

MERIA

LAÏCITÉ ET ATHÉISME EN KABYLIE : MYTHES ET AMBIGÜITÉS

Yidir Plantade*

L'histoire de la Kabylie est émaillée de mouvements violents à forte connotation religieuse, depuis les Chrétiens donatistes du 4^{ème} siècle jusqu'à la confrérie musulmane Rahmaniya du 19^{ème} siècle en passant par les Kotamas chi'ites du 10^{ème} siècle. Pourtant, outre une pratique spécifique de l'islam, la société kabyle a développé au cours des siècles un fonctionnement institutionnel (la tajmaat) garantissant une séparation souple entre les affaires religieuses et celles de la Cité. Par ailleurs, suite à la conquête française de l'Algérie, de nombreux Kabyles ont adhéré à la vision laïque prônée par les républicains français. L'ensemble de l'élite intellectuelle, artistique et politique kabyle contemporaine forme ainsi un bloc « laïciste » atypique dans le paysage algérien, lequel freine encore aujourd'hui l'émergence d'un islam politique puissant en Kabylie.

« Le Kabyle est foncièrement laïque » entend-on répéter tant parmi les cercles kabyles appartenant à la nébuleuse militante berbériste qu'auprès de certains membres de l'intelligentsia occidentale, tout particulièrement française.

Dès la seconde moitié du 19^{ème} siècle, la tiédeur réelle ou supposée des Kabyles envers une religion musulmane, qu'ils ont adaptée et refaçonnée pour la faire correspondre à leurs particularismes *amazighs*¹, donne naissance à un corpus d'ouvrages coloniaux vantant et amplifiant cet aspect. Par la suite, tout au long du 20^{ème} siècle, plusieurs figures politiques et intellectuelles kabyles ont adopté un discours dépourvu de références religieuses, ce qui est rare dans un « monde musulman » où la spiritualité est omniprésente, pour ne pas dire envahissante.

Ces dernières décennies, l'« exception kabyle » semble se confirmer : lors des consultations électorales algériennes de 1990 notamment, lesquelles ont vu le triomphe national du parti ultrareligieux FIS (Front islamique du salut), seule la Kabylie élut massivement des représentants issus de partis revendiquant

plus ou moins ouvertement leur caractère laïque. Les années de guerre civile qui ont suivi ont épargné dans un premier temps la Kabylie, alors surnommée « petite Suisse d'Algérie ».

Au sein de la diaspora, tout particulièrement en France où ils représenteraient quelques 800 000 personnes, les Kabyles se démarquent du reste de l'immigration « musulmane » à travers leurs associations, les figures marquantes de leur communauté et leur attachement à la laïcité, si chère à la République française. Ainsi, la Coordination des Berbères de France² n'omet pas de rappeler à l'occasion de chacune de ses interventions que : « de par leur organisation sociopolitique laïque pluriséculaire, les Berbères possèdent une aptitude naturelle à s'intégrer dans la République ».

Naturellement, ce discours valorise les *Imazighen* (pluriel d'« Amazigh »), les Kabyles en particulier, aux yeux d'une certaine élite française. Un cadre d'un grand parti du gouvernement affirmait d'ailleurs, sûr de son fait, à l'auteur de ces lignes : « les Berbères, il n'y a même pas lieu d'en parler car ils sont tous très bien

intégrés, ils ne posent aucun problème à la France ». Dans un style différent mais tout aussi significatif, le prolifique analyste et éditorialiste Alexandre Adler accole systématiquement l'adjectif « laïque » à l'épithète « Kabyle » dans chacune de ses interventions évoquant la Kabylie, qu'il s'agisse de la guerre d'Algérie ou des récentes émeutes de 2001-2002.

Les discours relatifs à la laïcité intrinsèque des Kabyles sont donc prégnants et communément acceptés. Cependant, en l'absence de recherches crédibles et non-partisanes qui pourraient accréditer ces propos, la prudence reste de mise. Il est nécessaire d'étudier plus en profondeur la société kabyle pour déceler la part de réalité que ces affirmations recouvrent ou, au contraire, pourraient masquer. Il est important dans un premier temps de s'interroger sur la place de l'élément religieux dans l'histoire kabyle, pour ensuite prendre en compte l'irruption du concept moderne de laïcité lors de la colonisation française, et enfin mieux comprendre le rôle de ce concept dans l'évolution sociopolitique récente de la Kabylie. Tout d'abord, afin de mieux comprendre les rapports qu'entretiennent les Kabyles d'aujourd'hui avec le fait religieux, il est indispensable de souligner la place tenue par les différentes spiritualités qui se sont succédées en Kabylie.

Dès la Protohistoire, puis dans l'Antiquité, les peuples d'Afrique du Nord, et plus particulièrement de Kabylie, ont démontré un intérêt très prononcé pour le fait religieux. Bien avant l'importation des « grands monothéismes », les Imazighen développèrent leur propre religion³, notamment au sein de ce qui deviendra la Kabylie. Les archéologues ont étudié les fameuses « stèles de Kabylie »⁴—ensemble de pierres sculptées et d'inscriptions en alphabet libyque (alphabet amazigh autochtone)—qu'ils estiment propres aux cultes amazighs, encore mal connus aujourd'hui. Des grottes et abris sous roches ornés

d'inscriptions en libyque, probablement des lieux de célébration de cultes antiques, continuent d'être visités de nos jours par les femmes kabyles, en raison de la dimension magique et religieuse qui leur est prêtée.

Par la suite, la vaste christianisation de l'Afrique du Nord est un fait bien documenté. Les restes de la basilique chrétienne d'époque romaine de Tizirt (Kabylie maritime) et la présence à la même époque d'un évêché à Saldae⁵ attestent de l'existence d'un culte chrétien actif dans cette région, que les auteurs latins identifiaient déjà sous les vocables de Mons Ferratus et de Quinquegentiani (« le pays des cinq tribus »). La Kabylie semble avoir été un haut-lieu du schisme donatiste⁶, notamment lors de la révolte du prince local Firmus à la fin du 4^{ème} siècle, lequel s'allia un temps aux donatistes et mena la résistance contre les armées impériales en Kabylie⁷. Saldae fut également assiégée par des armées donatistes.

À la fin du 7^{ème} siècle, après plusieurs décennies de résistance, notamment menée par les rois amazighs des Aurès, les armées arabes du calife omeyyade de Damas conquièrent l'ensemble de l'Afrique du Nord et y introduisirent la religion islamique. À l'origine, comme l'affirme le professeur Martinez-Gros, durant les *foutouhate* (« conquêtes ») islamiques, les Arabes ne souhaitaient pas voir les populations vaincues se convertir. En effet, l'islam prévoit que les non-Musulmans versent un impôt (*jizya*) au calife, ce dont les Musulmans sont dispensés. Les non-Musulmans étaient également cantonnés à un statut juridique inférieur, donc facilement exploitables. Cependant, c'est précisément cette inégalité de statuts qui a poussé les peuples conquis (Imazighen, mais aussi Syriaques, Araméens, Égyptiens, Perses, Hindous, etc.) à se convertir en masse à l'islam afin d'échapper à l'impôt et accéder à un statut juridique égal à celui des arabes musulmans. En Afrique du Nord, les

conversions des chefs locaux à l'islam ont été rapides et massives. À l'instar du schisme donatiste, les Imazighen se sont servi de leur passion religieuse comme vecteur de soulèvement contre le pouvoir impérial étranger : au 8^{ème} siècle, des armées composées de populations amazighes de l'est (Libye) et de l'ouest (Tlemcen, Atlas marocain) vainquirent les armées califales venues de Syrie et reconquirent la plus grande partie de l'Afrique du Nord, y éliminant temporairement toute trace de présence arabe. Ces partisans du rigoureux schisme kharidjite étaient motivés par leur opposition au sunnisme prôné par le calife et leur sentiment de révolte contre les inégalités de traitement entre Arabes et Berbères au sein du califat⁸.

En Kabylie, les passions religieuses réveillées par l'islam étaient aussi fortes que parmi les autres populations amazighes. L'épisode des Kotamas en est l'illustration : importante tribu vivant sur un territoire correspondant à l'actuelle Kabylie orientale, bordée au sud par la chaîne des Bibans, remontant à l'est sur les Babors et délimitée à l'ouest par la vallée de la Soummam, les Kotamas accueillirent en leur sein un Arabe du nom d'Abu Abdallah, qui les rallia à la cause chi'ite. Dès 902, poussés par leur radicalisme religieux, ils prirent les armes afin d'établir un califat chi'ite. Cette offensive, tout aussi politique que religieuse, les mena jusqu'en Égypte, où ils établirent la ville du Caire et instaurèrent la dynastie fatimide. Les Kabyles furent ainsi pleinement impliqués dans les débats et conflits religieux du « monde musulman » médiéval. Cependant, leur adhésion à l'orthodoxie islamique est ambiguë : de même que les Imazighen Berghwata de l'ouest du Maroc maintinrent pendant plus de quatre siècles un royaume possédant sa propre religion hostile à l'islam, une partie des Kotamas, déçue par les Fatimides, tenta de fonder sa propre religion anti-chi'ite et anti-musulmane, en mettant en

avant un prophète local, Kadu Ibn Mu'alik⁹.

Plus tard, la dynastie amazighe des Hammadides, qui régna de 1014 à 1152 sur la Kabylie et une vaste partie de l'Afrique du Nord centrale, fit de Bgayet l'une des plus grandes capitales de la Méditerranée. Cette cité devint également un centre religieux d'importance. Si la tolérance y fut réelle—la chaleureuse correspondance entre le sultan hammadide Al Nacir et le pape Grégoire VII en témoigne¹⁰—l'islam y tint néanmoins une place prépondérante, à tel point que Bgayet fut alors surnommée « la petite Mecque de l'Afrique du Nord ». De nombreux savants et mystiques musulmans, de la région et d'ailleurs, y élirent domicile. Certains devinrent des saints révéérés par la population locale, à l'instar de Sidi Boumediene, dont le nom est encore célébré par les Nord Africains d'aujourd'hui¹¹.

Le Moyen Âge et l'époque moderne virent l'apparition d'un phénomène nouveau : le maraboutisme. Se revendiquant d'une descendance d'Idriss Ier (petit-neveu du prophète Mohammad), ce qui leur conféra le titre envié de *chorfa* (« descendant du prophète »), ces marabouts étaient en réalité des moines-soldats amazighs venant du sud-marocain actuel. Ils s'établirent en Afrique du Nord entre le 12^{ème} et le 17^{ème} siècle, et particulièrement en Kabylie durant le 16^{ème} siècle. Il est estimé que la plupart des marabouts provenaient de l'empire amazigh marocain almoravide (d'où leur nom, *mrabet*), lequel prêchait un islam sunnite rigoriste (rite malékite) ; mais les raisons de leur transhumance à travers l'Afrique du Nord restent mal connues. Ces marabouts, qui souvent maîtrisaient au moins partiellement l'arabe, la langue du Coran, ainsi que des notions de « sciences religieuses », imposèrent progressivement leur magistère spirituel sur les Kabyles, qu'ils considéraient au départ comme de mauvais Musulmans. Pratiquant une stricte endogamie et refusant de se considérer comme Kabyles—bien que le terme fut

approprié des points de vue linguistique et sociologique, à tel point qu'ils en vinrent à composer près d'un quart de la population kabyle actuelle—they constituaient une véritable caste religieuse au rôle bien défini, composante essentielle de ce qui fut appelé « l'islam kabyle ». L'adoration des Kabyles pour leurs marabouts permit parfois à ces derniers d'acquérir un statut politique d'importance. Ainsi la puissante famille maraboutique des Belkadi—encore présente dans la Kabylie actuelle—dirigea-t-elle le royaume de Koukou, bastion de l'indépendance de la Haute-Kabylie (massif montagneux du Djurdjura), face à la régence ottomane d'Alger aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles. L'époque moderne vit également apparaître un nouvel acteur religieux en Afrique du Nord et plus particulièrement en Kabylie : la *zaouïa* (« confrérie »). Celle-ci joua un rôle ambigu vis-à-vis du maraboutisme ; les deux mouvements étaient parfois convergents, parfois concurrents.

La confrérie kabyle la plus importante, la Rahmaniya, a vu le jour au 18^{ème} siècle. Fondée en 1770 par Sidi Mohammed ben Abderrahman, natif des environs de Boghni (au pied du massif du Djurdjura), elle s'imposa très rapidement sur l'ensemble de la Kabylie, dans les régions périphériques (Alger et Constantine) et jusque dans le Grand Sud. Sidi Mohammed revint en Kabylie après avoir étudié au Caire dans le plus grand centre de savoir islamique du monde sunnite, El Azhar, et après avoir intégré l'ordre confrérique moyen-oriental des missionnaires Khelouatia. Un islam nouveau, plus savant et visiblement inspiré du soufisme moyen-oriental (Sidi Mohammed aurait voyagé en Inde et en Turquie, deux haut-lieux du soufisme), s'introduisit donc en Kabylie et y rencontra un grand succès. L'immense influence de la Rahmaniya parmi les Kabyles fut démontrée lors de l'insurrection anti-française de la Kabylie en 1871¹². Déclenchée par le cheikh Mohamed El-Mokrani, elle ne rencontra tout d'abord

que peu de succès auprès des populations. Ce n'est qu'avec l'intervention du grand maître de la Rahmaniya, cheikh Mohand Ameziane Ihaddaden, lequel lança une *fatwa* appelant au jihad depuis sa zaouïa de Seddouk (Basse Kabylie), qu'un soulèvement kabyle rapide et massif contre l'occupant se produisit. Ce dernier réprima alors la révolte avec difficulté et brutalité.

La nature de cet islam confrérique est fort débattue : si certains affirment qu'il constitue un syncrétisme entre islam « officiel » et traditions kabyles, en raison de l'importance donnée à la musique, la danse et le chant (*adker* en kabyle) lors des cérémonies religieuses, d'autres insistent sur les caractéristiques très « orthodoxes » du culte enseigné dans les zaouïas. À titre d'exemple, le cheikh Mohand u Ali, membre éminent de la Rahmaniya originaire de Tizi Rached (Haute Kabylie) et déporté à Cayenne après l'échec de l'insurrection de 1871, trouva refuge après son évasion dans le cœur névralgique de l'islam, la Mecque, où il finit ses jours.

Profondément imprégnée d'une religiosité sédimentée pendant des millénaires, régulièrement prise d'excès de fanatisme piétiste et largement islamisée par les *imrabden* (« marabouts ») et les zaouïas, la Kabylie du début du 20^{ème} siècle ne semble guère correspondre au portrait laïc décrit plus haut. Cependant, une analyse plus approfondie de la société kabyle traditionnelle laisse entrevoir une certaine proto-laïcité endogène, à défaut d'une séparation stricte du religieux et du politique.

Certains militants kabyles contemporains, fermement attachés à l'idée de laïcité, déplorent le rôle historique des marabouts, qu'ils accusent d'avoir excessivement islamisé leur pays. Cependant, l'existence d'une caste maraboutique détentrice d'un quasi-monopole sur les formes extérieures de la religion a également, paradoxalement, créé une certaine distance entre la plupart des Kabyles et l'islam. De fait, avant même l'arrivée des premiers prédicateurs

imrabden en Kabylie, l'islam était déjà considérablement présent dans la région, comme l'exemple des Kotamas l'a démontré. Les marabouts semblent ainsi avoir joué un rôle plutôt régulateur de l'expansion de la religion en Kabylie. En effet, en se posant comme détenteurs exclusifs du savoir religieux et en s'appropriant la sainteté et la connaissance de la « religion vraie », ils bloquèrent l'accès aux sources de l'islam de la majorité des Kabyles. Ils ont ainsi permis, à l'ombre d'un islam maraboutique, le développement de rites religieux et magiques proprement amazighs¹³ au sein de l'ensemble de la société kabyle, lesquels auraient été taxés de polythéistes par tout Musulman au fait de sa religion. Ainsi, alors que les marabouts se posaient en garants d'une soi-disant orthodoxie islamique, l'ensemble de la population kabyle, bien que se revendiquant de l'islam, vécut dans une ignorance relative de ses préceptes et élaborait sa foi dans un espace syncrétique fort éloigné des dogmes officiels. Cette non-conformité à l'orthodoxie est illustrée par le qualificatif de *bled siba* (« pays de la rébellion ») que la Régence ottomane d'Alger associa à la Kabylie dès le 17^{ème} siècle : alors que, de part le monde, les Musulmans sont supposés s'unir sous la bannière du « Commandeur des croyants » siégeant à la Sublime porte, comme le prescrivent leurs *oulémas* (spécialistes du droit islamique), les Kabyles semblaient surtout soucieux de préserver l'autonomie de leurs villages face à la domination turque.

Le rôle de l'assemblée du village est une autre illustration de la proto-laïcité endogène de la société kabyle. Cette institution, la *tajmaat*, rassemble les hommes adultes du village afin de gérer en commun les affaires publiques. Dirigée en pratique par les doyens des grandes familles—les jeunes n'ont quasiment pas voix au chapitre—la *tajmaat* constitue un remarquable espace de débat laïc sur les affaires de la Cité. Certes, le président de séance ouvre et ferme celle-ci par un bref

verset du Coran, mais ceci n'est guère différent du serment sur la Bible que prêtent les présidents américains. Les discussions de la *tajmaat* concernent la gestion réelle et concrète des affaires du village et ne dévient pratiquement jamais dans le domaine théologique. Cette séparation souple mais effective du temporel et du spirituel est symbolisée par l'interdiction faite aux marabouts locaux d'assister à la *tajmaat* (sauf dans les villages exclusivement ou majoritairement composés de familles maraboutiques). La *tajmaat*, institution kabyle au sens large qui se trouve aussi dans certaines zones arabisées anciennement kabyles du Nord constantinois, n'hésite pas à ériger des lois (*qanun*) parfois même en contradiction avec le droit musulman. Par exemple, le règlement des cas de vol ou de meurtre ainsi que le droit relatif aux successions obéissent en Kabylie à des logiques différentes de celles du droit coranique. Ce droit coutumier kabyle autonome fit grande impression sur les auteurs coloniaux, au premier rang desquels les généraux Hanoteau et Letourneux¹⁴ qui en firent même un recueil.

La proto-laïcité de la société traditionnelle kabyle s'est également exprimée dans la pratique religieuse. Comme dans l'ensemble de l'Afrique du Nord précoloniale, la « religion populaire » s'articula surtout autour du culte des saints et des pèlerinages des lieux sacrés (sources, montagnes, etc.), bien plus que sur les prescriptions « orthodoxes » des *oulémas*. Lors de la conquête de l'Algérie, un officier français remarqua d'ailleurs avec perplexité que « ces Arabes révèrent davantage leur marabout local que le Chérif de La Mecque ! »¹⁵ L'« islam kabyle » est ainsi marqué par des figures telles que celle du cheikh Mohand u Lhocine¹⁶, membre important et respecté de la Rahmaniya de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle, dont les dits et poèmes constituent encore aujourd'hui une part considérable de la *taqbaylit*, terme désignant à la fois la langue kabyle et la

culture orale sur laquelle l'identité kabyle est fondée. Cheikh Mohand, à qui l'on demanda ce qui était « le plus important de la prière ou de la vérité », répondit sans hésiter que « la vérité est bien évidemment plus importante ». Cette réponse, qui peut paraître étonnante de la part d'un clerc musulman réputé, illustre la conception très particulière de la pratique religieuse en Kabylie. À titre d'exemple, le témoignage du jésuite J. Dugas en 1877 peut également être cité : ce dernier raconta, avec étonnement, avoir rencontré en période de Ramadan des paysans kabyles lui expliquant que manger de la neige ou sucer un glaçon n'annulait pas le jeûne, ce qui est théologiquement faux et révélateur de la pratique religieuse quelque peu « accommodante » ayant eu cours en Kabylie. Le cas du grand barde kabyle Si Mohand u M'hand, contemporain du cheikh Mohand, est lui aussi très significatif. Marabout déchu et poète errant balançant en permanence entre religiosité et péché, il n'hésita pas dans l'un de ses poèmes à maudire publiquement les Musulmans (« Je romps avec les Musulmans », s'exprima-t-il¹⁷). Enfin, dans ce même registre des pratiques « islamiquement incorrectes » de nombreux Kabyles, le poème satirique recueilli par l'ethnomusicologue Mehenna Mahfoufi¹⁸ auprès d'un vieux poète villageois de Haute Kabylie est digne d'intérêt : se remémorant les poèmes de sa jeunesse, il restitua l'un d'eux, fort grivois, qu'il avait publiquement déclamé à l'intention de l'imam du village et dans lequel il menaçait très explicitement ce dernier de sodomie.

Au sein de cette société kabyle à mi-chemin entre religiosité profonde et sécularisme pré-moderne vint se greffer un concept exogène : la laïcité. Cette notion, dans sa déclinaison républicaine française, accompagna l'expansion de la France en Algérie, particulièrement sous la Troisième République (1871-1940). À la séparation très souple et informelle du spirituel et du temporel pratiquée par la *tajmaat* kabyle,

s'ajoute ainsi une séparation stricte, prônée par des « laïcards », militants d'un anticléricalisme de combat. La conception française de la laïcité peut en effet être considérée comme « maximaliste », même au sein des courants sécularistes européens issus des réflexions philosophiques des 17^{ème} et 18^{ème} siècles. Les États-Unis d'Amérique par exemple, premier État à se doter d'une Constitution rigoureusement laïque, voient cette dernière comme un moyen de protéger les libertés religieuses d'une quelconque intervention de l'État. La laïcité française, à l'inverse, a pour but avoué de protéger l'État de l'influence religieuse et de contrôler celle-ci. Cette version rigide de la laïcité « à la française » est celle qui fut introduite en Kabylie, ainsi que dans tout le territoire baptisé « Algérie » par Paris.

Bien que la loi de 1905 relative à la séparation de l'Église et de l'État ne s'appliquât pas aux Musulmans d'Algérie (les imams et autres *zaouïas* algériens étaient rétribués par la France), le discours laïc républicain bénéficia, en Algérie comme en métropole, d'un vecteur de choix : l'école. Celle-ci était obligatoire en métropole depuis 1882, mais cet impératif ne s'appliquait pas aux « petits indigènes » vivant sur le territoire algérien. Cependant, ainsi que le montrent Charles Robert Ageron ou Alain Mahé, la Kabylie, considérée par certains administrateurs comme la région d'Algérie la plus susceptible de se « franciser », bénéficia d'une politique de scolarisation plus poussée que le reste du pays. Même si les enfants scolarisés demeuraient une minorité, les jeunes Kabyles étaient proportionnellement plus nombreux que dans d'autres zones d'Algérie à s'imprégner des programmes scolaires républicains, porteurs de l'idéologie laïque. Alors que les missionnaires catholiques considéraient la Kabylie comme une zone imparfaitement islamisée, donc plus facilement « rechristianisable », nombre de fonctionnaires de la République française y perçurent un excellent potentiel

républicain, vantant en particulier l'institution « démocratique » de la *tajmaat* et assimilant les villages kabyles aux cités démocratiques de la Grèce antique.

A. Mahé a méthodiquement étudié ce fameux « mythe kabyle »¹⁹ développé par une partie de l'administration coloniale française, qui tendait à accorder à la Kabylie un traitement de faveur par rapport au reste du territoire « indigène » d'Algérie. D'après cet auteur, ce mythe relèverait d'une formidable auto-intoxication de ses partisans, lesquels se seraient convaincus d'une spécificité kabyle et amazighe²⁰ là où il n'en existait guère : ces derniers pensaient gagner l'attachement indéfectible de la Kabylie à la France en favorisant cette région dans le cadre de ce que Mahé appela une « politique séparatiste ». Selon cette conception, ce serait donc la France coloniale qui aurait « inventé » la Kabylie, jusqu'alors inexistante, à la faveur du discours qu'elle élaborait. Ceci influencerait encore aujourd'hui sur la conception que les Kabyles ont d'eux-mêmes. Cette thèse contestable se fonde sur le dépouillement d'archives administratives coloniales— notamment sur les propos des délégués kabyles présents au sein des « délégations financières »²¹ et peu enthousiastes face à la « politique kabyle de la France »—et ignore manifestement le fait que la Kabylie se soit toujours distinguée du reste de l'Algérie, qu'elle nomme *tamurt wwasraben* (« le pays des Arabes ») en opposition à *tamurt leqbayel* (« le pays des Kabyles »). Les Kabyles se forgèrent donc une identité propre bien antérieure à la présence française.

D'ailleurs l'étude de l'Américaine Patricia Lorcin relativise quelque peu le point de vue de Mahé²². Selon sa thèse, le « mythe kabyle » proprement dit ne constitue pas tant une erreur de constat que de conclusions tirées. En effet, les spécificités socioculturelles kabyles constatées par les ethnologues et administrateurs coloniaux sont pour la plupart exactes et avérées. L'erreur

grossière de ces derniers, constitutive du « mythe kabyle », fut de croire que ces particularismes conduiraient les Kabyles à soutenir l'entreprise coloniale française. Ainsi, selon Lorcin, ce mythe eut une durée de vie fort brève (de 1870 à 1900 environ), touchant finalement peu de responsables administratifs et ne se traduisant guère dans les faits par une politique sérieuse et cohérente.

Quoiqu'il en soit, la culture laïque importée outre-Méditerranée par l'école républicaine française marqua profondément les jeunes Kabyles qui y furent exposés. Que ceci soit le fait d'une adéquation entre sécularisme républicain et proto-laïcité inhérents à la société kabyle, ou la simple résultante de l'effort particulier de scolarisation consenti par la France coloniale en Kabylie, importe peu en fin de compte. Le constat est indéniable : l'école française dé-islamisa largement ses élèves, comme l'illustrent les deux exemples forts significatifs suivants. Dans son ouvrage *Jours de Kabylie*²³, dans lequel il décrit son village natal durant le second tiers du 20^{ème} siècle, l'écrivain kabyle Mouloud Feraoun dresse un portrait mi-tendre, mi-moqueur de l'un de ses amis d'enfance et condisciple d'école, un jeune marabout. Ce dernier, qui prend la succession de son père en tant que guide religieux du village, apparaît très gêné par son nouveau rôle et, d'après les regards complices qu'il adresse à ses anciens compagnons scolarisés, n'accorde que peu de crédit aux rites traditionnels qu'il lui revient d'accomplir.

Un second exemple, cité par Kamel Chachoua²⁴, provient des souvenirs de Jean Servier, lequel rapporte une anecdote que lui raconta en 1958, lors de la guerre d'Algérie, un jeune Kabyle scolarisé. Ce jeune homme expliqua qu'un jour les hommes de l'ALN (Armée de libération nationale, branche militaire du FLN) investirent son village et, dans un but d'affermissement du sentiment communautaire des « indigènes musulmans », « invitèrent » tous les

hommes du village à participer à une grande prière à la mosquée locale. D'après ce jeune homme, tous les membres scolarisés de sa génération se sentaient embarrassés car ils ne savaient pas prier correctement. Ils se contentèrent donc de se cacher dans le fond de la mosquée, d'imiter vaguement les génuflexions des doyens et de ricaner copieusement.

Prenant le relais des auteurs métropolitains spécialistes de la Kabylie évoqués plus haut, une littérature autochtone kabyle de langue française vit le jour. Modelée par l'école et par l'administration française, cette élite intellectuelle kabyle produisit souvent un discours « auto-justificatif », tendant à prouver aux « Européens » que les Kabyles étaient leurs égaux, voire même leurs semblables. Dans ce but, des auteurs comme Amar Saïd Boulifa (1861-1931) puis Mouloud Feraoun (1913-1962) cherchèrent à démontrer que la société kabyle chérissait les « valeurs de progrès », supposément portées par la civilisation européenne, tout autant que la France. Ils insistaient ainsi sur la place, bien définie mais limitée, de la religion dans la société kabyle et louaient le statut prétendument évolué de la femme kabyle, laquelle, dans leur vision quelque peu idyllique, tiendrait plus de l'Européenne libérée que du cliché de la femme musulmane soumise et cloîtrée.

Cette littérature autochtone, dite aussi « littérature d'instituteurs »²⁵ irrigua la pensée de la nouvelle génération de lettrés kabyles instruits dans les écoles françaises et refléta leurs aspirations égalitaires. La publication, aux Éditions de Minuit en 1960, des poèmes de Si Mohand u M'hand, transcrits en langue kabyle et traduits en français par Feraoun, fit une forte impression auprès des étudiants et jeunes diplômés kabyles, qui se sentirent fiers que leur culture, jusqu'ici orale, accède au stade de l'écrit.

Cette revendication égalitaire poussa également les Kabyles émigrés depuis la Première guerre mondiale en France

métropolitaine—où ils constituaient, de très loin, la communauté immigrée extra-européenne la plus large—à intégrer les mouvements sociaux structurant le monde ouvrier. Pour la plupart, peu éduqués et donc guère sensibilisés à la laïcité scolaire, ces émigrés étaient exposés aux idées sécularistes pour la première fois au sein des syndicats et partis ouvriers anarchistes, communistes et socialistes, tous porteurs d'un anticléricalisme radical. Marx lui-même, suite à son voyage en Algérie en 1882, avait décrit l'organisation villageoise kabyle comme un exemple concret du socialisme de ses rêves²⁶. Ce militantisme kabyle en métropole aboutit à la politisation et à la laïcisation de plusieurs milliers d'individus, lesquels transmirent leurs idées révolutionnaires nouvellement acquises lors de leurs retours ponctuels ou définitifs en Kabylie. Le cas de Mohamed Saïl, aussi exceptionnel qu'il soit, n'en est pas moins éclairant. Dans les années 1920, ce Kabyle rejoignit définitivement la mouvance anarchiste, qu'il fréquenta tant en Algérie qu'en Europe. Saïl fut probablement le premier Kabyle à affirmer publiquement son athéisme : « Allah est en déroute » écrivait-il en 1951 dans *Le Libertaire*. Il en vint même à proposer à ses camarades anarchistes européens le concept de village kabyle comme modèle de commune autogérée.

La pénétration progressive de l'idée de laïcité moderne dans les esprits de nombreux Kabyles fut rapidement source de conflits, tant avec les autres composantes de l'Algérie « musulmane » qu'au sein de la société kabyle elle-même. Ces divergences apparurent pour la première fois lors du violent débat qui agita en 1948-49 le PPA-MTLD²⁷, le parti nationaliste algérien le plus important de l'époque, dirigé par le Tlemcenien Messali Hadj. Connu sous le nom de « crise berbériste »²⁸, cet épisode vit la direction du parti lutter contre une fronde menée par de jeunes cadres kabyles tels Ouali Bennai, Amar Ould Hamouda, Omar Oussedik, Saïd Oubouzar, Rachid Ali Yahia ou

encore Sadek Hadjeres. Ces derniers firent voter une motion remettant en cause la conception strictement arabo-islamique d'une Algérie indépendante élaborée par Hadj. Leurs revendications portaient sur la construction d'une Algérie dans laquelle toutes les composantes culturelles, y compris la dimension amazighe, trouveraient leur place et où pourrait s'exercer une pluralité religieuse non exclusivement islamique. Une brochure rédigée en 1949 en Kabylie par plusieurs acteurs de ce mouvement, intitulée « l'Algérie libre vivra » et signée du pseudonyme collectif Idir El Watani, indique par exemple que « la nation ne suppose obligatoirement ni communauté de race, ni de religion, ni de langue ». Ainsi, pour la première fois, les revendications kabylo-amazighes furent directement associées, même à demi-mot, à la revendication de laïcité ou du moins au refus d'un unitarisme religieux. Dénoncés comme « berbéro-matérialistes » par la direction, les partisans de la motion durent se conformer à l'idéologie du parti sous menace d'exclusion. Certains, tels Amar Ould Hamouda et Ali Rabia, furent même physiquement éliminés.

D'autres cadres kabyles du mouvement nationaliste—qui lors de la « crise berbériste » avaient, pour diverses raisons, pris fermement le parti de la direction et même participé à la répression du mouvement—développèrent par la suite des idées similaires, lesquelles furent également dénoncées comme « berbéro-matérialistes » par leurs camarades de combat. Pendant la guerre d'indépendance de l'Algérie (1954-62), trois éminents dirigeants kabyles du FLN furent ainsi progressivement éliminés par l'aile la plus arabiste de leur parti : tout d'abord, Krim Belkacem (assassiné en 1970), bien que violemment anti-berbériste, souligna l'identité africaine et non moyen-orientale de l'Algérie et défendit également l'idée d'une alliance avec les États-Unis²⁹ plutôt qu'avec le monde arabo-musulman. Ensuite, Hocine Aït Ahmed, leader

nationaliste historique (exilé depuis 1965), développa une vision socialiste puis sociale-démocrate de l'Algérie ; son parti, le Front des forces socialistes, fut souvent présenté comme un parti laïc. Enfin, Abane Ramdane (assassiné en 1958), principal architecte du Congrès de la Soummam (Basse-Kabylie) tenu en août 1956, exprima son mépris pour les « potentats orientaux » du Caire et de Tunis et tenta d'imposer le vocable d'« Algérie algérienne ». Ce terme constituait en lui-même une réfutation de la vision d'une Algérie exclusivement arabo-musulmane en prônant l'inclusion des différents éléments composant l'Algérie d'alors : Musulmans et Arabes, mais également Européens, Kabyles, Touaregs, Chaouïas, Juifs, Chrétiens, etc. Ramdane tenta également d'imposer sa vision d'une république « démocratique et sociale », à laquelle les dirigeants du FLN installés au Caire préférèrent, le 20 août 1957, celle d'une république « qui ne soit pas en contradiction avec les principes de l'islam »³⁰.

Parallèlement à ces oppositions entre Kabyles laïcs et tenants de l'arabo-islamisme en Algérie, la place de la religion fut également source de tension au sein de la société kabyle. De fait, alors qu'une partie de la population kabyle se francisa et se laïcisa par le biais de l'école et du militantisme social, une autre frange de la population fut arabisée et islamisée sous l'influence d'un courant venu d'Égypte *via* Constantine : le réformisme islamique, incarné dans l'Algérie coloniale à partir de 1931 par l'Association des oulémas du cheikh Abdelhamid Ben Badis³¹. Inventeur de la formule « l'arabe est ma langue, l'islam est ma religion, l'Algérie est mon pays », Ben Badis s'inscrit dans la mouvance réformiste moyen-orientale, conduite dès 1929 par les Frères musulmans de l'Égyptien Hassan al-Banna. Il se posa ainsi en défenseur du concept d'arabo-islamité comme axe unique de civilisation pour le peuple algérien. Selon lui, les Algériens devaient

rejeter la pollution spirituelle occidentale—sans en mépriser pour autant les bienfaits techniques—ainsi que les résidus de « paganisme » présents au sein de l’islam populaire nord-africain, et tout particulièrement dans les zones berbérophones. Ainsi, la « renaissance » algérienne ne pouvait trouver sa pleine expression que dans un retour à l’islam authentique des origines médino-mecquoises.

Les oulémas fondèrent un véritable réseau d’enseignement de leur doctrine politico-religieuse et ce notamment en Kabylie où ils dirigeaient de multiples zaouïas, comme ce fut le cas dans la vallée de la Soummam et dans les environs de Dellys. Des personnalités comme le cheikh Saïd Ayadjar, originaire de Bouzeguène (Haute-Kabylie) et qui rencontra Ben Badis à Azazga (Haute-Kabylie) en 1925, devinrent les responsables locaux de l’Association des oulémas. Ils publièrent également de nombreux articles dans la revue du mouvement, *Echihab*, sous des pseudonymes comme *El Zawawi* (littéralement : « le Kabyle »). Ils développèrent un discours à l’intention des élites arabo-musulmanes, construit en totale opposition à celui tenu par les Kabyles francophones à l’intention des élites françaises. Cette approche insiste sur la ferveur religieuse du peuple kabyle et voue à l’échec ce qu’ils considèrent être un complot français pour christianiser la Kabylie ou la rendre impie.

Les oulémas formèrent en Kabylie des *talbi* (« étudiants religieux »), dont certains jouèrent un rôle historique : Saïd Mohammedi dirigea un temps les maquis de la Wilaya 3 (Kabylie) pendant la guerre d’Algérie et devint par la suite un cadre du mouvement islamiste radical algérien ; Amirouche, son successeur à la tête de la Wilaya 3, força les maquisards de Kabylie à participer à des séances de prière collective, à apprendre le Coran puis, méfiant à l’égard des individus issus du système scolaire français, déclencha de sanglantes purges internes entraînant la

mort de centaines de jeunes maquisards ; et enfin, Mouloud Kacem Naït Belkacem devint ministre des Affaires religieuses sous la présidence de Boumediene et l’un des penseurs les plus notables de la politique d’arabo-islamisation radicale entreprise par l’État algérien.

Ce conflit aux contours de plus en plus dessinés opposant kabyles laïcs et défenseurs des thèses arabo-islamistes³² dans l’Algérie indépendante entraîna la naissance d’un corpus idéologique et d’un courant militant dits « berbéristes », lesquels prirent leur essor dans les années 1960-70. Né au sein de l’émigration parisienne autour de la personnalité charismatique de Mohand-Aârav Bessaoud et de son mouvement *Agraw Imazighen*³³ (« l’Assemblée des Berbères »), le mouvement berbériste adopta immédiatement une posture laïque : bien que Bessaoud se décrivît lui-même comme musulman, la plupart des cadres de son mouvement refusèrent ce terme. D’ailleurs, les nombreux bulletins publiés par Agraw Imazighen ne firent jamais mention de questions religieuses. Même en Algérie, les groupuscules berbéristes clandestins, qui se formèrent avec difficulté sous le régime policier du colonel Boumediène durant les années 1970, notamment autour de la revue interdite *Itij* et de l’OFB (Organisation des forces berbères, animée par Mohamed Haroun), firent preuve d’une hostilité exacerbée pour les valeurs arabo-islamiques. Plus encore, Bessaoud publia en 1967, lors de la guerre des Six Jours, un communiqué de presse dans lequel il assurait Israël de la sympathie des Imazighen. Ceci constituait un geste potentiellement lourd de conséquences, du fait de l’hostilité radicale du monde islamique pour le sionisme.

L’écrivain Kateb Yacine, d’origine arabophone mais « converti » à un véritable « berbérisme de combat » de son propre aveu par sa proximité avec le peuple kabyle, revendiquait fièrement son athéisme. Ce rejet de la religion s’exprima également dans la poésie chantée d’artistes

très populaires en Kabylie, tels Lounis Aït Menguellet, Lounès Matoub ou Ferhat Mehenni. L'exemple le plus frappant de ce courant artistique est sans doute la chanson « Allah Wakber » de Lounès Matoub, laquelle s'attaque de front à de nombreuses composantes sacrées de l'islam³⁴. Des allusions antireligieuses de même facture parsèment les poèmes écrits et lus par Muhend u Yehya, lesquels ont circulé sur support audiocassette dans toute la Kabylie ainsi que parmi la diaspora kabyle (Alger, France, etc.) dans les années 1970-80. À titre d'exemples, l'un de ses textes ironise sur le personnage de l'ayatollah Khomeini ; un autre, intitulé *Taddart-nni nney*, évoque une mosquée chassant la joie dans le village où elle est implantée.

Le succès massif des thèses berbéristes en Kabylie, notamment parmi la jeunesse, s'exprima lors de *Tafsut imazighen*, le « Printemps berbère » d'avril 1980. Ce mouvement de grèves, de manifestations et d'émeutes qui secoua la Kabylie et la diaspora kabyle installée à Alger constitua le premier mouvement de contestation populaire du régime de l'Algérie indépendante. Devenu une importante référence historique pour toute une génération de militants, il déboucha sur la création d'un mouvement de masse, le Mouvement culturel berbère, dirigé par une nouvelle génération de cadres et de militants. Particulièrement vigoureux parmi la population lycéenne et étudiante, ce mouvement se voulait laïc dans sa pratique, bien que ses revendications, fondées sur une demande de reconnaissance de la personnalité amazighe comme composante fondamentale de la nation algérienne, n'aient revêtu qu'un aspect culturel. Aucune référence religieuse n'est décelable dans sa littérature³⁵. Un ancien militant étudiant de la fin des années 1980 confia d'ailleurs à l'auteur de ces lignes qu'« à l'époque, sur le campus de Tizi-Ouzou, personne ne faisait la prière, et les quelques uns qui faisaient le ramadan

subissaient les moqueries de leurs camarades ».

Ces militants berbéristes, héritiers du « Printemps berbère », investirent le Front des forces socialistes (FFS), parti politique du vieux leader nationaliste socialiste Hocine Aït Ahmed, lui conférant ainsi sa réputation de parti laïque. Ils créèrent également un nouveau parti, le Rassemblement pour la culture et la démocratie (RCD), à la faveur de l'ouverture démocratique de l'Algérie en 1989. Ce parti, aux militants et à l'électorat quasi-exclusivement kabyles, est à ce jour le seul parti algérien à avoir fait de la laïcité un point essentiel de son programme. Il est également à l'origine, avec l'appui de l'armée, de l'organisation en Kabylie de milices villageoises d'autodéfense contre les maquisards islamistes.

L'extraordinaire popularité du poète-chanteur Lounès Matoub (assassiné en 1998), dont les textes reflètent son engagement radical contre l'arabo-islamisme, est une preuve supplémentaire de l'ancrage du mouvement de sécularisation en Kabylie dans les années 1980-90. L'islam politique ne parvint donc pas à s'implanter en Kabylie : depuis les élections de 1990, jusqu'à celles de 2005, les différents partis islamistes n'y ont toujours effectué que des scores médiocres. La singularité que constitue l'adhésion d'une large partie de la population kabyle à une idéologie et une pratique laïque est en contraste saisissant avec une Algérie majoritairement acquise, à la même période, aux thèses islamistes.

Pour conclure, le constat à tirer de cette étude rejoint en partie les affirmations émises en introduction de cet article. La Kabylie serait donc aujourd'hui véritablement et profondément laïque. Certains actes rapportés par des sources informelles durant *Tafsut taberkant* (« Printemps noir »)³⁶, tels que la multiplication des slogans pro-israéliens ou quelques sporadiques tentatives (vite avortées) d'incendies de mosquées,

pourraient entériner cet état de fait. Cependant, il apparaît que la laïcisation de la Kabylie demeure une entreprise partielle et inachevée.

Tout d'abord, si les militants berbéristes véhiculent dans leur vie privée une pratique individuelle laïque voire athée depuis les années 1960, ils n'adoptent pas la posture combative des « laïcards » français du 19^{ème} siècle. Se contentant de revendications laïques périphériques contre l'apprentissage généralisé de l'arabe classique (langue du Coran) ou contre le Code de la famille (lequel, fondé sur la chari'a, minorise la place de la femme), ils se gardent cependant de combattre plus radicalement la présence du religieux dans la vie sociale. Alors que les militants laïques français organisaient à la fin du 19^{ème} siècle des « saucissonades du vendredi », au cours desquelles ils festoyaient devant les Églises (le culte catholique prévoit l'abstinence et la retenue le vendredi), de telles pratiques n'ont jamais été le fait des militants kabyles, même athées. En 1958, la branche ultra-laïque du parti Baas irakien organisa des manifestations dans les rues de Bagdad durant lesquelles des exemplaires du Coran furent brûlés. Rien de tel ne s'est jamais produit en Kabylie. Les militants laïcistes choisissent d'éviter la question religieuse, plutôt que d'envisager un affrontement direct. La critique de la religion reste donc du domaine de la discussion privée et non partie prenante du débat public.

De plus, depuis la fin des années 1990, la présence continue de groupes terroristes islamistes agissant sur son territoire brise le mythe d'une Kabylie épargnée. D'après Lies Boukraa, expert du terrorisme islamiste algérien, les difficultés rencontrées par les services de sécurité algériens pour annihiler ces groupes dans la région proviennent en partie des solidarités locales et familiales dont ces derniers bénéficient³⁷.

Enfin, suite aux bouleversements psychosociaux provoqués par les graves événements de 2001-02, la jeunesse

kabyle, déçue de l'impasse dans laquelle s'est fourvoyé le mouvement, est démobilisée et dépolitisée ; en proie à un « dégoûtage » généralisé, selon un terme vernaculaire local très employé, elle montre les signes d'un intérêt croissant pour le fait religieux. Si quelques-uns, très minoritaires, se convertissent au protestantisme évangélique—mouvement très controversé en Algérie, dénoncé par les plus hautes autorités de l'État—la plupart suivent avec intérêt les prêches, souvent teintés d'idéologie salafiste, des prédicateurs rémunérés par l'État (professeurs de chari'a³⁸ et imams³⁹) et des prêcheurs islamistes « indépendants ».

Aucune étude approfondie n'a encore été menée sur ce phénomène trop récent, mais une observation empirique permet de constater que la pratique religieuse (prière, jeûne du Ramadan, etc.) est en hausse, y compris dans les milieux universitaires. L'arrestation à Bgayet (capitale de la Basse-Kabylie) de quelques jeunes gens et d'un restaurateur pendant le mois de Ramadan en 2005, suivie de leur emprisonnement pendant plusieurs mois au motif qu'ils se restauraient dans un lieu public (au rideau de fer pourtant baissé) pendant les heures de jeûne, est particulièrement significative de l'atmosphère nouvelle qui règne en Kabylie. Autre phénomène nouveau, les *hijabs* (foulards islamiques), jusqu'alors assez rares chez les femmes kabyles, sont de plus en plus visibles dans les rues des villes et villages de Kabylie, de même que les barbes et *kamis* (vêtements islamiques traditionnels) sont de rigueur pour les hommes dans les milieux islamistes. La « laïcité à la Kabyle » tant vantée par les acteurs du courant berbériste semble donc aujourd'hui bien moins ancrée dans la société que ce qu'il n'y paraît dans les discours de ces derniers.

**Yidir Plantade est diplômé de l'Institut d'études politiques de Paris (Sciences-Po). Spécialiste de l'Asie et de la Kabylie, il a notamment publié La Face cachée de la*

Chine (Ed. Bourin, 2006). Il est également rédacteur en chef du site Internet d'actualités <http://www.Kabylienews.com>.

NOTES

¹ *Amazigh* : terme autochtone synonyme du mot « Berbère ». Ce terme est employé tout au long de l'article. Les Kabyles forment l'un des peuples amazighs (berbères) avec les Chleuhs, les Rifains, les Chaouis ou encore les Touaregs. Historiquement, les Imazighen (pluriel d'« Amazigh ») sont les habitants les plus anciennement connus en Afrique du Nord. Ils possèdent leur propre langue et culture.

² Fédération d'associations essentiellement kabyles créée en 2004, visant à s'instituer en organisation représentative de défense des intérêts des Imazighen de France et en interlocuteur privilégié des pouvoirs publics.

³ René Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, Éditions Ernest le Roux, Paris, 1910.

⁴ Jean-Pierre Laporte, « Stèles libyques figurées de Grande Kabylie », *Africa Romana*, IX, 1991, pp. 389-423.

⁵ Saldæ est le nom latin de l'actuelle Bgayet en berbère, Bougie en français, Bejaïa en arabe, seconde ville de Kabylie.

⁶ Les donatistes sont des Chrétiens « puristes » et schismatiques d'Afrique du Nord partisans de l'évêque Donat, en conflit avec Rome entre 313 et 414.

⁷ Gabriel Camps, « Firmus », *Encyclopédie berbère*, XIX, Edisud, 1997, pp. 2845-2855 ; et Andy Blackhurst, « The house of Nubel : Rebels or Players ? » [« La maison de Nubel : Rebelles ou Joueurs ? »], in *Vandals, Romans and Berbers – New Perspectives on Late Antique North Africa [Vandales, Romains et Berbères : nouvelles perspectives sur l'antiquité tardive en Afrique du Nord]*, Ashgate Publishing, 2004.

⁸ Khalid Y. Blankinship, *End of the Jihad State - The Reign of Hisham ibn Abd Al-*

Malik and the Collapse of the Umayyads [La Fin du jihad – le règne de Hisham ben Abd al-Malik et la chute des Omeyyades], SUNY Press, New York, 1994.

⁹ Tadeusz Lewicki, « Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux », *Folia Orientalia*, VII, 1965, pp. 3-27.

¹⁰ Rachid Bourouiba, « L'Esprit de tolérance chez les Zirides, les Hammadites et les Normands de Sicile », *Actes du 2^e congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale*, 1978, Alger, pp. 250-256.

¹¹ Émile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, Paris, 1954.

¹² Alain Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie : XIX^e - XX^e siècles*, Éditions Bouchène, 2001.

¹³ Henri Genevois, « Un rite d'obtention de la pluie : 'la fiancée d'Anzar' », *Actes des rencontres de la culture méditerranéenne*, Malte, 1978.

¹⁴ Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Imprimerie nationale, Paris, 1873.

¹⁵ Rappelons qu'au 19^{ème} siècle, l'Afrique du Nord était encore majoritairement peuplée d'amazighophones, les arabophones n'y représentant qu'une minorité. L'emploi indiscriminé du terme « Arabes » pour évoquer les habitants de l'Algérie illustre ici l'ignorance des armées coloniales quant à la réalité anthropologique et culturelle nord-africaine.

¹⁶ Farida Aït Ferroukh, *Cheikh Mohand. Le souffle fécond*, Éditions Volubilis, Paris, 2001.

¹⁷ Mouloud Feraoun, *Les Poèmes de Si Mohand*, Éditions de Minuit, Paris, 1960.

¹⁸ Mehenna Mahfoufi, *Chants de femmes en Kabylie*, Ibis Press, Paris, 2005.

¹⁹ Cf. Mahé.

²⁰ Spécificité notamment caractérisée par un attachement à l'islam moins affirmé que dans les régions arabes, une éthique du travail plus prononcée et une meilleure aptitude à la gestion citoyenne et

républicaine des affaires publiques : ces éléments contribuèrent à faire apparaître les Kabyles comme des « Français en puissance ».

²¹ A. Mahé ne souligne pas le fait que les délégués financiers qu'il étudie étaient choisis parmi les notables de Kabylie, lesquels étaient souvent des marabouts, tels les Ou Rabah, puissante famille maraboutique de la vallée de la Soummam, dont il rappelle les vues opposées aux embryons de « politique kabyle » de la France. Or, de par leur fonction socioreligieuse particulière, ces notables ne peuvent être considérés comme parfaitement représentatifs de l'opinion des Kabyles de leur époque.

²² Patricia Lorcin, *Kabyles, Arabes, Français : identités coloniales*, Presses Universitaires de Limoges, 2005.

²³ Mouloud Feraoun, *Jours de Kabylie*, Éditions Baconnier, Alger, 1955.

²⁴ Kamel Chechoua, « Kabylie : l'islam », *Encyclopédie berbère*, XXVI, Edisud, 2004, pp. 4047-4085.

²⁵ Boulifa et Feraoun ont débuté leur carrière en tant qu'instituteurs, mais d'autres choisissent des voies différentes, comme le marginal Belaïd Aït Ali (1909-1950), également auteur francophone et surtout premier romancier moderne en langue kabyle.

²⁶ Karl Marx, *Lettres d'Alger et de la Côte d'Azur*, Le Temps des Cerises, Pantin, 1997.

²⁷ Parti du peuple algérien - Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques. Le FLN est né d'une scission au sein de ce parti.

²⁸ Omar Carlier, in *Entre nation et djihad, histoire du radicalisme algérien*, Presses de la FNSP, Paris, 1995.

²⁹ Hocine Benhamza, *L'Algérie assassinée*, Éditions de Paris, Paris, 2005.

³⁰ Jacques Demougin, *Les Mensonges de la guerre d'Algérie*, Éditions CIDE, Paris, 2005.

³¹ James McDougall, *History and the Culture of Nationalism in Algeria* [Histoire

et culture du nationalisme algérien], Cambridge University Press, 2006.

³² Quelles que soient leurs spécificités, des doctrines comme le nassérisme, le baasisme ou encore l'islamisme ont toutes pour objectif de créer une unicité culturelle du « monde arabe », au détriment des cultures et religions dites minoritaires et souvent installées dans ces régions bien avant l'arrivée des Arabes et de l'islam (Coptes, Kurdes, Juifs, Assyriens, Imazighen, etc.). Voir l'article du Libanais Franck Salameh: « Vous êtes Arabes, puisque je vous le dis ! », *Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient*, juillet 2006.

³³ Mohand-Aârav Bessaoud, *Des Petites Gens pour une grande cause. L'histoire de l'Académie berbère (1966-1978)*, Comptes d'auteur, 2000.

³⁴ Lounès Matoub, traduction Yalla Seddiki, *Mon Nom est combat. Chants amazighs d'Algérie*, La Découverte, Paris 2003.

³⁵ *Algérie - Quelle identité ?* Actes du séminaire de Yakouren, Éditions Imedyazen, Paris, 1981.

³⁶ Vaste mouvement de manifestations, grèves et émeutes qui mobilisa en 2001 et 2002 une grande partie de la population kabyle (notamment la jeunesse) contre les symboles étatiques en général et la gendarmerie en particulier. La répression brutale de ce mouvement par les autorités algériennes fit 125 morts et des milliers de blessés.

³⁷ Lies Boukraa, Entretien sur Radio France Internationale, 24 février 2006.

³⁸ Les cours de chari'a (loi islamique) sont obligatoires dans l'instruction publique algérienne.

³⁹ En Algérie, les imams ont un statut de fonctionnaires et sont rétribués par le ministère des Affaires religieuses et des wafqs.