

SIGNALISATIONS D'UNE PÉDAGOGIE CONFRÉRIQUE DANS LA POÉSIE ORALE KABYLE

Youssef NACIB*

Le phénomène maraboutique auquel est historiquement et dialectiquement lié le confrérisme en Kabylie apparaît massivement dans cette région centrale de l'Algérie à partir du XVI^e siècle. Les généalogies retrouvées dans les familles ou les institutions pieuses et éducatives tout comme les innombrables légendes hagiographiques recueillies dans les villages recourent l'histoire : c'est bien après la *Reconquista* de 1492 que les lettrés soufis et marabouts d'Andalousie se replient sur le Maghreb. Les manuscrits signalent régulièrement l'apparition des saints hommes en Kabylie au IX^e siècle de l'Hégire. Si parmi eux certains s'emploient au service des grands du moment qui tirent profit de leur science et bénéficient du même coup d'une légitimité politico-religieuse opportune et bienvenue, d'autres moins sensibles aux honneurs et aux fastes, mais plus portés vers l'inquiétude spirituelle, la vérité philosophique et l'œuvre pieuse se tournent plutôt vers les masses rurales pour en assurer l'éducation morale et religieuse. *Mutatis mutandis*, la première catégorie de clercs fonctionnaires s'inscrit dans le *Dar al-Islam* dont elle sert les gouvernants. La seconde pénètre le *Dar el-Harb* non pour y combattre, comme pourrait le suggérer l'appellation guerrière du territoire investi, mais pour amener les insoumis à Dieu. La jonction se fait alors entre des populations berbères frustes et fières, mais ouvertes à l'absolu, et des mystiques porteurs d'un message tissé d'humilité, d'amour et d'espérance. Ceux-ci prennent en charge de formation spirituelle de celles-là. Toutes les légendes s'accordent sur l'immuable harmonie du premier contact entre le marabout visiteur et les ruraux, ses hôtes. Le visiteur aux mains nues fait une irruption silencieuse et pacifique en des contrées reculées du pays profond. Accompagné tout au plus de sa famille, d'un élève fidèle et d'un serviteur ou d'une servante. Dans son propos, comme dans son action, il est vite perçu comme un modèle de vertu, un parangon de discernement et de sagesse. Armé d'une canne inoffensive, selon le portrait qu'en brosse invariablement la légende, il n'ambitionne, aux regards des paysans, ni la collecte fiscale, ni la dépossession foncière et encore moins la manipulation de la violence. Il est plutôt pourvoyeur de concorde intertribale.

Le culte de ces saints hommes, réplique plébéienne à leur enseignement et à leur conduite, est demeuré encore au XX^e siècle un caractère saillant de l'islam populaire en Kabylie. Les mausolées édifiés sur les lieux de leurs sépultures seront les hauts lieux du confrérisme kabyle, comme l'indiquent les noms mêmes des zaouias et sanctuaires mentionnés sur le tableau ci-dessous. L'enseignement de ces *awliya* n'atteindra cependant sa pleine efficience

* Professeur à la Faculté des Lettres d'Alger.

qu'appuyé sur un puissant réseau confrérique, celui de la *Rahmāniyya*. Le consensus collectif a cristallisé le message didactique des grands marabouts dans la poésie populaire. Anonyme, celle-ci rappelle avec force qu'elle n'est pas l'œuvre intime et subjective d'un poète, mais l'expression socio-culturelle des valeurs communautaires. La doctrine rahmaniyya a ainsi trouvé dans le chant religieux et les poèmes édifiants kabyles un instrument de communication et de diffusion privilégié. Par le truchement des aèdes anonymes, le confrérisme rahmani a couvert toute l'aire berbérophone qui s'étend sensiblement des confins orientaux de la Mitidja à Sétif et de la Méditerranée aux contreforts méridionaux du Djurdura et des Bibans.

Principaux foyers confrériques : zaouias et sanctuaires kabyles

Localité	Zaouia ou sanctuaire
Tidjellabine	Ouled Boumerdes
Lakhdaria	Cheikh el Hammani Cheikh el Mahfoud Cheikh el 'Alyani
Kadiria	Rebta
Naciria	Sidi Ouaret
Boufharma	Tazrout
Dra el Mizan	Sidi Ali ou Yahia Gaoua
Beni Amrane	Cheikh Ahmed ben Rabi'
Boghni	Ben Abderrahmane (Ait Smail) Sidi Ali ou Yahia (Ait Kouffi)
Maatka	Sidi Ali Moussa Tajdhiwth Cheikh el Bachir Sidi Ali ou Yahia Goura
Draa-Ben-Khedda	Sidi Naaman
Baghlia	Sidi Amer Cherif
Bou 'Acem	Cheikh Mohand ou Ali
Beni-Douala	Akal Aberkan
Tadmaït	Cheikh Lounès
Bou Khalfa	Cheikh Mohand Ameziane
Djemaa Saaridj	Cheikh Ouelhadj Sidi Sahnoun Sidi Ali ou Yahia Ouelhadj Amghar
Beni-Yenni	Sidi Ali ou Taleb
Beni-Bouaddou	Sidi Ali t Ghalat
Koukou	Sidi M'hand ou Malek
Koukou	Sidi Boubakeur
Akfadou	Sidi Amer Cherif
Tigzirt	Sidi Ahmed Saadi
Dellys	Cheikh ou Behloul
Aafir	Sidi Ahmed Wedris (Illoulen)
Azazga	Sidi Abderrahmane Sidi Mansour
Illoulen	Sidi Ammar
Fréha (Sidi Mansour)	Cheikh Ousahnoun
Ait Mazelli	Cheikh Mohand
l'ebbouden	Cheikh Mohand
Taqqa	Cheikh Mohand
Ait Zellal (Mekla)	Cheikh Ahmed
Timizar	

Azeffoun (Bouzeguène)	Tifrit n At Lhadj
Amalou	Sidi Ahmed ou Yahia
Akfadou	Sidi Ahmed ou Heddad
Boujlil	Cheikh ou Belkacem
Tamguert	Sidi Yahia el 'Adli
Ouled Sidi Ahmed	Cheikh el Haouès
Sidi Aich	Ben Sahnoun
	Sidi Ahmed ou Zerrouk
	Sidi Moussa t Nebdar
Ait-Ouaghliis	Sem'oun
Izennaguen	Sidi Said
Ait Ouaghliis	Taghrast
Toumliline	Cheikh Cherif
Al Mayen	Ben Hella
Ait-Aidel	Tamoghra Sidi Yahia
Akbou	Cheikh Noudaoud (Ighrem)
	Ben Ali Cherif (Chellata)
	Cheikh Belhaddad
Seddouk	Sidi Said Amsissen

La confrérie Raḥmāniyya

Les lettrés dans la Kabylie traditionnelle (*tolba* et autres clercs) connaissent depuis des siècles, pour les avoir fréquentés à travers une lecture assidue de nombreux manuscrits détenus par marabouts et institutions religieuses, les grands mystiques de l'islam comme Sidi Abdelqader el Djilani ou Ibn 'Arabi. Cependant, il s'agit là de connaissances « livresques » à caractère spéculatif. Mais le mysticisme extatique vécu n'émergera en Kabylie comme phénomène socio-religieux qu'avec le confrérisme maraboutique. C'est la Raḥmāniyya qui sera porteuse, dans le champ religieux kabyle, de l'onde de choc soufie dont les implications historiques et sociales seront décisives dans les transformations socio-culturelles déterminantes pour la région. Tout commence, si l'on peut dire, dans un village d'Ait-Smail, près de Boghni où naquit M'hamed Ben Abderrahmane vers 1715. Le marabout apprend le Coran et les premiers rudiments de langue arabe et de *fiqh* dans une zaouia du Djurdjura. Puis un long séjour à la Mecque, Médine et enfin au Caire le met en contact avec la mystique khelouitia, sur quoi va prendre appui l'étudiant de l'Université religieuse el-Azhar pour jeter les bases d'une nouvelle *ṭariqa* algérienne qui portera son nom et rayonnera bien au delà de la Kabylie. Le charisme du maître lui attire rapidement les foules. Il délivre, dès 1777, son premier diplôme de *moqaddim* dont la *Revue africaine* de 1874 donne copie. Le prestige de Ben Abderrahmane est incontestable. Si la religion populaire prête des *karamāt* prodiges aux saints, elle suggère exceptionnellement le miracle quand il s'agit de Ben Abderrahmane. Le *walo* est adulé avec une telle ferveur que ses adeptes d'Alger, comme ceux du Djurdjura, revendiquent le privilège d'accueillir sa dépouille. Un conflit larvé menace d'opposer dangereusement le *Hamma* et Ait-Smail et, par delà, déchirer la confrérie, quand il s'est agi de la sépulture du maître. C'est alors que le miracle se produit par le dédoublement du thauma-

turge : un Ben Abderrahmane est donc supposé enterré à Alger, un autre dans un village natal. Ce qu'a fixé définitivement le poème anonyme :

<i>A ccix Ben 'Abderrahman</i>	O Maître Ben Abderrahmane
<i>A lewli yebdan ef sin</i>	Toi le saint dédoublé
<i>Nnefs atan di Ihamma</i>	La moitié est au Hamma
<i>Nnefs degw drar leḥsin</i>	Et l'autre dans la haute montagne
<i>Walik Ihemd a Rebbi</i>	Rendons grâces au Seigneur
<i>Mi K ne a d baba wis sin</i>	De t'avoir comme second père

Les résurgences confrériques dans la poésie kabyle

L'objectif de l'initiation confrérique est d'appeler un novice à la voie (*tariqa*). Celle qui conduit au salut éternel, c'est-à-dire à Dieu. Dans l'imaginaire rural des montagnes kabyles, la voie mystique, concept trop abstrait, est vite identifiée à la confrérie elle-même, bien concrète quant à elle, avec son maître (cheikh), ses affiliés, ses séances de transe extatique, ses *halqa*, etc. On retrouve ainsi cette identification dans le poème suivant :

<i>Asmi txeḍdem txeḍdem ttariqa</i>	Quand la voie était active
<i>Ccix nne d sselṭan</i>	Mon maître était souverain
<i>Ssunna d lhaqiqa</i>	Et la tradition fondue dans la Vérité
<i>Tisirt tezzad win yexḍan</i>	La meule réduisait la poussière et l'ivraie

Ces quatre vers signalent avec nostalgie des mutations profondes. L'émigration massive des travailleurs vers l'Europe, les affres de la seconde guerre mondiale et son cortège de famines et d'épidémies, l'irruption brutale de la modernité et du modernisme, le séisme social généré par la répression durant près de huit années de guerre de libération nationale, puis les effets de l'indépendance ont été inducteurs de transformations sociales et culturelles majeures. Donc, même si le confrérisme n'est pas totalement tombé en désuétude, il a perdu de sa vitalité. Le poème dit vrai : au temps de la splendeur de la *tariqa*, le cheikh jouissait d'un prestige et d'une autorité régaliens. Son enseignement et ses ordres étaient reçus et appliqués joyeusement et scrupuleusement par la collectivité. Cela est vérifié par le second sisain :

<i>A kra yderkhren Ihelqa</i>	Tous ceux qui chantent dans le cercle
<i>N ccix Ben Abderrahman</i>	du Maître ben Abderrahmane
<i>A kra y aadan Berqa</i>	Tous ceux qui franchirent El-Berqa
<i>Bir Zemzem swan aman</i>	Et burent au puits de Zemzem
<i>As taafuḍ i Lmulaq a</i>	Pardonnez pour cette rencontre
<i>Lxuf ad igwri s laman</i>	Que la paix succède à la crainte

Le maître nommé ici n'est donc autre que le fondateur de l'Ordre lui-même. Ce qui est suggéré ici, c'est bien la lumière et le pouvoir transmis par le cheikh à ses disciples. Ceux-ci, aux yeux du *khaūni*, ont reçu le pouvoir d'absoudre comme les pèlerins. Mais en l'occurrence, il ne s'agit pas des *hadjis* débarqués à Djeddah par un bœing confortable et climatisé après six heures de vol, mais des hommes qui bravaient tous les périls pour effectuer le pèlerinage de La Mecque à pied. Ceux-là marchaient pendant un an pour gagner l'Arabie. Pour atteindre les lieux saints de l'islam, il leur fallait affronter en cours de

route les bêtes sauvages, les brigands, la maladie, la faim et la chaleur. Ils devaient traverser des déserts (*berqa*), vaincre la fatigue, la crainte, l'égaré-ment. C'est à ce prix que se mesurait leur mérite. L'épreuve les instruisait. Leur savoir se couronnait avec la fulgurante fréquentation de la Maison d'Allah et du mausolée du Prophète. Le poème assigne ainsi à l'éducation reçue du maître la réversibilité de la visite à Dieu. Mais le sens second du vers est plus pénétrant encore. Pour le soufi, l'équation est inexacte. Si le pèlerin se rend à pied à La Mecque, le *kḥaūni* de la confrérie va à Dieu avec son cœur. C'est que l'espace intérieur et illuminé des mystiques est, pour eux, plus vaste que celui, encombré et matériel, des caravaniers et des géographes. Certes, le soufi attache un grand prix au pèlerinage, bien qu'El Hallaj préférât la prière prolongée et les mortifications domestiques, mais l'élan du cœur vers Dieu dans l'adoration, le jeûne et l'extase lui paraît plus élevé. La notion de lumière est récurrente dans le chant mystique kabyle. Les emprunts linguistiques à l'arabe classique, celui du Coran, sont nombreux : les termes exotiques sont volontiers plus chargés d'une densité poétique qui n'habite pas nécessairement le lexique local :

<i>Tariqa asmi txeddem</i>	Quand était active la confrérie
<i>S nnūr am y iflij yedwan</i>	C'était avec une lumière resplendissante comme soleil

Quatre termes sont puisés directement dans la langue coranique : *ṭariqa* (le chemin), *txeddem* (du radical kh.d.m., travailler), *nnūr* (la lumière), et *yedwan* (de *dhaw*, la lumière). Le second vers est flamboyant lui-même : *nnūr*, c'est la lumière éclatante (physique et métaphysique), *itij*, le soleil et *yedwan* qui éclaire.

La profusion de rayonnement lumineux se retrouve dans ce sisain :

<i>La eslama k a ccix iw</i>	Sois le bienvenu, mon maître
<i>Win cihwan bezzaf uya</i>	Toi qu'on languit depuis longtemps
<i>La eslama k a Imesbah</i>	Sois bienvenue o lampe
<i>Win ce len s g Mensura</i>	Qu'on a allumée à Mansourah
<i>D Kecc id ihyan ddin</i>	Toi qui redonnes vie à la religion
<i>Tafat ik ferzent lumma</i>	Ta lumière éclaire les croyants

Lmesbah est une lampe à huile traditionnellement utilisée dans les fêtes. On observe une fois de plus que les connotations culturelles arriment le spirituel au substrat local. Cheikh El Hasnaoui a chanté, pour sa part, la grandeur d'un maître : cheikh Amokrane comparé tantôt à la fleur de pastèque (*ajeggig n dellaa*), tantôt à celles des prairies (*ajeggig n tmizar*). Le poète insiste sur l'enrichissement spirituel du disciple au contact du maître. Les métaphores abondent dans la poésie populaire kabyle pour positionner la relation du cheikh *kḥaūni*. On retrouve le troupeau guidé par son berger. Mais aussi :

<i>Axewni y rebba ccix is</i>	Le disciple qu'éduque son maître
<i>Am lejnān rebban w aman</i>	Est comme verger ayant de l'eau

Ce rapport pédagogique entre l'élève et le maître ne porte pas seulement sur l'initiation nécessairement ésotérique qui conduit par étapes l'initié à la vérité (*ḥaqīqa*). L'enseignement vise aussi à faire du *kḥaūni* un modèle de

croyant, de citoyen et de patriote. Là-dessus, la poésie populaire est tranchante comme le suggère ce quatrain :

<i>Asmi yella Ben Haddad</i>	Ben Haddad vivant,
<i>Kul axxam degs axewni</i>	Chaque maison abritait un disciple
<i>Asmi yeemmut Ben Haddad</i>	Ben Haddad mort,
<i>Kul axxam degs arumi</i>	Chaque maison abrite un mécréant

On sait qu'après la mort de Ben Abderrahmane, Cheikh Ben Aissa prit sa succession en 1974. Dans la première moitié du XIX^e siècle, la confrérie s'est considérablement développée. Lorsqu'en 1871, El Moqrani donna le signal de l'insurrection contre le colonisateur, il dut s'appuyer sur celui que les paysans appelaient *cheikh Aheddād* et ses milliers de *khuān*. La solidarité confraternelle (*khuān* est la variante dialectale de *ikhwān*, frères) a joué pleinement puisque ce furent les affiliés de la Rahmaniyya qui répondirent massivement à l'appel d'El-Moqrani.

Le maître : un guide salvateur

L'objet de l'enseignement confrérique demeure la promotion morale et mystique du fidèle. On retrouve invariablement cette préoccupation pédagogique dans le chant religieux et les poésies édifiantes kabyles. Dans l'histoire de Sidna Youssef (Joseph), elle est affirmée clairement :

<i>Ccix itrebbin lexwan</i>	Le maître qui éduque ses fidèles
<i>Ccitan m'ad as t ixdef</i>	Satan ne peut l'égarer

L'élévation de la mission pédagogique du guide spirituel est renouvelée dans cette pièce qui présente le magister comme une vocation infaillible :

<i>Wis an ccix is yerbah</i>	Heureux qui a un maître
<i>Yeccec as tizidanin</i>	Qui lui fait goûter les meilleurs mets

Il ne s'agit évidemment pas en l'occurrence de nourritures terrestres, mais des *hasanāt* (viatique spirituel et bénédictions du cheikh). Une autre pièce ne s'y trompe pas qui évoque l'assimilation du message salvateur du maître sous les apparences de produits alimentaires :

<i>Zri ta a er merwala</i>	Je vois partout actions pieuses
<i>elte di l amma</i>	Et moi je m'égare
<i>Mi xeddme deg me cacen</i>	En commettant faute sur faute
<i>Tamment di ccehd itella</i>	Tandis que le miel coule dans la cire
<i>Rhe di l efla</i>	Moi qui suis distrait
<i>Atezzme deg qeccucen</i>	Me voici pressant des plaques de liège

Le poème montre à l'évidence que le disciple a bien intériorisé les leçons du maître, même si la tentation des plaisirs d'ici-bas rôde toujours autour de l'homme, fût-il soufi. La distraction dont parle le poète est exactement le divertissement pascalien. Le *khaūni* s'égare avec les futilités de ce monde en pressant des plaques de liège trompeuses et stériles, tandis que les actions

pieuses et l'enseignement de la voie contiennent l'extase et le salut (le miel). La formation du maître est, pour le *khaūni*, libératrice des contingences et des plaisirs fugaces : elle conduit au bon port comme le disent ces quatre vers :

<i>Wis an ccix d rrayes</i>	Qui a pour capitaine son maître
<i>Ssfina s hesbi t tezger</i>	Voit son navire traverser l'océan
<i>Tetsafar b ir times</i>	Et naviguer sans fumée
<i>Di lbadna tes a ifer</i>	Car il a une aile invisible

La sémantique ici s'ancre dans l'allégorie et la parabole. L'océan, c'est la vie faite de péché et de tentation. On a traduit pour une meilleure intelligence du texte, *times* par « fumée » (celle des cheminées des vapeurs), mais, à la lettre, il s'agit du feu. Le sens caché du vers est ailleurs : le maître détourne son disciple du chemin qui mène au feu, c'est à dire à l'enfer. L'aspect ésotérique de cette sémiologie voilée est confirmé par « l'aile invisible ». Et le navire est littéralement emporté dans les airs sous la conduite du maître comme est transporté vers l'extase le *khaūni* dans la *halqa*. Comme l'aile du navire, la Vérité n'est pas perçue par l'œil du commun des mortels, mais par le cœur du soufi guidé par son cheikh.

La doctrine confrérique dans la poésie orale kabyle

La poésie religieuse kabyle véhicule les principes éthiques et mystiques enseignés par la Rahmania. Le renoncement aux biens de ce monde en est un. L'image que conservent en mémoire les paysans de la montagne est celle du saint parti faire ses ablutions à la source :

<i>Iruh ar tala ad izzal</i>	Il alla à la fontaine pour prier
<i>Yufa t in d adrim s iri</i>	Et la trouva débordante d'argent
<i>a tala fky id aman wamma</i>	Fontaine, donne moi de l'eau
<i>Wamma ddunit d llfani</i>	Car cette vie est éphémère

Les légendes attribuent l'épisode de la fontaine d'argent tantôt à Sidi Ali ou Yahia d'Ait Kouffi, tantôt au cheikh Mohan de Taqqa. Quoi qu'il en soit, ce souci de ne pas céder à la tentation du fugace et du superflu, on le retrouve dans cet autre poème :

<i>Aw nehku a lexwan i</i>	Je vous dirai, o disciples,
<i>Ddunit ag' am lexyal</i>	Cette vie est pareille à un songe
<i>Bezzaf nefed llfani</i>	Nous y privilégions l'éphémère
<i>Nebra y as i ras lmal</i>	Et délaissions l'essentiel

Les paysans disciples entendent par « essentiel » l'au-delà, la Vérité, Dieu. Cette vision eschatologique est typique du mysticisme illettré des montagnes kabyles. Les poèmes religieux évoquent en effet longuement le paradis et ses nombreuses délices, l'enfer et ses tourments effroyables, le jugement dernier, les anges, les démons etc. La place de l'homme dans cette vie, somme toute, qui suit la vie terrestre. C'est pourquoi la quête de la Face divine à travers des techniques extatiques pratiquées dans tout l'espace soufi comme le chant, la prière nocturne, la *halqa*... est une priorité. En somme, cette poésie naïve

porteuse d'un message spirituel qui plonge ses racines dans l'expérience mystique du Prophète lui-même se veut, pour les ruraux berbères d'Algérie peu frottés de science religieuse, éclairceuse des chemins du salut.

*
**

Le mysticisme confrérique de la Rahmaniyya, apparu au XVIII^e siècle en Kabylie avec Ben Abderrahmane, s'est forgé et a perpétué ses instruments d'éducation populaire pour atteindre le monde rural en un siècle où le taux d'urbanisation se situait largement en deçà de 10 % de la population algérienne, la poésie populaire s'est offerte comme un canal privilégié, à défaut de presse, d'édition et autres médias. La poésie possède, il est vrai, cette particularité d'être aisément mémorisée grâce au mètre et à la musicalité suggestive inhérente au chant religieux spontané. C'est pourquoi les cheikhs de la *ṭarīqa* y ont abondamment recouru en encourageant les aèdes aujourd'hui oubliés à mettre en vers harmonieux les leçons dispensées aux khouans. Le message a porté puisque des milliers de poèmes ont franchi les siècles, chargés du message magistral qui enseigne la piété, l'amour de Dieu, le renoncement aux biens de ce monde, la pauvreté assumée et la soumission à Dieu, ce qui est le sens etymologique et spirituel de l'islam. L'on serait d'ailleurs tenté d'identifier là un espace idéologique commun au mysticisme confrérique et à l'islamisme militant. Celui-ci, en effet, dans son discours politico-religieux, explique que tous les maux de la société islamique aujourd'hui sont générés par l'insoumission à Dieu et ressortissent à l'inapplication de la loi divine, la *charī'a*. Le *ṭāghūt* (autorité humaine nécessairement faillible et inique aux regards des salafistes) éloigne le musulman du salut. En fait, si les uns et les autres prônent l'abandon de la créature au Créateur, ce n'est ni pour les mêmes motivations, ni pour le même objectif. Le soufi se soumet joyeusement et individuellement à Dieu par la piété, l'amour, le sacrifice personnel, l'humilité et la tolérance. L'islamiste politise la religion qui n'est plus affaire de la créature devant Dieu, mais la chose de toute la communauté collectivement assumée. Dans le premier cas, l'abandon à Dieu est décidé par le mystique lui-même dans un acte de mortification délibéré et volontaire. Dans la seconde situation, l'autorité politique (État, Parti...) entreprend de soumettre tous les croyants à Dieu au moyen d'une législation immuable, singulière, jamais renouvelée puisqu'elle est sous-tendue par un farouche refus de l'évolution. La *charī'a* est, par essence, l'antipode du droit positif de type napoléonien. Si le soufisme fait appel à l'adhésion du cœur et à la fusion de l'être matériel devant la contemplation de la Vérité, la théorie islamiste est, avant tout, affaire de *ʿilm*, c'est-à-dire de juristes. La divergence entre ces deux visions du spirituel se lit déjà dans le verbe : le mystique affectionne le langage de la poésie, c'est-à-dire celui des fleurs, de la joie, de l'amour, de la libération et de l'espérance. La joie suprême étant pour lui d'aller vers Dieu en se soumettant à Lui dans l'adoration et la pureté. L'islamiste recourt au discours enflammé et volontiers comminatoire, appuyé sur la réalité politique de l'heure, surtout quand sa dénonciation de l'injustice sociale est fondée comme dans le cas de l'Algérie. S'il est vrai que l'islam enseigne que la religion c'est simultanément *dīn wa dunyā* (religion et vie), nous sommes bien

en présence de deux conceptions diamétralement opposées du divin. Il n'est pas surprenant dès lors que l'orthodoxie sunnite sur laquelle prend appui l'islamisme maghrébin discerne dans le soufisme une hérésie délétère, au nom d'un puritanisme légal-salafiste rigoureux. L'autorité ottomane en Algérie qui était maîtresse d'Alger au moment même où Ben Abderrahmane fondait sa confrérie vit d'un mauvais œil le prosélytisme de la Rahmaniyya. Les ulémas ne lui manifestèrent pas davantage de sympathie. Mais bien avant les temps modernes, le khalife de Bagdad ne fit-il pas écarteler El-Hallaj ? Mais cela se passait au Moyen Âge... Attaqué avec véhémence à la veille de la guerre de libération nationale par le réformisme badissien qui y décelait les germes d'une collusion objective avec le système colonial, le mysticisme de la Rahmaniyya se fit discret de 1954 à 1962. Aujourd'hui, il ne s'est pas éteint, mais les nouvelles conditions de vie, le salariat quasi généralisé, l'exode rural l'ont considérablement réduit. La poésie religieuse qui en est l'émanation pédagogique vulgarisée prend aujourd'hui les accents d'une prière de l'absent. Serait-ce le signe que, pour elle, c'est le chant du cygne ?