

Ouverte par une réflexion critique et raisonnée d'une publication récente, la rubrique POSITIONS DE RECHERCHE s'attache par projet à faire alterner synthèses et analyses sur les objets, les terrains de la recherche ou une question donnée.

Elle oeuvre, dans cette perspective d'expression et d'actualisation des savoirs au Maghreb, sur le Maghreb, à porter attention aux réorientations d'une thématique, aux caractéristiques d'une production scientifique, que celle-ci renvoie à la fédération d'un ensemble de questionnements ou comme il est davantage plus fréquent à une trajectoire et à des interrogations individuelles.

Ici, Brahim SALHI expose le cheminement d'un processus de recherche, de la phase de reconnaissance d'un champ de savoirs constitués jusqu'à celle du renouvellement des connaissances et des hypothèses.

Face à l'accumulation des travaux passés, en l'occurrence ceux de l'historiographie coloniale et de l'historiographie algérienne des ordres confrériques, et sur un terrain concret d'investigation, la grande Kabylie, ce qui est donné à lire, c'est la double relation du chercheur à une tradition savante et à une configuration actuelle, la succession et l'activité de mise en concordance des positions qu'elle génère.

CONFRERIES RELIGIEUSES, SAINTETE ET RELIGION EN GRANDE KABYLIE. ELEMENTS DE BILAN D'UNE RECHERCHE SUR UN SIECLE (1850-1950)

Brahim SALHI est chargé de cours à l'université de Tizi Ouzou, responsable du département de langue et culture Amazigh. Ses travaux concernent principalement le système confrérique, la construction de lignages religieux et le rapport à la scriptualité, sur le terrain kabyle.

Il s'agit de tenter de faire le point sur une recherche qui, commencée en 1975, se prolonge aujourd'hui encore.

Une première étape s'est conclue par la production d'une thèse de troisième cycle (1) portant sur la *Rahmaniya* (1850-1950).

Une seconde étape (à partir de 1980) sur une problématique voisine mais sur un terrain plus précis, la grande Kabylie ou la Kabylie du Djurdjura, a pour préoccupation essentielle la nature du rapport Société-Religion.

Si nous devons absolument restituer la posture du chercheur par rapport à son objet, nous résumerions cela de la façon suivante :

Tout d'abord, une période dite "réactive" où tout le problème était de montrer que la perception de la confrérie par l'historiographie coloniale et l'historiographie algérienne était réductrice, non sans remarquer que l'image que la confrérie donne d'elle-même ne correspond pas davantage à la confrérie telle que les pratiques vivantes peuvent la laisser entrevoir.

Ensuite, une période où nous avons éprouvé la nécessité de rompre avec la démarche "réactive" et de poser le problème du renouvellement de l'outillage et de l'approche du religieux dans la société algérienne.

En effet, il ne suffit plus de répondre aux questions : *qu'est-ce qu'une confrérie et comment fonctionne-t-elle ?* Mais il faut également expliquer comment et pourquoi elle est un vecteur fondamental de l'intégration de groupes culturellement diversifiés au schéma de pensée islamique. Pour le cas kabyle, il apparaît clairement que la divulgation, à grande échelle et avec une réelle efficacité, du schéma et des significations coraniques est le fait de l'agent confrérique à compétence mystique et d'expression orale.

**La confrérie entre le refus
de voir et la culture
de l'oubli.**

En 1919, l'article d'Augustin BERQUE (2) marque une rupture avec la perception de la confrérie qui a prévalu depuis P.E. DE NEVEU (1846) (3) et C.BROSSELARD (1859) (4) et qui influence encore les travaux de L.RINN (1884) (5), de O.DEPONT et X.COPPOLANI (1897) (6) bien que ces derniers nuancent quelque peu les contours de la confrérie.

Partant de données éparses et routinières, fournies par les rapports des Bureaux arabes et les Cercles militaires et d'un dénombrement approximatif effectué en 1851, P.E. DE NEVEU et C.BROSSELARD composent le modèle de la confrérie à partir des idées d'ordre religieux et de secte secrète. Ils se trouvent confortés en cela par l'accès à des écrits fondateurs de la *Rahmaniya* (C.BROSSELARD) (7) d'une part, et par deux faits de résistance militaire, d'autre part, qui révèlent effectivement les capacités martiales et politiques des confréries *Qadriya* (la résistance organisée de l'Émir Abd El-Kader) et *Rahmaniya* (la résistance de la Kabylie en 1856-1857). Se suffisant de ces éléments, parce que par ailleurs coupés de tout relais sérieux en milieu algérien, ces auteurs dressent le profil de la confrérie : vocation politico-militaire, secret, solidarité transtribale voire transnationale, hiérarchisation, discipline, sectarisme, exercice d'un contrôle total sur les populations. Il s'agit selon les termes utilisés dans cette littérature d'une véritable EGLISE. En fait cette vision est très fortement influencée par ce qu'Yvonne TURIN (8) appelle le "souvenir de jeunesse" qu'ont pu représenter les luttes pour la séparation de l'Église et de l'État dans l'esprit de ces premiers "historiens" des confréries.

L.RINN, O.DEPONT et X.COPPOLANI, tout en nuancant cette perception et la mise en évidence de la segmentation des confréries, restent attachés au schéma d'une structure fortement hiérarchisée, solidaire, à grande capacité militaro-politique, à densité doctrinale avérée et démontrant une continuité entre ordres *soufiques* orientaux et confréries locales.

En fait, l'ensemble de cette production inscrite dans le champ intellectuel de la colonisation était tout entier tendu vers la nécessité d'établir que les confréries sont plus un instrument politique qu'un vecteur de socialisation religieuse. De toute évidence, et cela ne peut étonner, il y a refus de voir le religieux. C'est dans le premier quart de ce siècle, avec Augustin BERQUE, que l'on commence à reconsidérer ces "confréries sectes".

L'historiographie algérienne a emprunté à la perception des auteurs cités les traits organiques de la confrérie. Elle inscrit la confrérie dans les mouvements de résistance paysanne (ceux de 1864, 1871...) mais elle postule la faillite du cadre et sa quasi-disparition dès la fin du 19^{ème} siècle. Assumant l'approche et la philosophie islahistes, elle dépouille la confrérie de toute densité doctrinale et en fait le dépositaire de "l'obscurantisme" c'est-à-dire de quelque chose d'informe et de syncrétique.

Le mot confrérie ou *tariqa* disparaît quand bien même on évoque les grandes insurrections du 19^{ème} siècle (insurrection d'El Mokranl, de Bou Amama, des Ouled Sidi Cheikh...).

C'est à la fois la culture de l'oubli et du refus de voir. Les repères de l'approche historique et ceux du discours universitaire sont puisés dans le discours et l'approche de l'islahisme qui, après une concurrence violente (après 1920-1950) avec l'agent religieux traditionnel, a imposé son statut de seul agent légitime en investissant (après 1962) les instances officielles du culte, disons autrement, en devenant une bureaucratie religieuse.

Cet oubli cultivé renvoie dans le champ religieux à une position dominée de la confrérie. Le discours religieux et l'agent religieux légitime (officiel) sont dans le système politique nouveau étroitement subordonnés au discours politique néonationaliste de nature "englobante". Le champ de la production scientifique en Algérie a subi cet effet d'enveloppement. D'où le choix de ses objets : la confrérie est un non-objet d'étude ou tout au moins un objet hérétique.

L'émergence du fondamentalisme notamment depuis 1989 introduit un nouvel enjeu. En entrant en concurrence violente avec la bureaucratie religieuse qu'il disqualifie comme détentrice du monopole sur le religieux, le fondamentalisme suscite un rapprochement de cette bureaucratie religieuse et de l'agent confrérique. Sur le plan politique, il y avait grand intérêt à cette proximité qui s'exprime par un imposant séminaire des chefs de *zawiyas* et confréries sous l'autorité du chef du gouvernement (1991).

La presse fait des découvertes : *Rahmaniya, Mousseem* dans le sud algérien... L'effet déracinant du fondamentalisme, sa nature menaçante et radicale font que la mémoire devient moins oublieuse dans la quête de repères religieux de résistance. Les arguments normatifs en usage dans le discours anti-confrérique se font moins incisifs.

Ce bref bilan témoigne de deux grandes difficultés pour le chercheur.

Celle de la validation de son objet d'étude dans un champ scientifique largement influencé par des schémas normatifs où l'objet confrérique reste durablement suspect.

Celle d'une construction d'une problématique du religieux qui échappe aux tentations "réactives". La démonstration du contraire et la dénonciation du pouvoir dans ces savoirs paraissent autant naïve qu'improductive. C'est pour ces raisons qu'il nous a paru utile, non plus d'interroger l'écrit peu disant et rare, mais de s'intéresser à la religion telle que le groupe la dit et la vit et en recourant au registre conceptuel des sciences sociales modernes.

**Pour une approche
renouvelée du rapport
société-religion (à partir
de l'exemple kabyle)**

Comment l'islam s'est-il enraciné en grande Kabylie, zone berbère fortement préservée jusqu'à la pénétration française (1857) ?

Les modalités de pénétrations violentes, militaires, ne sont pas en regard des sources historiques dont nous disposons, celles qui ont prévalu dans cette zone. L'islam semble s'être inséré dans la société kabyle sans heurt et sans bouleversement majeur des contours généraux de l'organisation sociale.

Il s'agit pour nous de comprendre comment le schéma structurant de la pensée islamique (d'après la définition qu'en donne M. ARKOUN) (9) a pu être divulgué à grande échelle et comment il s'enracine durablement.

En analysant la situation telle qu'elle se présente au 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème} siècle (avec l'accès à des sources écrites, en interrogeant les pratiques vivantes actuelles et la production symbolique...) deux vecteurs paraissent être essentiels et ont fortement contribué à la divulgation massive et à l'enracinement du schéma islamique. D'une part, les lignages religieux ou *M'rabtîn* au 15-16^{ème} siècles et, d'autre part, une confrérie religieuse (la *Rahmaniya*) à la fin du 18^{ème} siècle.

La pauvreté des données pour la période antérieure au 15^{ème} siècle (ainsi les quelques pages consacrées par IBN KHALDOUN aux *Zwawas*) (10) renseigne peu et mal sur d'éventuels contacts qu'aurait pu avoir la grande Kabylie avec les tribus voisines (à l'Est ou à l'Ouest) et donc sur d'éventuels supports de diffusion de l'islam.

Globalement, nous avons en fonction dans la société kabyle (18-19^{ème} siècles) deux séries d'éléments.

Tout d'abord, un type d'institution religieuse : la *Zawiya* ; les réseaux de *zawiyas* relativement denses datent du 15-16^{ème} siècles avec l'émergence des lignages religieux. Ce sont ces mêmes réseaux qu'emprunte la *Rahmaniya* dans son expansion à la fin du 18^{ème} siècle. En outre, ce sont les lignages religieux qui servent de relais concrets à la pénétration confrérique.

Ensuite, deux savoirs en circulation dans cette institution ; un savoir coranique, scripturaire transmis sur le mode récitatif, et un savoir mystique qui est une lecture particulière du corpus coranique, diffusé sur le mode initiatique et supposant, en principe, le recours à l'écriture, mais, dans les faits, seuls les agents confrériques au sommet de la hiérarchie, *chioukh* et *moqqadem*, ont accès à l'écriture et au savoir mystique véhiculé par écrit.

Ces deux savoirs sont portés par deux profils d'agents religieux : le *taleb* à compétence coranique et scripturaire et appartenant en général à un lignage saint ; le *khawni* agent apparu avec la confrérie, à compétence mystique et essentiellement orale, d'origine laïque en général.

L'univers religieux de ces deux agents et leurs savoirs participent d'un même schéma de pensée islamique structurant durablement les visions du monde et reformulant les significations véhiculées par le vieux fonds berbère.

A partir de l'observation des itinéraires des agents religieux, notamment leur mode d'insertion dans la société *kabyle*, leur fonctionnement effectif et pratique, nous concluons que l'agent confrérique a été socialement plus efficace dans l'enracinement du schéma de pensée islamique.

En effet, le *taleb* apparaît, dans la société kabyle, comme un agent privilégié de la gestion d'une "scripturalité restreinte" (11). Cette dernière, usant du statut ontologique de la langue de la Révélation, fonctionne sur le mode de l'imposition. Un nouveau rapport à l'écriture émerge. La graphie en ce qu'elle est sacrée introduit un rapport fétichisé. Le *taleb* fonde ainsi son statut non seulement sur la transmission d'un savoir rudimentaire mais aussi sur un glissement vers la sphère du magique dans laquelle il associe à l'écriture sacrée des vertus prophylactiques (12). Toutefois, le savoir scripturaire dont il détient le monopole reste circonscrit dans un monde clos. Cet agent religieux a surtout contribué à coraniser la société kabyle (13). Cela signifie que la lettre coranique et la graphie qui en est le support existent dans cette société avec comme vocation principale l'enracinement d'un habitus (14), d'un réflexe social qui les consacre sans que l'on puisse parler d'une maîtrise ouvrant sur une "ruminantion intellectuelle" et donc d'une explicitation efficace de l'univers religieux contenu dans le Livre. Ce travail sera dévolu à l'agent confrérique.

Le *khawni* n'a pas de compétence scripturaire contrairement au *taleb*, mais il agit dans la société kabyle comme agent privilégié de la transmission et de la reproduction d'une culture religieuse, s'inspirant à la fois de la "scripturalité restreinte" des *tolbas* à laquelle sont empruntés les schémas islamiques centraux et de la culture locale. Le support de cette culture religieuse élargie est le *dhikr*.

Le *dhikr* tel qu'il est pratiqué par les *khawns* kabyles est l'élément fondamental de la diffusion dans la société de l'univers des significations islamiques, pour plusieurs raisons.

Sa thématique révèle un savoir islamique intégré. En effet, elle fait appel à des éléments locaux (hagiographie locale) et à des éléments centraux ou universels (coraniques). A ce sujet, l'analyse de chants religieux, par Y.NACIB, est édifiante (15). On y relève, par exemple que "le nom du prophète est évoqué dans tous les chants religieux kabyles, celui des saints locaux connus pour leur ascétisme aussi". Il est vrai cependant que les références aux éléments coraniques prédominent, ce qui indique une restructuration de l'imaginaire régional autour du schéma ou du pôle central coranique. Mais ce dernier est mis en relation avec le pôle du sacré local. Le mode de transmission de ce savoir est l'oralité. C'est une modalité non-savante. Elle utilise une technique attrayante, le chant, et elle est accessible au plus grand nombre de par le véhicule linguistique qu'elle utilise : le berbère.

Les *khawns* kabyles ne font pas que transmettre un savoir religieux, ils le composent, et chemin faisant, ils l'adaptent aux demandes. En ce sens, ils sont à la fois des agents religieux mais aussi plus généralement des agents culturels.

Le *dhikr*, en grande Kabylie, est à la portée de tout individu qui peut le mémoriser et le répéter. En outre, des individus peuvent composer le *dhikr* sans avoir le statut de *khawni*. Le *khawni*, par le biais du *dhikr*, assure une fonction sociale de familiarisation avec l'univers religieux, et une fonction d'éducation religieuse non-savante s'insérant parfaitement dans l'univers de l'oralité.

L'observation de veillées funèbres le montre bien. Alors que la psalmodie des versets coraniques, de la compétence des *tôlbas*, se déroule comme un rituel clos et indéchiffrable pour le plus grand nombre (i.e. tous ceux qui n'ont pas de compétence scripturaire), le *dhikr* tout en étant accessible à tous, fait simplement appel à l'émotion (16).

Pour toutes ces raisons, exposées ici de façon schématique, nous estimons que l'agent confrérique a été plus efficace dans l'enracinement du schéma islamique. Il a pu mieux que l'agent à compétence scripturaire en populariser les éléments et les relier au pôle du sacré local. Dans le champ religieux de la société kabyle du 19ème et du 20ème siècles existe une hiérarchie des statuts religieux fondée sur la référence à une généalogie sacrée et la possession de la compétence scripturaire. Le *taleb* occupe de ce fait un statut dominant par rapport au *khawni* qui ne possède souvent ni l'un ni l'autre. Toutefois, la pratique religieuse fait apparaître une division du travail religieux dans laquelle le *khawni* occupe, de par son profil et sa vocation, une position privilégiée parce que c'est lui qui dans cette société orale accapare "l'oreille des croyants".

Le renouvellement de l'approche du rapport au religieux dans la société algérienne en général et au sein des différents groupes culturels (notamment la Kabylie) passe nécessairement par un retour vers les pratiques sociales de la religion analysées à partir des concepts socio-anthropologiques.

En ce sens, la norme est plus un objet d'étude qu'une grille d'analyse.

Brahim SALHI

NOTES

- 1 SALHI M.B. *Etude d'une confrérie religieuse algérienne : la Rahmaniya à la fin du 19ème siècle et au début du 20ème siècle*. Thèse de 3ème cycle, Paris, EHESS, 1979.
- 2 BERQUE A. "Essai d'une bibliographie critique des confréries musulmanes algériennes", *Bulletin de la société de géographie et d'archéologie d'Oran*, T. XIX 1919, juin - septembre pp 135-175, décembre, pp. 193-233.
- 3 DE NEVEU P.E. *Les khouans, ordre religieux chez les musulmans*, Paris, Guyot, 1845.
- 4 BROSSELARD C. *Les khouans. De la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie*, Alger, Tissier, 1859.
- 5 RINN L. *Marabouts et khouans*, Alger, Jourdan, 1884.
- 6 DEPONT O. et COPPOLANI X. *Les confréries religieuses musulmanes en Algérie*, Alger, Jourdan, 1897.
- 7 BACHTARZI M. *Kitab Ech Sharh. Manthoumat Er Rahmaniya*, Tunis-Mohamedia, Imprimerie Qadriya-Rahmaniya 1807.
- 8 TURIN Y. *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale (1830-1880)*, Paris ; Maspéro, 1971. p. 112 sq.
- 9 ARKOUN M. "Le concept de raison islamique" in *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, CNRS, 1981, pp. 305-339.
- 10 IBN KHALDOUN. *Histoire des berbères*, Paris, P.Geuthner, 1978, pp. 256-257.
- 11 GOODY J. *La Raison graphique*, Paris, Minit, 1979, pp. 61-107.
- 12 SALHI M.B. "Lignages religieux, confréries et société en Grande-Kabylie (1850-1950)". à paraître dans *Arabica*.
- 13 Voir la signification que lui donne F.COLONNA "La répétition. Les tôlbas dans une commune rurale de l'Aurès" in *Le Maghreb musulman en 1979*, pp. 187-203 ; à savoir un mode d'imprégnation total engageant autant la mémoire que le corps.
- 14 BOURDIEU P. *Le Sens pratique*, Paris, Minit, 1980.
- 15 NACIB Y. *Chants religieux du Djurdjura*, Paris, Sindbad, 1988.
- 16 CHAMPION F. et HERVIEU LEGER D. *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1980, voir notamment pp. 191-216, l'article de Sossie ANDEZIAN "La confrérie Issawa en Algérie".