

CONFRÉRIE RELIGIEUSE ET CHAMP RELIGIEUX EN GRANDE-KABYLIE AU MILIEU DU XX^e SIÈCLE : LA RAḤMĀNIYYA

Mohamed Brahim SALHI*

Au milieu du XX^e siècle, dans une société kabyle en plein changement, le champ religieux laisse entrevoir des agents traditionnels dans des positions dominantes. *L'Islāh* en pleine expansion est pourtant actif au vu des données dont nous disposons.

Nous aurions pu penser, à la lecture des travaux sur ce mouvement, que son discours, souvent violent à l'endroit des confréries et lignages religieux, sinon suscité des reconversions tout au moins bousculé le vieil édifice religieux, notamment par sa modernité sur le plan pédagogique. Cette hypothèse ne nous paraît pas vérifiée. Les documents en cours d'exploitation (dont nous révélons ici une partie) montrent que *L'Islāh* s'est répandu parmi les populations des centres de colonisation les plus anciennement implantés, qui souvent ont rompu les liens avec les tribus d'origine ou qui sont allogènes (cas de Dellys et Tizi-Ouzou)(1). Le milieu paysan reste travaillé par la Raḥmāniyya et les lignages religieux.

Cette confrérie, lorsque nous l'analysons attentivement, révèle deux caractéristiques majeures :

- 1 – elle est pré-réformiste ;
- 2 – elle est un pôle de médiation entre le groupe kabyle et l'islam. Elle exprime le pôle central et le pôle local du sacré, dans une pratique et un statut religieux ouverts au plus grand nombre de croyants dépourvus de compétence scripturaire.

Nous aborderons successivement :

- l'émergence et l'enracinement de la Raḥmāniyya ;
- la Raḥmāniyya : une confrérie pré-réformiste ? ;
- la Raḥmāniyya lieu de médiation entre univers coranique et sacré local.

Eléments pour une évaluation du travail islahiste en Grande-Kabylie (1936-1950).

* Université Mouloud Mammeri, Tizi Ouzou (Algérie).

(1) Les noms de ville, village et lieu-dit sont donnés dans les mêmes usages que ceux qui avaient cours à l'époque considérée.

L'émergence et l'enracinement de la Raḥmāniyya

A la fin du XVII^e siècle, au milieu d'une puissante confédération tribale du Sud-Ouest de la Kabylie (Igaštulen) émerge la Raḥmāniyya. Son fondateur M'hamad Ben 'Abderrahmān originaire des *At Sma'il* (*Būnuḥ*, région de Buḡni) délivre la première *igāza* (ou diplôme) en 1777 (2).

Cette confrérie connaît une expansion rapide, dépassant le cadre géographique kabyle (3). Si dans l'Est algérien et le Sud-Est, zone de très forte implantation, la Raḥmāniyya se trouve en concurrence avec des confréries plus anciennes (*Qādiriyya*, *'Aīsawiyya*, *'Amariyya*) ou en pleine expansion (*Tiḡāniyya*, *Hansāliyya*), en Grande-Kabylie (ou Kabylie du Djurdjura) l'influence de cette confrérie est quasi-exclusive. Seul un foyer *'Amariya* de fondation récente (1893)(4) et géographiquement circonscrit à la région de Tasaft (*At Wasif*) côtoie la Raḥmāniyya. Cette dernière comme les lignages religieux kabyles développeront un rejet à l'égard de cette confrérie à pratique extatique, à recrutement spécifié socialement (corporation de bouchers) et à direction laïque.

Sur le plan de son organisation la Raḥmāniyya kabyle (5) dépend de sa fondation jusqu'à l'insurrection de 1871 d'une seule *zāwiya* directrice. Ce fut d'abord celle des *At-Sma'il* (*Būnuḥ*) puis celle de Seduq-u-Fala (*Akbū*) (6). Pour cette période, nous relevons un fait significatif : la direction de la branche kabyle n'est pas le monopole d'un lignage religieux. Bien plus encore, de 1860 à 1871, le chef de cette branche est d'origine laïque. En effet, *ṣayḥ* Ameziane el-Ḥaddad est issu d'une famille modeste, forgerons de père en fils. Le père de *ṣayḥ* Ameziane el-Ḥaddad a ouvert une petite école coranique de cursus rudimentaire que son fils fréquentera avant de compléter sa formation à la *zāwiya* du *ṣayḥ* 'Arab (*At-Iraten*) et de prendre l'affiliation Raḥmāniyya auprès du *ṣayḥ* Ben 'Issa (*At Sma'il - Būnuḥ*) (7). C'est ce personnage qui donnera à la Raḥmāniyya kabyle une unité et un dynamisme qu'elle perdra après 1871, en éclatant en plusieurs centres recouvrant les aires de rayonnement des grands pôles de scripturalité ou de quelques *zāwiyas* à envergure limitée (8).

Historiquement la Raḥmāniyya révélera des capacités martiales et politiques lors des soulèvements de la Kabylie en 1857 et de l'insurrection de 1871 (9).

(2) Adrien DELPECH, « Un diplôme de mogadem de la confrérie religieuse des Raḥmaniyya », *Revue africaine*, 1874, pp. 418-429.

(3) Mohamed Brahim SALHI, « Une confrérie religieuse algérienne à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle ». Thèse 3^e cycle, Paris, EHESS, 1979.

(4) Voir Rapport sur la commune mixte du Djurdjura in Archives Aix. 16H8.

(5) Voir tableau en annexe.

(6) *Idem*.

(7) Sur la biographie d'el-Haddad, cf. M.B. SALHI, *op. cit.*

(8) *Zāwiyas* de Sidi Mansur (*At-Genad*) Sidi-'Abderrahman el-Yaluli (*At-Iḡeur*) Sidi Ahmed Wadris (*At-Iḡer*), Tifrit Naṭ umalek (*At-Iḡer*), Sidi 'Ali umūsa (Maatkas), Isahnunen (*At-Iraten*) *At* Zellal (*At-Frawsen*).

(9) M.B. SALHI, *op. cit.*, pp. 91-94.

Sur le plan religieux la Raḥmāniyya s'enracine en empruntant les réseaux de *zāwiyas* mis en place par les lignages religieux et contribue à l'avènement d'un agent nouveau, le *ḥawni*, au côté du *ṭāleb*. Dans le contexte de la société kabyle aux XVIII^e-XIX^e siècle, la Raḥmāniyya fédère dans une même institution deux vocations, mystique et scripturaire(10). Dans la pratique l'influence des lignages religieux donne lieu à une domination du statut de l'agent à compétence scripturaire, le *ṭāleb*, sur l'agent purement confrérique. Ce dernier est cependant, dans la société kabyle, celui qui a popularisé avec beaucoup d'efficacité les significations contenues dans le Livre tout en les reliant au pôle du sacré local (11).

La Raḥmāniyya : une confrérie pré-réformiste ?

La lecture attentive des recommandations du fondateur de cette confrérie, à travers notamment la première Iḡāza délivrée en 1777 (12) révèle une particularité : la compétence de *moqadem* et *ṣayḥ al-tariqa* est d'abord scripturaire. M'ḥamad ben 'Abderrahmān décrivant l'ordre dans lequel il a reçu sa formation insiste sur l'aspect juridique (*char'iyya*). Le passage suivant, extrait du diplôme en question fixe le profil des deux statuts dominants dans la hiérarchie confrérique :

« J'autorise Si Abd Allah à donner l'werd de la confrérie pure El-Khelwitiyya, à quinconque le lui demandera et à tous ceux qu'il voudrait initier. En un mot dans l'un ou l'autre cas, attendu qu'il devient possesseur des secrets de la *tariqa* et de la *char'iya* ensemble ».

Les Iḡāzat délivrées par la suite par les *ṣuyūḥ* chefs de branche mettent en perspective cette compétence scripturaire (13). Mais plus que cela dans le contexte kabyle du XVIII^e-XIX^e siècle, ce sont les *zāwiyas* en place au moment où émerge la Raḥmāniyya, et donc leur personnel qui fournissent à cette confrérie son encadrement. De fait la vocation mystique sera gérée par les lignages religieux gestionnaires de l'institution qui a le monopole sur la scripturalité sacrée et le savoir coranique. Dans leur organisation et leur statut, les *zāwiyas*, notamment les plus importantes (14), tout en assumant l'affiliation confrérique, mettent d'abord en avant la gestion du savoir sacré et la référence à une généalogie sainte (celle du Saint fondateur). Le *ṭāleb*, agent privilégié à la fois dans la manipulation de l'écriture sacrée et la transmission du savoir qui lui est lié, demeure l'élément prédominant dans la *zāwiya*. À cet égard l'exemple de deux *zāwiyas* kabyles est significatif.

(10) Cette idée est développée dans M.B. SALHI, « Lignages religieux confréries et société en Grande-Kabyle (1850-1950) » in *IBLA*, n° 175, t. 58, juin 1995, pp. 15-30.

(11) M.B. SALHI, article *op. cit.* ; voir aussi Brahim SALHI, « Confréries religieuses, Sainteté et Religion en Grande-Kabylie. Éléments de bilan d'une recherche sur un siècle (1850-1950) », *Correspondance*, Bulletin de l'IRMC, n° 12-13, Tunis, nov.-déc. 1993.

(12) A. DELPECH, *op. cit.*

(13) M.B. SALHI, *op. cit.*, pp. 91-94.

(14) Notamment celles dont il est question dans cet article à savoir Sidi-Mansur et Sidi-'Abderrahman el-Yalili.

La zāwiya de Sidi Mansūr

Fondée au XVII^e siècle par Sidi-Mansur (15), cette *zāwiya* développe un enseignement dépassant le cursus rudimentaire (apprentissage-répétition du Coran). Les *ṭolbas* y arrivent après un passage dans une école coranique de village ou de mosquée et sont en général d'origine religieuse. Ils complètent leur formation par une étude du Coran (*tefsīr*), de la grammaire arabe, et du droit (Sidi-Khelil). Le cycle dure trois années au cours desquelles le *ṭāleb* réside obligatoirement à la *zāwiya*. Cette dernière dispose d'un règlement intérieur fixant la conduite de l'apprenant et les relations avec les populations environnantes (16).

Le lignage gestionnaire, *At Yusef*, ne descend pas du Saint fondateur. La version la plus probable est qu'il soit l'héritier des *ṣuyuh* qui ont exercé le magister à la fin du XVIII^e siècle (17).

Les *At Yusef* sont à ce jour le rare, sinon le seul lignage, qui a perpétué sa propre reproduction de lignage gestionnaire et qui a quasiment maintenu intacts ses réseaux de clientèle et d'influence. Le mode de gestion de la *zāwiya*, mais aussi la constitution de son patrimoine sont fondés sur la contribution des anciens *ṭolbas*. Ces derniers après leur séjour à Sidi-Mansur maintiennent des liens étroits, aident à l'acquisition de biens (terre notamment) et les plus anciens par rotation assistent le *ṣayḥ* dans la gestion.

Cette *zāwiya*, dont les effectifs se sont toujours situés autour de 100 à 150 *ṭolbas*, contrôle (au sens moral) des établissements de moindre envergure en Grande-Kabylie tels *Akkal Aberkane (At-Dwala) Isaḥnunène (At-Iraten)*. Elle-même reconnaît l'ascendant de la *zāwiya* de Sidi 'Abderrahmān al-Yalūli (*At-Iḡer* – Haut-Sebaou). Les *ṣuyuh* de Sidi-Mansur sont tenus régulièrement de séjourner et d'enseigner dans cette dernière. Cela est présenté comme une sorte de consécration et indique par la-même une hiérarchisation des pôles de scripturalité.

À partir de 1940-1950 la *zāwiya* de Sidi-Mansur recrute une partie importante de ses *ṭolbas* hors de la Kabylie (18). Les données d'enquête sur le terrain nous ont permis de mettre en perspective le type de profil de *ṭāleb* formé par la *zāwiya* sous le magister de *ṣayḥ Aḥmed* (1898-1940). Ce dernier est formé par son père et n'a donc pas suivi d'enseignement ailleurs sinon à Sidi-'Abd al Raḥmān al-Yalūli. Les *ṭolbas* en question (19), tout en évoquant secondairement l'affiliation à la Raḥmāniyya, insistent sur l'importance non seulement de la connaissance et de la compréhension du Coran, mais aussi et surtout sur la connaissance du manuel de Sidi-Khelil (*ṣra'a n Sidi-Khelil*) et sa mise en œuvre pratique (partage, conflits, etc.). Le rejet des pratiques extatiques notamment

(15) Voir M.B. SALHI, *op. cit.*, pp. 234-243 et Si Saïd Boulifa, *Le Djurdjura à travers l'histoire*, Alger, 1925.

(16) Si SAÏD BOULIFA : « Le Qanoun de la *zāwiya* de Sidi-Mansour », in *Mélanges René Basset*, Paris, 1915, vol. I, pp. 80-86.

(17) J.H. SERVIER, *Contribution à l'étude de la dispersion de la langue kabyle en Algérie*, 1953.

(18) Cette tendance est perceptible dès 1950 et s'accroît ensuite. En 1985, 99 % des *ṭolbas* sont originaires de l'Est algérien.

(19) Des entretiens ont concerné cinq d'entre eux.

la transe (avec renvoi fréquent au *gedeb n Sidi 'Amar*)(20) est systématique. Les pratiques magiques (*shūr* particulièrement) sont elles aussi classées dans l'ordre du répréhensible. Par rapport à l'*Islāh*, le nom d'Ibn Badis n'a jamais posé problème aux *ṭolbas* interrogés. Il ne semble pas que l'*Islāh* ait dans leur univers (et évidemment dans leur mémoire) une connotation négative au contraire. Même si chez l'un d'entre eux nous avons trouvé un portrait de *ṣayḥ* Ben Badis, il n'y a absolument aucun indice d'adhésion à son mouvement. Le discours qu'ils tiennent prend pour référence l'enseignement du *ṣayḥ* Ahmad. Ce dernier et la *zāwiya* qu'il dirige n'ont pas été en contact directement avec le mouvement réformiste. En 1939, *ṣayḥ* Šerif (fils du *ṣayḥ* Ahmad) semble avoir été contacté par Ferhat Derradji de l'Association des Ulémas pour s'occuper du travail de structuration en Kabylie(21). Il a été écarté de la succession à la direction de la *zāwiya* de Sidi-Mansūr par ses oncles.

Ces éléments montrent (en l'état actuel de nos recherches) que l'univers religieux des *ṭolbas* formés dans cette *zāwiya*, leur discours, leurs pratiques, préfigurent le réformisme.

La *zāwiya* de Sidi Mansur est cependant aussi un centre de la *Rahmāniyya* kabyle. Affiliée à cette confrérie dès sa fondation, elle devient ensuite un relais important de la branche dirigée par *ṣayḥ* el Ḥaddad (1860-1871). Elle s'autonomise après 1871 tout en maintenant des liens étroits avec les *zāwiyas* *Rahmāniyya* d'el-Hamel (*Bus'āda*)(22) et du *ṣayḥ* Muhand u Belqasem (Buğelil – Akbou)(23).

Dans notre approche de cet établissement, et comme pour les *ṭolbas*, nous avons essayé de retrouver des *ḥwāns* initiés vers 1930-1940 ou un peu plus tard. Nous savons que le nombre des *ḥwāns* de Sidi-Mansur est de l'ordre de 200. Ceux avec lesquels le contact a été possible (une dizaine) ont confirmé ce que nous avons pressenti à travers l'archive. L'initiation reçue est réduite au rituel de récitation de la formule *La Ilāh illalāh* et des engagements en terme de comportements, à savoir notamment se soustraire à l'intrigue, à la médisance, aux pratiques canoniquement illicites. Ils n'ont généralement pas de compétence scripturaire et n'ont mémorisé que deux à trois sourates pour l'accomplissement de la prière. Les *ṭolbas* aiment à dire de ces *ḥwāns* « *ur sinen ara, urgrinara* » (« ils ne connaissent pas, et n'ont pas étudié ») il ne possèdent pas de compétence et de savoir scripturaire) mais « *xedmen rabi dden d webridis* » (« ils sont au service de Dieu et suivent sa voie). De fait les *ḥwāns* ne sont présents qu'occasionnellement dans la *zāwiya*. Ils la traversent plus qu'ils ne l'habitent (*ḥaḍra* hebdomadaire ou annuel). Leurs oboles servent à l'entretien des *ṭolbas*, mais ils ne participent pas à la gestion. Au sein de cette *zāwiya* *Rahmāniyya*, la compétence scripturaire est centrale.

(20) En Grande-Kabylie, les pratiques extatiques sont le plus souvent ramenées à la 'Amariya présente à Ait-Ouacif, et aux Ouadhias (Sidi-Buderbala).

(21) Note CEI n° 406 du 16 août 1939. Archives-Aix. S5 27. Cette information est donnée par Ferhat Ferradji, membre du Bureau de l'Association des Ulémas Réformistes, lors d'une réunion au « Cercle du progrès » à Alger (15/7/1939). La réunion en question est présidée par Ben Badis et porte sur la « Situation des kabyles dans l'Islam ».

(22) Sur cette *zāwiya* voir M.B. SALHI, *op. cit.*, pp. 285-306.

(23) Voir sur l'histoire de cet établissement M.B. SALHI, *op. cit.*

La vocation mystique est périphérique. Nous relèverons par ailleurs que si le Saint fondateur fait l'objet de pèlerinage, que l'on implore sa baraka, les gestionnaires de la *zāwiya* ne pratiquent pas, lors des *ḥadra*, la prophylaxie. La transe est explicitement réprouvée.

La zāwiya de Sidi-Abderrahmān al-Yalūli

Fondée au XVII^e siècle, elle est le pôle de scripturalité qui exerce un ascendant sur toutes les *zāwiyas* de Grande-Kabylie et de la vallée de la Soummam. Elle est, par ailleurs, la seule *zāwiya* kabyle à présenter les caractéristiques suivantes :

1 – zāwiya extra lignagère et tribale

Sidi Abderrahman-al-Yalūli n'a pas laissé de successeurs et aucun lignage religieux n'est désigné pour la gestion de cet établissement. Le règlement de cette *zāwiya* interdit en outre le recrutement de *ṭolba* dans la tribu des Aṭ-Iġer.

2 – Une zāwiya gérée par les ṭolba

La gestion de l'établissement revient à un conseil de *ṭolba* qui désignent en son sein ou parmi les anciens *ṭolba* un gestionnaire des biens matériels et financiers. C'est ce même conseil qui recrute le *ṣayḥ* responsable des études. Ce dernier n'est pas associé aux actes de gestion.

3 – Un niveau d'enseignement supérieur aux autres zāwiyas kabyles

En plus des disciplines enseignées à Sidi-Mansūr, le calcul, l'étude de manuels arabes (géographie, Fiqh...) sont dispensés par les Ṣuyūḥs de formation extra-locale. *Ṣayḥ* al-Ḥafidhi (mort en 1932) et Areski Gazu (1932-1954) sont formés à Al-Azhar.

Cette *zāwiya* est elle aussi affiliée à la *Rahmāniyya*. Mais cela est secondaire dans son statut et son influence s'exerce d'abord comme pôle de scripturalité à l'échelle de la Kabylie (du Djurdjura et de la vallée de la Soummam). C'est par nature que cet établissement s'ouvre à l'*Islāh* dès 1939. Le journal «*El-Bassair*» est largement diffusé auprès des *ṭolba* de cette *zāwiya*.

Nous relèverons au milieu de ce siècle, la prééminence des *zāwiyas* dont nous venons de dresser le profil. En effet sur 125 *ṭolba* recensés dans les écoles coraniques ou *zāwiyas* en Grande-Kabylie et exerçant la fonction de *ṣayḥ*, 25 ont été formés à Sidi Abd-al-Rahman al-Yalūli (dont 3 ont complété leur formation à la Zitūna – Tunis) et 21 à Sidi-Mansur (dont 2 ont fréquenté aussi l'établissement tunisien)(24).

L'exemple de ces deux *zāwiyas* *Rahmāniyya* ne représente pas un cas limite dans la configuration générale de la confrérie. Le pré-réformisme est simplement plus évident, mieux affirmé (25).

(24) Enquête sur les écoles coraniques, 1959, Archives-Aix, 16 H 80.

(25) C'est le cas des *zāwiyas* de Sidi 'Ali umusa (Maatkas), Ṣarfa Bahlul (Haut-Sébaou). La *zāwiya* de Sidi Aḥmed Wedris représente un cas particulier. Cf. M.B. SALHI, *op. cit.*, pp. 257-259.

La Raḥmāniyya lieu de médiation entre univers coranique et sacré local

L'organisation des *zāwiyas* dont il a été question révèle une hiérarchie des statuts religieux. Celui de ṭaleb, agent à compétence scripturaire est dominant. Celui de *ḥawni* est périphérique voire dominé en raison non seulement de son origine généralement laïque, mais aussi du fait qu'il est dépourvu de la compétence à manipuler l'écriture et de façon précise celle du Livre. Dans les faits cependant, la pratique religieuse montre que c'est le *ḥawni* par le biais d'un *dīkr* élargi au sacré local (hagiographie des saints) et inspiré du pôle universel (personnages du Coran) qui, jouant sur l'émotion du croyant et usant du véhicule linguistique du terroir (le Berbère), transmet, à une très grande échelle l'univers religieux et les significations coraniques et travaille à leur familiarisation (26).

Nous savons en outre que la vie des saints en Grande-Kabylie embrasse aussi celle de la fondation des groupes, leur fédération, et parfois les péripéties des luttes tribales (27).

En évoquant leur vie, leur itinéraire dans un registre qui fait appel aux éléments coraniques, le *ḥawni* (parce que c'est lui qui compose, adapte et produit le *dīkr*) leur confère certes une légitimation mais aussi en filigranne il dit le groupe. C'est aussi la mémoire de ce dernier à laquelle le *ḥawni* fait appel. La nature mnémotechnique de l'inculcation de la lettre coranique par le ṭaleb et son mode récitatif n'atteint jamais le degré d'efficacité sur le plan à la fois de l'explicitation des significations de l'univers contenues dans le Coran, ni dans la mise en rapport de la société et de la religion.

Nous noterons par ailleurs que le statut de *ḥawni*, dont l'accès n'est commandé ni par la référence à une généalogie sacrée, ni par la compétence scripturaire, ouvrait dans le contexte kabyle du XVIII^e siècle (avènement de la confrérie) une possibilité de consécration religieuse au plus grand nombre de croyants. Le *dīkr* qui s'est élargi, dans le sens où il ne se limite plus à la formule rituelle a, chemin faisant, ouvert le champ à la création individuelle (28) c'est-à-dire à une poésie religieuse. Nos enquêtes révèlent que cette dernière n'est pas nécessairement le fait de l'individu organiquement lié à la confrérie (29). L'enracinement du *dīkr* confrérique passe dans la société kabyle dans le registre de la culture. À ce titre, il n'est pas étonnant qu'aujourd'hui, si chez les plus jeunes la confrérie (la Raḥmāniyya) n'évoque rien de concret, en revanche le *ḥawni* et son *dīkr* réfère à des individus précis et à une pratique connue et vécue.

(26) Cf. M.B. SALHI, article cit. Cette idée y est développée plus en détail.

(27) Voir à titre indicatif, cheikh Mohand l-Hocine, in *Fichier de Documentation Berbère* n° 96, 1972 et M. Mammeri, *Cheikh Mohand a dit*, Alger, 1989. Voir aussi Sidi Ali ou Yahia, in H. Genevoix, Ath Yenni, *FDB* s.d.

(28) Voir sur l'histoire de cet établissement M.B. SALHI, *op. cit.*

(29) Nos observations sur les *ḥawns* du village Ait-Mansur (Hasnaoua) le confirment.

Quant aux *tolba* kabyles dont le nombre a eu tendance à diminuer (30), il semble qu'ils ont d'abord constitué un groupe restreint et qu'ensuite leur vocation à transmettre à la fois le Coran mais aussi la langue qui s'y rattache a été d'une productivité sociale limitée. Sur ce dernier point, une statistique établie en 1950 (31) permet d'évaluer la situation. Nous prendrons comme exemple la Kabylie du bloc montagneux (Djurdjura).

Douars	Population totale	Nombre de personnes sachant lire et écrire	
		en français	en arabe
Iboudrarene	3 719	683 (18,36 %)	93 (2,5 %)
Illilten	6 620	223 (3,36 %)	197 (2,9 %)
Ait Yahia	7 120	509 (7,05 %)	79 (1 %)
Ait Menguelet	6 353	695 (10,9 %)	37 (0,5 %)
Akbils	1 992	179 (8,8 %)	17 (0,8 %)
Ouacif	4 274	2 035 (47,6 %)	80 (1,8 %)
Ittouragh	10 265	81 (0,7 %)	416 (4 %)
Ogdal	3 838	96 (2,5 %)	99 (2,5 %)
<i>Total</i>	<i>44 271</i>	<i>4 521 (10,2 %)</i>	<i>1 018 (2,2 %)</i>

Centres municipaux	Population totale	Nombre de personnes sachant lire et écrire	
		en français	en arabe
Ait Ali Ouharzoune	1 360	600 (44,1 %)	150 (11,02 %)
Taka	1 600	400 (25 %)	06 (0,3 %)
Tawrirt Menguelet	980	225 (22,5 %)	16 (1,6 %)
Ait Laaziz	1 085	159 (14,6 %)	14 (1,2 %)
Ait Mislaliene	1 610	49 (3 %)	45 (2,7 %)
Ait Daoud	3 140	350 (11,14 %)	50 (1,5 %)
Ait Saada	1 385	225 (16,2 %)	64 (4,6 %)
Timeghras	1 800	200 (11,11 %)	70 (3,8 %)

(30) Le corps de *tolba* repérables aujourd'hui est caractérisé par son vieillissement.

(31) Ces chiffres ont été établis à partir des dossiers Plan d'action Communaux 1947 et 1950 consultés à Aix-en-Provence et Tizi-Ouzou.

Ait Boumahdi	3 698	477 (12,8 %)	230 (6,2 %)
Ait Toudert	3 192	105 (3,2 %)	44 (1,3 %)
Tazerouts	1 460	39 (2,6 %)	23 (0,2 %)
Tiferdoud	1 280	30 (2,3 %)	06 (0,4 %)
Ait Sidi Ahmed	1 640	7 (0,4 %)	10 (0,6 %)
Taourirt Amrane	1 075	80 (7,4 %)	08 (0,07 %)
Ait Sellane	585	8 (1,3 %)	7 (1,1 %)
Tiroual	2 200	200 (9 %)	60 (2,7 %)
Zaknoun	2 492	515 (20,6 %)	22 (0,8 %)
Tiguemounine	1 880	70 (3,7 %)	11 (0,5 %)
Bouabdarahmane	1 108	550 (49,6 %)	100 (9,02 %)
Ait Abbas	1 560	730 (46,7 %)	20 (1,2 %)
Tasaft	990	280 (28,2 %)	2 (0,2 %)
Ighil Bouamas	1 263	200 (15,8 %)	25 (1,9 %)
<i>Total</i>	37 383	5 499 (14,7 %)	983 (2,6 %)
Total Population du Djurdjura	81 654	1 020 (12,2 %)	2 001 (2,4 %)

Ces chiffres indicatifs révèlent une situation assez paradoxale. Le taux d'individus sachant lire et écrire l'arabe est étonnamment bas au regard de la densité des écoles coraniques et des *zāwiyas*. En 1950, un peu plus de 150 écoles coraniques fonctionnent en Grande-Kabylie (32). Le chiffre réel est certainement plus important dans la mesure où beaucoup ne disposaient pas d'autorisation officielle et donc échappaient au recensement. Ce réseau de l'enseignement traditionnel est en place depuis le XVI^e-XVII^e siècles. Celui de l'enseignement français date de la fin du XIX^e siècle et c'est en 1920 (33) que le savoir dont il est porteur est revendiqué. L'institution traditionnelle est donc au moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle en situation de monopole. Pourtant la comparaison proposée dans les tableaux montre que l'enseignement français en deux à trois décennies induit des effets plus significatifs qui s'expliquent en grande partie par son caractère utilitaire (34). Mais le taux (2 %) d'individus sachant lire et écrire en arabe démontre surtout que les *zāwiyas* et les écoles coraniques, et l'agent à

(32) Enquête *op. cit.*

(33) Voir Fanny COLONNA, Le système d'enseignement de l'Algérie coloniale, in *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XIII, 1972, pp. 195-220.

(34) En ce sens qu'il est dans la société kabyle un élément d'ascension sociale et de réussite dans l'émigration.

compétence scripturaire, ont travaillé à la « coranisation » (35) de la société sans faire passer dans la société le véhicule linguistique qui l'accompagne. L'accès y est resté clos ou restreint.

Tel se présente à nous, schématiquement, le champ religieux kabyle : dominé par une confrérie (la Raḥmāniyya) à vocation pré-réformiste mais dont le travail religieux le plus efficace et le plus durable est celui de l'intégration du grand nombre à une pratique sociale de la religion non savante et en prise sur le terroir. Comment l'*Islāh* a-t-il abordé ce dernier et qu'a-t-il pu représenter chez les paysans kabyles ?

Éléments pour une évaluation du travail Islahiste en Grande-Kabylie (1936-1950) (36)

L'*Islāh* au regard des matériaux dont nous disposons semble être resté périphérique en Grande-Kabylie mais pas inactif.

Le mouvement des ulémas réformistes se présente dans les années 1930-40 comme le seul détenteur de la légitimité religieuse et un ardent défenseur de la restauration de la langue arabe. Prenant à partie parfois violemment, confréries et marabouts, il entreprend de les concurrencer par un discours tendant à les disqualifier, mais aussi et surtout par une action pédagogique moderne dans sa forme et sa nature (37). Dans le contexte de la fin de cette première moitié du XX^e siècle, marqué par une demande de savoir « utile », les ulémas réformistes notamment en milieu urbain captent cette aspiration, d'autant que l'école française absorbe très imparfaitement les demandes dans ce domaine (38).

Pour rendre compte de la situation en Grande-Kabylie, il ne nous paraît pas possible de s'en tenir aux polémiques entretenues par Bachir el-Ibrahimi notamment sur la question du Berbérisme. Ces dernières n'ont à notre sens pas eu d'impact réel en dehors de cercles restreints de lettrés (39). Aborder l'*Islāh* en milieu kabyle sous cet angle n'est pas à notre sens productif.

L'*Islāh* s'est insinué d'abord dans les milieux de petits commerçants des centres de colonisation, des petits clercs d'administration et parfois d'instituteurs. Les réformistes ont tenté de pénétrer quelques *zāwiyas* par des éléments appartenant aux lignages religieux. Enfin concrètement, ils ont contribué à la mise sur pied de quelques écoles et étaient présents dans des Associations Culturelles.

(35) Voir le sens que lui donne F. COLONNA in « La répétition. Les *ṭolbas* dans une commune de l'Aurès », in *Le Maghreb musulman* en 1979, pp. 187-203.

(36) Un travail de dépouillement et d'exploitation de documents sur l'*Islāh* en Grande-Kabylie est en cours. Nous en livrons ici quelques éléments.

(37) Voir sur cette question Ali MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie*, Mouton, Paris, La Haye, 1967 et Ahmed NADIR, « Le Mouvement réformiste algérien. Son rôle dans la formation de l'idéologie nationale ». Thèse 3^e cycle, Paris, 1968.

(38) Voir F. COLONNA, *op. cit.*

(39) Voir sur cette question Ahmed NADIR, *op. cit.*, pp. 127-140.

En Grande-Kabylie, l'action islahiste se trouve considérablement gênée et contrariée par une présence, y compris dans les milieux religieux, des militants du PPA/MTLD. Les réformistes se retrouveront en minorité dans ce qui constitue leur œuvre la plus conséquente : la Chabiba de Tizi-Ouzou.

Configuration générale de l'Islāh en Kabylie

Il n'est pas possible de comprendre la pénétration du mouvement réformiste en Kabylie sans prendre en considération les foyers actifs qui y contribuent en Basse-Kabylie (Dellys) à l'Ouest, au sud du versant montagneux du Djurdjura (Bouira) et dans la vallée de la Soummam – Oued Sahed à l'est (Akbu). En outre, ces 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 Sébaou. Les points relevés entre 1936 et 1954 où l'action de l'Islāh 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 islahiste en Grande-Kabylie.

Le pôle le plus dense dans la Kabylie de la Soummam se trouve chez les Beni-Abbes. Douze écoles réformistes y sont implantées en 1940 (40) (Villages El-Kelaa et Tazaert). Les relations entre les Beni-Abbes et les tribus de Grande-Kabylie sont traditionnellement denses. Le marché de cette tribu est fréquenté par les populations d'Ilula-Umalu (At-Iğer). Ces vieux courants d'échanges ont sans doute été utilisés comme moyens de contacts par le mouvement réformiste.

Le sud du Djurdjura et de façon particulière la zone Bouira-el-Adjiba – Maillot a connu une progression rapide de l'Islāh dès 1936 avec une amplification après la seconde guerre (1947-1948) (41) vers le nord (douars Tighemt et Tachachit), un domaine jusque là politiquement contrôlé par le PPA/MTLD. La section des Ulémas réformistes de Beni-Mansur à l'est (vers les Bibans) a été l'élément de soutien actif aux activités réformistes dans la plaine de Bouira. Mais cette situation est aussi favorisée par le fait que la présence des lignages religieux et des confréries n'est pas significative. La Raḥmāniyya ne dispose d'aucun relai traditionnel et actif. La *zāwiya* du *ṣayḥ* Hocini ne s'est implantée à Maillot qu'en 1946. Elle est le fruit d'une dissidence provoquée par l'Islāh au sein de la *zāwiya* Raḥmāniyya de Buğelil (Akbu) qui a prétendu après 1871 diriger toute la Raḥmāniyya kabyle. Proche de l'UDMA de Ferhat Abbas et en conflit ouvert avec le PPA/MTLD, son travail religieux apparaît comme périphérique (42).

La 'Amariya pour sa part, ne s'implante qu'en 1926 dans une poche à l'Ouest et Nord-Ouest de Bouira (Beni-Mansur, Aghbalou, Cheurfa). Son seul établissement (*zāwiya* du *ṣayḥ* Lafdel) disparaît en 1945. Enfin, les lignages

(40) O. CHEVRILLON, *Aperçu sur la situation de l'enseignement réformiste en Algérie*. ENA 1950. On notera que la tribu des Beni Abbes est commerçante mais aussi bien scolarisée.

(41) R. LAURETTE, *Monographie de la commune mixte de Maillot*, CHEAM, 1950. Beaucoup de lettrés réformistes viennent des Bibans. Cf. p. 104.

(42) Voir M.B. SALHI, *op. cit.*, pp. 225-228.

religieux, sans grande envergure, sont enclavés dans la zone montagneuse d'Aghbalou et Tixiridene (nord-ouest de Bouira). Il faut par ailleurs relever que les foyers islahistes se trouvent très exactement sur le tracé de la voie de chemin de fer Alger – Palestro – Bouira – Maillot – Beni-Mansur – Bougie.

L'itinéraire de l'*Islāh* en Grande-Kabylie a pour point de départ les zones de contact avec les trois zones de fort déploiement de ce mouvement :

- À partir de Dellys vers Tizi-Ouzou – Fort-National et Michelet.
- À partir du sud-ouest : Draâ-El-Mizan – Bughni – Ouadhias – Mechtras.
- À partir du sud-est : – par la Soummam vers Illula-Umalou – Idjer.
- Par le col de Tirourda vers Ibudrarène et Ituragh.

Ces conclusions restent à approfondir mais nous verrons dans ce qui suit qu'elles sont plausibles.

L'islah en Grande-Kabylie : ses hommes et ses institutions

Les *šū'ba-s* (sections) réformistes recensées en 1939 sont (43)

- Dellys (1933)
- Tizi-Ouzou (1936)
- Michelet (1937)
- Draâ-El-Mizan (1940)
- Bordj-Menaël (1933)

Les sections les plus anciennes sont celles de la Basse-Kabylie (Dellys – Bordj-Menaël). Toutes sont, cependant, localisées dans les centres de colonisation. L'exploitation des listes d'abonnés au *Šihab* (organe de presse de l'Association des Ulémas Réformistes) en 1939 (44), précise l'implantation des militants ou sympathisants de l'*Islāh*. Leur répartition est la suivante :

- Tizi-Ouzou 09
- Dellys 08
- Michelet 04
- Fort-National 02
- Azazga 01
- Draâ-el-Mizan 01
- Tigzirt 01
- Azzefoun 01
- Isser 02
- Bordj-Menaël 06

(43) Rapport sur l'activité des cercles réformistes du Département d'Alger. Archives-Aix. Série S5 Dossier 27.

(44) Note CIE n° 312 du 30/12/1939. Archives-Aix Série S5 Dossier 27.

Qui sont ces militants ou sympathisants réformistes ? Sur les 35, nous avons pu identifier l'appartenance sociale de 26 d'entre eux :

• Commerçants (négociant, restaurateur)	07
• Artisans (tailleur, coordonnier)	02
• Personnel officiel du culte (imam ou muphti de mosquée)	05
• Muderés	02
• Auxiliaires de justice (khodja de mahkama)	04
• Notaire	02
• Étudiant dans une medersa réformiste en dehors de la Kabylie	01
• Étudiant dans une institution au dehors de l'Algérie	01
• Cheikh de <i>zāwiya</i>	01
• Caïd	01

Les lettrés en arabe, formant la petite cléricature urbaine, et les commerçants ou artisans, constituent donc les catégories les plus représentées dans le mouvement réformiste en Kabylie. En outre, les éléments appartenant aux lignages religieux sont très peu nombreux. Sur les 9 militants de Tizi-Ouzou, un seul, *ṣayḥ* Ali Khiar est marabout. Mais il est influent puisque nous le retrouvons avec deux autres militants très actifs (Khodja Ben-Youcef et Mohamed Fredj) à l'origine de plusieurs initiatives, notamment l'ouverture de la Médersa *es-ṣabība* de Tizi-Ouzou. Originaire de la Kabylie maritime (Makuda), il est aussi membre du conseil d'administration de l'Association des Ulémas Réformistes. En fait l'embryon islahiste à Tizi-Ouzou se constitue autour de familles du vieux village indigène ou originaires de la Kabylie montagnaise, mais suffisamment anciennes dans leur installation (1900).

En Haute-Kabylie, notamment à Michelet, le noyau réformiste se structure autour d'un commerçant du village de colonisation. En 1936, l'*Islāḥ* compte une vingtaine d'auditeurs, présents lors de la tournée d'une délégation du mouvement réformiste en octobre 1936(45). Conduite par Ali Khiar, cette dernière est composée de militants de la Basse-Kabylie (Bordj-Menaël) et de l'est (El-Milia, Batna). La nature de cette délégation n'est pas sans intérêt. Elle est dirigée par un commerçant, et le militant de Batna originaire du Djurdjura (Akbiils) est de même profession. Les réseaux migratoires très anciens sont un instrument auquel l'*Islāḥ* semble avoir accordé un intérêt.

L'*Islāḥ* s'est doté, à ses débuts (1937), d'un *nadi* à Tizi-Ouzou et d'un autre à Dellys (*nadi es-Salam* et *nadi es-Saada*). Toutefois, l'étude des compositions des différents bureaux en 1937, 1938, 1945, et nos observations, mettent en perspective le rôle d'initiateur des réformistes sans pour autant qu'ils soient les gestionnaires ou animateurs exclusifs. Des militants du PPA-MTLD et plus rarement du PCA et de l'UDMA sont présents dans le *nadi es-Salam* de Tizi-Ouzou(46).

(45) Note sur le passage d'une délégation de l'Association des Ulémas dans le Djurdjura n° 6604 du 21/10/1936. Archives-Aix. Série S5 Dossier 27.

(46) Dossier Associations non classé consulté aux Archives de la Wilaya de Tizi-Ouzou.

1 – *Le nadi es-Salam*

Créé en 1937, ce cercle est un lieu d'échange et de débat politique même si ses statuts le lui interdisent (article 3). A cet effet, l'islah par le biais de conférences y trouve une tribune (47). Si nous ne disposons pas de données sérieuses pour apprécier l'audience et l'activité de ce cercle, les indications sur les membres du conseil d'administration permettent de dresser un premier tableau de cette institution quant à l'origine sociale et géographique des membres.

L'article 9 du statut déposé en 1937 définit explicitement la condition géographique : « Nul ne peut être membre du Conseil s'il n'est membre actif, fondateur ou bienfaiteur, habitant à demeure à Tizi-Ouzou et sa banlieue ». De fait la totalité des membres sont résidents à Tizi-Ouzou.

TABLEAU 1. – Origine et profession des membres du conseil d'administration du *nadi es-Salam* (1937)

<i>Origine</i> (Lieu de Naissance)		<i>Profession</i>	
Tizi-Ouzou	11	Propriétaire	02
Tadmait	1	Commerçants	06
Ait-Zmenzer	1	Comptable	02
Fort-National	1	Cordonnier	01
Djemaa Saridj	1	Magasinier	01
Damas (Syrie)	1	Forgeron	01
Beni-Yenni	1	Commis d'avocat	01
		Ouvrier	01
		Garçon de café	01
		Avocat	01

Les militants réformistes sont au nombre de 4.

L'origine des membres indique que la population la plus anciennement installée à Tizi-Ouzou et de façon précise dans le village indigène (*dešra*), est celle qui fournit à la fois le plus de militants islahistes et de membres du *nadi es-Salam*. Les familles de la *dešra* ont ceci de particulier : elles ont rarement gardé des relations avec les tribus d'origine, utilisent principalement un dialecte arabe comme parler et ce sont celles qui accèderont le plus tard aux emplois administratifs subalternes mais aussi au commerce. Les familles installées dans le centre de colonisation même, y arrivent au début du siècle à la faveur de l'ouverture de petits commerces, d'accès aux rachats de fermes dans la banlieue de Tizi-Ouzou ou d'emplois dans l'enseignement et l'administration. Dans la composition du *nadi es-Salam*, la présence de lettrés en français est sensible. Le discours de l'islah est donc audible au delà des frontières entre lettrés en français et lettrés en arabe et des appartenances politiques (islahiste, nationaliste [PPA]).

(47) Cheikh El Okby y donne par exemple une conférence en 1939. Note CIE *op. cit.*

En 1945, le cercle semble avoir été pris en main par les « évolués » (proches de la tendance UDMA) et par le PPA. La composition de son bureau en 1945, montre que, non seulement, les militants réformistes ont diminué en nombre mais aussi que le cercle devient un lieu de convivialité politique et de contacts pour les lettrés en français. L'initiative réformiste donne naissance à un espace de rencontre de l'élite algérienne de Tizi-Ouzou.

TABLEAU 2. – Origine et profession des membres du conseil d'administration du *nadī* es-Salām en 1945

Origine (Lieu de Naissance)		Profession	
Tizi-Ouzou	8	Commerçants	05
Fort-National	7	Instituteurs	06
		Oukil judiciaire	01
		Employé de mairie	01
		Médecin	01
		Maître-cuisinier	01

Un seul membre du conseil est militant actif de l'Association des Ulémas réformistes. La *dešra* n'est plus représentée que par deux membres, tandis qu'émergent en force les instituteurs originaires de Fort-National. Mohamed Lechani, membre fondateur de *La Voix des humbles* est de ceux-là.

Le « Cercle de la paix » n'est pas la seule institution d'origine réformiste, qui est reprise en main par des militants nationalistes ou par l'élite locale francisée.

2 – L'Association *es-Šabīta*

La Société d'Education *es-Šabīta* a été officiellement agréée par arrêté préfectoral du 7 avril 1944. Les réunions préparatoires datent de 1943. Le groupe initiateur est composé de personnes plus proches des « évolués ». L'Association des Ulémas Réformistes est représentée par deux de ses militants : Khodja Ben Youcef et Mohamed Fredj (48).

Socialement, comme pour le *nadī* es-Salām, dont certains membres sont issus, c'est autour de lettrés en français et en arabe (ces derniers en nombre moins important) et de commerçants que se forme le noyau précurseur (49).

La *Šabīta* de Tizi-Ouzou, s'inscrit dans une action pédagogique et d'éducation morale. Ces objectifs déclarés, comme les discours de ses membres et leur itinéraire, montrent que cette institution tout en mettant en avant l'enseignement de la langue arabe ne se veut pas concurrente de l'école laïque,

(48) Rapport de police n° 2110 du 9 décembre 1943 et n° 84 du 12 janvier 1944 Tizi-Ouzou et Note 17 janvier 1944. Archives du Département de Grande-Kabylie consultées à Tizi-Ouzou.

(49) Rapports *op. cit.* : 01 : délégué financier, 01 conseiller municipal, 01 clerc d'avocat, 01 greffier d'instruction, 02 commerçants, 01 forgeron, 01 cordonnier.

mais tend plutôt à absorber la demande non satisfaite par cette dernière. Ainsi, les buts de l'Association tels qu'inscrits en 1944 sont :

- 1 – Instruction des jeunes kabyles en arabe et en français.
- 2 – Organisation de cours d'adultes sur des questions sociales et religieuses.
- 3 – Lutte contre l'alcoolisme, la débauche, la paresse.

La référence à l'enseignement du français est explicite, tandis que celle du Coran n'apparaît pas. Dans les faits, ce dernier sera étudié mais exclusivement puisque le programme comporte aussi la grammaire, le calcul, l'histoire, la géographie. *L'Islāh* a investi le magister au niveau de la *Šabīta* puisque les maîtres sont tous de formation réformiste. C'est le cas de Hassen Hammoutene et de M. Hachrouf (originaires de Tizi-Ouzou) et Gouaymia Abderrahmane (originaire de la Meskiana, Constantinois)(50). Cette situation où semble se retrouver la revendication d'instruction et de promotion intellectuelle des jeunes Algériens de Tizi-Ouzou, se cristallise au sein de la *Šabīta*. Mais cette dernière, représente un point de convergence pour tous les courants politiques locaux (UDMA, PCA, PPA-MTLD)(51). Les militants islahistes n'apparaissent jamais dans une position dominante ni dans cette institution, ni lorsqu'ils déplacent leur action vers le mouvement scout densément implanté en Grande-Kabylie, mais encadré solidement par le PPA-MTLD(52).

La *Šabīta* apparaît comme la seule institution où l'*Islah* trouve un espace d'expression et un terrain de mise en œuvre pour sa pédagogie, et ce de 1944 à 1956.

En Haute-Kabylie, au vu du dépouillement partiel des données (en cours)(53), nous relevons l'existence d'écoles à : Michelet; Adeni (Fort-National); Ait Youcef Ouali (Itouragh); Ahrikn (Akfadou – Haut-Sébaou); Draa el Mizan.

Ces écoles sont pour la plupart d'ouverture récente (1950-53) bien que le travail des militants réformistes semble dater des années 1940-45.

Nous noterons, enfin, pour compléter ce bilan (provisoire), que la présence d'islahistes est avérée sans être dominante dans les associations culturelles qui ont été créées entre 1939 et 1950(54) : El-Islah (Dellys); El-Kheira (Draâ-El-Mizan); El-Islahia (Boghni); Association Culturelle Musulmane de Bouira; Ettarbia ou Taalime (Akfadou – Haut-Sébaou).



(50) Rapport n° 330 du 14 juillet 1949. Archives du Département de la Grande-Kabylie.

(51) Ce que laisse entrevoir une première exploitation d'un dossier sur la *Šabīta* en particulier et les Associations culturelles du Département de la Grande-Kabylie.

(52) Dossiers Scouts en Grande-Kabylie constitué à partir de la Série S à Aix et de notes et rapports retrouvés à Tizi-Ouzou et Alger. En cours d'exploitation.

(53) Rapport sur l'enseignement. Ecole Coranique. Série S3. Dossier 16 et Rapport sur les mouderés 8 X 245. Archives-Aix.

(54) Dossier rassemblé aux Archives d'Outre-Mer, Aix et Tizi-Ouzou. En cours d'exploitation.

Le Mouvement des Ulémas réformistes, n'a pas connu en Grande-Kabyle d'enracinement sérieux en milieu paysan, ni même chez les lettrés de la région. Peu de conversions significatives dans les milieux confrériques ou chez les lignages religieux sont à mettre à son actif. Mais, nous relevons une ténacité réelle et constante dans son travail. Il est probable que son discours sans être dominant et prégnant pour une large proportion de la population, a tout de même traversé dans les années 1940-50 l'univers politique et religieux local. Le courant nationaliste moderne mieux implanté, tout en reprenant à son compte les idéaux réformistes en terme de promotion de l'instruction, a mieux négocié son insertion dans les lignages religieux (55). Toutefois, l'*Islāh* n'a pas pu se situer en agent concurrent efficace face à la Raḥmāniyya. La nature pré-réformiste de cette dernière, son caractère populaire (médiation groupe-religion) ont fait que dans cette société, l'*Islāh* était vécu comme un élément de subversion des repères culturels du groupe kabyle. le savoir utile étant déjà présent et fortement demandé (école laïque).

Tout se passe comme si au milieu de ce siècle, dans la société kabyle, Raḥmāniyya et institutions traditionnelles du savoir, représentaient une sorte de pôle de conservation de soi, le nationalisme un instrument de reconquête politique de l'autonomie, et l'*Islāh* un élément incident peu audible et sans prise sur le groupe en ce sens qu'il ne s'inscrit pas dans la mémoire comme un repère.

Sans postuler à une continuité entre l'*Islāh* et le fondamentalisme, nous constatons, aujourd'hui, que ce dernier couvre exactement le même espace, et suit de façon tout aussi précise les mêmes itinéraires. En effet ce mouvement à travers d'abord l'association caritative *al-Irṣed wal-Islāh* puis le Front Islamique du Salut et le Mouvement de la Société Islamique (Hamas) est massivement représenté au sud du Djurdjura (Bouira), en Basse-Kabylie (Dellys – Bordj-Menaël – Draa-Ben-Khedda). Il pénètre en Grande-Kabylie par le couloir de Sebaou avec un impact significatif à Tizi-Ouzou, et par Draa-el-Mizan (Sud-Ouest). Sur 2 327 électeurs du Front Islamique du Salut à Tizi-Ouzou aux élections municipales du 12 juin 1990, 62 % sont originaires de la vieille ville de Tizi-Ouzou et des quartiers la jouxtant. La même proportion d'électeurs du FIS, se retrouvent aux élections législatives de 1991, avec la même localisation (56).

Il est évident que ces observations nous amènent à nous poser au moins la question des raisons d'un croisement aussi frappant entre deux itinéraires (physiques), celui de l'*Islāh* et celui du Fondamentalisme. En outre, de façon très sensible, nous avons relevé que l'émergence de ce dernier, en 1989-1990, s'accompagne d'une réactivation des pèlerinages, *zerdas*, *ziaras*, *hadras*, bref de ce que nous appelons la religion populaire, en milieu rural.

(55) Voir M.B. SALHI, Thèse *op. cit.*, pp. 273-281 et travail en cours : Société et Religion en Grande-Kabylie (1850-1950).

(56) Selon les sources officielles citées in Mohamed DAHMANI, *Tizi-Ouzou. Fondation-Croissance-Développement*, Ed. Aurassi, Tizi-Ouzou, 1993, pp. 70 et 75.

PPA : Parti du Peuple Algérien.

MTLD : Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques.

UDMA : Union Démocratique du Manifeste Algérien.

PCA : Parti Communiste Algérien.