – celui de la chariaa ou celui de la tradition de l'honneur kabyle – plus respectables et plus dignes. Ce sont eux que le groupe craint et c'est en eux qu'il croit ; c'est d'eux aussi que l'on attend le salut. Le témoignage d'un jeune villageois kabyle qui vient donner des nouvelles du village à Mouloud Feraoun, exprime bien cette atmosphère de crainte et de respect qui entoure la figure du maquisard :

« ... des frères, je te dis, de bons musulmans. Lorsqu'ils nous ont réunis au pressoir, les dents des notables claquaient, mais le chef a été admirable. Il a commencé par

réciter le Coran, une *fatiha* toute en arabe, il fallait voir avec quel accent, quel ton, quelle ardeur. On n'avait pas besoin de comprendre, c'était impressionnant. Vraiment on peut les respecter ces gens-là. Et depuis, ils ont tout supprimé : prise, cigarettes, jeux. Toutes ces choses d'ailleurs sont prosrites par l'islam et eux, c'est ça : l'islam et rien d'autre. Tu es musulman ou non ? Satan doit être chassé de tout lieu, de tout cœur. Qu'il cherche refuge ailleurs ! Tu vas au café ? Vide ta tasse, parle avec tes amis puis rentre chez toi. Dieu a fait de toi un musulman et tu veux continuer de l'ignorer ? Non, on ne te le permettra pas. Oh ! nous sommes contents, va. Maintenant même les plaisanteries nous paraissent déplacées, irrévérencieuses. Il faut dire aussi que le cœur n'y est pas. » (*Journal*, p. 72-73).

L'indépendance ou la fin de l'autonomie religieuse en Kabylie

- 21 Paradoxalement, c'est à l'indépendance que débute en Kabylie (et en Algérie de façon générale) un processus de dévalorisation sociale, intellectuelle et symbolique du métier d'imam. En effet, cette fonction commence à être occupée par des hommes au profil nouveau. On n'est plus imam parce que fils d'imam ou taleb réputé, mais le plus souvent presque par hasard : tel devient imam après son retour d'émigration voulant ainsi se « ré-enraciner » et prendre une revanche sur son passé d'émigré roturier ; d'autres parce qu'ils ont pu intégrer les Instituts de formation des imams installés dans d'anciennes zawayas (Sidi Abderrahmane, Wedris...) d'où ils sont sortis diplômés. Ces jeunes gens, originaires de villages de Petite Kabylie ou de communes arabophones limitrophes, trouvaient ainsi un moyen de contourner leur échec scolaire dans l'école publique et une façon de devenir imam à défaut d'être instituteur. En 1992 dans la zawiya de Sidi Wedris :
« la plupart des tolba ne viennent pas de familles aisées. Ils sont généralement issus de familles nombreuses et paysannes. Les plus âgés sont venus de leur propre gré [...], d'autres ont entendu parler de la zawiya auprès d'anciens tolba [...], d'autres encore sont venus par hasard. Les plus jeunes enfin sont parfois orientés par leurs parents. La plupart ont un niveau scolaire faible, les six tolba (sur sept au total) n'ont pas dépassé le niveau primaire et certains ne sont jamais allés à l'école. » (Hadibi 2002).
- 22 Ces différents profils représentent l'essentiel des imams en exercice aujourd'hui en Kabylie. Leur « monopole » sur la fonction se met en place à la fin des années 1970, au moment où les anciens imams, initiés et formés dans d'autres conditions, commencent à se retirer à cause de l'âge, de la maladie ou de la mort. Les imams de « type ancien » pouvaient constater que la disparition et la délégitimation de leur monde ne se faisait pas seulement « par le haut » (l'autorité politique et administrative) : une autre source de déconsidération, « par le bas », se profilait également : la démocratisation et la massification du système éducatif algérien favorisait l'émergence d'une génération, attirée par l'islamisme politique, qui devait inexorablement leur échapper, voire s'opposer à eux.
- 23 Entre les clercs d'hier et les nouveaux, ce n'est pas l'intensité de la foi, de la croyance qui a augmenté ou diminué ; la différence n'est pas non plus entièrement liée aux changements religieux, institutionnels ou scolaires ; elle tient surtout aux bouleversements survenus depuis les années 70 dans la structure sociale en général et dans les rapports de forces internes au champ religieux villageois kabyle.

- 24 En fait, l'habitus des clercs de tous types – ceux de l'ancienne manière comme ceux formés dans les cadres de l'État algérien – est très vite devenu inadapté aux conditions sociales de l'Algérie des années 70.
- 25 En Haute Kabylie, par exemple, très loin des villes, région peu lotie en intellectuels arabisants, beaucoup avaient été salariés, émigrés, commerçants ou artisans. Alors qu'ils avaient été préparés par leur formation dans les zawiya, pour l'exercice du culte, beaucoup ont été, en raison des années de guerre, détournés de leur vocation. Pire, la guerre les avait contraints à vivre comme simple paysans inactifs en Kabylie ou bien comme ouvriers du bâtiment ou des salariés à Alger, Oran ou Paris. Même si, souvent, ils ont géré cette situation imposée par les circonstances comme transitoire, notamment en choisissant les métiers les moins manuels comme l'artisanat et le commerce ou, quand ils étaient salariés, en multipliant les démissions et les changements de postes, stratégie qui leur permettait de ne s'identifier à aucun des métiers qu'ils exerçaient, de se percevoir et se laisser percevoir comme des « travailleurs provisoires ».
- 26 Pour chaque cas individuel, le degré de distanciation par rapport au monde profane auquel ils furent contraints de se mêler, variait selon la durée et la profondeur de l'initiation scolastique. Tout se passe comme si pour ces hommes, toute intégration sociale ou professionnelle constituait une menace potentielle pour leur intégrité personnelle, morale et religieuse. Beaucoup parmi ces clercs prolétarisés, une fois rentrés dans leurs villages après la fin de la guerre ou même plus tard, ont donc voulu rattraper leur vocation et leur destin. La vieillesse, la maladie ou la mort des imams en place, qui étaient parfois leurs pères, leur en ont donné l'occasion. Mais, seule une minorité pouvait entrer dans ce cas de figure d'une succession quasi naturelle, *in situ* ; beaucoup furent donc recrutés comme imams, étant les seuls disponibles. Ils s'imposèrent du seul fait qu'ils furent les seuls à s'être proposés.

Les imams officiels, naissance d'une bureaucratie orale et cultuelle

- 27 Pour toutes ces raisons, les nouveaux imams, mi-savants mi-profanes, ni tout à fait choisis, ni complètement imposés, essaient de plaire à tous, ce qui contraste indéniablement avec leurs prédécesseurs qui multipliaient les distinctions physiques et symboliques afin de maintenir le fossé entre eux et le monde profane. Mais, en un laps de temps très court, la force et la rapidité des transformations sociales dues à la généralisation du travail salarié, à l'exode rural et à l'émigration, et surtout au fait que chaque village possédait sa propre école publique, l'imam est devenu un simple acteur officiel dans le décor villageois, un homme indifférent aux autres et distant. Leur fonctionnarisation rapide s'est accompagnée d'une non moins rapide perte de prestige. Si dans les villages de la Kabylie du Djurdjura, un certain *statu quo* semble s'être maintenu assez tardivement (jusqu'aux années 1980), cela n'est pas le cas dans la Petite Kabylie orientale et maritime proches des villes arabophones (Sétif, Constantine) où le réformisme était suffisamment implanté. Le rajeunissement du personnel local du culte s'est accompagné d'un changement dans les postures corporelles et les habitudes vestimentaires, mais aussi et surtout dans le rapport à la religion et à la population (rurale et berbérophone).

- 28 Depuis 1990, la majorité des imams en exercice est formée dans les Instituts nationaux de formation des Imams créés au début des années 80 ; ces instituts ont contribué à marginaliser les confréries et à briser l'ordre et le champ religieux anciens, celui des *zawiya* en particulier. Ils ont coupé le lien social et économique des confréries avec les villages, en bloquant le seul débouché qu'était le métier d'imam. L'État est ainsi devenu pour ces imams ce qu'était la confrérie locale, tribale, pour leurs aînés : l'autorité morale, sociale et politique. Ce changement de statut des imams – passage à un statut officiel, nommés et rétribués par l'État – correspondait sans doute aux attentes tant des villageois que des nouveaux imams. Car, pour les imams, l'étatisation de la fonction signifiait reconnaissance et revalorisation matérielle ; pour les villageois, la prise en charge par l'État du recrutement et de la rétribution des imams constituait un allègement de charges puisqu'ils n'avaient plus à se soucier de la condition et des besoins de leur imam, désormais fonctionnaire, comme l'instituteur ou le facteur.
- 29 Ce nouveau statut d'imam officiel a également influé sur la relation entre Kabyles et marabouts. Auparavant, du fait qu'ils étaient les seuls admis à l'instruction, les marabouts exerçaient un quasi-monopole sur le métier d'imam. C'étaient eux qui pourvoyaient les villages kabyles laïcs en imams, ce qui entretenait la distinction entre « marabouts-gestionnaires du sacré » et « Kabyles-laïcs ». A partir des années 80, tous, marabouts et Kabyles reçoivent leurs imams de l'État ; et même les imams d'extraction maraboutique (ou arabophone) ne font plus valoir leur origine comme capital et/ou source de légitimité. Contrairement à leurs prédécesseurs qui maniaient avec un art subtil leurs actes quotidiens, leur langage, leurs fréquentations et leurs postures, les nouveaux imams entretiennent des relations parmi toutes les catégories sociales, riches, pauvres, lettrés et illettrés, et se montrent neutres à l'égard de tous, surtout lorsqu'ils ont une origine extérieure. Car, le plus souvent étrangers au groupe, ils limitent leurs fréquentations aux personnes qui représentent pour eux des connaissances intéressantes, comme les membres de l'administration, les notabilités commerciales ou politique locales, ce qui, paradoxalement, augmente leur prestige social, mais entame aussi gravement leur autorité morale et religieuse. En un temps très court, l'image de l'imam austère et issu du peuple est devenue celle de l'imam élitiste, aimant le luxe, roulant au volant de voitures neuves, habillé en chemise et pantalon, habitant des villas bien équipées. Tout ceci contraste fortement, dans l'imaginaire collectif, avec l'image ancienne du religieux considéré comme un confident discret, désintéressé et surtout proche des soucis et problèmes du commun des mortels.
- 30 La crise économique, profonde et durable, induite par la chute des prix des hydrocarbures (1984-85), a entraîné une dégradation rapide de la situation sociale et du statut même du fonctionnaire algérien, et donc de ces nouveaux imams. De plus, en Kabylie, dès le milieu des années 1970, le rejet de l'imam (officiel) et de la « religion d'État » vont souvent de pair ; ils ne sont pas simplement suspectés, mais ouvertement critiqués par les jeunes chômeurs, vendeurs à la sauvette, exclus du système scolaire, largement acquis au mouvement berbère de 1980. Pour d'autres, ils rappellent l'intégrisme islamiste et le parti unique FLN.
- 31 Si aujourd'hui, les mosquées villageoises de Kabylie ne sont pas devenues des lieux politisés – ou en tout cas beaucoup moins que ne le sont les mosquées des grandes villes ou des agglomérations semi-citadines –, c'est parce que ces mosquées ont une histoire et qu'elles sont enracinées dans les mémoires locales ; certaines ont été construites par l'ancêtre éponyme et d'autres, généralement plus imposantes et mieux décorées, sont

l'œuvre des villageois eux-mêmes. Le rôle traditionnel des agents religieux dans les villages a accentué le caractère sacré de la mosquée ; les mihrabs attenants, qui étaient autrefois des écoles coraniques, sont fermés depuis la généralisation des écoles publiques. Sans livres, sans bibliothèque, peu fréquentée par les hommes pour des raisons objectives (éloignement, absence d'éclairage, impossibilité d'aller et venir cinq fois à la mosquée, surtout les jours où toutes les femmes sont dehors...), la mosquée, bien que centrale dans l'imaginaire du groupe et souvent dans l'espace villageois, est devenue un lieu assez marginal.

- 32 La présence limitée de l'islamisme politique en Kabylie, contrairement à ce que pensent certains auteurs (Cf. Aouli & Redjala 1995) n'est pas due au seul fait que les Kabyles n'entendent et ne parlent que la langue tamazight, ni au rôle de l'école française dans la diffusion des valeurs républicaines et universelles, ni au va-et-vient des migrants, *etc.* Ces phénomènes, on le sait, ont paradoxalement contribué à faire de la Kabylie un haut lieu du nationalisme algérien et un acteur principal de l'islamisation et de l'arabisation de l'Algérie⁴. Le faible écho de l'islamisme politique et radical en Kabylie est sans doute d'abord dû à l'histoire religieuse et sociale de l'islam kabyle lui-même, notamment à son ancrage profond dans la société locale depuis le XVIII^e siècle jusqu'à la fin de la guerre d'indépendance. La présence, vivante bien que déclinante, des confréries et des mausolées en Kabylie montre bien que l'islam a, ici, des lieux, une mémoire et surtout une histoire enracinée, souvent tragique, profondément intriquée avec celle du groupe. Alors que l'islamisme radical dans l'Algérie contemporaine coïncide avec les lieux sans histoire et sans mémoire que sont les villes créées par les Européens, les villages socialistes, les bidonvilles⁵ et les cités de banlieue de la périphérie des grandes villes.
- 33 Des lieux en somme vides d'ancêtres et sans histoire, hauts lieux du déracinement (Bourdieu & Sayad 1964). L'urbanisation, la paupérisation et le désenchantement croissant pourront-ils conduire un jour à une révolte du même type en Kabylie ?
- 34 K. CHACHOUA

BIBLIOGRAPHIE

- ABU YA'LA. S., 1913, *Tarikh Zawawa*, (Histoire des Zwawa), Damas, Imprimerie Al-Fayh'a.
- ABROUS D., 1981, « Aheddad (famille) », *Hommes et femmes de Kabylie*, I (Dictionnaire biographique de la Kabylie), Aix-en-provence, Édisud, p. 25-30.
- AOULI S., REDJALA R., 1995, « La Kabylie face à la dérive intégriste », *Les Temps modernes* (Algérie, la guerre des frères), 50^e année, janv.-fév., n° 580.
- BEN ATTIK M., 1977, *Mémoires* (en arabe), Alger, Éd.. Casbah.
- AL-HÂFIDHÎ AL-AZHÂRÎ (Mûlûd Ben Saddîq), M., 1926, « Baḥṭṭ al-fikrâ al-islâhiya bi wâdî Aqbu », *Najah*, 322, juillet.
- BOULIFA S. (1925) *Le Djurdjura à travers l'histoire, depuis l'antiquité jusqu'à 1830*. Organisation et indépendance des Zwawa, Alger, J. Bringau.

- BOURDIEU P. et SAYAD A., 1964, *Le déracinement*, Paris, Éditions de Minuit.
- COMPERDON P. H., 1921, *Études sur l'évolution des coutumes kabyles, spécialement en ce qui concerne l'exhérédation des femmes et la pratique des habbous*, Thèse doctorat en Droit, Alger, J. Carbonnel.
- COURRIÈRE Y., 1970, *Ehure des colonels*, Paris, Fayard, t. III.
- HADIBI M.-A., 2002, *Wedris : une totale plénitude* Approche socio-anthropologique d'un lieu saint en Kabylie, Alger, Zyriab.
- FERAOUN M., 1962, *Journal 1955-1962*, Paris, Le Seuil.
- IBNU ZAKRÎ M. S., 1903, *Les plus claires arguments qui nécessitent la reformes des zawiyas kabyles*, (en arabe), Alger, Fontana (voir traduction in Kamel Chachoua, *L'islam Kabyle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001).
- KHOJA H., 1988 (1833), *Le Miroir*, Paris, Sindbad.
- MERAD A., 1966, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris, Mouton & Co.
- SALHI M. B., 1996, « Confrérie religieuse et champ religieux, en Grande Kabylie », *L'Islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de Sophie Ferchiou, Paris, CNRS.
- SERVIER J., 1958, *Adieu Djebel*, Paris, Éd.. France empire.
- WEBER M., 1971, *Economie et société*, Paris, Plon.

NOTES

1. Dans le texte arabe : *ma'had*. Ce sont en réalités les *zawiya* que l'auteur désigne par le terme d'instituts.
2. Cf. aussi : *Récits de feu*, présentation de Mahfoud Kaddache, Alger, SNED, 1977.
3. Il deviendra un membre influent du Front Islamique du Salut en 1990.
4. La Kabylie en effet a fourni au réformisme musulman des savants actifs, mais aussi, après l'indépendance, beaucoup de ministres dans les secteurs de la culture, de l'éducation et de l'arabisation. H. Aït-Ahmed, opposant historique, fut le premier à proposer le projet d'arabisation à la première Assemblée nationale algérienne, en 1962. Mouloud Qassim Naït Belqassem, M. Kharroubi furent chargés de l'arabisation et des affaires religieuses durant les années 70-80...
5. Le récit poignant de Baya Gacemi, *Moi, Nadia, femme d'un émir du GIA*, Le Seuil, 1998, est très suggestif et renforce cette hypothèse.

INDEX

Mots-clés : Guerre d'Algérie, Islam, Kabylie, Khouan, Maraboutisme, Politique, Islah, Religion, Répression