



HAL
open science

Le piège : Kabyle de langue arabe de religion

Kamel Chachoua

► **To cite this version:**

Kamel Chachoua. Le piège : Kabyle de langue arabe de religion. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2021, Langues, religion et modernité dans l'espace musulman, 124, pp.203-218. 10.4000/remmm.6028 . hal-03472863

HAL Id: hal-03472863

<https://hal.science/hal-03472863>

Submitted on 15 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Kamel Chachoua*

Le piège: Kabyle de langue, Arabe de religion

Abstract. *The trap: Kabyle by language, Arab by religion.*

Starting from a written exchange between a Kabyle village imam and Cheikh Hamani that deals with the issue of using the Berber language in religious sermons, this paper analyzes the main transformations that have had an impact on the Kabyle religious field (and more broadly the Algerian one): the status of the imam, the renovation of the mosques and the development of the Friday sermon. The Berber movement is, more often than not, represented as a secular movement based on linguistic and cultural claims. But the Kabyle society went through an intense period of arabization and strengthening of its religious aspiration. In view of these changes, the question of the impact and objectives of translations of the Koran in Berber are raised.

Résumé. À partir d'un échange opposant l'imam d'un village kabyle au Cheikh Hamani et portant sur la légitimité du recours à la langue berbère dans les prêches religieux, cet article analyse les transformations très importantes qui ont affecté le champ religieux kabyle (et plus largement algérien) avec la fonctionnarisation du statut d'imam, la rénovation des mosquées et le développement du prône du vendredi. Alors que le mouvement berbère est le plus souvent présenté comme un mouvement « laïc » construit autour de revendications culturelles et linguistiques, il apparaît que la société kabyle a connu une période d'arabisation et d'intensification du sentiment religieux. Au regard de ces transformations on peut s'interroger sur l'impact réel et les objectifs des traductions du Coran en berbère.

* CNRS-IREMAM, Aix-en-Provence.



Mutation religieuse et revendication berbère

Ce n'est qu'au début des années 1980 (en même temps que la revendication berbère) que l'institution de la *djumuâa* s'est généralisée dans presque tous les villages kabyles. Il faut souligner que ces années marquent un véritable tournant social, politique, religieux et linguistique en Kabylie et en Algérie de manière plus générale (Chaker : 1982, 1987). Cette période fut marquée par deux phénomènes dont le lien, qu'on le veuille ou non, semble important : l'arabisation et la revendication linguistique berbère (Redjala, 1970 ; Granguillaume, 1983). Cette décennie présente aussi un grand paradoxe dans le champ religieux local. D'une part, le mouvement berbère paraît spontanément laïc du fait qu'il est un mouvement universitaire, et essentiellement juvénile, sans lien social ou politique avec la religion. Aucun appel du religieux, aucun appel en direction des religieux, aucun usage oral ou scripturaire du texte, de la morale ou du corps des clercs kabyles n'ont été sollicités lors des événements du printemps kabyle d'avril 1980 (Harbi, 1980 ; Galissot, 1980 ; Déjeux, 1983), neutralité éthique et politique assez rare dans l'histoire des mouvements sociaux et politiques algériens et musulmans en général. D'autre part, et toujours autour du début des années 1980 la société kabyle voit l'émergence et l'intensification du sentiment religieux ainsi que l'élargissement de son espace sacré. Un nouveau corps d'imams, plus scripturaire et plus « textiste » pour les Kabyles, habitués jusque-là à une sorte d'oralité savante en religion, fait son apparition (Haddab, 1979). C'est aussi vers les années 1980 qu'émerge un mouvement de construction et d'embellissement des mosquées. Mais de toutes les nouveautés, l'apparition du prône du vendredi (*djumuâa*) restera celle qui a marqué foncièrement le paysage religieux villageois kabyle.

Si le *kuttab* (*mihrab*) et la *zawiya* ont presque disparu depuis la généralisation et la construction des écoles publiques indépendantes, la *djumuâa* est apparue comme la nouvelle forme et la nouvelle institution religieuse savante¹. Elle marque l'évolution et l'intensification de la propagande religieuse et arrache l'imam, la mosquée et les fidèles à la monotonie, à l'indifférence, à l'invisibilité et au silence qui dominaient auparavant la pratique et la religiosité villageoise en général. La *djumuâa* a donc institué une présence et une existence scripturaire, plus visible, plus régulière avec plus de « mise en scène » dans la religiosité locale et intérieure au village qui auparavant était plutôt brève (Colonna, 1995) et caractérisée par une faible présence et résonance de la langue arabe. Les prières,

1 Il faut rappeler que la *khotba* (prêche du vendredi) exige pour être valable la présence obligatoire d'au moins 21 personnes disposées en trois rangées de fidèles. En dessous de ce nombre, la *djumuâa* est illicite. Or, dans les petits villages des années 1980, il n'était pas aisé pour les imams officiels de trouver 21 fidèles qui s'engagent à être toujours présents. Pour se protéger de ce risque, les villages attendaient d'avoir trois fois le nombre requis pour instituer la *djumuâa*. Dans le cas contraire, on s'associait avec le village voisin, ce qui fait qu'aujourd'hui presque partout en Kabylie la *djumuâa* est à la portée de tous.

isolées ou en groupe, mettaient en scène d'avantage le corps que la voix, la langue, les yeux, les oreilles, en somme l'attention intellectuelle. La *djumu'aa* n'est pas un moment, un temps ou une pratique culturelle, mais un rapport didactique. L'imam et les fidèles sont en position de maître / élèves, c'est-à-dire face à face, alors qu'auparavant, la direction de la prière plaçait l'imam devant et les fidèles, dans son dos. S'il est vrai que la façon de croire, les formes et les formations religieuses sont différentes, le rapport même à la croyance en Kabylie s'est trouvé à l'occasion transformé.

J'ai choisi de regarder ce changement religieux à partir d'un échange (question-réponse) que j'ai lu un jour de mai 1993 par hasard dans un quotidien et qui met en relation les quatre protagonistes du changement religieux abordés ici : l'imam, la mosquée, le prône du vendredi et la question linguistique en Algérie. Cet échange repose sur une question apparemment banale, adressé par Foudala, un imam d'une mosquée de la tribu de « Boujellil » de Petite Kabylie, à Cheikh Hammani, alors conseiller aux affaires religieuses d'un hebdomadaire d'obédience réformiste : *Al Aqida* (Le dogme). La question de l'imam Foudala de Boujellil était ainsi formulée :

« Je suis l'imam de l'une des mosquées de ma région. Je présente ma première leçon (*dars*) en kabyle puis je fais le prêche du vendredi en langue arabe, j'ai remarqué qu'à ce moment-là, l'assistance reste muette et indifférente à ce que je dis. Est-il permis et licite de faire mon prêche en berbère (*amazighiyya*) puisque 95% des gens d'ici ne comprennent pas et ne parlent pas l'arabe ? ».

Le fait que la question vienne de Boujellil, un village de Petite Kabylie, à la frontière du pays berbérophone et arabophone où le réformisme badisien s'est diffusé de façon intense au début des années 1930 (Merad, 1968) et où se trouve la famille Foudala connue pour sa lignée de savants (Bouaziz, 1996) ; le fait donc que cette question ait été posée au cheikh Hammani par correspondance au journal, montre que l'imam n'est pas un religieux traditionnel formé dans les *zawiyas* d'antan qui n'ont pas du tout cette tradition de lecture, d'écriture et de correspondance avec la presse. Et si l'imam de Boujellil a tenu à poser la question linguistique de l'usage du kabyle et de la traduction, c'est parce que, pour lui, la forme semble aussi importante que le fond et la manière de communiquer importe donc autant que ce qu'elle communique.

Dans beaucoup de villages kabyles, les imams lisent et répètent les textes et les prêches religieux et coranique en arabe et ils recourent au kabyle pour développer, expliquer et commenter ce qu'ils disent et ce qu'ils lisent. En d'autres termes, l'arabe est cantonné dans l'écrit (i.e. la lecture) et le kabyle dans l'oralité du commentaire. Mais la question que pose l'imam montre qu'à Boujellil, l'usage du kabyle dans la mosquée et lors des cours (*durus*) ne va pas de soi et est perçu comme anormal. Cette interrogation ou cette demande d'autorisation que formule l'imam de Boujellil témoigne de l'impact du travail commencé par l'Islah, depuis cinquante ans à Boujellil et surtout des mutations religieuses



survenues depuis les années 1970, notamment l'apparition de l'islamisme politique au début des années 1990 en Algérie. De même, la réponse de cheikh Hammani (cf. *infra*) est ouvertement coléreuse car il y voit, quant à lui, une proposition de berbérisation et même de berbérisme de la part de l'imam de Boujellil. Il lui rappelle d'ailleurs « les nombreux et célèbres uléma modernes et traditionnels de la région de Oued Sahel » et laisse voir, par rapport au passé, une sorte de recul du religieux dans cette région.

Il y a vingt ans, un tel débat était impensable entre deux clercs locaux. Les prêches étaient occasionnels et réservés aux jours de célébration de fêtes religieuses, et se faisaient dans un mélange linguistique (arabe/kabyle). La langue kabyle était alors utilisée comme support et auxiliaire de communication. Sans cette démarche, par laquelle l'imam tente une sorte de bilinguisme pratique et populaire (Sayad, 1967), le prêche resterait une sorte de monologue, ce qu'il est d'ailleurs devenu dans certains endroits où il est donné exclusivement en arabe ainsi que le souligne l'imam Foudala.

Si la demande d'interprétation et de la traduction du Coran fait scandale et provoque un sentiment de profanation et de subversion c'est parce que vouloir le comprendre ou l'expliquer c'est-à-dire le démystifier et le rendre accessible à tout le monde, c'est enlever le mérite à ceux dont la fonction est de prétendre l'avoir compris. C'est prétendre percer la dimension secrète et sacrée qui fait du Coran une « merveille », un « océan sans rive ». Toute ces questions ne seraient pas possibles a fortiori, ni pensables ni exposables, si le champ religieux kabyle en entier n'avait pas subi depuis le début des années 1970 des changements sensibles et invisibles à la fois.

Vérité éthique et mensonge sociologique

Cheikh Hammani auquel s'adresse ici l'imam Foudala de Boujellil est une personnalité de haute volée dans l'histoire du magistère religieux en Algérie et surtout en petite Kabylie d'où il est natif (Dehevels, 1992). Disciple du Cheikh Ben Badis dans les années 1930, il est depuis l'indépendance l'un des *'alim* (savant) le plus vaillant sur la mémoire et le discours du réformisme musulman algérien, ce qui lui a valu d'exercer différentes fonctions au ministère des Affaires religieuses depuis l'indépendance jusqu'à 1988. En 1993, en plein essor du terrorisme, il exerce le métier de conseiller dans la rubrique « religion » du journal hebdomadaire: *Al-Aqida*, (*Le dogme*). Cheikh Hammani est aux yeux des gens et de quantités de notabilités religieuses, civiles et politiques algériennes, un homme « habile » « emblématique » mais « corrompu ». Car on n'est pas un homme ordinaire quand on a pu et su traverser et cohabiter avec autant d'hommes et de régimes différents au pouvoir depuis 1962. À travers la question de l'imam de Boujellil envoyé « dans les gencives » du cheikh Hammani on devine que l'imam vise l'homme politique plutôt que le *'alim*.

Trois choses paraissent d'emblée suspectes à travers cette question. D'abord la volonté de l'imam de garder l'anonymat du village où il officie puisqu'il préfère dire qu'il est l'imam de « l'une » des mosquées de la région et ensuite la question du nom : le cheikh Foudala semble plus un pseudonyme qu'un vrai patronyme. Si l'imam tient à son anonymat comme à celle du village où il officie c'est que, selon lui, sa question est susceptible de porter préjudice à sa notoriété comme à celle du village. Enfin l'affirmation de l'imam selon lequel « 95% des gens d'ici ne comprennent pas et ne parlent pas arabe », prête à confusion ainsi que nous le verrons plus bas. L'imam semble ici confondre la compréhension de l'arabe dialectal – ou bien scolaire – et celle de l'arabe coranique, c'est-à-dire du texte du Coran lui-même. Or, la maîtrise de la langue arabe et a fortiori la maîtrise de la lecture du Coran n'implique pas l'évidence de comprendre le texte. Les arabophones ne font pas exception et seuls les membres d'une élite scolarisée qui a suivi des études religieuses (institut d'études islamiques, confréries, ou quelques rares autodidactes) sont capables de croire et/ou de feindre de croire qu'ils ont « compris » le Coran. Pour ceux d'entre les présents « qui ne comprennent rien » en langue arabe (i.e. les berbérophones non scolarisés en Arabe, les analphabètes), il y a fort à parier qu'ils auront également du mal à saisir la traduction en kabyle, souvent pénible, difficile et parfois incompréhensible car bien au-dessus des compétences d'un imam local.

Car pour tous (arabophones et berbérophones), exiger de tout comprendre c'est avoir bien peu compris la pédagogie et la logique du texte religieux lui-même, dont une partie de la substance charismatique et symbolique tient au fait qu'il est l'objet de plusieurs interprétations, donc de différentes compréhensions. Comme tout discours « savant », le Coran n'est pas toujours appréhendé, surtout en milieu paysan et berbérophone, comme un texte ou un discours qu'il faudrait comprendre mais plutôt comme objet de vénération et d'émerveillement. Sachant que, par une sorte d'entendement implicite, demander à comprendre c'est à la fois prétendre avoir compris qu'il y a quelque chose à comprendre et c'est aussi une façon de faire comprendre (à celui qui a la charge d'expliquer) qu'on voudrait comprendre davantage que ce qu'on a compris. Aussi, cette demande de compréhension fait comprendre que le sujet a compris qu'il a mal compris (qu'on lui a donc mal expliqué) des choses qui méritent d'être comprises. Ce sont toutes ces choses-là qui froissent les susceptibilités mais surtout le pouvoir symbolique de l'imam et de l'orateur religieux en général. Car si vouloir tout comprendre de la part du sens commun est une prétention, c'est aussi une prétention de la part de l'imam de penser et d'affirmer qu'il a compris et qu'il entend tout expliquer à un auditoire qui n'est pas là pour comprendre. D'ailleurs quant l'imam verse dans l'érudition, il est immédiatement perçu et « compris » comme quelqu'un qui n'a pas compris ce qu'il prétend expliquer. En effet, s'il est scandaleux et prétentieux pour un homme présent au prêche religieux (*khotba*) de déplorer le fait de n'avoir pas compris ce qu'on lui explique, il est tout aussi scandaleux de proclamer que les gens ne comprennent pas ce que leur imam leur explique car une telle posture, un tel propos, est assimilé



(dans les deux cas) à une dénonciation ou une provocation plutôt qu'à un désir de comprendre ou à une volonté d'expliquer. Il faut dire que dans ce genre d'interaction, l'écoute « religieuse » (attentionnée, docile et respectueuse) est au discours oral ce que la calligraphie est au texte écrit, c'est-à-dire d'une valeur et d'un sens purement esthétique.

En Kabylie le piège est à double fond : si quelqu'un dit qu'il ne comprend pas l'arabe, il dit implicitement qu'il ne comprend pas et ne peut pas lire le Coran, ce qui est assimilé à l'aveu d'être un non arabe et donc un non musulman comme l'illustre une anecdote rapportée par Amar Ouzegane dans *Le Jeune Musulman* en 1952. Entre 1940 et 1943, des Kabyles, internés par le régime de Vichy, demandent à un personnage qui jouit d'un immense prestige auprès d'eux et qui prétend avoir étudié sept ans (un chiffre en effet bien suspect pour sa célébrité ritualiste) à l'université islamique d'El Azhar du Caire, d'être leur imam. Celui-ci accepte, A. Ouzegane écrit :

« Après la prière, il prononçait la *khotba* en arabe littéraire. Malgré leurs bonnes volontés aiguës par une foi islamique fervente, nos vieux montagnards ne parvenaient pas à comprendre grand-chose au sermon prononcé en arabe littéraire. C'est pourquoi ils désignèrent un kabyle assez pieux à leurs yeux pour leur servir de traducteur. Mais le cheikh importuné par une traduction qu'il ne pouvait suivre se mit en colère et se lança dans un violent réquisitoire contre les faux musulmans qui ne comprenaient pas la langue noble » (...) concluant que « lorsqu'il y aura un gouvernement musulman, il coupera la tête à qui parlera une autre langue que l'arabe ». Blessés et humiliés, les vieux kabyles quittèrent le cheikh. Le dernier s'adressa en kabyle au traducteur « Demande au cheikh s'il faudra un interprète pour parler avec ma grand mère ? » (Ouerdane, 1990)

Mais par ailleurs l'imam, qui est issu le plus souvent du village, connaît les hommes un à un et sait donc de façon précise le niveau et les compétences linguistiques de tout un chacun. Ne pas traduire de l'arabe vers le berbère, dans ces situations, est synonyme d'incompétence linguistique en arabe et donc d'ignorance. Par contre l'imam arabophone n'est ni contraint ni astreint à la traduction et il est même dispensé de cette compétence du fait qu'il ne maîtrise pas le berbère. Ce cas d'ailleurs est loin d'être propre aux Kabyles et à la Kabylie, Ibrahimi acteur notoire de l'Islah post Badissien en témoigne lui-même :

« J'ai commencé à faire mes leçons et mes conférences à Tlemcen en Arabe littéraire, le plus corsé et le plus difficile et le plus étranger au niveau habituel et ce délibérément. J'avais alors un double objectif : je voulais d'une part montrer à ceux qui sont instruits en Français que la langue arabe, elle aussi possède son esthétique, ses tournures et qu'elle est aussi une langue d'érudition. D'autre part je voulais provoquer dans l'assistance un sentiment de regret et de culpabilité chez ceux qui ne maîtrisent pas l'arabe... Mais je craignais souvent de faire le vide autour de moi. Je me disais toujours que les gens vont finir par ne plus venir, par ne plus revenir, car ils ne comprennent rien à ce que je dis, pourtant non, les gens continuent d'affluer... » (Mahdaoui, 1988).

Le témoignage suivant, d'un jeune villageois kabyle qui vient donner des nouvelles du village à Mouloud Feraoun, alors instituteur dans une autre petite ville de haute Kabylie (Labaa n'ath irathene), dit bien cette atmosphère de crainte et de croyance qui entoure la figure du maquisard et qui, pour bien se faire craindre et aduler, châtie bien son accent arabe :

« ... des frères, je te dis, de bons musulmans. Lorsqu'ils nous ont réunis au pressoir, les dents des notables claquaient, mais le chef a été admirable. Il a commencé par réciter le Coran, une Fatiha toute en arabe, il fallait voir avec quel accent, quel ton, quelle ardeur. On n'avait pas besoin de comprendre, c'était impressionnant. Vraiment on peut les respecter ces gens-là. » (Feraoun : 1963)

On l'a compris, le respect voir la vénération qui entoure l'arabe coranique (et qui dépasse le strict champ religieux) fait que la demande de traduction et de compréhension est loin d'être évidente et partagée par tous. Il est fort probable que la question soulevée par l'imam ne se pose pas (ou du moins pas en ces termes) aux gens de Boujellil, qui n'ont sans doute pas de problème à ne pas comprendre le prône du vendredi prêché par l'imam en langue arabe.

Le Cheikh dément l'imam

L'hypothèse que cette question de l'imam de Boujellil ne serait venue ni d'un imam ni de Boujellil, qu'elle viserait l'homme politique plutôt que le cheikh, que la finalité de cette question ne serait pas d'obtenir une réponse mais de provoquer politiquement et religieusement un débat sulfureux, celui de l'islam et de la Kabylie, n'échappe pas au cheikh Hammani et cela se voit bien dans sa réponse fougueuse et coléreuse. En effet, dès que le cheikh Hammani a terminé la traditionnelle formule religieuse qui sert à ouvrir tout propos, il donne l'assaut à l'imam. Une réponse qui se lit et se veut manifestement comme une dénonciation de l'imam suggérant que celui-ci serait non seulement ennemi de la langue arabe, agent de la destruction de l'unité nationale et confessionnelle des musulmans mais encore un homme vulgaire et menteur :

« Cher Foudala, sois le rassembleur des musulmans au lieu d'être celui qui les divise et les disperse ! Ton devoir, le seul qui t'incombe, et d'honorer la langue arabe, fais ta leçon avec et en premier, puis si tu veux fais la traduction, je te dis de faire de même lors du prône du vendredi. Votre pays Boujellil est l'un des plus importants dans l'oued Sahel. Comment oses-tu dire que les hommes, les femmes, les filles et les garçons de l'oued Sahel ignorent l'arabe alors que même les Kabyles de Beni-Yenni le parlent couramment et facilement comme je l'ai moi-même constaté déjà en 1973 ? N'as-tu pas honte de dire depuis le pays des célébrités tel le cheikh Ali Chentir, de Cheikh Aissat, de Cheikh Al Warthilani (que dieu leur accorde sa miséricorde) que 95% ne comprennent pas l'arabe ? ... Sache que le prône du vendredi comme la récitation ou la lecture du Coran ne peut se faire qu'en arabe et si l'on vous autorise aujourd'hui à faire le prêche en langue amazigh, demain le diable va vous souffler



l'idée de nous demander l'autorisation de faire la *Fatiha* en langue amazigh. Sache que la prière ne peut être valable qu'avec la récitation du Coran en langue arabe, la traduction n'est pas le Coran ; tu comprends ! Le Coran ne peut exister qu'en langue arabe comme a dit le très haut « avec une langue arabe distinguée ». As-tu compris ou pas encore, cher Foudala, la gravité de ta question ? »

L'imam et le cheikh sont tous les deux originaires de la même région en petite Kabylie et ont une connaissance par cœur et par corps de la société kabyle. L'un et l'autre n'ont bien sûr pas tort de soulever la question de compréhension et de traduction du message religieux auprès des fidèles qui ne maîtrisent pas la langue arabe. Si l'imam axe son propos sur ceux qui ne comprennent pas son cours du fait qu'ils ne maîtrisent pas l'arabe, le cheikh, quant à lui, pense que le taux de ces derniers est statistiquement insignifiant et surtout gravement surestimé par l'imam (95%). Bien que le taux des arabisants et le degré de maîtrise de l'arabe soient probablement plus élevés que ne le postule l'imam, cela ne met pas pour autant en cause la pertinence de l'interrogation de l'imam vis-à-vis de la préoccupation qu'il invoque face aux fidèles qui ne comprennent pas ses cours et ses prêches. Pour sa part le cheikh a aussi bien compris que l'intention de l'imam n'est pas de soulever un problème « linguistique » qui se poserait réellement aux fidèles mais d'en faire un usage polémique car, faire entendre qu'ici ou là on ne comprend pas l'arabe, c'est dire par là même qu'on n'est pas arabe et par extension on insinue et on rappelle qu'on est des musulmans islamisés, c'est-à-dire naturalisés ce qui, dans l'Algérie de 1993, signifie une volonté d'autonomie linguistique et donc politique.

L'échange acerbe entre les deux clercs kabyles n'est finalement que le résultat de la subordination de la religion à la politique commencée dès les années 1970 au moment de la salarisation et de la fonctionnarisation de la fonction d'imam, à l'origine de ce duo toujours duel entre religion et politique en Algérie. Comme nous allons le voir, le nouveau statut de l'imam et le développement du prône du vendredi amènent des transformations importantes des pratiques religieuses en Kabylie, qui posent non seulement la question du statut respectif de l'arabe et du berbère dans le champ religieux (à l'oral comme à l'écrit) mais plus largement la question de l'appréhension de la légitimité religieuse et de la modernité dans la société kabyle.

L'imam, la mosquée et le prône du vendredi

La fonction d'imam de village en Kabylie : le passage de la vocation à la fonction

Dès le début des années 1970, l'État algérien a décidé d'intégrer le corps des imams à la fonction publique. Ils devenaient de ce fait des fonctionnaires comme les autres, salariés et tenus à un règlement dicté par l'autorité de tutelle,

en l'occurrence le ministère des Affaires religieuses. La fonctionnarisation des imams a radicalement transformé la condition et la position sociale, politique, économique et symbolique de l'imam, ainsi que l'histoire de l'islam algérien ; elle a aussi affecté durablement le champ religieux local (Chachoua : 2001). Dans le contexte communautaire des villages de Kabylie, cette loi a paradoxalement eu un effet inverse au niveau local. Si elle a, comme on peut le supposer, à l'échelle nationale arraisonné la religion à la politique et qu'elle a ainsi islamisé la politique et politisé l'islam, localement, par contre elle a plutôt « laïcisé » les rapports entre les comités de villages ou les villageois et les chefs religieux locaux. Les imams ne sont plus choisis ou du moins approuvés par l'assemblée villageoise, ils leurs sont souvent proposés voire imposés. Mais les villageois dans leur majorité ont « facilement » accepté et approuvé cette règle qui les dispense de la prise en charge socio-économique de l'imam. L'imam aussi, semble se réjouir de cette « salarisation » qui lui garantit une « autonomie » financière et politique vis-à-vis du village surtout que cette rétribution officielle n'a pas arrêté les dons, les offrandes, et autres contributions occasionnelles des villageois qui constituent une seconde source de revenus pour l'imam. Cette fonctionnarisation a bien sûr élevé et relevé le prestige symbolique des imams à l'échelle locale. Les imams comme les affaires religieuses sont devenues, dans l'imaginaire commun, des hommes et des choses publiques et politiques c'est-à-dire prestigieuses.

Si on ne rentre pas dans la fonction ou la mission d'imam par admission ou sélection on ne sort pas non plus par démission ou mutation. On peut même dire que c'est pour ne pas avoir affaire à des imams « démissionnaires » que le village opte bien souvent pour l'élection « généalogique » plutôt que pour la sélection « professionnelle » dans le choix de ses imams. Le choix endogame et local voire familial et familial se présente comme une garantie ou une caution contre toute forme d'imprévu ou d'abus politique, éthique ou moral. Car une fois élu, l'imam ne peut faire l'objet sinon difficilement de licenciement ou de révocation. Entre l'imam et le village, la relation est quasi analogique à celle d'un mariage « arrangé » avec la cousine parallèle : le divorce est impensable du fait qu'il ruine l'avenir des liens communs qu'ils soient terriens ou consanguins, symboliques et/ou économiques avec le village. Ceci reste une tâche noire sur l'histoire et l'avenir du village et sur son honorabilité. Aucun imam valide et crédible n'acceptera de répondre à une demande de remplacement ; il lui arriverait exactement ce qui arrive à un homme « divorcé » avec lequel toutes les femmes et surtout les familles vont éviter d'avoir des alliances matrimoniales et qui fera toujours l'objet de méfiance et de suspicion voire de malédiction. Par tradition et par vocation cette fonction a toujours été dévolue à des hommes et des familles ayant une épaisseur symbolique et généalogique dans l'histoire villageoise qui considèrent cette fonction comme un pouvoir et non un métier et la laissent volontiers régir par l'hérédité ou le droit successoral comme celui qui régit le droit d'aînesse.

N'ayant pas la légitimité symbolique de leurs prédécesseurs, les nouveaux imams, venus et nommés de l'extérieur, investissent dans la légitimité de leur



savoir, de leurs diplômes et de leurs scolarités comme une preuve complémentaire et supplémentaire. Plus jeunes que leurs prédécesseurs, ils ont un corps plus « profane » c'est-à-dire plus droit, musclé, vif et robuste qui contraste avec la démarche lourde et lente des anciens plus chétifs. N'ayant pas de raisons de s'absenter ou de s'occuper de d'autres tâches comme la visite des parents, la culture des champs ou simplement s'autoriser à ne pas être là comme le faisaient avant les imams locaux, les nouveaux imams ont, sous l'oisiveté et l'abondance du temps libre, réinventé la tradition des cours d'instruction religieuse. Fréquemment présents à la mosquée, disposés à écouter, informer, expliquer et répondre à telle ou telle question d'ordre juridique, théologique et même politique où économique, ils sont plus bavards et plus intervenants que leurs aînés.

L'introduction du prône hebdomadaire du vendredi dès le début des années 1980 est un exemple de changement religieux important qu'a connu l'islam kabyle en cette fin du XX^e siècle, et qui va donner plus de savoir, de pratique, de prestige et de charisme à l'imam comme à la mosquée et à l'islam kabyle en général. Le prône du vendredi a aussi modernisé et politisé l'islam local et national en Algérie. On peut dire du prône du vendredi ce que dit Roger Chartier (1992) à l'endroit de la lecture, du livre et de l'imprimerie en général et de son influence globale sur le mode de vie et les façons de lire. Mais aussi établir une sorte d'analogie entre l'effet de l'écriture sur les sociétés orales tel que nous la bien montré toute la thèse de J. Goody (2007) avec celui du prône du vendredi sur le rapport au temps, et au savoir religieux et profane en particulier. Enfin le prône du vendredi, paradoxalement, pointe l'idée de la résurrection d'une oralité magistrale comme le dit joliment F. Waquet, 2003.

Le prône du vendredi en Kabylie : l'islam à haute voix

Dès 1985, commençait à se généraliser en Kabylie le projet de (re)construction de mosquées car les lieux de cultes villageois y étaient des plus vétustes. Beaucoup de mosquées kabyles, datent du début du siècle (1930-1950) et sont construites de terre et de pierre. De loin elles ressemblent comme une goutte d'eau à n'importe quelle maison kabyle (Bourdieu, 1972, 1982). Il arrive que des étrangers de passage demandent après la mosquée du village alors qu'ils sont devant ! La mosquée kabyle, d'avant les années 1970, n'avait ni minaret, ni dôme, ni vitraux pour ressembler à une mosquée et a été d'ailleurs la dernière maison kabyle (du point de vue architectural) que les villageois ont démolie car, vers le début des années 1980, il ne restait presque plus de maisons kabyles de style traditionnel. La guerre d'indépendance puis l'argent de l'émigration, le salariat et enfin la politique d'aide à la construction ont pu venir à bout de ces demeures qui faisaient honte aux Kabyles (Ait Ouyahia, 1999). Nombre de ces mosquées sont démunies de minaret, sans sanitaire, composées d'une salle de prière vide, le sol cimenté recouvert d'un tapis en *halfa*. Seule une horloge achetée par un émigré à Marseille ou à Paris sinon ramenée de Jeddah par un pèlerin (*hajj*) tient lieu de décor aux murs crépis

à la chaux. Une arcade enfoncée dans le mur sert de *minbar* « estrade » à l'imam et de *qibla* « direction de la Mecque » aux fidèles. Une pièce minuscule attenante à la salle de prière sert de salle de cours dans certaines mosquées. Celles qui ne sont pas électrifiées sont éclairées à l'aide de bougies et de cierges posés à même le sol quelquefois collés au mur ou disposés dans des niches creusées dans les quatre murs de la mosquée. Pour celles qui sont électrifiées, une simple ampoule tenue par un fil trône au plafond. Pas de lustre ni de prise par ailleurs.

Vers les années 1980 la rénovation et la construction des mosquées est un chantier éthique et esthétique qui s'impose de par la vétusté des lieux de culte villageois. Une fois initié par l'assemblée villageoise, ce genre de chantier ne souffre guère de réticence ou d'opposition ; il arrive même que plusieurs personnes proposent leurs terrains et leurs capitaux et cherchent à gagner la faveur de l'assemblée pour que leurs dons soient retenus. L'État par ailleurs ne manque pas de venir gracieusement au secours des villages indigents. Depuis, des mosquées plus somptueuses et plus semblables à celle des villes ont poussés dans tous les villages. La construction d'une mosquée dans un village kabyle n'a pas toujours pour finalité le besoin d'un lieu de culte mais constitue surtout un projet d'embellissement, d'affirmation et de démonstration immobilière et identitaire du village. Toutes les options et décorations esthétiques qui touchent le dôme, le minaret comme les équipements (vitreaux, tapis, lustres, horloges, faïences, etc.) ne sont pas, tout bien pesé, des exigences architecturales ou religieuses mais souvent un désir d'urbanité et de citoyenneté refoulé. L'électrification a complété, redoublé et encouragé l'ambition de modernisation des infrastructures villageoises, et motivé les projets de viabilisation, d'aménagement des routes et des ruelles en béton et d'éclairage des places et des accès privés qui donnent une allure citadine aux villages.

L'électrification a profondément et considérablement influé sur la pratique religieuse. Elle a autonomisé et individualisé les pratiques religieuses. Quand l'éclairage se faisait à la bougie ou par des lampes à pétrole mobiles les gens respectaient les horaires de prières collectives. Ils tâchaient individuellement de se présenter tous ensemble, au même moment à la prière du soir ou du matin (sinon ne pas venir carrément) afin de répondre à l'économie de l'éclairage mais aussi à la sécurité de la mosquée du fait qu'il n'est pas question de laisser l'éclairage allumé en permanence et sans surveillance. Cet impératif qui contraignait chacun à venir à l'heure obligeait l'imam à être présent et donnait à la prière un aspect collectif et servait aussi de moments de rendez-vous sans concertation entre les gens. L'éclairage électrique et public des mosquées a libéré les individus des contraintes de temps, d'espace et de pratique à la mosquée ; les pratiquants peuvent venir quand ils veulent et rester sur place autant qu'ils le désirent ; dans la mosquée personne ne viendra appuyer sur l'interrupteur ou signifier un gaspillage d'énergie. Plus encore, l'éclairage électrique favorise la lecture et permet le prolongement du temps des débats et des prières surrogatoires. Contrairement à la mosquée d'autrefois qui était petite, sombre et exiguë, la nouvelle mosquée possède des espaces ouverts et larges où il est possible de s'isoler, de s'allonger,



de discuter, de lire et ce comme on le voudra discrètement ou non. On peut dire qu'à l'émergence des mosquées palais, neuves et nouvelles correspondent aussi l'émergence d'une foi toute aussi neuve et toute aussi nouvelle.

Depuis la transformation du week-end dominical en 1976, le vendredi est devenu en Algérie un jour véritablement religieux. Dès 12h, des groupes entiers de jeunes, d'adolescents, d'adultes et de vieillards, mais très peu de femmes, se pressent vers la mosquée blanche du village pour assister au prêche du vendredi « *jumu'aa* ». Pendant une heure, seule la voix de l'imam qui résonne du haut parleur domine le silence du village écrasé par l'ennui. Ce changement a davantage contribué à une auto-islamisation collective et transformé, bon gré mal gré, le quotidien de ceux qui pratiquent comme de ceux qui ne pratiquent pas. Toute besogne, visite, déplacement est avancé ou reculé par rapport au prône. Le marché a connu une sorte d'accélération et de précipitation des foules pour être au rendez vous de la prière. Les transports, ainsi que la circulation routière, se sont alignés sur les horaires du prône. Ainsi on peut mesurer quasi statistiquement et connaître les pratiquants et les « non-pratiquants » du village le vendredi à 13 heures, au moment du prône. Entre les présents et les absents à la prière du vendredi passe ainsi une ligne de démarcation entre les pratiquants et les autres. Rien que cette indiscretion a contraint, d'une façon consentante ou pas, de nombreux hommes à la pratique car cet instant, qui ne dure pas plus de 90 minutes, coupe arbitrairement le rang en fidèles et infidèles.

Arezki, la cinquantaine, cadre supérieur habitant dans un village qui est maintenant presque une ville, voit mal comment il pourra encore résister à cette vague « d'islamisation » qui a fini par conduire tous les hommes de sa génération à la mosquée. Sa femme dit que maintenant :

« Dans ce coin de quartier il ne reste que lui qui ne va pas à la mosquée, ça ne peut pas durer longtemps pour lui... Pour nous les femmes sur ce point on est un peu à l'abri. Ses copains semblent lui faire remarquer à chaque fois son absence et puis entre collègues ça arrive qu'ils démarrent, continuent ou terminent une discussion à la mosquée. Arezki, lui le pauvre rate toujours un épisode... On tient toujours à lui préciser qu'à la mosquée il y a eu ceci et cela, tel à dit ça ou ça, on dirait que dès qu'il n'est pas là tout commence à se dire et à se faire. En réalité c'est pour lui signifier et lui faire sentir sa différence qui, à vrai dire, maintenant que tout l'emploi de temps est organisé autour des horaires et des moments de la mosquée, tu apparais comme un idiot. Eh oui ! Mais crois-moi que ça a changé en Kabylie surtout dans une ville comme Tizi-Ouzou par exemple. Si tu ne pries pas, si tu ne vas pas à la mosquée, tu vivras une sorte de harcèlement éthique et politique à moins que tu sois un homme bourré de pouvoir et d'argent ; seul moyen pour mépriser les gens sinon tu seras bien méprisé par eux. Maintenant ici, et ce n'est pas notre tradition d'il y a à peine 30 ans, on manque de respect aux idées faibles et aux personnes seules. Les gens croient que ceux qui ne vont pas à la mosquée font une sorte de défi, d'insolence et de résistance contre ceux qui y vont, d'ailleurs si tu as remarqué, je ne sais pas mais c'est drôle parce que quand je vois les gens sortir de la mosquée on dirait qu'ils sortent d'un tribunal qui les a acquittés... »

L'effet du prône c'est aussi la découverte du haut-parleur généralisé à tous les appels à la prière puis à tous les villages et enfin à tous les usages. Cela dit, on ne peut pas occulter le fait que la sonorisation de l'appel à la prière, avec laquelle les villageois se familiarisent de plus en plus, a impliqué et implique encore des réactions de rejets car cette haute sonorité est pour certains assimilée à une agressivité surtout pour ceux qui ne pratiquent pas et qui perçoivent cet appel comme un rappel à leur manquement à la religion. On peut dire que le haut parleur qui a augmenté le volume de l'appel mais qui est aussi pour certain un rappel à la religion finit par influencer et augmenter le nombre des pratiquants et enfin à élever et gonfler l'autorité et la légitimité religieuse en Kabylie. Le haut-parleur semble avoir remplacé et prolongé l'oralité biologique par une oralité électronique non sans confusion entre le sonore, l'officiel et le scripturaire :

« Non ce n'est pas quelque chose qui dérange, écoute si je me mets à écouter ce qui dérange ça ce n'est pas le plus dur à supporter. Ce n'est pas une question de travail de chômage ou de l'oisiveté (...) Ce n'est pas en se réveillant tôt ou tard que tu gagnes ou perds ta journée ou ta santé ou même ta vie, alors soyons sérieux (...) Non le haut parleur ne dérange personne, ce n'est pas qu'il nous réveille mais tu sais tu finis par t'habituer et puis tu sais ce n'est pas le plus méchant » (Mouloud, 55 ans, Tizirt).

Le haut-parleur sert aussi à appeler aux fêtes et au deuil, aux assemblées du village ou appeler à n'importe quelle nécessité ou urgence. Dans un monde où il ne suffit plus d'annoncer à la place du village et d'envoyer les enfants informer tel ou tel pour s'assurer d'une diffusion suffisante d'une annonce, le haut-parleur semble apporter et faciliter la communication. Car, comme le dit cet imam d'un village de Kabylie :

« Aujourd'hui c'est la minorité des hommes qui restent sur la place du village et le bouche à oreille ne passe plus, et puis l'écriture, un bout de papier sur le mur coûte cher à produire, enfin il n'est pas gratuit mais surtout il n'est pas sûr car beaucoup te diront qu'ils n'ont pas vu. Avec le micro aucun ne peut dire ça, ne peut mentir, non ! C'est pas mal dans un pays où beaucoup aiment faire le sourd ou le dos rond. Mais si ça te suffit, écoute je vais t'ajouter quelque chose puisque tu aimes ces petites questions. Le haut parleur, je peux le régler pour faire l'appel et dormir ou rester au lit si je suis malade, en plus c'est bien parce que c'est une voix presque impersonnelle, ce n'est pas ma voix que tu entends, ça peut être ma voix mais ça peut être la voix d'un autre. Aussi avant le haut parleur certains imams n'avaient pas de voix ou ce n'est pas de leur éthique de crier ou de brayer comme ça fort, et si l'imam est malade, alors pas d'appel, pas de rappel ? »

Ces témoignages montrent que les transformations techniques et les changements sociaux que connaît la société kabyle depuis une décennie ont beaucoup influé sur les débats, les combats et les représentations politiques locales et nationales. La question linguistique qui fut longtemps au premier rang des revendications politiques berbères semble maintenant secondaire non seulement parce que cette question est tenue pour « réglée » ce qui n'est paradoxalement ni vrai ni faux, mais surtout que cette même question entraîne automatiquement celle de la place de la religion et de l'islam dans la société.



Conclusion : le Coran kabyle ou l'islam du bout de la langue

En 2007, une traduction kabyle du Coran en caractères latin et tifnagh a été publiée aux éditions Ziriyab (Ait Mansour, 2007). Ait Zerrad avait déjà publié une version en 2003 et il existe également une traduction en chleuh publiée au Maroc en 2003 (Jouhadi, 2003). Avant ces publications récentes, on ne connaît pas de traduction du Coran en berbère éditée et diffusée au Maghreb. Certains soutiennent l'existence, non vérifiée, de traductions à l'état manuscrit dans l'*Atlas marocain* (voir également Pouessel dans ce volume), mais aucun des traducteurs cités plus haut n'a confirmé leurs existences. Ces traductions récentes « traduisent » les changements en cours (et en perspective) dans le champ politique, religieux et linguistique algérien et maghrébin en général, berbère et kabyle en particulier. Paradoxalement, ces traductions n'ont pas d'objectif prosélytique mais bel et bien linguistique : elles n'ambitionnent pas de rendre le Coran accessible et compréhensible aux berbérophones mais elles permettent de manifester une différence et une autonomie linguistique par rapport à l'arabe et au français, les deux langues dominantes au Maroc et en Algérie.

Toutes ces traductions sont rares voire introuvables sur les étagères des libraires. Beaucoup ignorent leur existence et paraissent surpris par cette entreprise originale pour certains, audacieuses et curieuses pour d'autres. Ces traductions ne répondent peut être pas à une demande de lecture mais en tous cas elles la suscitent. Bien malin celui qui dira si cette traduction servira à rapprocher l'islam des Kabyles ou au contraire à leur donner l'impression d'une religion et d'un texte extérieurs et à marquer nettement la différence entre arabe et berbère du point de vue religieux et linguistique. D'aucuns verront dans cette édition pionnière une volonté de rendre plus accessible le Livre et la lecture du Coran aux Kabyles. Mais, malgré cette traduction, l'accès à la lecture du texte coranique restera verrouillé car les caractères latins ou *tifnagh* sont encore plus inaccessibles que l'arabe pour de nombreux Kabyles scolarisés en arabe. Les Kabyles qui savent lire et écrire l'arabe ou le français n'ont pas besoin de lire cette/ces traductions en kabyle sinon pour s'offrir un instant de plaisir et satisfaire une curiosité exotique et/ou scientifique. Les imams kabyles ne sont pas prêts à les utiliser pour leurs prêches ou leurs prônes et encore moins pour leur formation ou leur profession. Pour beaucoup d'entre eux, ces traductions restent inaccessibles car ils ne maîtrisent pas les caractères latins et ne lisent pas le berbère.

Néanmoins cette traduction est vue et considérée comme une avancée et un acquis politique et linguistique car il est un signe de reconnaissance du berbère comme langue à part entière. L'acte même de traduction, sa possibilité matérielle posent et proposent l'extériorité et la différence linguistique (Ricoeur, 2006). Que l'objet de la traduction soit le plus grand et le plus sacré des textes consacre définitivement le kabyle comme langue digne d'accueillir un des plus grands textes de langue arabe. La traduction du texte coranique établit irréfutablement

la diversité linguistique en Algérie et dans le monde berbère, puisqu'elle touche à ce trait d'union entre les deux langues, arabe et berbère, qu'est l'islam. Aussi, ces traductions ouvrent et ferment en même temps le débat sur l'exception ou le mythe kabyle ou berbère dont on sait que les principaux arguments ayant servi cette vision d'une division irréductible entre Arabes et Berbères se basaient principalement sur cette différence linguistique et cette extériorité islamique (Ageron, 1976 ; Colonna, 1995 ; Chachoua, 2007).

Dans moins de vingt ans, de nombreux jeunes Kabyles seront alphabétisés en langue berbère qui, depuis plus d'une décennie, s'enseigne dans toutes les écoles de Kabylie et ils le seront aussi d'avantage en langue arabe, la langue officielle. D'ici là beaucoup de vieux analphabètes qui font l'objet de la polémique évoquée ici ne seront « malheureusement » plus là. Les pratiquants sauront tous dans leur exclusivité parler et comprendre l'arabe. Ce jour là dire le prêche en berbère ne soulèvera plus de débat mais... un combat.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AIT MANSOUR Ramdane, 2007, *Lequran s tmaziyt, traduction en Kabyle du Coran*, Alger, éd. Zyriab.
- AIT OUYAHIA Belkacem, 1999, *Pierres et Lumières*, préface de Mustapha Lacheraf, Alger, éd. Casbah.
- AGERON Charles Robert, 1976, « Du mythe kabyle aux politiques berbères », *Cahier Jussieu* n° 2 (Le mai de voir) : 331-349.
- BOUAZIZ Yahya, 1996, *Âlam Al-Djazair*, Beyrouth, éd. Maison de l'Occident musulman, t. II, 232 p.
- BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris et Genève, Droz, 269 p.
- 1982, *Le sens pratique*, Paris, éd. de Minuit.
- CHAKER Salem, 1982, « La revendication culturelle berbère », in *Les Temps modernes*; Algérie, n° 432-433 : 439-447.
- (éd.) 1987 : *Berbères, une identité en construction*, numéro spécial de la ROMM, Aix-en-Provence, Édisud, 152 p.
- COLONNA Fanny, 1995, *Les versets de l'invincibilité*, Paris, Presse des sciences po.
- CHACHOUA Kamel, 2001, *L'islam kabyle*, Paris, éd. Maisonneuve & Larose.
- 2007 : « Islam de Kabylie et Islam en Kabylie » (À travers deux manuscrits imprimés de deux ulémas de Kabylie des XIX^e-XX^e siècles : Ibnou Zakri et Abou Yaala), in Zaïm KHENCHÉLAOUI (coord.), *Des voies et des voix, Publication des actes du colloque international sur « Soufisme, culture et musique »*, Alger, CNRPAH : 100-117.
- CHARTIER Roger, 1992, *L'ordre des livres, lecteurs, auteurs. Bibliothèques en Europe entre le XIV^e et le XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Alinéa.
- DEJEUX Jean, 1983, *Identité nationale, idéologie arabo-islamique et revendication berbérophone en Algérie*, Université de Turku (histoire politique, publications E : 1/1983), 37 p.



- DEHEUVELS Luc Willy, 1992, *Islam et pensée contemporaine en Algérie. La revue al-Asala (1971-1981)*, Paris, CNRS.
- FERAOUN M., 1963, *Journal 1955-1962*, Paris, Seuil.
- GALISSOT René, 1980, « La Kabylie: ce n'est pas si simple », in *Politique aujourd'hui*, 5-6: 37-45.
- GOODY Jaques, 2007, *Pouvoir et savoir de l'écrit*, Paris, la Dispute.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, 1983, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve, 214 p.
- HADDAB Mustapha, 1979, *Éducation et changements socioculturels: les moniteurs de l'enseignement élémentaire en Algérie*, Alger, OPU, 348 p.
- HARBI Mohammed, 1980, « Nationalisme algérien et identité berbère », 1980, in *Peuples méditerranéens*, n° 11: 31-37.
- JOUHADI Hocine, 2003, *Traduction des sens du Coran*, édité à compte d'auteur, Rabat.
- MAHDAOUI Mohammed, 1988, *Al Bachir Al Ibrahim, son combat et ses textes* (en arabe), Damas, Dar Al Fikr.
- MÉRAD Ali, 1968, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris, Mouton.
- OUERDANE Amar, 1990, *La question berbère en Algérie dans le mouvement national algérien 1926-1980*, Québec, Septentrion, 254 p.
- REDJALA Mbarek, 1970, « Remarques sur les problèmes linguistiques en Algérie », *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'études Chamito Sémitiques GLECS* 14: 110-123.
- RICOEUR Paul, 2006, *Sur la Traduction*, Paris, Bayard.
- SAYAD Abdelmalek, 1967, « Bilinguisme et éducation en Algérie », *Cahier du Centre de Sociologie Européenne*, 4: 205- 216.
- WAQUET Françoise, 2003, *Parler comme un livre, l'oralité et le savoir (XVI^e- XX^e siècle)*, Paris, Albin Michel.