Société tribale kabyle et (re)construction identitaire berbère. Le cas des At Zemmenzer (XIXème s.-XXIème s.)

Malika Assam

▶ **To cite this version:**

Malika Assam. Société tribale kabyle et (re)construction identitaire berbère. Le cas des At Zemmenzer (XIXème s.-XXIème s.). Sociologie. Institut National des Langues et Civilisations Orientales-INALCO PARIS - LANGUES O', 2014. Français. NNT : 2014INAL0013 . tel-01129075

HAL Id: tel-01129075
https://theses.hal.science/tel-01129075

Submitted on 10 Mar 2015

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.

INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES

ÉCOLE DOCTORALE n°265

Langues, littératures et sociétés du Monde

LACNAD CRB

THÈSE présentée par :

Malika ASSAM

soutenue le : **17 septembre 2014**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'INALCO**

Discipline : Histoire, sociétés et civilisations

Société tribale kabyle et (re)construction identitaire berbère. Le cas des *At Zemmenzer* (XIXème s. - XXIème s.)

THÈSE dirigée par :

Madame ABROUS Dahbia	Maître de Conférences HDR, INALCO
Monsieur CHAKER Salem	Professeur des Universités, Université d'Aix-Marseille

RAPPORTEURS :

Madame DIRECHE Karima	Directeur de Recherches, CNRS, IRMC, Tunis
Madame GELARD Marie-Luce	Maître de Conférences HDR, Université René Descartes (Paris) / IUF

MEMBRES DU JURY :

Madame DIRECHE Karima	Directeur de Recherches, CNRS, IRMC, Tunis
Madame GELARD Marie-Luce	Maître de Conférences HDR, Université René Descartes (Paris) / IUF
Madame CLAUDOT-HAWAD Hélène	Directeur de Recherches, CNRS, UMI3189 ESS, Marseille
Madame ABROUS Dahbia	Maître de Conférences HDR, INALCO
Monsieur CHAKER Salem	Professeur des Universités, Université d'Aix-Marseille

Remerciements

Je remercie vivement Dahbia Abrous et Salem Chaker pour la confiance qu'ils ont d'emblée accordée à ce projet de recherche, pour leur suivi, pour leurs conseils et leurs critiques qui m'ont permis de goûter aux plaisirs et aux exigences du métier de chercheur. Je remercie Ouzna Ouaksel pour son accueil et sa disponibilité au Lacnad-CRB.

Je remercie Ali Kaced pour m'avoir soutenue et accompagnée durant toutes ces années ; je remercie les membres de ma famille (Ali, Ouiza, Rosa et Mérina) qui m'ont encouragée ou aidée ici, et ceux qui m'ont accueillie toujours chaleureusement sur le terrain en Algérie (*Dda Muḥ*, *Nna Tassadit* et leurs enfants ; *Nna Fetta* et ses enfants).

Merci à mes collègues Béatrice Gadiollet, Wissem Tabbani, Anne-Claire Guinard et Xavier Jaillet pour leur relecture.

Je remercie enfin tous les *At Zemmenzer* qui se sont rendus disponibles pour mon enquête. Merci en particulier à *Dda Remḍan* d'*Iɣil Lmal* et à *Ɛcur Merzuq* d'*Afeḍriq*.

I baba, Muḥ u Ɛli Muḥ u Lḥağ.

À mon père.

Sommaire

Introduction **11**

Première partie – Pourquoi aborder la Kabylie à travers une monographie de tribu articulant réappropriation des référents tribaux et (re)construction identitaire ?

Chapitre 1 – Interrogation sur la / les tribus : au-delà des terminologies et des approches diverses, comment analyser la tribu et la structure tribale kabyle ? 29

Chapitre 2- Des réappropriations de la « tribu » à lier au processus de (re)construction identitaire en Kabylie. 85

Chapitre 3- Le choix de l'exercice monographique : retour épistémologique sur ce genre et retour sur son application à l'espace kabyle. 115

Deuxième partie – Société tribale et reconstruction identitaire chez les *At Zemmenzer* (XIXème-XXIème s.).

Chapitre 1- Méthodologie. 189

Chapitre 2 – Les *At Zemmenzer* comme terrain, une triple construction : scientifique, administrative et sociale. 203

Chapitre 3- L'organisation tribale précoloniale face à l'imposition d'Etats centraux : un démantèlement limité (milieu du XIXème s.-1980). 233

Chapitre 4- Les institutions villageoises de 1980 à nos jours : le processus de rénovation de la *tajmaɛt* s'accélère et aboutit à l'apparition des comités de village. 265

Chapitre 5- 2001 et après : la réapparition d'organisations à l'échelle supra-villageoise, un « retour de *lɛerc* » ? 301

Chapitre 6- La diffusion de l'affirmation et de la revendication identitaire berbère : rôle des militants et rôle des associations culturelles. 321

Chapitre 7 - Des productions économiques et culturelles : entre abandon, folklorisation ou réactualisation dans le cadre de la (re)construction identitaire. 349

Chapitre 8 - Une approche de la « mémoire » : (re)constructions mémorielles dans le cadre de la revendication identitaire et politique. 387

Chapitre 9 – La langue / les langues : usages et pratiques révélateurs du processus de (re)construction identitaire. 405

Conclusion **417**

Prologue

Kabylie, *At Zemmenzer*.

Le 18 avril 2001, Massinissa Guermah décède dans les locaux de la gendarmerie dans la commune de Beni Douala (*At Ddwala* dit-on localement). La révolte est au départ très localisée mais les *At Ddwala* font partie de l'horizon géographique, historique et social des *At Zemmenzer*. Leurs territoires limitrophes s'étendent de chaque côté d'une rivière (*asif n Tqesray*) au sud de Tizi-Ouzou. Les nouvelles allèrent donc vite. *Werdiya n Ɛemmer*, surnommée « *issalen*[1] » dans le quartier de *Buhinun* où je passais mon séjour, était à l'affût de toute nouvelle, tout incident ou événement concernant les environs. Symboliquement sa maison située sur une petite hauteur, non loin du centre du village, dominait les alentours. Elle avait vue aussi bien sur les *At Zemmenzer,* sur les *At Ddwala* que sur les *Ibetrunen*. Elle nous raconta l'événement : « *I yeḍran g wat Ddwala ! am tmurt-nni n Yasser Ɛarafat… reğmen-ten s yeẓra* »[2].

De retour cet été-là, non sans avoir suivi la suite des événements depuis la France, je retrouvais une région entièrement révoltée, mais pas cette image d'anarchie que la « littérature classique » du XIXème s. (c'est-à-dire les descriptions des militaires français acteurs de la conquête de la Kabylie comme Lapène, Carette, Devaux...) lui associait si souvent. Je découvrais une « autorité » qui imposait des décisions appliquées sans rechigner par tous, sans que cela n'implique cependant une adhésion totale aux idées portées par le mouvement. "*Llan wat nnif, llan wat lḥif, llan wat n beṣṣif*" m'expliquaient certains [il y a ceux qui agissent par honneur, ceux qui agissent en raison de leur misère, ceux qui agissent du fait de la contrainte]. « *Nnan-d lɛeruc : ulac lxedma ass-agi !* » (les « arouch ont dit : pas de travail aujourd'hui !) entendait-on alors ; et les épiceries, les ateliers de menuiserie, les boutiques diverses restaient portes closes. « *Nnan-d lɛeruc ulac lebḥar assagi !* » (les « arouch » ont dit : pas de mer aujourd'hui !) ; et il fallait annuler l'expédition organisée annuellement sur les plages d'Azeffoun. Par solidarité avec les blessés et les morts, semble-t-il. Le « mouvement » attirait aussi la sympathie, lui qui poursuivait la revendication identitaire et politique qui touchait la Kabylie depuis des décennies, de manière cependant inédite, ce qui n'était pas sans déconcerter les observateurs de tous bords. Qui étaient donc les « *arch* », les « *arouch* » qui semblaient apparaître alors ?

J'avais déjà eu l'occasion de rencontrer « la tribu » dans un cadre tout autre. Ma mère, illettrée, mais très cultivée, possédait une véritable maîtrise de sa langue et de la littérature orale kabyle. Je me rappelle encore vaguement mais avec nostalgie un univers peuplé de personnages plus ou moins irréels (*yelli-s n ṣṣelṭan*, fille de sultan, *Mqidec*, *ğunğa yelli-s n tteryel*, fille d'ogresse) qu'elle m'a transmis par ces contes qu'elle me narrait. Je me souviens encore de sa voix, de son rythme, de ses intonations qui parvenaient littéralement à me donner la chair de poule, voire à m'effrayer. Dans le quotidien, elle ponctuait chacune de ses interventions par un proverbe qui mettait fin à toute discussion. Quelques vers m'ont particulièrement marquée, même si je ne sais plus à quelle occasion ils furent récités, les vers qu'un poète *Muḥ u Yidir Ɛemruc* du village de *Taddart Tameqqrant* (*Iḥesnawen*) aurait déclamés sur un marché, dans les années 1940, lors de joutes avec d'autres poètes :

Qqaren-aɣ lɛerc n Bni Zemmenzer
Ur neseɛi aḍebbal wara agezzar
Nezzuxxu yerna mazal !
« On nous appelle la tribu des Beni Zemmenzer
Nous pouvons être fiers encore et encore
Nous n'avons ni joueur de tambour ni boucher ! »[3].

[1] Néologisme qui désigne les « informations ». Elle était un peu notre journal télévisé local.
[2] « Si vous saviez ce qu'il se passe chez les *At Ddwala* ! Comme le pays de Yasser Arafat... une guerre des pierres... ».
[3] Les deux professions (boucher / musicien ambulant) citées ici étaient (et continuent parfois de l'être) mal considérées, le boucher en raison de son contact permanent avec le sang, le musicien en raison de sa vie itinérante. (Lacoste-

Une présence régulière sur le terrain permettait de percevoir les traces d'une permanence de la tribu même en dehors des événements particuliers de 2001, ou de récits concernant le passé. Une anecdote m'a été rapportée sur un conflit entre membres d'une branche de ma famille, à propos d'une question d'héritage. Les héritiers se battant et s'insultant publiquement sur la route principale du village de *Buhinun* firent l'objet du commentaire suivant : « *d lɛib, d abrid n leɛrc !* » (C'est honteux, c'est le chemin de la tribu !). Ce « chemin de la tribu », c'est l'axe routier C.W.2 qui va de la nouvelle ville de Tizi-Ouzou jusqu'aux villages de la commune de Souk-el-Tnine ; c'est la route principale, goudronnée qui traverse de nombreux villages appartenant à *lɛerc* (« arch ») des *At Zemmenzer*. L'appartenance tribale se projetait ici sur un territoire porteur de valeurs censées conditionner les attitudes des membres de *lɛerc*...

Ces traces de la tribu finirent par me faire réfléchir.

Dujardin, 2005 : 77 ; 254). Traditionnellement, on ne donne pas sa fille en mariage à l'un ou à l'autre. En rappelant leur absence au sein de la tribu, le poète lui donne une certaine « noblesse ».

Introduction

La tribu, une catégorie pertinente pour interroger la Kabylie d'aujourd'hui ?

Force est de constater que l'on a assisté depuis les années 1980, à un « retour » de la tribu en sciences sociales. Cette catégorie avait été critiquée voire rejetée dans les années 1970 (Godelier, 1973) après un siècle de conceptualisation et d'usages scientifiques : élaborée et utilisée dans un cadre évolutionniste (depuis Morgan jusqu'aux néo-évolutionnistes comme Sahlins), elle a également été soumise au paradigme segmentaire qui en a proposé une modélisation. Ils ont l'un comme l'autre fini par être jugés inadéquats pour rendre compte des sociétés dites tribales. En cette ère de décolonisation des sciences sociales, le concept de tribu avait aussi été banni du fait de ses usages politiques, comme d'autres outils de connaissances construits par une ethnologie qualifiée de « coloniale » (Lucas et Vatin, 1975).

La question de la tribu et celle de son actualité reparaissent à l'occasion de la résurgence de phénomènes dits tribaux dans l'actualité : au Yémen et en Afghanistan dès 1986 (Bonte, *L'Homme*, 1987) ; en Algérie, lors du soulèvement de la Kabylie en 2001, qui voit apparaître un mouvement citoyen qualifié aussi de mouvement des « *arch* » (Ben Hounet 2009 : 10-11). Cela a entre autres suscité des réflexions théoriques sur la notion de tribu ainsi que des études de cas concrets et localisés. La catégorie de tribu reste pertinente mais elle a été réévaluée : de nouveaux axes d'analyse ont été définis. Les rapports de parenté ne sont pas l'unique fondement des sociétés tribales : le politique en particulier ne relève jamais directement ou seulement de la parenté (Godelier, 2010 : 14-16). Il faut donc réfléchir à la forme précise que prennent les rapports de parenté ; à la structure interne de la société tribale étudiée, à l'articulation de la forme, du contenu et de la fonction de chaque unité sociale qui la compose et explique l'inégale importance de ces unités (Godelier, *EU*, 2002 : 999). D'autre part, les anthropologues ou d'autres spécialistes réinsèrent les tribus dans l'histoire ; or, cela implique de comprendre que la tribu n'est pas une entité figée, et qu'elle s'adapte aux différents contextes historiques, notamment le développement de l'Etat et la globalisation (*L'Homme*, 1987 ; *Etudes rurales*, 2010). Ainsi, il faut partir à la recherche de ce qu'il reste de la tribu (référents, valeurs et pratiques) et à sa réappropriation / recomposition éventuelle dans ces cadres nouveaux. Enfin, cette catégorie qui a été appliquée à des sociétés très hétérogènes doit, pour retrouver de la pertinence, être définie spécifiquement dans les contextes dans lesquels on l'utilise. Des anthropologues soulignent la nécessité de multiplier les approches localisées / monographiques du fait de la diversité que cache la catégorie générique « tribu » avant de pouvoir procéder à de nouvelles tentatives de modélisation (Bonte, 2004 : 83).

En ce qui concerne l'Afrique du Nord, des études portant aussi bien sur le Maroc que sur l'Algérie se sont directement ou indirectement intéressées à la tribu aujourd'hui, une réalité incontournable du Maroc rural (Gélard, 2003 : 43) ou de l'Algérie du Sud (Ben Hounet, 2009 : 364). Ces travaux montrent le renouvellement des approches du fait tribal en Afrique du Nord.

D'abord, même à l'échelle plus restreinte des Etats, le besoin de clarifier dans chaque cas ce à quoi renvoie la catégorie de tribu est rappelé : « Si toutes ces organisations partagent la même appellation en Algérie (celle de '*arsh*), elles ont néanmoins des modes de fonctionnement assez différents, de sorte qu'avant toute analyse, il faut prendre en compte la fluidité du terme « *'arsh* » et clarifier ce qu'il représente concrètement dans le cas cité » (Ben Hounet, 2009 : 11).

D'autre part, la théorie segmentaire est abandonnée parce qu'elle est jugée incapable de rendre compte du fait tribal dans sa globalité. Pour Yazid Ben Hounet, l'approche segmentaire, en appréhendant la tribu en tant que système, a éludé la question de son insertion dans le cadre des Etats contemporains (2009 : 129). Cette approche n'est pas non plus adaptée à la réalité du terrain de l'ethnologue : « la tribu ne se donne pas à voir comme un bloc directement observable, ni comme un groupe faisant preuve d'une mobilisation collective permanente » (Ben Hounet, 2009 :

129). Cette inadéquation entre les théories segmentaires comme tentative de schématisation du social et la compréhension du terrain par l'ethnologue est aussi pointée par Marie-Luce Gélard : « la mise en équation du social, pour les besoins de la théorisation, entrave plutôt l'analyse » (Gélard, 2003 : 40). Elle souligne en particulier une faiblesse : l'individu, les relations sociales individuelles vécues sont éludées sous prétexte que l'individu n'existe que par son appartenance à son groupe. C'est ce qui a amené la segmentarité à effacer la diversité des faits de pouvoir et de hiérarchie (Bonte, 1991cité par Gélard, 2003 : 42).

Cette dernière analyse en particulier comment la notion de tribu et d'appartenance tribale conserve au niveau du discours et des pratiques une influence sur la vie sociale des Aït Khebbach au sud-est du Maroc (Gélard, 2003 : 151). Mohamed Tozy et Abderrahmane Lakhassi insistent également sur l'actualité du phénomène tribal dans le Maroc contemporain : le fait tribal a résisté dans les toponymes des collectivités territoriales, ou dans les patronymes codifiés par la loi sur l'Etat civil ; il continue à « fonder une partie de l'architecture politique » ; les tribus continuent à posséder une partie du patrimoine foncier. Ils tentent dès lors de montrer comment le fait tribal est utilisé aujourd'hui comme levier dans les domaines du développement et de « faire la preuve de la survie d'une forme d'organisation vivace au niveau local » et parlent de « tribus réinventées » (2004 : 182-183).

Dans son étude portant sur le Haut Sud-Ouest algérien, Ben Hounet entendait, lui, clarifier ce qu'est une tribu nord-africaine comme système, dans le cadre des Etats-nations contemporains. Il s'intéresse à la tribu d'abord comme système social qui se traduit par le maintien de deux principes récurrents, selon lui au cœur des définitions du concept de tribu, le principe de descendance (réelle ou idéelle) et celui de la solidarité. Ces deux principes restent visibles dans les pratiques sociales (territoriales, matrimoniales...) et les valeurs mobilisées : « les observations menées *in situ* m'autorisent à penser qu'il y a des sentiments d'appartenance tribaux, que ceux-ci s'accompagnent de valeurs et de pratiques qui s'appuient sur un espace social de type tribal et qui le perpétuent en retour » (Ben Hounet, 2009 : 195). Il se penche plus spécifiquement sur la tribu en tant que système politique, c'est-à-dire sur « l'ensemble des représentations et des pratiques qui garantissent l'ordre tribal et sa reproduction » à travers l'influence des solidarités tribales sur la vie politique mais aussi l'existence de tribus comme unités politiques (Ben Hounet, 2009 : 14-15). Il recherche si les tribus maintiennent leur propre cohésion et un certain ordre en leur sein, à travers l'étude des institutions tribales ayant une fonction politique, le droit coutumier ainsi que des rituels qui permettraient de maintenir cet ordre et cette cohésion tribale (Ben Hounet, 2009 : 362). Finalement, pour cet auteur, les études sur les tribus en Algérie aujourd'hui doivent d'abord se poser la question de l'existence de « formes d'organisation sociale où le champ tribal serait important » (Ben Hounet, 2009 : 366), ainsi que celle de l'existence de pratiques qui feraient que la tribu demeure un corps socio-politique, grâce à des rouages qui permettraient les phénomènes de l'action collective tribale et leur rôle possible dans la vie politique (Ben Hounet, 2009 : 368-69).

D'emblée, le travail de Ben Hounet souligne la particularité des Territoires du Sud, où l'on se doit de nuancer le démantèlement de l'ordre tribal entre 1830 et 1914 : la dépossession foncière a surtout touché le Nord et le Tell alors que le Sud est resté sous administration militaire ; la désorganisation du système économique n'a pas remis en cause la tribu comme mode d'organisation sociale parce que la tribu n'est pas strictement le corrélat d'un mode de production ou d'un système économique spécifique ; l'imposition des valeurs et des institutions émanant de l'idéologie coloniale ne s'est pas effectuée avec la même ampleur au Sud que dans le Nord du fait d'une présence européenne civile faible (Ben Hounet, 2009 : 17-25). Il conclut : « En somme, l'analyse de la déstructuration tribale repose sur trois axiomes discutables et qui ne peuvent rendre compte de la pluralité des situations concernant le fait tribal en Algérie » (Ben Hounet, 2009 : 27).

Il oppose en particulier à ce sujet, les Territoires du Sud aux « régions du Nord, largement plus peuplées, complètement ou presque détribalisées » ; « les identités tribales sont dans le Nord quasi-inexistantes ; comme s'il existait deux Algérie(s) – celle du Nord où les identités tribales n'existent plus et celle du Sud où les appartenances et clivages tribaux sont encore présents » (Ben Hounet, 2009 : 7-8).

Or, comme l'a montré Alain Mahé (2004 : 210-220), on doit également critiquer fortement cette idée pour une région comme la Kabylie, qui, à l'instar d'autres régions rurales, a amorti le choc colonial. Il revient sur les facteurs expliquant cette situation. Ces régions, caractérisées par une stricte sédentarité, leur densité démographique, des assises agricoles, manufacturières et commerciales, se sont efforcées de maîtriser collectivement les changements induits par l'introduction du système capitaliste. D'autre part, le colonisateur n'a jamais eu les moyens, et ne se les est jamais donnés, de se substituer aux modes de régulations locaux. L'Algérie rurale est restée totalement sous-administrée, et la France s'est donc appuyée sur l'auto-administration des communautés locales et ce, à différentes étapes de l'administration coloniale. Dès 1858, l'« organisation kabyle » instituée par Randon ménage les institutions locales à l'échelle des villages. Par la suite, entre 1871 et 1880, la mise en place d'une nouvelle administration correspondant au régime civil s'appuie sur le douar, division cadastrale et fiscale ; or, il souligne que dans les régions densément peuplées d'agriculteurs sédentaires, les « frontières » d'un douar reproduisaient bien souvent celles d'une tribu. Enfin, en 1937 (à titre expérimental), puis en 1945, deux lois instaurent la politique des centres municipaux, dans des villages choisis en fonction notamment de la vitalité de leur *tajmaɛt* (assemblée villageoise). Ignorées par l'administration de l'Etat algérien à l'indépendance, les assemblées sont réinvesties par les villageois face à l'incapacité des APC (Assemblés populaires communales, équivalents des communes) à les satisfaire. Par ailleurs, la réforme de 1984 redécoupe totalement les circonscriptions territoriales. Par pragmatisme, dans de nombreux cas dans le Massif central kabyle et dans le Djurdjura, le découpage a reproduit exactement les frontières tribales dont le tracé fut reconnu au milieu du XIXème s. ; souvent même, le nom tribal fut ressuscité. En conséquence, l'Etat, à l'époque coloniale mais aussi postcoloniale, n'a pas réussi à substituer totalement son ordre et ses rouages aux institutions locales et on observe aujourd'hui des permanences de l'organisation socio-politique tribale kabyle. Les spécialistes ont insisté sur le maintien de la *tajmaɛt* et plus généralement sur des pratiques et des valeurs qui lui sont liées (rituels, édiction d'un droit coutumier, défense du domaine d'honneur du village ou *lḥerma*...), le village constituant l'échelon prévalent dans la structure tribale traditionnelle (Mahé, 2001).

Ces deux échelons (tribu et village) sont aussi mis en exergue par Dahbia Abrous. Elle insiste sur l'échelle du village « pierre angulaire de la société kabyle » comme l'avait bien cerné Hanoteau et Letourneux (1872-73, T. II : 7) et sur la *tajmaɛt* qui aurait traversé une longue période d'agonie avant d'être réinvestie de manière dynamique à partir des années 1980 (Abrous, 1995). Plus largement, elle souligne qu'un « socle socio-anthropologique prégnant » (Abrous, 2004 : 49) marque encore la société kabyle actuelle : outre les institutions villageoises, cette expression englobe le système de valeurs, la mémoire de la région... De plus, les événements de 2001 survenus en Kabylie ont posé la question du maintien / de la résurgence de regroupements à l'échelle supra-villageoise, surnommés « *arch* » (forme francisée de *lɛerc*, terme dérivé de l'arabe qui désigne en kabyle la tribu) au moment du soulèvement de 2001. En réalité, elle souligne la présence de ce type de groupements dès la fin des années 1980 sous la forme de la réactivation sporadique de certaines djemaas de tribu ou sous la forme de coordinations regroupant plusieurs villages : ces éléments révèlent une tendance qui marque la région, ce qui constitue une axe d'étude qui doit être creusé pour comprendre la Kabylie d'après 2001 (Abrous, 2004-b : 4031-4032).

Effectivement, ces permanences ne constituent pas seulement des résidus qui n'ont pas encore été effacés par le temps... D'aucuns soulignent le renouvellement, la redynamisation des assemblées villageoises grâce à des formes d'organisations modernes de type associatif (Salhi, 1999 ; Mahé, 2001 ; Abrous, 2004 ; Kourdache, 2001) : les villages kabyles connaissent une « véritable révolution silencieuse » dans les années 1980, révolution qui apparaît au grand jour après 1988 avec l'explosion du mouvement associatif (Mahé 2004 : 226). Or, ce renouvellement est directement en lien avec la diffusion profonde de l'affirmation identitaire berbère en Kabylie.

Une question nécessaire : l'articulation de ces réappropriations de la « tribu » avec l'affirmation identitaire berbère.

Des études récentes sur la Kabylie ont mis en exergue cette articulation. Dans sa thèse (2001), Mahé montre comment la *tajmaεt* et la vie des villages kabyles ont été rénovées par de jeunes acteurs liés au Mouvement Culturel Berbère et, de manière générale, par des jeunes marqués par la revendication identitaire berbère et qui, à partir de 1980, ont investi les villages et leurs assemblées. Cela a donné naissance à une forme nouvelle, les comités de village, successeurs des assemblées villageoises, s'appuyant à la fois sur une forme et une culture politique moderne (statut associatif, ouverture de compte en banque, prise de décision à la majorité par exemple) et sur la permanence de principes anciens (entre autres la défense de la *herma* (*lḥerma*) du village, le domaine d'honneur du village, ce qui amène Mahé à forger le concept de « sacralité villageoise »).

Cette revendication identitaire berbère qui s'exprime massivement et ouvertement à partir d'avril 1980 est l'aboutissement d'un processus d'affirmation identitaire ancien, comparativement à d'autres régions berbérophones, puisqu'il commence au début XXème s. Les premiers acteurs de ce processus ont été mis en évidence par ailleurs. Il s'agit des élites issues du système scolaire colonial : les élites culturelles d'abord, la « veine culturaliste » selon l'expression de Salem Chaker qui désigne des instituteurs « précurseurs » comme Boulifa, de grands écrivains, comme Amrouche, Feraoun, Mammeri, mais aussi des élites politiques à partir des années 1950 (« les berbéro-nationalistes », militants politiques s'inspirant à la fois d'un nationalisme indépendantiste et radical, renouant avec la tradition de la résistance à l'étranger et de l'identité historique et culturelle berbère du Maghreb) (Chaker, 1987 ; Benbrahim, 1982 et 2001).

La chronologie du mouvement indique que les années 1970 constituent une période charnière (Chaker, 1987 ; Guenoun, 1999) : l'affirmation identitaire berbère demeure une construction intellectuelle des élites (c'est-à-dire des lettrés) jusque dans les années 1970 ; puis dans les années 1960 et 1970, les germes de la diffusion à la population de cette affirmation identitaire sont posés grâce à une militance berbère structurée en associations en France / non structurée ou clandestine en Algérie. Cela aboutit à une explosion à partir de 1980 qui révèle une « sérieuse assise populaire » ainsi qu'une « sensibilité prédominante en Kabylie » (Chaker, 1987 : 24). Cet « ancrage populaire indiscutable » de la revendication berbère constitue une spécificité au regard des autres régions berbérophones (Chaker, 2003).

Cependant, cette affirmation identitaire ne se cantonne pas à ces discours. Elle se traduit également, dès le départ, par un véritable processus de construction identitaire (Abrous, 2004). Cette construction / reconstruction (puisqu'elle s'appuie sur des éléments déjà présents dans la définition de l'identité de soi) touche trois domaines qui ont été plus ou moins investis et revendiqués :

- Le domaine de la langue, un domaine prégnant et revendiqué, a été le plus étudié (cf. sur la langue Chaker, 2004 : 4055-4066 ; sur la littérature Abrous, 2004-c : 4071-74).
- Le domaine politique qui connait lui un refoulement (Abrous, 2004 : 16-18 ; 57-61) ;
- Le « socle socio-anthropologique », (dans le sens de « sédiment ancien ») qui inscrit dans la longue durée ce processus et renvoie entre autres aux institutions villageoises et en particulier à la *tajmaεt* (Abrous, 2004 : 49-57).

Mahé a analysé son fonctionnement récent et insisté sur le rôle de la revendication identitaire dans le renouvellement de l'institution à partir de 1980 (2001 : 493-494 ; 546-547). Ces assemblées servent également de support à la revendication identitaire et de cadre de mobilisation en temps de crise (Abrous, 2004 : 53).

D'autre part, avec l'ouverture qui suit octobre 1988 en Algérie, la nouvelle législation permet un mouvement de création d'associations culturelles dont le nombre explose dans les années 1990. Ce mouvement a été analysé par Mouloud Kourdache (2001), et il montre que les associations, en relations étroites avec les assemblées, puisent dans ce « socle » des éléments anthropologiques et l'articulent avec le processus de reconstruction identitaire. Il s'agit, par

exemple, de la réactivation, dans quelques associations, de pratiques traditionnelles (*tacemlit* / *tiwizi* ; *timcreṭ*)[4], réactualisées pour leur valeur culturelle et symbolique mais aussi pour leur utilité dans le fonctionnement des associations en tant que source de financement. Mais il évoque aussi la préservation de certaines activités traditionnelles (tissage, poterie...), la mobilisation de valeurs ancestrales encore vivantes : l'entraide communautaire, le *nnif* stimulent la vie communautaire aussi bien à l'échelle individuelle, qu'à celle des villages ou des tribus. L'association reflète l'image du village et doit donc l'honorer (Kourdache, 2001 : 165-170 ; 179-181). De manière plus générale, la revendication identitaire puise dans le système de valeur et en particulier dans le sens de l'honneur : « La lutte pour la culture berbère est perçue comme un défi à relever, comme une question d'honneur » (Abrous, 2004-b : 4032).

Ainsi, on peut noter que la réappropriation d'éléments issus de la tradition s'étend au-delà de la structure tribale en elle-même et des institutions politiques auxquelles elle a donné naissance. Cette tradition (comprise non comme quelque chose d'ancien, d'immuable transmis de façon ininterrompue mais comme le résultat d'un processus sélectif, discontinuiste lié au travail d'inventaire que les acteurs font des éléments du passé ; cf. Simay, 2009) touche aussi les anciennes productions liées à l'organisation économique des tribus au XIXème s., leurs productions culturelles avec la littérature, la langue...

C'est ce que nous désignons par société tribale kabyle. Le terme tribal fait référence à la fois à l'une des unités sociales qui composaient la société kabyle précoloniale et à l'ensemble des caractéristiques propres à la société tribale kabyle d'avant la conquête française. La tribu en elle-même constitue en effet un échelon de l'organisation sociale kabyle traditionnelle (dans le sens de précoloniale) qui regroupe différents villages. Cette unité sociale se manifestait, outre le nom de la tribu, à travers cinq aspects : un territoire, des relations sociales privilégiées, une organisation politique à travers une assemblée non permanente de représentants des villages de la tribu, une organisation juridique permanente gérant la justice et la police des marchés, un cadre de mobilisation pour des opérations militaires (Mahé, 2001 : 63-73). De manière moins restrictive, on peut entendre l'organisation tribale comme un ensemble de caractéristiques spécifiant l'organisation sociale kabyle à l'époque précoloniale, avant le démantèlement des confédérations et des tribus kabyles. La société tribale kabyle, fondée à la fois sur un ordre lignager et sur un système de fédération politique, articule des unités sociales incluses les unes dans les autres : depuis le lignage (*adrum* chez les *At Zemmenzer* ou *taxerrubt* en certains endroits...) jusqu'à la confédération (*taqbilt*) en passant par le village (*taddart*) et la tribu (*lɛerc*) (Abrous, 2004-b : 4027). Cette organisation repose sur une éthique particulière, se traduit par un tissu de relations tribales (économiques, politiques). En parallèle, des référents transcendent ces clivages tribaux : une même tradition littéraire ; des pôles symboliques constitués par les confréries et les saints locaux (Chaker, Claudot-Hawad, 2001 : 3624).

Certains éléments issus de cette organisation ancienne, constituant ce socle socio-anthropologique évoqué précédemment, ont été étudiés de près. C'est le cas des assemblées villageoises. Même s'il s'intéresse à la tribu (tableau des tribus au XIXème s ; vision différenciée de la déstructuration du cadre tribal), et bien qu'il évoque la mise en place de règlements à l'échelle tribale à la fin du XXème s., Mahé axe la problématique de sa thèse (2001) sur le maintien de la prévalence de l'échelon du village et la pérennité de la *tajmaɛt* dans certains espaces (en particulier le Massif central kabyle). Il met d'autre part en évidence certains facteurs qui expliquent ce phénomène : la permanence d'une relative prospérité économique, les conséquences induites par les politiques d'administration locale de la période coloniale (Mahé, 2001 : 566). Mais la plupart des éléments du « socle » n'ont pas fait l'objet d'analyse précise, d'où l'intérêt de leur étude. Les révoltes de 2001, en particulier, ont mis sur le devant de la scène un acteur qui s'est surnommé la CADC (Coordination des Aarch, Daïra et Communes) et a organisé la mobilisation autour de revendications sociale, politique mais aussi identitaire. La reprise du terme *arch* / *aarch* a été

[4] *Tacemlit* : corvée obligatoire pour le village; *tiwizi* : aide volontaire apportée à un villageois ; *timecreṭ* : "sacrifice-partage" qui réunit selon les cas la communauté villageoise ou l'*adrum* (famille ou groupe de familles).

interprétée de manière différente mais a, en tous cas, soulevé un certain nombre d'interrogations : y avait-il vraiment une dimension tribale dans ce mouvement ? Etait-il constitué d'une union d'assemblées villageoises ou de coalitions tribales (Ben Hounet, 2004) ? Ou d'une union de cadre divers (Mahé, 2004 : 224 ; Direche, 2006 : 185) ? L'emploi du terme « *arch* » ne relevait-il que d'un trompe-l'œil ou d'une manipulation (Mahé, 2004 : 224) ? S'agissait-il de la résurgence de formes archaïques (Direche, 2006 : 190) ou de formes rénovées d'auto-organisation (Mahé, 2004 : 225-227) ? L'analyse de l'apparition / réapparition d'organisations à l'échelle supra-villageoise reste à mener. D'autre part, il faut tenter de comprendre pourquoi ces aspects présents dans le processus de reconstruction identitaire, et pourtant prégnant comme l'assemblée villageoise, n'ont pas toujours été l'objet de revendications clairement énoncées.

Ces études ont, enfin, pointé les conséquences possibles de ces interactions sur l'organisation sociale et la place des éléments traditionnels. Elles notaient parfois que cette interaction entre reconstruction et revendication identitaire / institutions villageoises était en passe de transformer profondément l'organisation sociale des villages. Par exemple, Mahé souligne que le développement des associations a abouti à l'irruption des femmes dans les activités publiques du village (Mahé, 2004 : 221) ; Kourdache note lui dans son étude centrée sur le mouvement associatif que les jeunes marqués par la revendication identitaire se sont insurgés contre une composition de l'assemblée reposant sur un ordre lignager car elle ne permet pas l'efficacité au contraire d'une désignation par compétence des représentants du village. Il évoque ainsi une organisation sociale kabyle en train de subir des changements, dont le rythme varie d'un village à l'autre (2001 : 187-190). Ainsi, la naissance des comités de village signerait la fin de l'articulation de l'ordre lignager avec l'organisation socio-politique villageoise.

Ces différents axes nous ont amenés à définir la problématique de notre travail, ainsi que la démarche à suivre pour y répondre.

Nous nous proposons d'analyser dans une tribu précise (les *At Zemmenzer*) comment s'articulent les phénomènes de réappropriation d'éléments hérités de la société tribale précoloniale ébranlée par la conquête coloniale, d'une part, et le processus de reconstruction identitaire qui touche la Kabylie depuis le début du XXème s., d'autre part et de voir, à partir de cet exemple, dans quelle mesure on peut encore parler de tribu (*arch*) en Kabylie aujourd'hui.

Pour répondre, nous avons axé notre recherche autour de quatre grandes hypothèses :

- Les effets induits par la conquête et la mise en place de la colonisation au milieu du XIXème s., puis par la mise en place de l'Etat-nation algérien n'ont pas complétement effacé les éléments définissant la tribu à l'époque précoloniale (nom et territoire, institutions, pratiques qui les accompagnent, valeurs). Peut-on dès lors parler d'une déstructuration limitée de cette tribu ?
- Certains de ces éléments au centre de l'organisation socio-politique tribale (institutions villageoises) demeurent : s'agit-il de survivances du passé, ou bien observe-t-on un réinvestissement par les acteurs sociaux, ce qui transforme plus ou moins profondément ces éléments ?
- Ce réinvestissement éventuel doit-il être lié au processus d'affirmation identitaire que la région connaît depuis le début du XXème s. ? Il s'agit de comprendre dans quelle mesure les acteurs sur ce terrain ont été / sont influencés par l'affirmation identitaire berbère, phénomène porté au départ par les élites, et comment ils ont pu ou non articuler cette influence au tissu local dans lequel ils déploient leur activité.
- Plus largement, il s'agira de s'interroger sur l'ampleur de ce processus qui dépasse les simples discours et semble marquer profondément la société kabyle. Quelles formes prend cette articulation des permanences de la société tribale et de l'affirmation identitaire berbère ? De quelle manière touche-t-elle l'ensemble du « socle socio-anthropologique » ?

Pour analyser ces éléments et répondre à ces questionnements, le genre monographique est apparu comme le plus pertinent.

Ce choix permet d'abord de prendre en compte la question de la diversité qui se cache derrière le concept de tribu, diversité qui s'exprime aussi bien à l'échelle du domaine berbère ou à l'échelle nationale que, nous semble-t-il, à l'intérieur de chaque région. Une différenciation spatiale a été mise en évidence par Mahé en ce qui concerne le maintien des cadres tribaux en Kabylie (Mahé, 2001). Surtout, nous souhaitions dépasser les discours internes ou externes assignant les identités et analyser concrètement sur le terrain ces processus de réappropriation de la « tribu » et de reconstruction identitaire. La monographie est enfin propice à une analyse totalisante qui peut montrer dans quelle mesure ces processus imprègnent la réalité sociale.

Le choix du cadre tribal se justifie parce que :

- Il permet d'observer concrètement ce qu'a été la tribu des *At Zemmenzer* au XIXème s. (première époque à laquelle nous disposons de sources précises) et comment elle a pu être d'abord réifiée puis déstructurée (ou non) par l'administration coloniale, et par la suite par l'administration de l'Algérie indépendante.
- Il rend possible un comparatisme entre différents villages pour mettre en évidence diversité/ points communs et facteurs locaux, notamment sur la question de la pérennité de la *tajmaɛt* et ses transformations.
- Cette échelle aboutit aussi à se questionner spécifiquement sur la résurgence de l'arch / tribu dans un cas concret : s'agit-il d'un « trompe l'œil » ou d'une dynamique de réappropriation amenée à durer ?

Ainsi, le cadre tribal de la monographie n'empêche pas un « jeu d'échelles » (Revel, 1996) qui réinsère les populations étudiées dans une multiplicité de contextes englobants : le lignage, le village, la tribu ou d'autres cadres supra-villageois comme l'APC. Mais on peut aussi s'intéresser à l'échelle des individus, échelle à laquelle une observation fine peut compléter l'analyse concrète de l'implantation de la sensibilité berbère et son interaction avec le réinvestissement des éléments de la société tribale.

Le choix des *At Zemmenzer*, enfin, bien qu'il s'explique au départ par un rapport particulier et intime (ce qui a nécessité un travail spécifique de mise à distance), nous a paru intéressant sur le plan de la connaissance en raison de certaines particularités. Espace densément peuplé, avec un habitat regroupé en gros villages, il se situe dans la Kabylie du Djurdjura, mais aux marges du Massif central kabyle (selon le découpage proposé par Mahé), espace qui a concentré représentations et analyses, mais également politiques d'exception à l'époque coloniale. Alors que les communes mixtes ont pu connaître des régimes administratifs particuliers qui se sont appuyés sur l'organisation villageoise traditionnelle (réforme des centres municipaux par exemple), le territoire de la tribu objet de notre étude a été intégré dès 1884 à une commune de plein exercice, qui plus est à celle de Tizi-Ouzou, ville dont les dynamiques urbaines vont affecter l'espace de la tribu. Or, Mahé conclut que « des régimes administratifs coloniaux ont complétement laminé les institutions locales en intégrant les communautés dans des circonscriptions gérées par des élus européens, les communes de plein exercice » (Mahé, 2001 : 566). D'autre part, ce douar (circonscription administrative coloniale qui reprend ici pratiquement le territoire tribal) n'a pas bénéficié de la politique scolaire qui a, par rapport au reste de l'Algérie favorisé la Kabylie. Enfin, il a été relativement moins touché par l'émigration. Or, scolarisation et émigration participent des facteurs qui expliquent l'émergence en Kabylie de référents identitaires en décalage avec ceux assignés par l'Etat algérien (Abrous, 2004 : 25-33) et expliquent donc en partie le développement de l'affirmation identitaire berbère et le processus de reconstruction identitaire qui en découle.

Les résultats de cette recherche sont présentés en deux parties.

L'approche monographique, qui doit mettre en évidence une modulation particulière d'une histoire globale, a suscité, au préalable, des questions d'ordre général. Ainsi, nous avons croisé deux démarches qui se sont appuyées sur un ensemble de matériaux distincts.

En premier lieu, nous avons procédé à une mise à plat des notions (organisation tribale kabyle, monographie) au cœur de l'orientation choisie pour cette analyse, afin de justifier d'abord leur intérêt. Il s'agissait également, pour s'affranchir des idées reçues et construire l'objet de recherche, d'extraire ces notions d'une gangue d'illégitimité dont elles s'étaient peu à peu entourées, au gré de leurs traitements politiques, voire savants. Il fallait interroger le concept de tribu en Afrique du Nord, en particulier dans le cadre berbère, et cerner les spécificités de la tribu en Kabylie. Qu'a été la tribu kabyle au XIXème s ? La réponse devait permettre de construire une grille de lecture de ce fait tribal afin de saisir et d'évaluer la permanence d'éléments de l'organisation tribale kabyle (structure, pratiques économiques et culturelles, valeurs...) au XXIème s. et leur réappropriation.

D'autre part, nous avons tenté de faire le point sur l'articulation de ces réappropriations avec le processus de (re)construction identitaire qui touche la Kabylie d'un point de vue intellectuel et discursif. Les discours d'affirmation identitaire précèdent, et influencent peut-être, les réinvestissements concrets des éléments issus de l'organisation sociale précoloniale, observables sur le terrain. Comment les élites, les lettrés se sont-ils appropriés ces éléments et comment ces réappropriations ont-elles servi à construire une définition de soi, marquée entre autres par le passage des référents tribaux / kabyles à une référence à la berbérité ? Cette construction intellectuelle s'est faite en interaction avec des définitions qui ont été assignées aux Kabyles :

- D'abord dans le contexte colonial marqué par le mythe et la politique kabyles mais aussi par la construction de discours nationalistes ;
- Puis dans le cadre de l'Etat indépendant qui impose une définition officielle arabo-islamique de l'identité algérienne.

Enfin, une étude générale sur le genre monographique et une analyse de son application à la Kabylie nous a permis à la fois de réfléchir aux implications épistémologiques de cet exercice et de nous inscrire dans ce champ en particulier.

L'ensemble de ces réflexions, qui ont aidé à construire le travail de terrain, se sont appuyées sur des données générales tirées de l'analyse de matériaux divers : lectures d'écrits théoriques qui proposaient l'analyse de l'organisation tribale kabyle ou de certains de ces éléments ; retour sur les premières descriptions des tribus kabyles et de la société kabyle précoloniale par les acteurs de la conquête et de l'administration ; analyse des écrits des élites lettrées kabyles ; recherche et analyse des monographies publiées ou conservées dans les archives, de manière aussi exhaustive que possible.

Dans un second temps, nous avons adopté une démarche monographique pour l'étude de la tribu des *At Zemmenzer* sous un angle historique (reconstitution de ce qu'a été la tribu au XIXème s. et ses transformations objectives au XXème s.) et ethnologique (analyse des réappropriations concrètes de la « tribu » / d'éléments issus de la société tribale aujourd'hui par la population issue des *At Zemmenzer*).

Les différents axes abordés ont découlé de la problématique : il fallait croiser les paramètres définitoires habituels d'un groupe indéterminé (nom, territoire, autorités reconnues, héros, mémoire, valeurs, langues...) avec les spécificités qui caractérisent la société tribale kabyle et questionner leur articulation avec la revendication identitaire berbère.

Les éléments caractérisant l'organisation tribale kabyle	L'articulation avec la revendication identitaire berbère
La société tribale est un ensemble de tribus qui se définissent chacune par **un nom, un territoire parcouru par des réseaux sociaux denses** (de parenté notamment).	Ces référents locaux qui contextualisent l'étude se sont-ils maintenus et ont-ils été réinvestis dans le cadre de la revendication identitaire berbère ?
La société tribale kabyle s'organise selon **une structure socio-politique spécifique** : - La **tribu** correspond, de manière non-permanente, à des institutions politiques, à un cadre de mobilisation pour la guerre ; - La tribu est un ensemble de **villages** qui gardent chacun leur souveraineté, qui se traduit par les prérogatives de la *tajmaɛt* ; - Le village est l'unité prévalente et son assemblée est le lieu où s'articule ordre lignager et ordre politique.	- Ces deux unités sociales et leurs institutions politiques se sont-elles maintenues depuis le XIXème s. ? - Cette structure socio politique a-t-elle été l'objet de réinvestissements par les militants de la revendication identitaire berbère ? En particulier : a- Comment les militants ont-ils intégré l'assemblée villageoise ? L'ont-ils renouvelée grâce à l'influence du modèle de fonctionnement associatif ? L'articulation entre parenté et politique se maintient-elle ou non ? b- Comment l'échelle supra-villageoise a-t-elle été réinvestie suite à 2001 ?
La société tribale kabyle avait un **systéme économique** complexe reposant sur les liens avec les Hautes-plaines et une certaine spécialisation des tribus au niveau de l'artisanat.	Que sont devenues les productions issues de ce système économique rompu par l'intrusion coloniale ? Se sont-elles maintenues ? Sont-elles l'objet de réappropriations et comment ?
La **culture** dans la société tribale était marquée par la place de la littérature orale (en particulier de la poésie).	La littérature orale s'est-elle maintenue malgré un passage à l'écrit lié au développement de la scolarisation qui plus est en langue française puis arabe ? Si oui, est-elle l'objet de réappropriations et comment ?
La **mémoire** tribale reposait sur les récits de fondation et sur la mémoire des événements et des combats dans le cadre des guerres intertribales et villageoises, et contre les autorités centrales.	Retrouve-t-on des traces de cette mémoire tribale aujourd'hui ? Si oui, comment s'articule-t-elle avec la revendication / reconstruction identitaire berbère.
Les tribus forment un ensemble kabyle par le partage de *taqbaylit* (**la langue** / le code de **l'honneur**)	Ces deux éléments constituent-ils des référents identitaires ? Ont-ils été renouvelés par la reconstruction / revendication identitaire ?

Outre la consultation des archives coloniales (notamment les archives du Senatus Consulte, de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou, des Sections Administratives Spécialisées) et sur des documents publiés (descriptions de la Kabylie au XIXème s., recueil de traditions locales), nous nous sommes appuyés sur une enquête de terrain utilisant différentes techniques de collecte : observation, recueil d'entretiens (entre autres des acteurs mis en évidence précédemment, comme les membres des comités de village, membres des associations), mais aussi recherche documentaire (archives locales de l'APC de Beni Zmenzer, archives des comités et des associations lorsque celles-ci étaient disponibles).

Ainsi, nous avons exposé dans une première partie des éléments plus théoriques et méthodologiques justifiant le choix d'étudier la Kabylie d'aujourd'hui à travers une monographie d'une tribu articulant réappropriation de la structure tribale (et plus généralement d'éléments composant l'ordre tribal) et reconstruction identitaire.

Un premier chapitre interroge la tribu et la structure tribale kabyle. Pour déconstruire les idées reçues (critique épistémologique des outils utilisés par les observateurs et les sciences sociales), nous sommes revenus sur :

- Les termes en langues vernaculaire (berbère) mais aussi véhiculaire (arabe, français) utilisés pour décrire cette société, avec un point particulier sur le terme et le concept de « tribu » (section I) ;
- Les écrits des premiers observateurs, comme matériaux pour définir tribu et structure tribale et comme documents dont la portée implique la transformation de cet ordre tribal par les politiques coloniales (section II) ;
- Les approches de cet objet pour nous situer dans un champ de connaissance. Aujourd'hui l'anthropologie en général, et les études sur la Kabylie en particulier pose la question de la réappropriation de cette structure tribale (section III).

Dans un deuxième chapitre, nous avons montré comment ce processus de réappropriation de la « tribu » s'est articulé à l'affirmation identitaire berbère, dans les discours qui se développent dès le début du XXème s. Cela a nécessité de rappeler les caractéristiques générales de cette reconstruction et de cerner en particulier la place qu'y tiennent « la tribu » et les éléments de la structure tribale (assemblée villageoise et supravillageoise entre autres)

- Cette conscience identitaire a des racines historiques anciennes (section I), il est possible d'en trouver des traces antérieures au regard colonial (visibles à travers les référents comme *aqbayli / taqbaylit*) ;
- Au XXème s. se développe un discours et une image de soi de type moderne, portés d'abord par les lettrés et dont il faut interroger les relations avec des définitions identitaires assignées de l'extérieur. En effet, des éléments de la société précoloniale, parfois constitutifs d'une spécificité berbère, et déjà présents dans les sources anciennes, ont été interprétés par le discours colonial et traduits dans un corpus nommé « mythe kabyle », puis niés par le discours officiel de l'Etat algérien. Dans ce cadre, les éléments liés à l'organisation tribale ont pu être réappropriés par les élites et mobilisés pour répondre aux objectifs divers de l'affirmation identitaire (section II).

Enfin, le chapitre 3 revient sur l'exercice monographique et son application à la Kabylie, et répond à notre volonté de nous inscrire dans une analyse à l'échelle locale. Ce chapitre a pour but de s'interroger sur les implications de l'exercice monographique et de se situer également dans ce champ de connaissance grâce à :

- Une critique épistémologique de cet exercice (section I) ;
- Un historique des monographies concernant la Kabylie qui permet à la fois, de faire un tableau sur un ensemble de matériaux qui apportent des données précieuses sur la « tribu », sa réappropriation et ses transformations dans cette région, et de voir la genèse et le développement d'un champ de connaissance (section II).

En lien avec ces développements, la deuxième partie expose la monographie de la tribu des *At Zemmenzer*, construite autour des quatre axes évoqués précédemment.

Nous avons choisi d'insérer ici en premier lieu un point méthodologique qui présente les données spécifiques à ce terrain et à leur analyse : matériaux, méthode de collecte et d'analyse, réflexivité (chapitre 1).

Les deux chapitres suivants traitent des référents identitaires tribaux les plus visibles, de leur maintien / disparition et réinvestissements éventuels, à travers une reconstruction historique qui met en évidence leurs transformations. Le chapitre 2 revient sur le terrain, le nom et le territoire de la tribu, résultats d'une triple construction, celle du chercheur qui croise construction administrative (« découverte », délimitation au moment de la colonisation ; découpages administratifs divers qui ont suivi) et construction sociale (pratiques et représentations que les populations habitant ce territoire ont développées). Après cette contextualisation spatiale, le chapitre 3 propose une reconstruction historique de la tribu des *At Zemmenzer*, insistant sur les éléments fondant leur cohésion au XIXème s. Ce chapitre s'intéresse en particulier à la question du maintien / de l'adaptation des institutions liées à la structure tribale .

Ces éléments de contextualisation historique permettent de saisir le réinvestissement dont ces institutions sont l'objet. Le chapitre 4 revient en particulier sur cette « révolution silencieuse » (Mahé, 2004 : 226) qui suit 1980 et s'attache à retracer précisément les transformations des différentes institutions villageoises des *At Zemmenzer*, ce qui se marque par un phénomène essentiel : l'apparition des comités de village. Le chapitre 5 revient lui sur la question des institutions supra-villageoises avec l'organisation du mouvement de 2001, et ses suites, période à laquelle apparaissent des « *arch* », et analyse les faits et les représentations qui se cachent derrière ce terme.

Ces différentes organisations font apparaître le rôle de militants culturels et / ou politiques ce qui amène à analyser les liens avec les processus d'affirmation / de revendication identitaire berbère dans le chapitre 6. Un jeu d'échelle (exposé de divers parcours militants à l'échelle des individus /analyse du rôle des associations à l'échelle du village) permet de révéler un faisceau de facteurs qui ont joué dans la diffusion de l'affirmation identitaire à l'échelle des *At Zemmenzer* mais aussi dans la transmission intergénérationnelle de référents locaux et d'éléments de la société ancienne.

Cette articulation aboutit à une reconstruction identitaire qui touche d'autres éléments du « socle socio-anthropologique » et prend des formes diverses. Le chapitre 7 s'intéresse au devenir de certains objets, productions économiques et culturelles qui caractérisaient la société tribale kabyle. Leurs transformations, en lien avec les modifications du contexte économique et social initiées par la conquête coloniale, mais également avec le processus de reconstruction identitaire, ont un impact différent. Le chapitre 8 porte sur les constructions mémorielles à l'œuvre au sein des villages, à travers les expressions ritualisées, organisées de la mémoire visibles chez les *At Zemmenzer* et rendant compte d'un travail de construction d'une représentation du passé que les acteurs veulent ou voudraient commune. Enfin, le dernier chapitre s'intéresse à la langue devenue avec l'affirmation identitaire le principal paramètre définitoire de l'identité en Kabylie.

Règles de transcription du kabyle utilisées.

Pour transcrire les sources orales (témoignages et poèmes recueillis), nous nous sommes appuyés sur le document « Tira n Tmaziɣt - Propositions pour la notation usuelle à base latine du berbère » dans lequel le CRB-Inalco émet des propositions fermes et définitives pour la notation usuelle du kabyle[5].

De ce fait, certains écrits ont été retranscrits ; en effet depuis le milieu du XIXème s., une multitude de systèmes de transcription ont été utilisés. Lorsqu'ils présentaient une divergence trop forte avec le système actuel (voir par exemple les poésies trancrites et publiées par Hanoteau en 1867, les textes de Boulifa du début du XXème s....), nous en avons facilité la lecture en adoptant la notation usuelle admise aujourd'hui. Par contre, nous avons laissé tels quels les documents publiés qui utilisaient une notation peu différente et compréhensible par le lecteur du kabyle usuel (documentation du Fichier de documentation berbère, articles de *Tafsut* par exemple).

Les règles de notation proposées par le CRB distinguent notation scientifique et notation usuelle : notre travail n'étant pas orienté vers une analyse linguistique mais vers une approche ethno-historique, nous avons procédé à l'analyse, la contextualisation et l'interprétation du sens de la documentation orale et écrite recueillie[6].

Cette proposition de notation s'inspire du principe phonologique ; elle ne tient donc pas compte des variations individuelles de prononciation ni des variations régionales ni contextuelles[7].

Rappel de quelques règles :

La notation usuelle ne tient pas compte de la spirantisation.

Les emphatiques sont notées par un point sous la lettre. Les emphatisées (phonèmes non-emphatiques qui prennent une coloration emphatique en raison de l'environnement immédiat) ne seront pas notées. Pour le *ṛ*, l'emphase ne sera notée que dans les très rares cas où il y a opposition.

Les labio-vélarisées ne sont pas notées, sauf dans les rares cas où il peut y avoir risque de confusion.

Les affriquées dentales *ʇ* et *ʒ* ne seront pas notés et ramenées à *tt* et *zz* dans le cas général.

Les phénomènes d'assimilation ne sont pas notés. Par exemple, on écrira :

n yergazen (réalisé *ggergazen*)
d tameṭṭut (réalisé *ttameṭṭut*)
ad tawi (réalisé *attawi*)

[5] Voir : http://www.centrederechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/notation.pdf. Nous nous sommes aussi référés à la *Grammaire moderne du kabyle* (Naït-Zerrad, 2001).

[6] Seul le dernier chapitre consacré à la langue et notamment à ses diverses transcriptions sur le terrain s'intéresse à des systèmes de notations différents.

[7] Pour les variations régionales concernant les villages des *At Zemmenzer* voir annexe 3c.

		Lettre adoptée pour la transcription	**Equivalent**	**Exemple**
Voyelles		**i** **a** **u** **e**	 « ou » français « voyelle neutre » utilisée pour empêcher la contitution de groupes consonantiques imprononçables	
Semi-voyelles		**y** **w**	"j" de l'A.P.I.	
Consonnes	Labiales	**b** **f** **p** **m**	[b/ b̲] (pour les emprunts français)	*ibawen* « fèves » *tafat* « lumière » *apaki* « paquet » *am* « comme »
	Dentales	**d** **t** **ḍ** **ṭ** **n**	[d/d̲] [t/t] [ḍ/d̲.]	*da* « ici » *ta* « celle-ci » *iḍ* « nuit » *aṭas* « beaucou » *ini* « dire »
	Sifflantes	**z** **s** **ẓ** **ṣ**		*izi* « mouche » *as* « jour » *aẓ* « approcher » *ṣṣabun* « savon »
	Pré-palatales	**j** **c** **ǧ** **č**	« ch » français	*jji* « guérir » *iccew* « corne » *eǧǧ* « laisser » *ečč* « manger »
	Vélaires	**g** **k** **ɣ** **x** **q**	[g/g] [k/k̲] « gh » « kh »	*taga* « carde » *akal* « terre » *iɣi* « petit-lait » *axxam* « maison » *qqed* « brûler / passer par le feu »
	Pharyngales	**ɛ** **ḥ**		*yeɛya* « il est fatigué » *ḥudd* « protégé »
	Laryngales	**h**		*ih* « oui »
	Liquides	**r** **l** **(ṛ)**		*tarwa* « progéniture » *ali* « monter » *ṛwiɣ* « je suis rassasié »

Première partie – Pourquoi aborder la Kabylie à travers une monographie de tribu articulant réappropriation des référents tribaux et (re)construction identitaire ?

Sont abordées ici des réflexions d'ordre général, d'abord sur le concept au cœur de ce travail : la tribu. La réappropriation du fait tribal étant en lien avec la revendication identitaire berbère qui marque durablement la région, un chapitre a ensuité été consacré aux référents liés à l'ordre tribal précolonial dans les discours identitaires développés en Kabylie. Enfin, une mise au point sur le genre monographique revient sur ses implications épistémologiques et propose une analyse des différentes monographies concernant la Kabylie depuis le milieu du XIXème s.

Chapitre 1 – Interrogation sur la / les tribus : au-delà des terminologies et des approches diverses, comment analyser la tribu et la structure tribale kabyle ?

L'organisation tribale marque les regards portés sur l'Afrique du Nord précoloniale et notamment sur la Kabylie. Les écrits arabes médiévaux s'intéressent peu au monde rural et à la tribu (Charles-Dominique, 1995 : XXIX). A l'exception notable d'Ibn Khaldoun, ce regard général ne propose pas une analyse sur la société. On dispose plutôt de descriptions, développées à partir des pôles urbains, centres de pouvoir politique, économique et intellectuel. On ne retrouve pas, dans le regard des savants arabes, essentiellement des géographes[8], une région kabyle individualisée, une catégorie « tribu kabyle » pensée (même sous d'autres appellations) : il s'agit à cette époque pour les observateurs de décrire un espace plus large (le monde arabo-musulman), observé depuis les pôles par lesquels ils ont transité. Leur approche de cet espace qu'on appellera plus tard kabyle dépend ainsi fortement de leur itinéraire. Ibn Khaldoun, au contraire, du fait de ses fonctions (il a été le chambellan du souverain hafside de Bougie, Abu 'Abd Allah et s'occupa également de lever les impôts auprès de tribus berbères locales) a été un témoin unique de la « Kabylie » du XVIème s., à la fois observateur privilégié et acteur (Cheddadi, Ibn Khaldoun, 2002 : LI). Il développa une analyse plus précise de ces tribus, autour de deux axes : l'histoire généalogique des tribus en Afrique du Nord et leur rapport aux Etats centraux.

Avant l'avènement de la conquête coloniale, donc, les descriptions, arabes ou européennes, restent pour une très grande part très générales : elles sont le fait de voyageurs « de passage », qui évoquent un grand ensemble montagneux, de manière peu précise, et localisent parfois quelques lieux plus connus (« Cuco », « Flissa ») dont ils rapportent le plus souvent ce qu'on en dit à l'extérieur.

Certains de ces écrits constituent un ensemble de sources « classiques » dans la littérature du XIXème s. sur la Kabylie. Dès les débuts de la colonisation, elles aident les observateurs à la compréhension de la « tribu » qui devient alors leur objet privilégié (Berque, 1956 : 299). A cette date, avec les objectifs de conquête et de maîtrise du territoire algérien, les descriptions sont l'œuvre des militaires qui construisent un savoir qui doit être directement mobilisable par la conquête et la colonisation. Elles se font plus précises, et alimentent la construction d'un savoir universitaire dès la fin du XIXème s., notamment dans le cadre de l'anthropologie naissante, savoir orienté par des concepts théoriques divers. Les approches théoriques proposées tentent alors d'articuler trois éléments auxquels faisaient déjà référence les auteurs antérieurs : organisation socio-politique pyramidale, généalogie, rapport à l'Etat.

Avant de nous intéresser précisément à ces constructions qui ont orienté les regards et les analyses du fait tribal kabyle, nous nous pencherons d'abord (section I) sur les mots, en langues véhiculaires mais aussi en langues vernaculaires, qui ont été et sont encore choisis pour lire le fait social « tribu » : ces choix orientent les descriptions et les analyses, et par là-même la perception de cette réalité sociale. Parmi ces termes, celui de « tribu » mérite une attention particulière : à partir, entre autres, de lectures sélectives de descriptions et d'analyses de la tribu kabyle élaborées au XIXème s., les tenants de la sociologie et de l'anthropologie ont construit à la fin du XIXème s. des concepts (tribus, communauté, segmentarité...) marqués par les présupposés intellectuels, puis, parfois, par les manipulations coloniales. Faut-il bannir ou réhabiliter l'usage du terme tribu, au cœur de notre étude ? Cette catégorie qui a été fortement critiquée au moment des années 1970, est,

[8] Dans le cadre de ce travail, sans chercher l'exhaustivité, nous avons consulté quelques exemples de descriptions proposées par des auteurs arabes médiévaux : Al Idrisi, 1983 ; El-Bekri, 1858-1859 ; Ibn Haucal, 1842 ; Ibn Battûta, 1858. Nous nous sommes par contre plus précisément penchés sur les écrits d'Ibn Khaldoun.

en réalité, demeurée en usage grâce à un renouvellement fécond, insistant en particulier sur la nécessité de redéfinir les réalités diverses qu'elle recouvre selon les espaces.

Cela explique l'importance de revenir dans un second temps (section II) sur les premières descriptions des tribus et des structures tribales en Kabylie. Les écrits des militaires, un temps rejetés pour leur intégration à l'entreprise de conquête et de colonisation, sont aujourd'hui réinvestis parce qu'ils constituent des matériaux apportant des données précieuses et localisées sur le XIXème s. (et parfois sur la période précédente). Ce faisant, on pourra mettre en évidence la manière complexe dont la première identification précise des tribus kabyles au XIXème s. a inspiré les modes de gestion du territoire, ce qui a pu par ailleurs modifier le fait tribal kabyle lui-même.

Ces descriptions ont aussi alimenté les constructions savantes sur lesquelles nous revenons dans un dernier temps (section III). Elles ont au départ analysé la structure tribale kabyle dans le sens des classifications sociales élaborées à la fin du XIXème s. par les sciences sociales. La relecture de ces écrits permettra de confirmer que les approches du fait tribal kabyle ont été partielles / orientées par des présupposés scientifiques ou idéologiques. On assiste ensuite à un renouvellement à la fin du XXème s., une nouvelle approche s'attachant en effet à analyser les dynamiques récentes que connaît la Kabylie et les interprétant comme des réappropriations des héritages de la tribu / structure tribale kabyle, suivant en cela une tendance qui marque aujourd'hui l'anthropologie de manière générale.

I- Retour sur la terminologie (« *qabila* », « *arch* », « tribu » et autres échelons de la structure tribale) : la question des connotations charriées par les mots choisis pour désigner ces réalités sociales.

Derrière les termes utilisés dans les descriptions, se cachent des choix de l'observateur extérieur utilisant des langues véhiculaires (arabe, français par exemple) pour désigner des réalités sociales dénommées autrement par les populations étudiées. Par ailleurs, au moment où cette terminologie vernaculaire s'impose comme une base de l'analyse (fin XIXème s.), se pose le problème de sa traduction. Nous avons mené cette analyse de la terminologie dans un cadre comparatiste : un regard sur les travaux qui se situent dans un même champ, dans lequel les savants tentent parfois d'élaborer des modélisations générales, aboutit à mettre en évidence aussi bien les axes communs qui marquent les dénominations des structures tribales en langue berbère que la diversité de ces structures tribales et souligne l'importance de saisir les réalités spécifiques de cette structure en Kabylie.

Avant la conquête, les termes locaux sont ignorés et les textes évoquant les tribus / l'espace aujourd'hui dénommé Kabylie, utilisent l'arabe depuis l'époque médiévale et des langues latines depuis l'époque moderne (le français pour les exemples sur lesquels nous nous sommes appuyés). Les termes utilisés dans ces écrits traduisent une vision généalogique de la société. A partir de la seconde moitié du XIXème s., la conquête et l'administration de la Kabylie par la France diffusent peu à peu la terminologie vernaculaire. En parallèle, des termes comme tribu ou clan sont appropriés et conceptualisés par les sciences sociales à la fin du XIXème s., et finissent par être profondément renouvelés à la fin du XXème s.

1- Avant la conquête française : l'importance du modèle généalogique dans les sources arabes et européennes.

Les premiers documents historiques consultés, qui mentionnent des tribus de l'espace étudié, sont les écrits arabes médiévaux. C'est le terme *qaba'il* (sg. *qabila*) qui désigne les groupes tribaux gravitant autour de pôles, centres qui polarisent l'Empire arabo-musulman mais aussi l'observation de cet espace. Dans sa définition en arabe littéral, ce terme généralement pris au sens de tribu « désigne un large groupement agnatique dont les membres se disent issus d'un même ancêtre » (Chelhod, *EI*, T. IV : 348). D'autre part, ce groupement fait partie d'une série de groupes qui « s'emboîtent les uns dans les autres à la manière d'un jeu de construction : (...) la *ḳabila*, qui contient la *'imara* (sous-tribu, petite tribu), qui contient le *baṭn* (ventre ou fraction), qui contient le *fakhdh* (cuisse ou fraction), qui contient la *'ashīra* (clan) qui contient la *faṣila* (lignage), qui contient le *raḥṭ* (famille) ». Mais les flottements dans les usages de ces termes, ainsi que le manque de renseignements sur l'ancienne organisation tribale arabe rendent l'acception exacte du mot difficile à saisir (Chelhod, *EI*, 1978 : 348-49). Toutefois, dans la société arabe préislamique, la généalogie (*nasab*, relation d'ascendance) est le principe fondamental de l'organisation sociale et ce principe ne diminue pas avec l'apparition de l'islam : tout individu a une généalogie individuelle mais tous les membres d'une tribu ont aussi un *nasab* collectif remontant à l'ancêtre éponyme. La prégnance de ce principe s'est traduite par l'élaboration d'une importante littérature généalogique (Rosenthal, *EI*, T. VII, 1993 : 967).

Ce modèle transparaît dans l'œuvre d'Ibn Khaldoun. Le *Livre des exemples* est consacré aux nations (*al-umam*) arabes et berbères et l'auteur leur applique une grille d'analyse qui débute par la recherche des origines et la généalogie de chaque groupe (avant les mentions sur le territoire, les modes de vie, les traits distinctifs et le pouvoir ; Cheddadi, Ibn Khaldoun, 2002 : XXXIII-XXXIV). Pour les Berbères par exemple, il rappelle les diverses versions admises par les généalogistes avant lui (Ibn Hazm, Ibn al-Kalbi...). Un des concepts clés de son analyse des sociétés qui est développée dans la *Muqqadima* réside dans la *'asabiyya* (solidarité ou esprit de corps), qui constitue une nécessité absolue en milieu rural. La tribu est le lieu de cristallisation primitive de cette *'asabiyya* et

le *nasab*, parmi d'autres éléments, est à l'origine de l'émergence de l'autorité des chefs aux différents niveaux de l'organisation sociale (Cheddadi, Ibn Khaldoun, 2002, p. XXIX).

Les Zouaoua, Kutama et Sanhadja occupent en particulier l'espace qui concentrera ultérieurement les descriptions de la Kabylie du XIXème s. (Bellil, 2004 : 4017). Ces trois mots désignent par le nom de l'ancêtre éponyme des groupes tribaux. Ibn Khaldoun consacre un point spécifique aux tribus Zouaoua (Ibn Haldun, 1992 : 152-153). Il commence, selon le schéma évoqué précédemment, par donner leur généalogie ce qui les situe par rapport aux autres groupes berbères : ils font partie de la descendance (*baṭn*) d'Abter (ce qui les classe parmi les Berbères Botr). Il précise leur généalogie : ce « sont les enfants de Semgan, fils de Yahya, fils de Dari, fils de Zeddjik [ou Zahhîk], fils de Madghîs-el-Abter » (Ibn Khaldoun 1852 : 255).

Le groupe des Zouaoua est présenté également comme un ensemble se partageant en plusieurs branches (*baṭn*). Il utilise ensuite le terme de tribus (*qaba'il*) pour évoquer les tribus les plus célèbres de son époque. Enfin c'est aussi la généalogie qui explique les alliances des Zouaoua avec les tribus Kutama : s'appuyant sur Ibn Hazm, il écrit que les Zouaoua font partie des tribus (*qaba'il*) Kutama, avis corroboré par la géographie (proximité des territoires) mais aussi par les alliances politiques (soutien au développement de la future dynastie fatimide qui prit le pouvoir en Egypte) (Ibn Haldun 1992 :152).

Cette approche marque les écrits des périodes suivantes y compris ceux des Européens. Penchons-nous par exemple sur les descriptions de l'Afrique par Léon l'Africain et par Luis Marmol y Carvajal, datant toutes deux du XVIème s., traduites en langue française et publiées en 1667 pour le livre de Marmol, en 1830 pour celui de Léon l'Africain. Les deux auteurs proposent une description des « Africains blancs », qui ont peuplé la Barbarie avant la conquête arabe :

- Léon l'Africain les divisent en 5 « *peuples* », les Sanhagia, les Masmuda, les Zénéta, les Hoara, les Guméra, « divisés en centaines de *lignages* et en milliers de milliers d'*habitations* » (1830, T. 1 : 15). Plus loin, il évoque aussi une division en « centaines de lignages et en milliers de milliers d'habitations » (Léon l'Africain, 1830, T. 1 : 19). Il s'appuie sur « l'arbre de généalogie des Africains » que rédigea l'un d'entre eux (« Ibnu Rachu »). On ne trouve pas chez Léon l'Africain de référence précise à des lieux situés aujourd'hui en Kabylie mais il décrit de manière générale les populations des montagnes au sud et à l'est, aux confins de la plaine de Gézéir (Alger). Il évoque en particulier les guerres qu'elles se font entre elles et souligne qu'elles sont exemptes de tout tribut (Léon l'Africain, 1830, T. 1 : 633).
- Marmol, qui, lui, dit s'appuyer sur « Ibn al Raquiq » et « l'arbre de généalogie des Africains » (1667, T. 1 : 1), évoque à propos des « *peuples* de Barbarie » l'existence de « cinq *colonies* ou *tribus* de Sabéens » qui vinrent de l'Arabie heureuse, les Zinhagiens, les Muçamudins, les Zenetes, les Gomeres et les Haoares, dont certains ont fini par se mélanger avec les Anciens Africains (Chiloès et Gétules). De là, « sont sorties 600 *lignées* de Bereberes » (Marmol, 1667, T. 1 : 68). Ces « Africains habitent tous ensemble par *communautez* dont leur demeure prend le nom » par opposition aux Arabes qui sont eux nomades (1667, T. 1 : 3-4). Il précise « les noms modernes des *lignées* qui sont descendues de chacune » dans les différentes descriptions des villes et des montagnes (Marmol, 1667, T. 1 : 70).
  Ainsi, il se penche sur « la ville et la montagne de Cuco », peuplées de Berébéres et d'Azuagues « qui vivent la plus part du temps sans reconnaitre aucun seigneur, ni payer tribut à personne » (Marmol, 1667, T. 2 : 412). Il décrit le village de « Gemaa Xaharriz » (*Lğemɛa n Ssariğ*) et met en évidence le lien généalogique : « Toutes ces demeures sont autant de branches d'une même lignée » (Marmol, 1667, T. 2 : 412-413).

Les termes comme peuples ou tribus sont à cette époque flous et interchangeables. Le mot « peuple », issu du latin *populus* désigne dès le Xème s. des individus liés par leur origine, leurs coutumes et traditions, leurs institutions ou par tout autre lien. Il désigne un ensemble d'individus qui « sentent qu'ils appartiennent à une même communauté ». C'est une notion vague qui recoupe parfois celle de nation, de pays, de population ou d'ethnie (*DHLF*, 1992, T. 2 : 1496-1497). Le

terme de « tribu » a été emprunté au latin *tribus*, nom d'une division du peuple romain ; mais il désigne aussi dans la *Vulgate* les lignages patriarcaux. Il est utilisé dès la Renaissance (XIVème s.) en tant que terme d'histoire antique, pour désigner chaque groupe ethnique issu des douze fils de Jacob. Le sens plus général et plus courant de « groupe social fondé sur une parenté ethnique, réelle ou supposée », ne se dégagera qu'à la fin du XVIIIème et au XIXème s. (*DHLF*, 1992, T. 2 : 2166). La communauté désigne de manière vague un « groupe ayant un lien en commun » (*DHLF*, 1992, T.2 : 455).

« Lignée » et « lignages » ont des sens plus précis : apparus aux XIème et XIIème s., ces deux mots prolongent le sens le plus ancien de ligne en généalogie. Ils sont issus du latin *linea* qui à l'époque impériale désigne l'hérédité. Ces termes désignent « l'ensemble des membres d'une même famille » ; le lignage « recouvre avec une valeur collective, l'ensemble des parents d'une souche commune, concept capital dans la féodalité » et sera repris plus tard par les historiens et les ethnologues. La lignée désigne seulement la descendance d'une personne (*DHLF,* 1992, T.1 : 1128-1129). Ces écrits européens insistent ainsi avec ces termes sur la filiation, la généalogie, comme l'auraient fait avant eux les « généalogistes africains », que les auteurs indiquent avoir consultés.

2- Avec la conquête coloniale, un schéma uniformisé de la structure sociale kabyle et la terminologie vernaculaire se diffusent.

a- Les premiers observateurs sont influencés par la connaissance de la langue arabe et des espaces arabophones déjà conquis.

Avec la conquête, la précision dans les descriptions se traduit par la tentative d'élaboration d'un schéma uniforme de la structure sociale kabyle. Le tableau ci-dessous récapitule les termes utilisés par les auteurs qui décrivent la société kabyle avant la soumission de 1857.

Figure 1- Tableau du vocabulaire utilisé dans les descriptions de la société tribale avant 1857.

Auteur	Noms des unités de la structure sociale	Noms des groupes tribaux
Lapène (1839)	-confédération -tribu -***krarouba*** -***déchèra*** (village)	***Beni*** ou ***Ouled*** ou pluriel en « a »
Périgot (daté de 1846)	-Confédération -***Arch*** -villages / fractions	***Aït*** (il mentionne parfois les noms en ***Beni*** en précisant « nom donné par les Arabes »)
Daumas et Fabar (1847)	-Fédération de tribus -tribus (***arch*** ou ***kuebila***) -fraction / ***ferka*** (ou ***khrarouba*** ou ***fekhed*** = cuisse ou **âreg** = veine) -village (***déchera***)	***Beni***
Carette (1848)	-Confédération -tribu -***ferka*** -village -famille	Dans son analyse des dénominations (l'ensemble du livre 1er) : il montre une connaissance du berbère notamment dénominations topographiques / ethnographique (différenciation du mot berbère ***aït*** et des mots arabes ***oulâd*** et ***beni*****).** Malgré ces précisions, son inventaire utilise pour les tribus les formes en ***Beni*** ou pluriel en a).

Pour les noms tribaux, tous sauf Périgot (qui écrit un document interne), choisissent d'utiliser les dénominations sous la forme arabe (avec les mots *Beni* ou *Ouled* plutôt que *Aït*). Cela interroge d'ailleurs pour Carette, qui voit dans les acceptions de ces termes le signe d'une des différences fondamentales entre Arabes et Kabyles : « Le mot *aït*, qu'ils [les Berbères] emploient dans la désignation des tribus patronymiques, est loin d'avoir l'énergie familiale du mot *oulâd* ou *beni* ; *aït* signifie littéralement les gens, la suite, tandis qu'*oulâd* et *beni* impliquent la descendance réelle et directe » (Carette, 1848, T. IV, : 71-72).

Les équivalents en français restent les plus utilisés par les auteurs en ce qui concerne la structure sociale. D'autres termes apparaissent ; à part le terme « *arch* » dont l'usage est avéré à l'époque en kabyle (Hanoteau, 1867) mais aussi en arabe usuel (Beaussier, 1958 : 643), il s'agit des mots en arabe (*déchera*, *khrarouba*, *kuebila*, *ferka, fekhed*)[9]. Des contraintes s'imposent alors à ces observateurs aussi agents des autorités : ils ont en tête les futures colonisation et administration de ce territoire. Par un souci de compréhension du lecteur, encore peu familiarisé avec les termes locaux, les équivalents approximatifs français sont employés. La volonté d'uniformisation, de continuité avec les premières descriptions, peut-être, incitent les auteurs à perpétuer les usages posés par leur prédécesseurs : noms arabisés des tribus, emploi des termes *krarouba*, *déchera* depuis Lapène. Ainsi, bien que l'ouvrage de Carette montre une certaine connaissance du kabyle et une réflexion sur la langue berbère (Carette, 1848, T.IV : 13-106), c'est l'usage de l'arabe qui est dominant. Les militaires sont aussi tributaires de leur connaissance de la langue ou de celle des interprètes qui parfois les assistent[10]. La connaissance de la langue arabe, lorsqu'elle existe, peut s'expliquer de deux manières : l'apprentissage de l'arabe oriental ou littéraire à Paris ; une connaissance de l'arabe parlé en Algérie acquise au gré des contacts avec les populations locales. Les dossiers personnels des militaires peuvent parfois nous renseigner à ce sujet. Par exemple, le dossier de Périgot indique qu'il n'a aucune connaissance en « langue étrangère » et notamment en « arabe parlé » (SHD 7 YD 1401, rapport d'inspection générale, 1852), ce qui l'a peut-être amené à privilégier un vocabulaire plus proche de la terminologie locale. Le dossier d'Eugène Daumas indique, lui, que lors de ses fonctions dans la province d'Oran (1837-1840), il a acquis « sur la langue et les mœurs arabes, des connaissances très approfondies », qualités très appréciées de ses supérieurs et qui lui valent la direction des Affaires arabes à Alger (SHD 7 YD 1292, lettre du 26 octobre 1840). Rien n'indique par contre une connaissance du berbère.

On peut dès lors s'interroger sur les effets induits par la langue utilisée : observer la structure tribale kabyle et exprimer son fonctionnement par le prisme d'une langue étrangère peut induire en erreur l'observateur et le lecteur. Masqueray, quelques décennies plus tard, écrit à ce sujet : « l'usage des mots arabes, entendus comme le veulent les historiens et les jurisconsultes musulmans, peut induire en erreur dans ce cas comme dans beaucoup d'autres. Il faut bien savoir que la *Qebîla* kabyle n'a aucune ressemblance avec la *Qebîla* de Ibn Abd er Rabboh et de Ibn el Kelbi » (Masqueray, 1886 : 101). Il s'appuie, quant à lui, outre ses propres observations, sur l'œuvre d'Hanoteau et Letourneux qui propose à la fin du XIXème s. une terminologie complète en berbère de Kabylie.

b- Avec la soumission de la Kabylie, la terminologie vernaculaire s'impose.

Les descriptions qui suivent la soumission de la Kabylie (1857) diffuse peu à peu la terminologie vernaculaire, à mesure que le regard sur le terrain et sur la structure tribale kabyle s'affine, comme on le verra plus loin, et que la connaissance de la langue berbère se développe.

[9] Les terme *kabila* et *ferka* sont usités aussi bien en arabe usuel algérien (Beaussier 1958 : 776 ; 743) qu'en arabe littéral. Seul le terme *dachera* apparaît uniquement en arabe usuel dans le sens de village, hameau (Beaussier 1958 : 335).

[10] Dans l'avant propos de son dictionnaire pratique arabe-français (1958), Marcelin Beaussier, interprète principal de l'armée d'Afrique, note que les interprètes attachés à l'armée, au début de la conquête, venant de l'école des langues orientales ou descendant "d'Egyptiens et de Maronites qui avaient suivi notre armée", furent fort embarrassés de ne pas comprendre le langage usuel (c'est-à-dire, le langage parlé aussi bien par les lettrés et les savants que par les gens du peuple). Seuls quelques jeunes gens, "presque sans instruction", purent comprendre facilement les indigènes. Pour des renseignements généraux sur cette question de la langue, voir Frémeaux, 1993 : « Au total, la connaissance des langues locales paraît avoir été relativement médiocre pour l'ensemble du service » (bureau arabe) ». Quelques uns seulement méritent d'après lui le titre de bon arabisant ; il en va de même pour la connaissance du berbère (47).

Alain Messaoudi souligne lui, à propos du corps des interprètes de l'armée d'Afrique, le même recrutement en 1830 (quelques Maghrébins recrutés à Tunis, d'anciens élèves des Langues orientales dont la connaissance est avant tout livresque, des chrétiens orientaux). Il leur est aussi difficile de déchiffrer les manuscrits. « La spécificité des usages maghrébins a donc entravé l'action des premiers interprètes, qu'ils aient été formés à Paris, Marseille, en Egypte ou Syrie ». Ce n'est qu'après 1854 qu'une condition de nationalité s'impose et que les interprètes tendent alors à se recruter parmi les enfants des premiers colons qui ont grandi dans un environnement arabophone (Messaoudi, 2010 : 99-104).

Devaux par exemple, qui peut observer la société kabyle de l'intérieur, laisse une plus grande place dans sa description à la langue kabyle, dont il semble maîtriser des points de grammaire (Devaux 1859 : IX-XIV). Toutefois, pour ce qui concerne la description de l'organisation socio-politique, des termes, dont l'usage est avéré en kabyle sont cités mais restent peu employés par l'auteur. Comme ses prédécesseurs, Devaux choisit d'utiliser les termes arabes dans sa présentation générale. Ainsi, le terme *taddart* apparaît, mais c'est *dachera* qu'il utilise : « dans la première partie de ce travail, j'ai expliqué ce que sont les formations dites confédération (*Kebila*), tribu (*Arch*), village (*Dachera*, en kebaïle *Thadderth*)… » (Devaux 1859 : 208). S'agit-il de maintenir une certaine continuité avec les ouvrages précédents et de faciliter la compréhension des lecteurs européens déjà habitués à certains termes ?

Avec *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1872-1873), les termes ou expressions donnés en kabyle dominent : les auteurs montrent non seulement un grand souci de noter et d'expliquer la terminologie kabyle mais en outre, ils s'intéressent à l'usage qu'en font concrètement les populations kabyles. Rappelons ici les qualités de linguiste berbérisant qu'a développées Hanoteau dans le sillage des interprètes en langues orientales. Hanoteau se fait remarquer aussi bien par sa hiérarchie que par les spécialistes des études berbères et est considéré dès la fin du XIXème s. comme le véritable précurseur de ces études (Sellès, *DOLF*, 2008 : 481-482). Cet intérêt pour la langue, permis par la maîtrise qu'Hanoteau a acquise du berbère mais aussi de l'arabe, se manifeste par un intérêt pour les désignations géographiques locales, pour les proverbes ou autres que les auteurs utilisent pour illustrer des points de leur étude. Ils s'intéressent également à la littérature orale kabyle qui permet d'affiner leur analyse de la société (sur l'*anaya* : Hanoteau, Letourneux, 1872-1873, T. II : 62-63 ; sur le discrédit dont seraient victimes les saints : Hanoteau, Letourneux, 1872-1873, T. II : 103-104). Surtout, pour l'objet qui nous concerne, l'étude d'Hanoteau et Letourneux montre pour la première fois le souci de détailler la terminologie locale désignant les unités de la structure socio-politique et les institutions. Les auteurs n'hésitent pas à lister les variantes et à expliciter l'usage concret qu'en font les Kabyles afin d'affiner le sens de ces mots. Par exemple, l'analyse des termes *thaddert* (*taddart*) et *toufik* (*tufiq*) permet une mise au point sur le « village » kabyle. Les auteurs précisent que le *toufik* (mot dérivé de l'arabe « se mettre d'accord, convenir d'une chose ») désigne à la fois « l'ensemble des individus régis par la même administration » et concrètement « plusieurs hameaux rapprochés les uns des autres se sentant trop faibles pour rester isolés et se réunissant sous une administration commune ». Mais ce terme reste peu employé pour désigner ces sortes d'agglomérations « dans beaucoup de localités ». Ils sont simplement appelés villages par les Kabyles, ce qui confirme bien que *toufik* et *thaddert* désignent une même unité socio-politique (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. II : 5). Les auteurs soulignent également l'hétérogénéité des termes désignant la « *kharouba* » selon les localités : ils relèvent aussi bien « *adroum* » (*adrum*) que *thârift* (*taɛrift*, d'un verbe arabe signifiant « se connaître, être en relation » ; ils traduisent donc « réunion de personnes de connaissance ») ou « *thakherroubt* » (du terme arabe désignant la gousse du caroubier). La diversité de ces termes peut appuyer l'idée de la composition variable de cette unité qui est pour eux « administrative ». Si Hanoteau et Letourneux choisissent d'employer l'arabe *kharouba*, c'est parce qu'il présente un caractère « plus familier aux lecteurs algériens », (Hanoteau, Letourneux, 1872-73 T. II : 5-6), certainement assuré par son utilisation précoce.

3- La terminologie vernaculaire berbère rendue par les savants : la désignation des unités sociales et le problème de leur traduction.

A la suite d'Hanoteau et Letourneux, dont la pérennité scientifique a déjà été soulignée ailleurs (Mahé, 2003 : I-III), les savants ont recours en gros à cette même terminologie. Se pose toutefois le problème de sa traduction en français, ce que peut illustrer une comparaison entre l'étude proposée par Masqueray (1886) et celle de Favret (1968). De plus, dans le but de comparer le cas de la Kabylie avec d'autres groupes inclus dans un même champ d'études (berbère), champ

dans lequel on tente d'élaborer des modélisations générales, nous nous sommes appuyés sur des travaux contemporains portant sur d'autres régions du monde berbère : le Rif oriental, le Tafilalet (Maroc) ; le domaine touareg. Les tableaux suivants détaillent la terminologie de la structure sociale en rifain, en kabyle, en tamazight, en touareg ainsi que les traductions (ou explications le cas échéant) proposées par des spécialistes de ces régions.

Figure 2- Tableau de l'organisation socio-politique de la Kabylie à travers deux auteurs : Masqueray (1886) et Favret (1968).

Masqueray		**Favret**		
Nom	**Explications données**	**Liens territoriaux**	**Liens politiques**	**Liens de descendance**
Qebila	Union entre *arch* voisins : « une confédération et rien de plus ».		Confédération ***Thak'ebilt.***	
Arch	Tribu. Une fédération politique, « une forme incertaine qui tient le milieu entre la cité et la confédération ».		Tribu ***Arch'.***	
Taddèrt	Pluralité de maisons. La cité qui a sa propre personnalité et qui est supérieure aux familles.	Village ***Thaddart.***	Assemblée des hommes adultes *Tadjemaïth.*	Fraction (patrilignage)*.
Toufik	Une cité composée de plusieurs hameaux distincts.	Ou ensemble de hameaux ***Toufik'.***		
Kharrouba	La famille.	Quartier.		Famille ***Takherroubt*** (lignage).
		Blocs de maisons.		Famille ***Adroum*** (ligne).

*Elle précise : « les termes entre parenthèses sont ceux que nous utiliserons désormais pour désigner ces unités sociales ».

Figure 3- Tableau de l'organisation socio-politique du Rif d'après Raymond Jamous (1981 ; enquête effectuée en 1968-69 chez les *Iqar'iyen*).

Nom berbère	**Etymologie / traduction littérale**	**Traduction (liens territoriaux / *agnatiques*)**	**Explications données**
6- **« Khams khemmas »**	« Cinq cinquièmes » qui désigne cinq tribus. Dans un autre sens, le terme désigne aussi une population nombreuse unie comme les cinq doigts de la main et donc puissante et redoutable.	Confédération de tribu.	Regroupement non généralisé dans le Rif. Ici désigné par un nom propre.
5-« ***Thaqbitsh*** »	De l'arabe ***qabila.***	Tribu.	Une unité politique (qui agit comme un seul corps contre ce qui la menace) Pas de généalogie qui lie tous les membres à un ancêtre commun mais un « langage » de la parenté ; ce langage de la parenté (« nous sommes tous frères ») est compris par eux dans le sens comme si.
4-« ***Rba'*** »	« Un quart », mais habituellement chaque tribu est divisée en cinq.	Fraction (de tribu).	Un « quart » fait référence aux quatre membres du corps ; ils sont séparés mais indissociables sans quoi la force du corps et de la tribu est diminuée.
3-« ***Dshar*** » Ou « ***Jma'ath*** »	Il en fait l'équivalent du terme arabe douar : pour les nomades, campement circulaire délimitant un certain territoire ; Un groupement de personne dans un espace déterminé	Communauté territoriale.	Une communauté territoriale rassemblée autour d'une mosquée, exploitant un ensemble de terres, et ayant une institution, l'*ayraw*, ou assemblée, pour régler ses affaires.
2-« ***Dshar*** » ou « ***Jma'ath*** » ou « ***Tharfiqt*** »	De l'arabe ***ferqa*** (section) ou ***rafiq*** (compagnon de route).	Quartier – *patrilignage.*	Tous les agnats d'un patrilignage parcourant ensemble les chemins de la vie ; mais les habitants du quartier ne sont pas tous apparentés : le patrilignage constitue le groupe dominant le plus nombreux qui accordent un statut de protégés aux autres. Le patrilignage a son assemblée (l'*ayraw*).
1-« ***Washun*** »	Maison.	Maison - *Famille étendue ou restreinte.*	

L'auteur précise que les niveaux 4, 5 et 6 sont des unités segmentaires qui n'ont d'existence que relationnelle ; seuls certains de ces derniers segments ont une fonction propre (organisation des marchés).

Les niveaux 1 et 2 au contraire articulent territorialité et parenté agnatique (« les rapports agnatiques sont définis uniquement dans le cadre du quartier ; tout membre du patrilignage qui quitte le quartier définitivement est effacé de la généalogie » (56). La rupture au niveau territorial entraîne la rupture des liens agnatiques.

Figure 4- Tableau de l'organisation socio-politique des Aït Khebbache (sud-est marocain, Tafilalet) d'après Marie-Luce Gélard (2003 ; 2007 ; 2010).

Nom berbère	Etymologie / traduction littérale	Explications données
---------	Ensemble confédéré. « L'emploi du terme « confédération » est utilisé par pure convention » (2007 : 159).	Les Aït Atta englobent 5 confédérations. Ils se réunissent en vue d'un objectif particulier (des besoins, des intérêts communs). Un ancêtre éponyme (*Dadda 'Atta*). Cet ensemble connaît une bipartition topographique (région saharienne / montagne de l'Atlas) : Aït Atta *n-tafuyt* « du soleil »; Aït Atta *n-umalu* « de l'ombre ».
« Khams khames n-Aït Atta »	« Cinq cinquième des Aït atta » ; désigne un cinquième de l'ensemble.	
Taqbilt	Tribu.	Les « tribus ne se diluent pas au sein de l'ensemble Aït Atta, chacun des groupements conservant autonomie et libre arbitre » (2007 : 159). Les Aït Khebbache se déclarent descendants de l'ancêtre éponyme (163). Il existe de fortes différenciations statutaires et politiques (165). La tribu possède un territoire précis (2010 : 151).
Iɣs	« Os » ou « noyau », désignerait aussi d'après Amahan (1998) le corps humain. Traduit par fraction plutôt que segment.	Ils se composent de deux types : - les *iɣsan* (4 fractions endogènes) ; - des fractions allogènes : soit des fractions adoptées ou protégées / soit des « frères de lait » c'est-à-dire des protégés de la tribu ou d'un autre iɣs.
Village	La sédentarisation est un phénomène récent lié à la domination coloniale.	
famille		

L'auteur précise qu'elle ne propose pas de modélisation mais le cas concret d'une tribu car « dans le Sud marocain, la réalité du phénomène tribal est complexe, il s'agit d'un système en mouvement perpétuel dont les modifications et les ajustements continuels échappent à toute modélisation « fixiste » » (2007 : 158).

Elle précise plus loin : « le fractionnement peut parfois différer selon les régions et les époques où il est relevé ». Ainsi, « la formule « ensemble confédéré, confédération, tribu, fraction » n'est pas aussi rigide, elle devrait témoigner de l'extrême complexité de certains découpages » (2007 : 159).

Figure 5- Tableau de l'organisation socio-politique du monde touareg d'après les travaux d'Hélène Claudot-Hawad (1982 ; 1990 ; 1993).

Nom	Etymologie / traduction littérale	Explications données
Temust n imajaghan	Notion qui pourrait être traduite par nation.	Les contours les plus vastes du monde touareg ; groupe humain parlant la même langue, possédant les mêmes références culturelles, suivant le même code de l'honneur et se ramifiant en un vaste ensemble confédéral.
(ou *tafalla*)	« Le toit des Touaregs ».	Désigne aussi la société touarègue en réitérant l'image de la tente et de l'abri.
Tégehé (dans l'Ajjer et l'Ahaggar)	« Le bassin », « la hanche ».	Fédération d'unités politiques, « fédération de confédérations ».
taghmawin ou ***keter n taghmawin*** (dans l'Aïr)	Dans le champs de la parenté, terme qui désigne les neveux utérins, c'est-à-dire ceux qui ont le droit de succéder. (Pl. de *taghma*) « Le bassin des cuisses »	
Taghma (dans l'Aïr)	« Cuisse ».	Une unité politique ; confédération de tribus.
Ettebel (partout ailleurs)	Au sens propre, le « tambour » de commandement.	
Tawsit	Tribu ; autres acceptions : « poignet », « natte », « piège circulaire ». Termes qui ont en commun l'idée d'articuler ou de relier des éléments (notamment des parties du corps).	La *tawsit* est représentée soit comme un groupe de parents homogène constituant un lignage issu d'un ancêtre commun, soit comme un ensemble d'*aghiwen* d'origine et de statuts hétérogènes. Une structure inégalitaire, partout analogue, qu'elle s'exprime en termes généalogiques ou politiques.
Aghiwen	Le campement.	Une composition démographique fluctuante. Un rôle politique qui dépend des capacités d'extension : s'il ne possède pas de prolongements pour s'étendre et coloniser l'extérieur, il a une fonction qui se limite à l'organisation économique ; sa faiblesse le contraint à s'agglomérer à une unité politique qui a du poids et il prend alors un rôle secondaire (un parent « croisé » ou un dépendant).
Éhen	La tente en cuir ou en peau. L'épouse.	Représente un abri. Une image qui est associée à diverses notions : la tente doit avoir un espace sur lequel s'édifier (territoire) et des fondations sans cesse consolidées pour se perpétuer (les biens destinés à nourrir le groupe). Dans le domaine de la parenté, *éhen* signifie l'épouse qui possède la tente où vit le couple en régime matrilinéaire.

L'auteur précise qu'à tous les niveaux, cette classification établit « une relation d'homologie entre les unités humaines, territoriales et politiques » (Claudot-Hawad 1990 : 17).

a- Une terminologie berbère plus ou moins marquée par les emprunts à l'arabe et la « métaphore anthropomorphe » (Claudot-Hawad, 1993 : 192).

Certains des termes usités dans les dialectes berbères proviennent d'emprunts à l'arabe littéral / l'arabe maghrébin. Par exemple, au niveau supérieur (tribu / confédération), à l'est de l'Afrique du Nord, on retrouve plutôt l'emploi du terme « *arch* » (en kabyle *lɛerc*), qui est également usité en arabe usuel en Algérie et en Tunisie (Beaussier 1958 : 643) ; au Maroc « *taqbilt* ». Ainsi, en berbère du Nord, en Algérie ou au Maroc, il n'existe pas de terme berbère pour désigner ces unités sociales (Gélard 2005 : 132). Ces emprunts, qui s'accompagnent de glissements sémantiques[11], s'expliquent par la pression exercée sur le berbère par d'autres langues : il a, de façon quasi-permanente depuis les temps historiques, été en contact avec de grandes langues véhiculaires, notamment l'arabe qui s'est solidement et définitivement implanté dans cet espace. Ces emprunts s'avèrent plus importants au Nord. Les Touaregs ont, eux, conservé l'usage de termes berbères : *tawsit* (tribu), *tayma* (confédération de tribus)... Le touareg, en comparaison du kabyle, a été relativement épargné et a conservé un lexique berbère plus riche (Chaker, 1984 : 216-230).

En outre, on observe, comme dans le cas de la terminologie en arabe, la projection de termes désignant des parties du corps humain sur la structure sociale. Au Maroc, par exemple, des unités qui composent la tribu sont désignées : *rba'* dans l'exemple rifain ; *iɣs* dans le Tafilalet. Le *rba'* (un « quart » bien qu'il y ait cinq fractions dans l'exemple étudié par Jamous), fait référence aux membres du corps humain. *Iɣs* signifie littéralement l'« os ». Cette analogie entre la société et le corps humain est plus généralisée en touareg : « A chaque palier, les différentes unités politiques possèdent une appellation qui resitue cette métaphore anthropomorphe réunissant les « bassins » (*tigéza*), les cuisses (*taghmawin*) et les poignets (*tiwsatin*) » (Claudot-Hawad, 1990 : 17). Cette analogie permet de souligner que les groupes sociaux ne sont pas des collections d'individus mais sont articulés les uns aux autres (Jamous 1981 ; 33).

b- Diversité des structures sociales dans le monde berbère : prévalence des échelons ; articulation parenté / politique.

Lɛerc / Taqbilt

La traduction habituellement donnée du niveau le plus élevé est confédération, et des auteurs mettent en avant son caractère lâche et non systématique (toutes les tribus ne forment pas de confédération que ce soit dans le Rif ou en Kabylie par exemple).

En kabyle, le terme *taqbilt* est aujourd'hui inusité et la réalité sociale à laquelle renvoyait ce mot s'est effacée. On en retrouve cependant une trace dans un adage « *bu yiles taqbilt ines* » [le beau parleur arrive à convaincre la confédération], chez certains informateurs, dans la liste des proverbes recueillis par une association. Le dictionnaire kabyle-français de Dallet le mentionne comme un terme désuet : « fédération, confédération de tribus kabyles, ss. ancien et ignoré de beaucoup maintenant » (Dallet, 1982 : 641).

De la même manière que les emprunts à l'arabe *qabila*, le terme *arch* correspond à des significations variables dans les dialectes arabes et berbères en Afrique du Nord : c'est par exemple une tribu dans les hauts plateaux constantinois, un groupe agnatique dans le sahel tunisien ; il désignait également les terres collectives rattachées à ces groupes sociaux (terres '*arsh*) (Berque, *EI*,

[11] On peut détailler ici, en guise d'illustration de ces emprunts et de ces glissements sémantiques, le cas du terme *qabila*. On a vu précédemment son usage en arabe littéral. Il a été emprunté en arabe maghrébin dans le sens de tribu. Il a également été emprunté en kabyle pour désigner les Kabyles, *Leqbayel* (Lanfry, 1978: 80), mais aussi pour désigner l'unité sociale la plus élevée de la structure tribale, habituellement dénommée confédération (*taqbilt*). L'emprunt sert au Maroc à désigner la tribu : *taqbitsh* dans le Rif (Jamous, 1981), *taqbilt* dans le Tafilalet. Ailleurs, on retrouve cet emprunt par exemple dans le Mzab, étudié par Masqueray : la "*Qebîla*" « signifie toujours au Mezâb un groupe politique dépendant d'un autre plus considérable, une fraction en un mot » (Masqueray 1886 : 175), tandis qu'en Kabylie, il désigne une confédération lâche de tribus. On le retrouve dans une partie du domaine touareg, où *taqabilt* désigne une fraction interne à la tribu (*tawsit*), un groupe qui ramène son origine à la même ascendance féminine (Claudot-Hawad 1982: 147).

T.1 : 681-682). Dans le Haut Sud-Ouest algérien, « le terme *'arsh* (...) peut être utilisé à la fois pour les groupes sociaux englobant et pour les groupes englobés. Il désigne toute entité faisant corps et dont les membres se reconnaissent une origine commune » (Ben Hounet, 2009 : 63).

Cette dimension de la parenté à ces niveaux de l'organisation sociale interroge pour d'autres espaces : Jamous note qu'« il n'y a aucune généalogie permettant de relier tous ses membres à un ancêtre commun. Le langage de la parenté –« nous sommes tous frères » - est compris par eux dans le sens « comme si », « *bhal* » (1981 : 33). De même le principe généalogique, y compris au sens « idéologique », c'est-à-dire une filiation fictive présente dans les discours et les représentations (Ben Hounet, 2009b), se retrouve de manière très variable dans le monde touareg : les unités à l'échelle de la confédération (*taghma* ou *ettebel*) ou au-delà constituent des unités politiques ; à l'échelle de la tribu (*tawsit*), la situation est diverse : elle peut se présenter comme un lignage ou au contraire comme un ensemble de campements aux origines diverses.

On peut envisager une situation identique pour la Kabylie, à l'aide des deux exemples suivants. Henri Genevois dans ses monographies villageoises a transcrit des témoignages concernant la tribu des *At Mangellat*. Le récit de fondation de la tribu met en scène un ancêtre commun :

« *Jeddi Mangellat d aṣeḥbi. Iṛuḥ-ed si tmurt n ccerq, aṭas aya. (...) Ar ileḥḥu, tsers-it-id lqedra n Sidi Rebbi deg wakal mi yefka assa isem-is. Yezga din d lɛalem, d lwali.* (…) *Jeddi Mangellat iga axxam. Yesɛa sebɛa warraw-is : ṛebɛa deg-sen : Yexlef, Ḥnin, Ɛemeṛ, Sɛid, fṛuṛxen. Lfeṛx nnsen yezga-d tura d rrabɛat. (...). Lmejmul nnsen yak d lɛeṛc n At Mangellat ».* [Jeddi Mangellat est un saint. Il vint de l'Orient, il y a cela fort longtemps. (…) Il se mit en route et Dieu le conduisit à cet endroit auquel aujourd'hui son nom est attaché. Il s'y établit. C'était un homme instruit et un saint. (…) Jeddi Mangellat fonda un foyer ; il eut sept enfants. Quatre d'entre eux Ikhlef, Ahnini, Ameur et Saïd, eurent des descendants. Ils sont à l'origine des groupements actuels de la tribu. Leur ensemble c'est la tribu des At-Mangellat ou bien d'Ou-Mangellat][12] (Genevois 1996 [1962] : 164-165).

Les villageois, à travers ces témoignages recueillis par l'auteur, mettent bien en avant une ascendance commune (réelle ou supposée). Cette dernière s'inscrit par ailleurs dans l'espace et se traduit par des pratiques rituelles / institutionnelles qui donnent corps à la tribu : *« Arraw n jeddi Mangellat gan-as azal i yisem-is. Bnan-as taqerrabt, mazal ar assa. T-tinna d-yezgan t-tamellalt ger icekran, yeţlemmiɛen mkul mkan. (...) Lɣaci xedmen-t nezzeh. Teddiqen, ţţuqamen-as zzradi, ţţakken-as lewɛadi. Llan igad i s-yeţɛelliqen rrdawi. Jeddi Mangellat yesɛa lemqeddem yesteɣfiren yes-s, ulamma ccan n lɛerc merra fell-as* ». [Les descendants de Jeddi-Mangellat conservèrent précieusement sa mémoire. Ils bâtirent un mausolée qui existe encore aujourd'hui. C'est celui que l'on aperçoit, tout blanc, au milieu des chênes, visible de partout. (…) Le mausolée de Jeddi Mangellat est très honoré. On y fait des aumônes privées, on y fait des *zerdas* ; on y apporte des offrandes. Il y en a qui offrent des tentures. Il est administré par un moqadem, mais c'est toute la tribu qui se charge effectivement de maintenir son renom] (Genevois 1996 [1962] : 167-169).

Chez les *At Zemmenzer*, les observations *in situ*, montrent au contraire l'inexistence d'un quelconque récit de fondation de la tribu, de lieu ou de pratique qui symboliserait un attachement à un ancêtre commun, contrairement à d'autres échelons comme les *iderman*, (dont on verra un exemple dans la deuxième partie de ce travail). Le nom de la tribu lui-même ne fait pas référence à un personnage mais aux qualités partagées par tous ceux qui se réclament de la tribu. A moins qu'il ne s'agisse d'un oubli[13], il semble donc qu'il faille prendre en compte une certaine hétérogénéité dans les fondements des groupements tribaux, pourtant désignés par les mêmes termes, autant à l'échelle de l'Afrique du Nord qu'à l'intérieur d'une même région.

[12] Nous reprenons ici les traductions proposées par Genevois.

[13] Notons que si cette hypothèse de l'oubli est la bonne, cet oubli daterait d'avant le XIXème s. Au moment de la colonisation les monographies des bureaux arabes rendent compte des origines et de l'histoire des tribus à travers les récits oraux qu'ils ont pu recueillir. Aucune des monographies des *At Zemmenzer* ne fait apparaître un ancêtre commun, ni même un ancêtre d'une partie qui aurait laissé son nom à la tribu. Voir p. 225-227.

La « fraction » (inusitée en Kabylie)[14]

Notons ainsi l'absence de groupement (structuré et désigné par un terme spécifique) en Kabylie entre *taddart* (le village) et *lɛerc* (la tribu). Au Maroc on trouve des unités qui composent la tribu et sont désignées : *rba'* dans l'exemple rifain (la « communauté territoriale ») ; *iɣs* dans d'autres espaces comme le Tafilalet. Dans le cas du sud-est marocain, Marie-Luce Gélard voit dans la fraction du point de vue endogène, l'élément primordial de l'appartenance commune et souligne la prévalence de la fraction au sein de l'organisation sociale des groupes berbérophones au Maroc. Elle critique également la traduction du terme *iɣs* par la dénomination segmentaire ou clanique (Gélard, 2005).

Le village, échelon prévalent en Kabylie : territoire, communauté ou parenté ?

Le terme *taddart* usité en Kabylie se retrouve dans l'ensemble du monde berbère : dans la très grande majorité des parlers, le dérivé *taddart* / *tiddart* désigne la « maison ». Le terme a été rattaché à deux étymologies toutes deux considérées aujourd'hui comme erronées. *Taddart* a pu être présenté comme issu de l'arabe « *dar* » (maison) (cf. Masqueray 1886 : 83), ou rapproché de la forme du verbe « *dder* » signifiant « vivre », erreur induite par une extrapolation de la sémantique du français au berbère. Aujourd'hui prévaut le rattachement à une racine *DR(Y)*, actualisée par le verbe kabyle *ddari*, « s'abriter, abriter » (Chaker, 2010 : 4528-4530).

Ce terme n'apparaît pas pour ce niveau dans le Rif étudié par Jamous qui précise cependant qu'on utilise chez les *Iqar'iyen* le terme de *taddart* ("issu de l'arabe dar") pour désigner la maison mais aussi tous les autres segments : quartier, communauté territoriale, fraction, tribu et confédération (1981: 29). Il retranscrit deux termes pour désigner cette unité sociale qui articule, selon lui, deux dimensions : une dimension territoriale (le terme « *dshar* » se rapproche plutôt du mot *dachera* vu plus haut et qui désigne en arabe usuel le hameau, le village) et une dimension communautaire (à travers la désignation « *jma'ath* ») (Jamous, 1981 : 34).

Cet échelon semble correspondre pour ces Berbères sédentaires du Nord à un territoire occupé par une communauté qui est rassemblée autour d'une institution : *tajmaɛt* en Kabylie, *ayraw* dans le Rif. Qu'en est-il de la parenté à ce niveau ? Pour ce qui concerne le Rif, Jamous note que dans les six niveaux qu'il distingue (depuis la confédération jusqu'à la maison), les niveaux 1 à 4 sont exclusivement des unités territoriales : « les membres de la confédération, de chacune des cinq tribus, des fractions et des commuanutés territoriales ne se reconnaissent aucune parenté commune, ne prétendent pas être les descendants d'un ancêtre qui aurait fondé le groupe territorial correspondant. C'est seulement au 5ème niveau, celui du quartier que les habitants ont entre eux une relation de parenté agnatique (Jamous, 1981 : 29), mais qui est articulée avec le territoire, qui constitue « la structure dominante » (Jamous, 1981 : 60).

Dans le cas de la Kabylie, Jeanne Favret qui propose « un exercice de reconstruction historique » s'appuyant sur « le présent ethnographique » rencontré par la première génération de conquérants français (1830 à 1870), souligne l'existence de trois dimensions : territoriale, politique et généalogique. Reprochant aux « auteurs classiques » d'avoir surévalué la dimension territoriale, elle décide de désigner le village par « patrilignage » ce qui met en avant la généalogie au détriment des autres éléments (Favret, 1968 : 20-21). Au contraire, Masqueray avait fait du village kabyle « la cité » : cette unité sociale qui a sa personnalité propre et qui s'impose aux familles est par excellence le lieu du politique. Mahé avait déjà souligné le biais induit par le choix de traduire *taddart* par patrilignage : « non seulement ce concept « aplatit » singulièrement la réalité qu'il

[14] Les militaires français ont pu utiliser cette unité pour découper la réalité sociale, sans vraiment l'expliciter. Daumas et Fabar systématisent son existence à toutes les tribus, mais leur évocation, trop imagée reste difficile à interpréter (Daumas, Fabar, 1847 : 133). Périgot divise les tribus soit en fractions, soit en villages (dans la majorité des cas), mais aussi plus rarement en fractions divisées en villages. Il n'apporte aucune définition ni aucune remarque qui permettrait d'interpréter ce découpage (ANOM, 10H78, *Notes sur la Kabylie*, 1846). Au contraire, Carette donne une définition précise de ce qu'il entend par fraction : « quant à la *ferka*, c'est une division transitoire, formée d'un certain nombre de bourgades qui conviennent de reconnaître un même chef. Lorsque l'époque des élections est venue, tous les Kabyles de la *ferka* s'assemblent pour procéder au renouvellement. Si l'on ne s'accorde pas sur le choix, la *ferka* est dissoute et chaque village reste avec son cheikh ». Elle apparaît donc comme l'équivalent du *tufiq* (plusieurs agglomérations de population mais une communauté qui a une *djemaa* et élit un chef) (Carette, 1848, Vol. IV : 481). Il en fait un échelon différent alors que la différence entre village et fraction ne tient qu'à sa forme géographique.

désigne, mais en outre, (…), il élude toute référence à la territorialité, pourtant considérable dans la définition du *taddart* (village) kabyle » (Mahé, 2001 : 121). Le choix d'un vocabulaire lié à la théorie segmentaire tend à effacer l'échelon villageois, et à n'en faire qu'un élément de la structure segmentaire, approche aujourd'hui fortement critiquée pour une analyse des structures sociales du monde berbère, point sur lequel nous revenons précisément par la suite.

En réalité, le village kabyle est l'unité socio-politique qui articule ordre lignager et fédération politique, ce dont rend compte l'institution de la *tajmaɛt* qui est composée de représentants des « lignages », unité diversement dénommée dans les villages kabyles.

***Adrum / taxerrubt* … et autres !**

L'usage de cette terminologie désignant les unités internes au village kabyle a été aussi problématique, d'abord parce que le village ne présente pas d'homogénéité à ce sujet, comme en témoigne Pierre Bourdieu : « On me donnait des découpages différents, portant des noms différents : à un endroit *adrum*, à un autre *taxerrubt*, tantôt *adrum* englobe *taxerrubt*, tantôt c'est l'inverse. Devant ces incohérences je pensais « J'ai du mal à noter ». Je voulais arriver à un schéma propre, « au carré », avec des unités emboîtées, parfait, depuis la « maison » jusqu'à la tribu, comme avait fait le général Hanoteau. Il y a eu un article dans *L'Homme*, de Jeanne Favret… Impeccable ! Du Hanoteau ravalé ! » (Bourdieu, Mammeri, 2003 : 14). Les villages kabyles présentent une forte diversité et seule la multiplication d'études à l'échelle locale, comme les monographies villageoises réalisées par les étudiants des Départements de Langue et Culture Amazigh, permettra de lister et d'expliciter les usages[15]. D'autres termes sont en effet usités : *taɛrift* déjà évoqué par Hanoteau et Letourneux (1872-73, T. 2 : 5), mais aussi *aḥerrum*, *lḥara* par exemple. Pour illustrer cette diversité, voici les usages dans les deux tribus de Kabylie déjà évoquées précédemment :

- Chez les *At Mangellat* : dans sa monographie, Genevois donne le détail des familles du village de *Taourirt* et les classe par *adrum* (Genevois, 1996 [1962] : 109). Le dictionnaire de Dallet, qui s'appuie sur le parler des *At Mangellat*, définit l'*adrum* comme un « groupement de familles et de clans familiaux (*taxerrubt*) unis par des liens d'origine et de parenté dans un même village ». C'est aussi un quartier du village habité par un clan familial. Il donne pour *taxerrubt* (nom d'unité du caroubier) : un groupe de familles liées par une ascendance commune. Dallet note que les deux mots sont parfois employés l'un pour l'autre (Dallet, 1982 : 156 ; 905).
- Chez les *At Zemmenzer* : le terme *taxerrubt* est non seulement inusité mais également inconnu. La majorité des villages se décomposent en *adrum* (du moins les plus peuplés d'entre eux). Si on interroge les habitants sur la signification de ce terme, on obtient deux réponses de la part des informateurs, quant à leur propre *adrum*. Pour certains « *d tafamilt* » (c'est une famille) ; pour d'autres, ils insistent sur le fait qu'il ne croient pas à cette idée de parenté et que ce groupement est essentiellement politique (les familles se regroupent pour avoir davantage de poids dans le village et se défendre contre les autres). Notons que Boulifa indique pour « *ad'roum* », dans le glossaire de sa méthode de langue kabyle (Boulifa, 1913 : 374) : « clan, parti politique, *çof* ». D'autre part, dans les villages moins peuplés, qui comportent peu de familles, on n'utilise pas le terme *adrum* : le village de *Buɛaṣem*, composé d'une seule famille, ne se divise pas en *iderman* mais en *leḥwari*, terme qui désigne les cours de maison ou groupe de maisons ayant généralement une entrée commune (Dallet, 1982 : 347) donc habitée par une même famille.

[15] Nous avons interrogé à ce sujet A. Kinzi, enseignant de civilisation (anthropologie) au Département de Tizi-Ouzou. Il évoque le cas d'étudiants qui reproduisent le schéma de l'organisation sociale en structurant le village étudié par *axxam*, *taxerrubt*, *adrum*, alors que *taxerrubt* n'est pas attesté localement, et que certains villages utilisent *taɛrift* ou *aḥerrum*. "C'est une terminologie très importante, on doit la respecter parce qu'il n'y a pas une terminologie concernant l'organisation qui est standard".

Pour résumer, cette comparaison de différentes structures socio-politiques du domaine berbère nous amène à un certain nombre de réflexions. Elle met en évidence un principe commun : les unités sociales sont emboîtées les unes dans les autres, s'articulent entre elles. Elle permet aussi de relever un travers des approches savantes qui ont eu tendance à réifier des catégories composant la structure sociale en nommant, en classant, en généralisant, alors que le monde social est marqué par la diversité et l'élasticité.

Par ailleurs, cet exercice aboutit à reposer la question de la parenté et de la généalogie : ainsi, la référence à l'ancêtre commun n'est pas généralisée à l'ensemble des groupes dans les différentes régions observées. Se profile une interrogation sur la conception même de la parenté et sur son articulation diverse avec le politique et le territoire dans les unités structurant les sociétés berbères.

Un regard sur ces analyses montre également la variabilité des traductions proposées et révèlent la difficulté à traduire des termes vernaculaires qui désignent des réalités complexes : comment rendre compte de l'ensemble des dimensions contenues dans les termes utilisés par les populations ? De la diversité des usages aussi bien à l'échelle de l'Afrique du Nord qu'au sein de chaque région, alors que les sciences sociales répondent parfois au besoin de généraliser des classifications à un espace ou un champ d'étude ?

Enfin, une autre difficulté réside dans le fait que les termes choisis dans une langue étrangère pour traduire la réalité locale charrient eux-mêmes un ensemble de connotations qui peuvent se surimposer à la réalité que l'observateur veut décrire. C'est notamment le cas du terme de tribu, qui s'est imposé comme concept des sciences sociales avant d'être critiqué puis, en quelque sorte, réhabilité.

4- Le terme de tribu s'impose au milieu du XIXème s. et finit par être controversé puis renouvelé à la fin du XXème s.

Le terme de tribu fait partie d'un ensemble de mots désignant les structures sociales anciennes en Europe et que les savants ont retrouvé et se sont appropriés à la fin du XIXème s. Avant son emploi et sa conceptualisation dans le cadre des sciences sociales, le terme de tribu est employé indifféremment de ceux de clan ou de phratrie, par les missionnaires, administrateurs, géographes pour qualifier les diverses organisations socio-politiques appréhendées au moment des découvertes coloniales (Godelier, *EU*, 2002 : 991). Le mot « tribu » tend alors à recouvrir des réalités locales parfois très différentes, portées par des mots en langue vernaculaire.

Les analyses proposées par Benveniste (1969, vol. 1 : 255-258), portant en particulier sur ce terme de tribu, ses équivalents en latin et en grec et sur d'autres termes désignant les unités sociales élémentaires dans les sociétés indo-européennes, montrent que ces langues « s'accordent à poser l'appartenance à une même « naissance » comme fondement d'un groupe social ». Il existe donc un rapport interne, réel ou imaginé entre parenté et organisation politique. Ces liens précis avaient fini par être oubliés. Les mots sont réactivés et conceptualisés pour analyser les sociétés « primitives ». Ainsi, l'usage en sciences sociales a peu à peu fait du rapport politique / parenté une spécificité conservée par certaines sociétés (et parmi elles, les sociétés d'Afrique du Nord), en lien parfois avec une vision évolutionniste de l'humanité.

a- A la fin du XIXème s., les termes tribu et clan sont conceptualisés par les sciences sociales.

Le terme de tribu intègre le vocabulaire conceptuel des sciences sociales, en particulier l'anthropologie, à une période où le contexte politique est marqué par l'expansion et la domination coloniale, et dans un contexte savant marqué lui par l'évolutionnisme. A cette époque, l'anthropologie s'oriente vers l'étude des systèmes de parenté, la connaissance sociologique tente de dégager des types sociaux, et les savants essaient d'intégrer ces éléments dans une reconstruction de l'histoire universelle.

Morgan (1971, [1877]) est considéré comme le point de départ de l'usage du terme tribu en sciences sociales. Chez lui, la tribu fait partie d'une forme de « gouvernement » « fondé sur les

personnes et les relations purement personnelles et se caractéris[ant] par le fait qu'il constitue une société (*societas*). La gens est l'unité de cette organisation, donnant par intégration successive (...) la gens, la phratrie, la tribu et la confédération de tribu » (Morgan, 1971 : 4-5). Il cherche à montrer que cette organisation en *gentes* (et phratrie et tribus) est répandue dans le monde en retrouvant dans d'autres organisations sociales la présence de *gentes* (par exemple, le clan écossais, le *ganas* sanskrit... (Morgan, 1971 : 411-436). Il compare le *genos* grec, la *gens* latine, le clan écossais à la *gens* des Indiens d'Amérique du Nord du fait que ces termes « ont la même signification originelle : celle de parenté. (...) Ils impliquent donc (...) l'idée d'une filiation immédiate et commune des membres d'une gens ». Il définit donc une *gens* comme « un ensemble de consanguins, descendants d'un ancêtre commun, se distinguant par le nom de leur gens et unis par les liens du sang » (Morgan, 1971 : 68). La phratrie correspond à une confrérie ; « c'est une union organique ou une association entre deux ou plusieurs gentes d'une même tribu, en vue de réaliser certains buts communs ». Généralement ces gentes étaient issues de la segmentation d'une gens originelle (Morgan, 1971 : 99). C'est un niveau qui n'existe pas systématiquement (Morgan, 1971 : 118). La tribu, elle, se caractérise par un nom, une langue particulière, un gouvernement suprême et un territoire qu'elle occupe et qu'elle défend (Morgan, 1971 : 117). La tribu est constituée par un assemblage de gentes.

Cette « organisation sociale » a vu la naissance de la société gentilice dans laquelle le gouvernement s'exerçait à travers les relations qui reliaient les individus à la gens ou à la tribu. Ces relations étaient purement personnelles » (Morgan, 1971 : 67). Les sociétés tribales (« gentilices » chez lui) constituent un mode d'organisation spécifique, qui présente une imbrication parenté / politique, mode d'organisation qui correspond à un état de l'humanité. En effet, le développement humain passe pour lui par trois états (la sauvagerie, la barbarie et la civilisation), reliés par « une progression naturelle et nécessaire » (Morgan, 1971 : 1). La tribu correspond à l'état de barbarie qui précède le stade de la civilisation et la seconde forme de gouvernement « fondé sur le territoire et la propriété et [qui] se caractérise par le fait qu'il constitue un Etat (*civitas*) » et aboutit à « la société politique » (Morgan, 1971 : 4-5). Ces stades sont liés entre autres aux inventions et découvertes qui ont permis de perfectionner les « moyens de subsistance » (Morgan, 1971 : 2).

Cette vision évolutionniste est partagée aussi par des historiens comme Fustel de Coulanges qui a reconstitué l'évolution des sociétés grecque et romaine du stade primitif au stade avancé (Fustel de Coulanges, 1864). L'opposition communauté / société constitue à l'époque un des thèmes majeurs dans la sociologie naissante. La communauté est définie comme un groupe basée sur le sang, l'affection et le respect mutuel, l'acceptation de la tradition et de valeurs morales communes et correspond à des unités faiblement étendues (famille, village, petite cité). La société, elle, correspond à des liens basés sur la rationalité utilitaire, l'intérêt individuel, le profit et le calcul égoïste (Tönnies, 1977, [1887]).

L'un des facteurs de « l'évolution » réside pour Morgan dans la transformation des « arts de la subsistance », thèse matérialiste que Marx et Engels retiendront de Morgan (Godelier, *EU*, 2002 : 992). Engels rapproche ainsi, dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, les stades construits par Morgan de la conception matérialiste de l'histoire (en faisant une correspondance entre « les arts de subsistance » et les « forces productives) :

« D'après la théorie matérialiste, le mobile essentiel et décisif auquel obéit l'humanité dans l'histoire est la production et la reproduction de la vie immédiate. Celles-ci sont, à leur tour, de deux sortes. D'un côté, la production des moyens d'existence, de tout ce qui sert à la nourriture, à l'habillement, au logement, et de l'outillage qu'ils nécessitent ; de l'autre la production de l'homme lui-même, la propagation de l'espèce. Les institutions sociales sous lesquelles vivent les hommes d'une époque et d'un pays donnés sont étroitement liées à ces deux espèces de production, d'une part le degré de développement du travail, de l'autre par celui de la famille » (Engels, s.d. : II-III).

Les descriptions de la société kabyle qui sont publiées à cette époque par des observateurs directs, sont relues de manière sélective et contradictoire voire fantaisiste. C'est le cas en particulier de la description proposée par Hanoteau et Letourneux, certains auteurs « braconnant » dans cette vaste ethnographie à la recherche des aspects qui les occupaient en négligeant l'analyse qui en était donnée (Mahé 2003 : III). Ces descriptions alimentent en partie des constructions théoriques et

servent à illustrer les concepts de communauté, de solidarité mécanique, ainsi que la théorie d'une « première » segmentarité.

Durkheim s'appuie, entre autres, sur la société kabyle pour élaborer sa théorie opposant sociétés à solidarité mécanique et sociétés à solidarité organique. Ces sociétés à solidarité mécanique constituent un stade de l'évolution précédant celui des sociétés à solidarité organique, et correspondent à des sociétés segmentaires à base de clans (« peuples qui sont constitués par une association de clans »), le terme segmentaire indiquant « qu'elles sont formées par la répétition d'agrégats semblables entre eux (...) et de cet agrégat élémentaire qu'est le clan parce que ce mot en exprime bien la nature, à la fois familiale et politique » (Durkheim, 1960 [1893] : 150). Le terme clan utilisé par Durkheim, emprunté à l'ancien gaélique (*clann*, « race, famille »), désigne en anglais à partir du XVème s. un groupe social issu d'un même ancêtre en Ecosse, et apparaît en français au XVIIIème s. (*DHLF*, 1992 : 429). Ces sociétés offrent donc un modèle d' « organisation politico-familiale ». En effet, le clan « est l'unité politique fondamentale ; les chefs de clans sont les seules autorités sociales. (...). Non seulement le clan a pour base la consanguinité, mais les différents clans d'un même peuple se considèrent très souvent comme parents les uns des autres » (Durkheim, 1960 : 150). Ces clans sont soit juxtaposés soit intégrés dans une série d'emboîtements successifs, sur le modèle de l'organisation socio-politique kabyle, sur laquelle il puise des données dans Hanoteau et Letourneux ainsi que Masqueray : « chez les Kabyles, l'unité politique est le clan, fixé sous forme de village *(djemmaa ou thaddart) ;* plusieurs *djemmaa* forment une tribu *(arch'),* et plusieurs tribus forment la confédération *(thak' ebilt),* la plus haute société politique que connaissent les Kabyles » (Durkheim, 1960 : 152-153).

D'autre part, la société kabyle, conçue comme l'exemple type[16] de l'organisation sociale fondée sur la parenté, a aussi appuyé les analyses de Marx sur les formes de propriété précédant le capitalisme. Il souhaite préciser comment l'emprise du capitalisme a détruit les formations sociales qui l'ont précédé, et de ce fait s'intéresse à l'étude comparée des formes de communes rurales à travers les formes de la propriété foncière, notamment en Algérie, en s'appuyant sur la lecture d'un ouvrage de Kowalewski. S'inspirant sans aucun doute de l'ouvrage d'Hanoteau et Letourneux (cité en bibliographie), ses notes de lecture mettent en avant l'exemple des Kabyles, c'est-à-dire une partie des Berbères « habitants au Nord, vers la côte de la Méditerranée » (Gallissot, 1976 : 194) pour illustrer la forme archaïque de la propriété foncière. Ce sont en effet les Kabyles qui « gardent beaucoup de traces de la propriété tribale et communautaire » et qui « vivent (...) par familles indivises » (Gallissot, 1976 : 195). Pour Marx, ces formes particulières de propriété correspondent à des formes d'organisation sociale fondée sur la parenté. L'indivisibilité et l'inaliénabilité de la propriété foncière sont des principes qui découlent de « l'organisation fondée sur le sang » (Gallissot, 1976 : 194), dont il donne des exemples dans la société kabyle, à trois échelles : la tribu, le village « subdivision tribale », la famille (Gallissot, 1976 : 196-197).

b- Prolongement au XXème s. : néo-évolutionnisme et segmentarité.

On retrouve au milieu du XXème s. deux axes pour définir et étudier les « sociétés tribales ». Avec Sahlins (1968), la tribu constitue de nouveau un stade universel de l'évolution de l'humanité, stade se situant entre ceux de la bande et de l'Etat et qui est associé à la révolution néolithique ; il s'appuie également sur des aspects de l'approche segmentaire : le modèle tribal est fondé sur l'opposition généralisée des groupes, leur hiérarchie segmentaire et l'homogénéité des segments (l'économie, le politique et le religieux ne sont pas inscrits dans des institutions distinctes mais sont le plus souvent des ordres de la parenté).

Le paradigme segmentaire devient un moyen de rendre compte du système politique de sociétés qui ne disposent pas d'Etat ni de pouvoir coercitif durable (Middleton et Tate, 1958). Il

[16] On peut souligner, comme le fait Gallissot qui a réédité les textes de Marx, une certaine confusion. Marx souligne en effet que la forme collective de propriété, et en premier la forme tribale, a été "sans aucun doute introduite par les Arabes" (195). Par ailleurs, il note que chez les "Berbères autochtones", la propriété foncière individuelle, influence du droit romain, domine.

s'impose dans les années 1960, dans le cadre d'analyse des structures sociales en Afrique du Nord, surtout au Maroc (Ben Salem, 1982 : 125) : les travaux de l'école britannique sur des sociétés et des groupes segmentaires du monde arabe ou musulman, à la suite de Gellner (1969), transposent ainsi l'approche qu'Evans Pritchard avait développée pour les Nuer (1937).

c- A partir des annnées 1970, dans un contexte de décolonisation des sciences sociales, on assiste à une critique de l'usage du terme « tribu ».

Ce concept « fourre-tout », imprécis a suscité « le doute, l'inquiétude, la critique et parfois le refus déclaré » (Godelier, *EU*, 2002 : 990).

Les critiques pointent d'abord le fait que les modèles d'explication de la tribu ont été incapables de rendre compte des dynamiques réelles des sociétés dites tribales. En effet, la vision segmentaire, appliquée depuis Gellner (1969) à l'Afrique du Nord, correspond à un modèle « idéal », à une vision statique (Berque, 1978 : 450 ; cité par Ben Salem, 1982 : 128) qui occulte l'évolution historique, notamment l'émergence de chefs voire d'Etats dans ces sociétés. « Les traits structurels de ce modèle, tels que les identifie Gellner, égalitarisme et absence de positions de pouvoir stable, ne peuvent, en effet rendre compte des fortes hiérarchies statutaires et politiques que nous avons observées au Sahara occidental » souligne Pierre Bonte (2004 : 82).

De même, et bien que la perspective néo-évolutionniste ait eu l'ambition de rendre compte de l'évolution des sociétés, Morgan comme Sahlins proposent des constructions hypothétiques et spéculatives de l'histoire universelle, schémas qui ne sont pas construits à partir des résultats d'une analyse de l'évolution réelle des sociétés qui servent à les illustrer (Godelier, *EU*, 2002 : 992 ; 995).

Les néo-évolutionnistes et les segmentaristes se voient en outre reprocher des analyses partielles qui éludent les éléments ne s'intégrant pas à leur modèle d'explication. Ainsi de la critique méthodologique des néo-évolutionnistes comme Sahlins qui s'appuient sur une méthode qui annule les différences ou qui en fait au-delà des ressemblances un résidu embarrassant (Godelier, *EU*, 2002 : 993). Les segmentaristes, en faisant des sociétés tribales des sociétés égalitaires dans lesquelles les relations de segmentations sont les seules opérantes, ignorent d'autres faits marquant ces sociétés : elles connaissent des inégalités de fortune et de rang social et des organisations tribales ont pu se perpétuer associées à de fortes hiérarchies sociales voire à de puissants Etats (Bonte, 2004). De manière générale sont ignorées ou minimisées les logiques non-segmentaires qui restent à l'œuvre dans ces sociétés, comme par exemple les çoffs/leffs, résultats d'alliances fondées sur d'autre critères que la parenté (Ben Salem, 1982 : 128-129). La théorie segmentaire a fait de la violence un principe premier et fondateur, ce qui a empêché de voir d'autres éléments fondant la cohésion sociale dans ces sociétés : « à l'encontre du modèle segmentaire *stricto sensu*, il convient de faire apparaître la dimension positive de la cohésion, celle qui unit les segments entre eux mais aussi celle attestée par les multiples réseaux sociaux qui unissent des personnes en dehors de toute affiliation lignagère » (Mahé, 1998 : 57-58). Le paradigme segmentaire pousse à éluder les différences internes entre segments de la société tribale. En réalité, le même modèle de rapports sociaux, le même type de pouvoir ne se reproduit pas aux divers niveaux qui structurent cette société : « l'essentiel des rapports sociaux se manifeste au niveau d'un groupe déterminé. (...) Il faut se reporter aux textes d'Hanoteau et Letourneux ou de Montagne pour comprendre le rôle central du village ou de la « taqbilt » (fraction de tribu) ; c'est à ce niveau que l'on trouve la « jemaia », organisation politique permanente où sont confondus les pouvoirs administratif, législatif, exécutif » (Ben Salem 1982 : 128-129).

Aussi ces approches rendent-elles impossible la prise en compte de la diversité des sociétés tribales, diversité qui se retrouve à la fois au niveau morphologique (taille variable, dimension territoriale plus ou moins affirmée), social (représentation égalitaire ou hiérarchiques) et politique (s'accomodant de l'existence d'un Etat ou non) (Bonte 2004 : 83). Or, comme le souligne Godelier (*EU*, 2002 : 994), les ressemblances de forme, les rapports de parenté segmentaires et multifonctionnels sont d'une importance limitée en regard des conséquences qu'entraînent les différences de fonctions et de structures internes.

D'autre part, du fait de ses usages dans les politiques administratives coloniales, puis dans le sens commun, l'appellation est chargée de connotations : outre la persistance d'une vision évolutionniste de l'histoire humaine (Bonte, 2004 : 82), la tribu traduit l'idée d'une certaine incapacité politique et une tendance à la division, rendue par l'émergence du dérivé tribalisme au moment des indépendances (Godelier, *EU*, 2002 : 990). Cette méfiance envers un concept manipulé à l'époque de la colonisation est d'autant plus polémique en Afrique du Nord qu'il a servi des discours idéologiques et des politiques coloniales. Des auteurs soulignent une certaine tradition française qui a amplifié la singularité berbère (Tozy, Lakhassi, 2004). Mahé met en exergue l'utilisation du couple tradition / modernité, qui s'est imposé pour interroger la place des organisations tribales dans le Maghreb, notamment dans le contexte du mouvement social de 2001 en Kabylie. Il souligne la forte valeur suggestive de ce paradigme dans le sens commun mais qui demeure aussi dans les sciences sociales au titre de catégories indigènes. Ces deux termes saturent immédiatement un cas concret d'images et de prénotions ce qui empêche de le penser « en l'enveloppant d'une gangue imaginaire » (Mahé, 2004 : 203-209). Le même auteur rappelle d'autre part l'utilisation politique de la « tribu traditionnelle » dans le cadre de la guerre d'indépendance algérienne, notamment par l'ethnologue Jean Servier (Mahé, 2004 : 206-207).

Face à la complexité et à la pluralité des réalités, certains mettent en avant l'emploi de mots d'origine autochtones et l'emploi du terme « tribu » uniquement comme traduction de termes vernaculaires (Ben Mlih, 1990 : 13). Mais on souligne aussi que la réévaluation du terme est possible et nécessaire : « on ne peut se débarrasser des difficultés qu'entraîne le contenu du concept de tribu soit en décrétant par oukase la mort de ce concept et en l'ensevelissant dans le silence, soit en stigmatisant d'empirisme infâme ceux qui continuent à l'employer » (Godelier *EU*, 2002 : 996). Pour Godelier, ce n'est pas le concept qui pose des problèmes mais les réalités qu'il désigne qui les posent.

d- Un renouvellement du concept aujourd'hui.

Ces critiques qui ont été formulées sur la définition du concept et son utilisation depuis la fin du XIXème s., ont abouti à son renouvellement aujourd'hui. La tribu constitue en effet une catégorie qui reste utilisée en sciences sociales. Elle a aussi, en parallèle, été (re)légitimée sur le plan scientifique à l'occasion de ce qui est désigné comme « la résurgence » de phénomène tribaux, en Kabylie en 2001 comme on l'a déjà évoqué (Ben Hounet, 2009 : 10), mais avant cela en Afghanistan, au Yémen dès 1986 (Bonte, *L'homme*, 1987 : 7). Désormais les savants réadaptent cette catégorie en l'intégrant à l'évolution historique réelle, en prenant en compte son élasticité, ainsi que la diversité interne de la tribu. Des études ou des analyses plus théoriques ont ainsi permis un renouvellement des questions.

On propose entre autres d'analyser la structure interne de la tribu en distinguant les diverses unités de la structure sociale. Chaque niveau à une autonomie relative et présente des différences fonctionnelles ; il faut saisir l'articulation de la forme et du contenu de chacune de ces structures (Godelier, *EU*, 2002 : 995).

La question du rôle de la parenté est ainsi reposée : Godelier propose de partir à la recherche des caractères internes des segments sociaux c'est-à-dire de la nature exacte des rapports de parenté qui organisent ces groupes. L'objectif est selon lui de comprendre pourquoi dans certaines sociétés les rapports de parenté jouent un rôle dominant et donnent à tous les rapports sociaux, à la société sa forme générale (Godelier, *EU*, 2002 : 995). Ben Hounet souligne, quant à lui, que les faits de parenté ne sont pas que des faits de nature mais aussi volonté et représentation, et il reformule cette interrogation : « pourquoi la parenté est-elle le socle des représentations du monde social et des rapports sociaux ? » (Ben Hounet, 2009 : 191-192). Le langage de la parenté est parfois conçu comme une idéologie, un signe de parenté fictive. Dès 1954, Jacques Berque rejettait l'explication de la tribu « nord-africaine » par la parenté : il qualifiait le système généalogique indigène de « tentative romanesque d'explication des mutations anciennes » ; mais il rejetait également « l'hypothèse historique » construite par les observateurs français jusqu'alors : « L'hypothèse qui

peuple le pays de groupes pérégrinants, vertigineusement mobiles et vagabonds, mais obstinés à sauvegarder leur état-civil, est à peine plus satisfaisante que celle qui invoque l'aïeul fécond, à la progéniture infiniment disséminée ». Il rappellait que la plupart des groupes sont marqués par une contradiction entre la personnalité collective et l'origine des cellules qui la compose ; dès lors deux systèmes coexistent sans gêner le citoyen qui professe le rattachement à l'ancêtre général et simultanément l'ascendance différente assignée par la tradition à sa famille (Berque, [1954] 2001 : 164). De plus, son examen des « républiques » du Haut Atlas montre que de nombreuses tribus ne se réfèrent à aucune ascendance (ni parenté réelle ni parenté fictive ne sont totalement pertinente) (Berque, [1954] 2001 : 163). Les vrais référents sont pour lui les familles et les fractions, tandis que les tribus ne sont que des assemblages de ces organisations sociales. Il propose alors d'interpréter les structures maghrébines par le langage et parle de la tribu comme d'un « emblème onomastique » : l'explication par le mouvement « n'est pas un fait, ni le rappel d'un fait, mais d'un signe » (Berque, [1954] 2001 : 165). Gélard questionne, elle, la conception de la parenté habituellement admise par les anthropologues : elle souligne à ce sujet un « angle mort de l'analyse anthropologique » qui persiste à appréhender les affiliations sur le modèle consanguin occidental alors que la cohésion tribale, qui renvoie déjà à l'idée de pacte chez Ibn Khaldoun, s'appuie sur des modes d'apparentement divers : « en 'milieu tribal', on peut inventer, créer et construire son appartenance » (Gélard, 2010 : 3).

La question du politique au sein des sociétés tribales est aussi mise en exergue : « C'est peut-être là, autour du problème de la nature des rapports politiques qui caractérisent le mode d'organisation tribale que se concentrent les difficultés principales du concept de tribu » (Godelier *EU*, 2002 : 992). Ben Hounet par exemple, s'interroge concrètement sur l'existence et la nature du système politique tribal dans le cadre de l'Etat et s'éloigne ainsi des approches antérieures qui analysaient la relation tribu / Etat sous l'angle exclusif du rapport d'opposition. Pour Mahé, c'est cette question qui a conduit la théorie segmentaire dans une « impasse ». Cette impasse découle de la difficulté à déterminer les lieux d'exercice du pouvoir, et les segmentaristes à la recherche du politique ont fini par le voir à tous les niveaux de segmentation, alors que pour lui, « l'organisation segmentaire ne relève pas à proprement parler du politique mais procède du jeu toujours réversible de l'échange social ». Prenant l'exemple de la Kabylie, il montre que le lieu du politique est l'assemblée villageoise, « une instance tierce, extérieure au système » (Mahé, 1998 : 64).

L'insertion de la tribu dans des ensembles plus vastes, notamment son articulation avec l'Etat (*L'Homme*, 1987) et la globalisation (*Études rurales*, 2010), constitue un troisième axe qui permet de renouveler les études de la tribu. Comment, dans ces cadres, des valeurs ou des pratiques issues des anciennes sociétés tribales sont mobilisées pour affronter des enjeux nouveaux ? La tribu est désormais une catégorie que les savants adaptent à l'évolution historique. La tribu du XXIème s. n'est plus celle du XIXème s. et les spécialistes partent donc à la recherche de ce qu'il reste de la tribu (cf. ils emploient plutôt des dérivés : phénomène tribal, tradition tribale, revendications d'appartenance tribale, identité tribale, tribalisme, comportements tribalistes) ou de ses transformations.

Enfin, la diversité du monde tribal impose de mettre en œuvre une application raisonnée (c'est-à-dire valablement expliquée) du concept : il faut à chaque fois éclairer les réalités spécifiques qui se cachent derrière le qualificatif de tribu pour prendre en compte l'hétérogénéité des situations (Ben Hounet 2010 : 57-74). Cela a pour corollaire l'importance de développer des études localisées ou monographiques (Ben Mlih, 1990). Ce n'est qu'à ce prix que l'on pourra de nouveau tenter une modélisation de la tribu : « il faut fonder le « modèle tribal » sur d'autres bases que celles qui ont été retenues jusqu'à présent et expliquer ces variations géographiques et historiques » (Bonte, 2004 : 83)

En somme, ce regard sur différentes structures sociales en Afrique du Nord et sur les traitements dont elles ont fait l'objet, met en avant une diversité qui a été éludée un moment par l'emploi de la catégorie générique de tribu, sa conceptualisation comme stade de l'évolution, son analyse par le prisme de la segmentarité, nivellant les différences et les spécificités.

Il est nécessaire de revenir à des études moins théoriques et localisées afin d'appréhender les tribus à travers de nouvelles questions :

- Quels sont le rôle et la nature exacts des rapports de parenté ?
- Quelles caractéristiques différencient les différents échelons de la structure sociale ?
- Quels sont les lieux d'exercice du pouvoir politique et la nature des rapports politiques ?

Ces différents axes ont guidé une relecture des premières descriptions précises de la structure tribale kabyle, observée au milieu du XIXème s. avant, pendant et après la conquête de la région. Cette lecture croisée et critique de ces matériaux a pour but de cerner ce qu'ont pu être la tribu et la structure tribale kabyle précoloniales afin de voir les spécificités, et les transformations induites par la mise en place de l'ordre colonial. Cela permettra également de saisir, dans la section ultérieure, les particularités des regards savants qui ont abordé sur le terrain cet objet, tout en s'appuyant sur sa description par les militaires.

II- Retour sur les premières descriptions : des définitions de la tribu et de la structure tribale kabyle pour servir la conquête et l'administration du territoire.

Ce retour s'appuie sur une lecture croisée de différentes descriptions se rapportant à un même objet de découverte, les tribus kabyles / la structure tribale kabyle. Pour cela, nous avons sélectionné, parmi les documents rédigés par des militaires, premiers acteurs sur le terrain, ceux qui donnent une vue d'ensemble de la société kabyle, émanant de personnages à la fois observateurs et acteurs lors de la conquête ou de l'administration de cet espace[17]. De Lapène, surnommé « le découvreur des Kabyles » (Lacoste-Dujardin, 2002 : 7), à Hanoteau qui livre avec Letourneux une somme sur la Kabylie, sur laquelle se sont appuyés ultérieurement sociologues et anthropologues et encore aujourd'hui considérée comme "une référence inégalée pour connaître son système social et politique et juridique avant la colonisation" (Sellès, 2008 : 481-482), la période 1830-1870 est bien celle d'une première identification extérieure et précise de l'organisation tribale en Kabylie. Ce sont ces documents qui, partant à la découverte de l'autre sur le terrain, vont alimenter la construction de certains savoirs en sciences sociales.

Cette identification passe, d'abord, par une phase de « découverte ». Insistons d'ores et déjà sur le poids des conditions de cette « découverte » : dans les années 1830-1840, le territoire de l'ex-régence d'Alger reste encore pour une très grande part à explorer. Les acteurs de la colonisation commencent alors à le découper en sous-ensembles selon des critères variés : les noms demeurent équivoques. En parallèle, les militaires sont parties prenantes de luttes symboliques, liées aux enjeux de la conquête et de la colonisation : débat politique autour de la colonisation restreinte, voire de l'abandon, ou de la colonisation élargie ; l'idée d'administration militaire contre celle d'administration civile. L'engagement des militaires sur le terrain et dans le cadre de ces polémiques oriente ainsi leur point de vue sur le territoire. En outre, le militaire vient en Algérie avec ses propres références (administratives, culturelles…) qu'il projette dans son observation, ce qui aboutit à des distorsions plus ou moins conscientes. Rappelons que ce milieu du XIXème s. est celui de la génération romantique qui se traduit de manière générale, note Berque, par le sens de l'exotisme, les partis-pris en faveur des civilisations étudiées (1956 : 299) ; la recherche d'un « exotisme authentique » pousse d'ailleurs les militaires à s'intéresser à la Kabylie qui peut apparaître alors comme une marge préservée (Bonte, *DEA*, 1991 : 20).

Aussi, en même temps qu'ils découvrent le territoire, en inventent-ils une représentation. Les analyses qu'ils proposent ne sont donc pas univoques. Les particularités du contexte et les divergences dans les descriptions divisent cette identification en deux étapes : l'une qui précède la soumission de la Kabylie (1857), l'autre qui s'ouvre avec la présence française au cœur de la société kabyle. Le tableau suivant justifie d'emblée ce découpage et servira de base à l'analyse proposée ici. Il récapitule les différents échelons qui composent la structure tribale d'après les écrits analysés (pour la terminologie voir la section I).

[17]L'abondante littérature fournie par les observateurs militaires sur cette région ne permet pas de tout étudier dans le cadre de cette thèse. Nous avons sélectionné des ouvrages proposant une vision d'ensemble de la Kabylie et des Kabyles, rédigés par les militaires qui sont à la fois dans l'observation et dans l'action à différentes étapes de la conquête et de la colonisation de la région :
- Edouard Lapène, *Vingt-six mois à Bougie*, 1839, moment d'une "découverte";
- ANOM, 10h78 : Périgot, « Notes sur la Kabylie », daté de 1846 (description non publiée donc à "usage interne") ;
- Antoine-Ernest-Hyppolite Carette, *Etudes sur la Kabilie proprement dite*, 1848 (vol. 4 et 5 de *L'Exploration scientifique de l'Algérie*), première tentative de description exhaustive et scientifique de la région ;
- Eugène Daumas et Paul Fabar, *La Grande Kabylie. Etudes historiques,* 1847, description ancrée dans le "mythe kabyle" le plus affirmé.
- Devaux, *Etudes nouvelles sur la Kebaïlie du Jurjura*, 1859, description qui intervient juste après la conquête ;
- Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 1872-73, analyse qui répond au besoin d'administrer la région.

Figure 6- Tableau récapitulant les deux schémas de la structure tribale kabyle dans les ouvrages des militaires français (seconde moitié du XIXème s.)

Structure tribale dans les descriptions d'avant 1857	Structure tribale dans les descriptions d'après 1857
Confédération	Confédération
Tribu	Tribu
Fraction (désignée par le terme *kharouba*)	
Village	Village
(chez Carette uniquement : famille)	*Kharouba*
	(chez Hanoteau et Letourneux : famille)

Dans la première période, perdure sans grande modification le schéma construit par Lapène dès les années 1830, au moment où il est commandant supérieur à Bougie. Ce schéma est alors appliqué de manière systématique à tous les groupes en Kabylie. Après 1857, le schéma proposé diffère sur deux points : la « fraction » disparaît ; une unité nommée « kharouba » (ce qui semble déjà indiquer que les auteurs ne perçoivent pas d'équivalent en français) reprend un terme déjà utilisé auparavant mais qui change d'acception : c'est une unité interne au village, une « famille » chez Devaux / un groupe de composition diverse chez Hanoteau et Letourneux.

Insistant sur les ressemblances / divergences dans ces divisions sociales, nous avons analysé, à la lueur des nouvelles questions posées par les anthropologues s'intéressant à la tribu, comment ces auteurs perçoivent :

- La place accordée à la parenté et son articulation précise avec la structure socio-politique ;
- Les fonctions de chacune des unités sociales, ainsi que l'importance qui en découle ;
- La question du politique : comment émergent dans cette société des pôles de pouvoir / d'influence ;
- L'inscription de cette société dans l'histoire.

Enfin, il convient de rappeler la portée de ces écrits qui ont appuyé les politiques coloniales et ont par conséquent eu des implications administratives, et en retour modifié la réalité observée.

1- La perception de la place de la « parenté » et de son articulation avec la structure tribale se modifie.

Dans l'ensemble, la généalogie et la parenté ne constituent pas des références fondamentales. On note cependant, à ce sujet, quelques variations dans les différentes descriptions.

a- Lapène : le village, une famille ; la tribu, un groupe de parents.

Lapène présente rapidement dans sa description l'unité que constitue le village : il est « pour l'ordinaire habité par les gens d'une même famille ». Il développe davantage l'échelon tribal : « La tribu porte le nom d'un individu qui est regardé comme la souche, le père (*Beni-Messaoud*, fils de Messaoud), soit d'une montagne comme à *Toudja* » (Lapène, 1839 : 94). Il fait une double référence à l'ascendance et au territoire. Sa formulation laisse aussi penser que le lien évoqué par le nom de la tribu faisant référence à « la souche » est plus fictif que réel. Il précise dans un autre passage la place de la parenté dans la tribu : « Les Kabaïles s'appellent Beni, c'est-à-dire, enfants de la tribu. Celle-ci en effet ne forme qu'une famille par les alliances qui se contractent dans son sein. (...) Celle-ci n'étant qu'une famille agrandie par le temps, ce même sang qui coule dans les veines corrobore encore l'intérêt politique qui réunit les éléments de la tribu » (Lapène, 1839 : 127). Ici, ce n'est pas le lien vertical de filiation qui donne sens à la tribu, mais un réseau de relations matrimoniales croisées qui justifie l'idée que la tribu forme une famille. D'autre part, pour lui, ces alliances matrimoniales renforcent une unité politique déjà existante.

b- L'effacement de la parenté en lien avec le « mythe kabyle » et l'opposition Arabes/Kabyles.

Dans la décennie suivante, cet aspect s'efface. Il est inexistant chez Périgot (1846) et chez Daumas et Fabar (1847) : aucune des unités constituant l'organisation sociale kabyle n'est abordée sous cet angle. Carette, loin d'ignorer la question, nie explicitement l'importance de la parenté dans l'explication de la structure sociale kabyle et en fait un des termes de l'opposition Arabe / Kabyle qui se diffuse alors. Pour ce dernier auteur, un principe général, le « principe familial », fonderait la nationalité en Afrique du Nord (Carette, 1848, T. IV : 68-69). Il développe longuement l'importance de la parenté en s'appuyant sur une analyse des noms de tribus et en créant un lien de cause à effet entre forme du nom (familiale ou communale) et organisation politique (Carette, 1848, T. IV : 68-77). L'auteur minimise ensuite le rôle de la parenté dans les groupes berbères : il souligne l'absence de nom patronymique dans les dénominations des lieux. Il s'appuie également sur une pseudo reconstruction historique et voit dans la parenté comme principe d'organisation sociale, un apport « étranger » et forcé (Carette, 1848, T. IV : 73). C'est au contraire le fondement territorial qui prime et constitue un principe de leur organisation sociale : « Dans les dénominations berbères, le familisme occupe une place beaucoup moins large. C'est au sol surtout que paraît se rattacher l'idée de patrie, l'idée de cité. En cela, comme en bien d'autres points, d'ailleurs les Berbères se rapprochent plus de nous que les Arabes. (…) Lorsque, cédant à l'influence d'un contact séculaire, les Berbères ont accepté le joug patronymique de la vie arabe, ils ne l'ont fait qu'avec réserve. (…). Le mot *aït*, qu'ils emploient dans la désignation des tribus patronymiques, est loin d'avoir l'énergie familiale du mot *oulâd* ou *beni* » (Carette, 1848, T. IV : 70-71).

Cette différence est d'autre part interprétée à travers le prisme de l'opposition Arabes / Kabyles : le principe de parenté crée « une atonie politique », constitue un « joug patronymique » contre lequel le Berbère a « résisté » (Carette, 1848, T. IV : 71 ; 109). Cette opposition se développe largement dans les écrits des années 1840, alors qu'à l'époque aucune autre région, aucun autre ensemble de tribus n'a été constitué en un objet comparable (Nordman, 2003). L'opposition arabe / kabyle finit par s'étendre à des aspects très divers débordant largement l'organisation politique. Camille Lacoste-Dujardin, qui a par ailleurs étudié la genèse et la diffusion de l'imagerie kabyle (1984), met en avant la précocité de l'ouvrage de Lapène (2002 : 9) : cela lui donne le considérable avantage de précéder l'imagerie kabyle qui, échafaudée peu après à partir d'Alger par des militaires,

envahira une grande partie des volumes publiés sur les Kabyles, tout en livrant une représentation au service des militaires. Il reste donc « indemne » aussi bien de l'imagerie kabyle que de l'opposition manichéenne entre Arabes et Kabyles. A partir de 1844, la dichotomie arabe / kabyle s'impose. Avant cela, les traits de l'imagerie kabyle étaient cités mais sans que les auteurs ne soulignent une différence avec les « autres Arabes ». Bugeaud, Gouverneur général de l'Algérie et à la direction des Affaires arabes ajoute aux éléments de l'imagerie la thèse de l'antagonisme arabe-kabyle en la fondant sur une base raciale. Il en assure la diffusion à tous les cadres de la colonisation militaire, mais également aux instances politiques et au monde intellectuel (Lacoste-Dujardin, 1984 : 263-64).

Plus encore que les Berbères dans leur ensemble, les Kabyles semblent pour Carette prémunis contre ce danger d'une parenté envahissante : « La contrée qui annonce incontestablement le plus de propension à se constituer en corps politique sur une vaste échelle est celle qui fait le sujet de cet ouvrage et que nous avons appelée, pour la distinguer des autres, la Kabilie » (Carette, 1848, T. IV : 109). Ils deviennent par là-même plus aptes à la nation, donc à suivre le modèle français. On retrouve l'opposition Arabe « très éloigné » / Berbère « plus proche » des Européens, qui à terme doit servir la domination de la France. Un autre élément du contexte aide à comprendre la place particulière donnée à cette région à ce sujet : à partir de 1840 l'occupation de Bougie (et des espaces où les Français sont installés) n'est plus remise en cause. Mais la France hésite à poursuivre ses conquêtes. Les écrits de Daumas et Fabar et de Carette s'inscrivent dans ce contexte et défendent l'idée de conquête de la Kabylie. Intervient alors la description d'une société dont on met en avant les singularités permettant d'envisager un rapprochement avec la France.

c- Une vision qui s'affine avec la conquête : la kharouba est l'échelon au niveau duquel interviennent les rapports de parenté.

La vision de la structure tribale s'affinant, la perception de l'articulation entre la parenté et cette structure se précise. La parenté apparaît clairement chez Devaux, d'une part, et Hanoteau et Letourneux d'autre part, à l'échelle interne au village, avec quelques nuances dans les deux ouvrages.

La *kharouba* désigne chez Devaux une famille qui occupe une partie distincte du village. Il insiste sur l'idée de parenté : les membres d'une même *kharouba* se donnent entre eux le nom de frères (*khaoua*) (Devaux, 1859 : 5) Dans *La Kabylie et les coutumes kabyles*, deux unités internes au village apparaissent : la famille proprement dite, et au-dessus la *kharouba* (appelée aussi fraction). Cette dernière est présentée comme une unité hétérogène. Certes, elle est souvent composée d'une seule famille, « aussi les Kabyles emploient-ils volontiers le même mot pour désigner la famille ou la fraction administrative à laquelle ils appartiennent ». Toutefois, elle peut regrouper parfois « un certain nombre de familles », généralement de même origine et unies par des liens de parenté. D'autre part, les auteurs soulignent qu'on peut trouver autour d'elles des ménages étrangers ou des habitants du village qui n'ont plus de parents. La *kharouba* constitue donc pour eux la plus petite « subdivision administrative » de la structure sociale, tandis que la famille est « la véritable unité sociale » (Hanoteau et Letourneux, 1872-73, T. II : 6).

Pour les échelons supérieurs, les deux ouvrages insistent sur leur dimension politique en pointant notamment le fait que la composition des tribus connaît des variations qui sont loin d'être exceptionnelles. Des tribus entières se recomposent voire disparaissent. Ainsi, Devaux, dans son inventaire des tribus, cite les cas de villages qui ont changé de tribu et décrit précisément le démembrement et la disparition des *At Belqasem* (1859 : 259-60). Il note que certains villages restent en marge de la tribu à laquelle ils ont été rattachés par la force, voire en opposition avec elle. Toutefois, il n'interprète pas ces faits dans le cadre de son étude globale de la société tribale (qui constitue la première partie de son livre).

Hanoteau et Letourneux vont plus loin en s'appuyant sur une la démarche inverse : alors que la plupart de leurs prédécesseurs proposaient une classification générale et simplifiée, donc en partie erronée, des unités sociales composant la société kabyle (relèguant les entorses à ce modèle

dans une deuxième partie consistant en un inventaire des villages par tribu), ils intègrent les variations observables à l'échelle locale à leur essai de définition de ces unités sociales. De ce fait, ils prennent davantage en compte leur hétérogénéité et leur variabilité. Au-dessus des *kharouba*, les quatre autres échelons forment une « série fédérative », suivant une règle générale : « à mesure que le cercle de fédération s'élargit, les liens se relâchent » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. II : 5). De plus, les auteurs insistent sur les nombreux exemples d'évolutions qu'ils ont pu retrouver, en s'appuyant notamment sur des documents écrits émanant de la société kabyle, exemples « que des recherches spéciales multiplieraient sans aucun doute ». Des tribus se démembrent ou s'incorporent à une autre, des villages se détachent de leur tribu pour se réunir à une autre et ils évoquent l'exemple des *Isemmadhian* (confédération des *Aït Iraten)*, des *Aït ou Bel Kassem* (confédération des *Aït Bethroun*), du village de *Tala Khelil* qui a quitté la tribu des *Aït Mahmoud* pour s'incorporer aux *Aït Douala)*. Les auteurs déduisent explicitement de ces faits la nature des liens qui unissent des villages dans un « *ârch* » : « il s'agit ici de liens politiques ou administratifs, et non de ceux qui peuvent résulter d'une communauté d'origine, le plus souvent fort difficile à établir ». Ils en concluent ainsi l'inexistence de rapports de parenté ainsi que la nature politique du regroupement tribal en Kabylie : ces exemples « montrent aussi combien est erronée l'opinion qui assigne pour cause unique à la formation de la tribu une communauté d'origine et même un ancêtre commun. Cette hypothèse, fort difficile à admettre partout ailleurs, est moins acceptable encore en Kabylie, où la tribu est une fédération politique que nous voyons se modifier avec le temps et au gré des confédérés » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. II : 67).

2- L'importance fonctionnelle accordée aux différentes unités sociales : des regards centrés sur la tribu à la mise en exergue du village.

a- Avant la conquête : les descriptions insistent sur la tribu, échelon central de la société kabyle du point de vue territorial, économique et politique.

Dans les premières descriptions de la Kabylie, les militaires découpent la société et le territoire en tribus. Si Lapène développe un premier regard qui reste assez général, les trois documents datant du milieu des années 1840 sont plus développés et, à côté d'une explication générale sur la Kabylie, ils tentent de faire un inventaire exhaustif des tribus kabyles : les *arach* ou tribus constituent leur objet d'étude (deuxième partie de l'étude de Périgot ; vol. V chez Carette ; chap. 4 chez Daumas et Fabar). Cela se traduit dans leur approche du territoire : ils développent une « géographie tribale », parfois à travers une carte situant les tribus (Daumas et Fabar, 1847 ; Carette, 1848), ou à travers les données économiques propres à certaines tribus chez Lapène (1839 : 100-102) ou Daumas et Fabar (1847 : 24-33). Ces données deviennent plus exhaustive avec Périgot et Carette qui fournissent parfois des statistiques et s'intéressent en outre aux marchés et aux échanges commerciaux entre tribus. Ils insistent donc sur la fonction économique de la tribu, qui se traduit dans un lieu : le marché.

Carette propose une analyse qui fait de ce lieu, outre un lieu d'échange économique, un lieu représentatif de la société tribale. Le marché est un lieu neutre dévolu à des relations intertribales ce que manifeste sa situation « à la limite commune de plusieurs tribus » (Carette, 1848, vol. IV : 357). Il développe par ailleurs la question de l'autorité sur les marchés : la tribu qui aliène au profit de tous une partie de son territoire y conserve une certaine autorité à travers son *cheikh* qui y assure le maintien de l'ordre et la liberté des transactions (Carette, 1848, vol. IV : 358). Enfin, il donne un sens plus politique au marché en le présentant comme un lieu où se prennent des décisions concernant une ou plusieurs tribus. Enfin, il compare le marché à un « forum indigène » : c'est le lieu où s'élabore et s'exprime « l'opinion publique » (Carette, 1848, vol. IV : 367-68).

Les militaires expliquent cette approche par l'importance que les Kabyles accorderaient eux-mêmes à la tribu : elle est, d'après eux, le prisme par lequel ils s'approprient leur territoire. Par exemple, Carette rappelle que les noms des fleuves et des montagnes changent et prennent le nom des tribus ; les marchés portent également leur nom ce qui permet de les situer sans équivoque. Il va

jusqu'à faire de la tribu une « véritable circonscription », « les tribus qui composent la clientèle d'un marché étant justiciables du tribunal dont il est le siège » (Carette, 1848, vol. IV : 362).

Ainsi, la tribu est bien chez eux une unité qui se projette sur le territoire.

En outre, la tribu leur semble prépondérante dans la structure socio-politique et c'est son caractère politique qui est mis en avant. Pour Lapène, la tribu constitue le fondement de la société kabyle et il met cette unité sociale au centre de sa présentation. L'auteur insiste d'abord sur la tribu comme fondement d'un sentiment d'appartenance, qu'il nomme « instinct de nationalité » ; les Kabaïles quittent tout pour défendre leur tribu menacée (Lapène, 1839 : 91). La tribu repose d'après lui sur deux éléments : elle constitue une unité politique, renforcée par la parenté. Mais il insiste sur la fonction politique et militaire de la tribu.

Par la suite c'est le critère politique qui apparaît le plus pertinent pour les militaires et qui permet de diviser les populations en tribus. La tribu est un groupement qui se caractérise par son indépendance : *La Grande Kabylie* de Daumas et Fabar « se compose de tribus indépendantes les unes des autres, (...) se gouvernant elles-mêmes comme des cantons, comme des Etats distincts (Daumas, Fabar, 1847 : 44). Carette, lui, qualifie la tribu de peuple qui possède « ses petites frontières, ses petits départements, sa petite administration, ses petites alliances et sa petite unité » (Carette, 1848 : 66). Ces auteurs insistent par ailleurs sur les institutions qui l'organisent. Ils s'accordent sur l'existence d'un « gouvernement » à travers une assemblée nommée *djemaa de tribu* (Daumas et Fabar) ou *conseil* de tribu (Carette), et un chef (*chef de tribu* ou *aminn el oumena* chez Daumas et Fabar ; *emin* ou *grand cheikh* chez Carette). Ce chef a des « prérogatives fort limitées » (Daumas, Fabar, 1847 : 49) ou des « attributions assez restreintes » (Carette, 1848, vol. IV : 472 ; 481).

Daumas et Fabar développent rapidement la composition de la *djemaa*, qui désigne le chef de tribu, ainsi que leur rôle. Cette *djemaa*, assemblée de tous les *amines* élus par les diverses « fractions » de la tribu, exerce un pouvoir de décision (elle délibère sur « les intérêts nationaux » et prend des « mesures générales », elle « rend les jugements »). Mais ils ne donnent aucune précision sur ses domaines de compétences. L'*aminn el oumena*, « chef régulier », « président élu » par la *djemaa* de tribu, se contente de commander les guerriers lors des combats, et prend pour le reste toujours l'avis de la *djemaâ* (Daumas, Fabar, 1847 : 48-49). Dans leur récit, le rôle de la tribu semble surtout lié à la guerre, ce qui dénote l'influence du contexte et les objectifs des auteurs.

Carette moins précis sur le conseil de la tribu, apporte de plus amples précisions sur le rôle du « chef de tribu ». Il insiste sur le caractère électif du pouvoir, qui change de mains tous les ans, et sur la recherche d'un équilibre entre les diverses « fractions » en ce qui concerne l'exercice de ce pouvoir, bien qu'il ajoute que « plusieurs tribus ont adopté l'usage de choisir leurs *cheikhs* dans la même famille » (Carette, 1848, vol. IV : 479-480). Carette attribue au *grand cheikh* un rôle de « représentation », rappelant son rôle dans le cadre de l'hospitalité. Il administre aussi les deniers publics (Carette, 1848, vol. IV : 485-486).

Les autres échelons de la structure sociale sont également abordés.

En ce qui concerne la confédération, tous mettent en avant son caractère lâche ou non-permanent. Chez Lapène, la confédération correspond à une réunion de tribus « en apparence organisée dans l'intérêt commun », mais en réalité anarchique « car ses éléments sont presque toujours en dissidence ouverte et même en guerre entre eux » (Lapène, 1839 : 95). Pour les autres auteurs, elle désigne un niveau possible[18], regroupant un ensemble de tribus. Périgot est le moins explicite sur ce qui fonde la cohésion de la confédération. On retrouve un fondement géographique dans ce regroupement (Daumas, Fabar, 1847 : 131-133 ; Carette, 1848, vol. IV : 471), qui s'ajoute à d'autres considérations : des intérêts particuliers ou l'influence de certaines familles ou de certaines zaouias (Daumas, Fabar, 1847 : 133) ; des intérêts mais aussi un sentiment d'appartenance qui se

[18] Périgot cite le terme une seule fois ; Daumas et Fabar évoquent un niveau de fédération au-dessus de la tribu, non permanent et sans gouvernement central mais qui s'applique à la majorité des tribus (1847 : 44) ; de même, Carette ne l'applique qu'à certaines tribus : « certains groupes de tribus réunies par un lien dont l'origine demeure souvent inconnu, et paraît remonter à une époque fort éloignée » (1848, vol. IV : 66).

traduit par une « communauté de nom », ainsi que « la confraternité d'origine » chez Carette (1848 : 473). Il existe donc un « sentiment de solidarité », activé selon les circonstances, entre toutes les tribus appartenant à une confédération, qui repose, selon les cas, sur des critères différents. Un aspect reste flou, celui des institutions existant à cette échelle. Daumas et Fabar insiste sur l'absence de toute administration centrale (Daumas, Fabar, 1847 : 44) tandis que Carette évoque l'existence d'un conseil à l'échelle de plusieurs tribus dans le cas où ces dernières souhaitent prendre des résolutions communes (Carette, 1848 : 473).

Le village apparaît également essentiellement à travers ses institutions qui sont de plus en plus détaillées dans les descriptions. D'une famille gérée par le « doyen » désigné de droit et sans élection chez Lapène (1839 : 94), cette unité sociale devient par la suite un échelon au niveau duquel agissent des institutions politiques et judiciaires. Ces institutions apparaissent clairement, de manière plus ou moins développée, mais leur prépondérance n'est pas encore soulignée. Périgot tente de dresser une liste exhaustive de tous les « chefs » par village (ou fractions) et évoque également très rapidement leur rôle dans le domaine judiciaire : ils « frappent des *Khêtia* (*lexṭiya*) pour des fautes déterminées » et il donne déjà des exemples de dispositions formant « le code pénal kabyle » (1846 : 4-5)[19]. Ces éléments sont davantage détaillés dans les deux autres ouvrages, qui font apparaître une nouveauté, l'assemblée villageoise. Ces descriptions évoquent ainsi :

- Les *djemaas*, grandes assemblées exprimant la volonté générale sans « aucune limite » même si on peut parler d'un « suffrage universel rectifié » par l'influence de certains personnages (marabouts et notables) ; (Daumas, Fabar, 1847 : 48 ; Carette, 1848 : 481-482)
- L'*amine / cheikh*, chargé du maintien de l'ordre public, taxe les crimes ou les délits qui enfreignent les lois et coutumes (Daumas, Fabar, 1847 : 49 / Carette, 1848 : 483). Daumas et Fabar insiste sur les limites de l'autorité de ce chef : il se borne à appliquer le code « en toute circonstance, et quelque autorité qu'il ait, un amine est contraint de se renfermer dans l'application rigoureuse du texte légal. Nul arrêt arbitraire ne peut être rendu » (Daumas, Fabar, 1847 : 51) ;
- Il y a en effet application d'une loi locale, ce qui permet la perception d'amendes qui apportent des revenus à la communauté (Daumas, Fabar, 1847 : 49-51). Carette précise davantage l'emploi du revenu des amendes (entre autres, construction des fontaines, réparation et embellissement de la mosquée, entretien gratuit des voyageurs et des étrangers qui viennent chercher dans la mosquée le gîte et la nourriture ; Carette, 1848 : 485).

L'évocation de ce code législatif traditionnel présenté comme tout particulier aux Kabyles s'inscrit dans l'opposition Arabes / Kabyles (voire Kabyles / autres musulmans) évoquée précédemment : « seuls parmi les nations musulmanes, ils possèdent un code à eux, dont les prescriptions ne dérivent ni du Koran, ni des commentaires sacrés, mais d'usages antérieurs qui se sont maintenus à travers les siècles » (Daumas, Fabar, 1847 : 49-50). On voit là une perception figée de ce code qui serait intemporel : « ... les savants l'ont reçu traditionnellement ; ils en conservent le dépôt pour le transmettre intact à leurs enfants » (Daumas, Fabar, 1847 : 50).

En somme, les éléments qui vont constituer par la suite la place particulière du village au sein de cette structure sociale sont déjà perçus. Mais le poids accordé au groupement à l'échelle tribale, la pérennité qui est donnée à ses institutions empêche de percevoir alors la prépondérance du village dans la structure sociale bien que chez Carette, le village soit au même titre que la tribu qualifié de « nation » (Carette, 1848 : 472) et bien qu'il insiste sur le fait qu'un échelon de la structure sociale n'est activé qu'en fonction des circonstances qui le nécessitent : « Que la tribu voisine vienne attaquer un village indépendant, tronçon séparé d'une autre tribu dont le nom seul existe, à l'instant tous les villages s'émeuvent ; la cause d'un seul devient la cause de tous ; le lien

[19] Notons que pour Périgot, les dispositions générales de ce code sont modifiées à l'échelle chaque *arch*. De même Lapène évoque l'application d'un code et la perception d'amendes (appelées *Krétia*) qui se font au niveau du conseil de la tribu qui juge « les affaires criminelles, même celles de simple police » (1839 : 95-96).

fédératif reparaît encore et réunit tous les guerriers sous une bannière commune » (Carette, 1848 : 472-73).

b- Après la conquête : la prévalence du village est progressivement mise en évidence.

La soumission de la Kabylie facilite la perception de l'importance du village. Elle a permis une présence directe sur le terrain ce qui implique une observation de l'intérieur, un contact avec les groupes et un apprentissage de leur langue. La maîtrise du territoire apportée par la conquête donne la possibilité de se rendre au cœur des villages (Devaux, ancien chef de bureau arabe, ex-commandant des postes de Beni-Mansour et de Draa-el-Mizan, souligne qu'il part à la recherche de l'originalité d'une société kabyle, appréhendée désormais de l'intérieur ; 1859 : V-VI). Le changement de contexte modifie en outre la société observée elle-même. La Kabylie soumise n'est plus confrontée aux expéditions militaires. La guerre constitue un temps particulier de l'activation des groupes à l'échelle tribale qui deviennent alors des « unités de combat ». Ce contexte auquel étaient confrontés les auteurs jusqu'en 1857, a eu des incidences sur la place accordée à la tribu dans leurs analyses, mais aussi, nous le verrons, sur la politique administrative à laquelle sera soumise cette région. Notons aussi que les objectifs en termes de colonisation se modifient également : la conquête terminée, il a fallu envisager non seulement la connaissance de ces populations nouvellement soumises à la France, mais aussi les moyens concrets d'administrer la région, suite à la promesse faite aux Kabyles en 1857 par Randon quant au maintien de leur administration. Or, il fallait trouver le niveau d'intervention le plus efficace. Après l'organisation politique, il s'agissait dans les années 1860 de « maintenir un droit coutumier kabyle » tout en le transformant par la suppression des articles jugés barbares, par son unification et par sa codification (Ageron, [1968] 2005). C'est ce à quoi s'attèle Hanoteau, officier de métier, nommé en janvier 1859 commandant supérieur du cercle de Dra-el-Mizan, puis de Fort-Napoléon. Pendant 4 ans, il collecte des coutumes de la Kabylie du Djurdjura auprès d'informateurs indigènes, dans le but d'établir les bases d'un code civil kabyle uniformisant l'application de la justice par les *djemâa*, afin d'appliquer la promesse du général Randon. Son ouvrage, co-écrit avec Letourneux, est publié en 1872-73. Or, entre temps, la répression de l'insurrection de 1871 a rendu obsolète le projet initial (Sellès, *DOLF*, 2008 : 481-82)[20].

Cependant, dans la description de Devaux, la tribu reste l'unité par laquelle est appréhendée la société kabyle. Comme ses prédécesseurs, il développe une vision tribale du territoire (les ressources et activités sont décrites par tribu…). Son ouvrage comporte aussi de nombreuses données ethnographiques, recueillies grâce à plusieurs années de séjour dans un pays parcouru « en tout sens » soit avant, soit après sa soumission (Devaux, 1859 : V-VI). Ces données économiques et culturelles (aussi diverses que les toilettes et les bijoux portés par les femmes, les formes de combats et armements employés lors des guerres, les unités de mesure, etc.) diffèrent d'après Devaux selon les tribus.

L'originalité de Devaux réside toutefois dans la mise en avant du niveau villageois en termes politiques. L'instance villageoise de la *djemaa* devient le lieu de pouvoir essentiel, et dès le premier chapitre, le militaire met en exergue quatre points concernant cette échelle : la *djemâa* regroupant tous les membres du village indistinctement (Devaux, 1859 : 3) ; l'*amin*, élu par la *djemâa*, exerce le pouvoir exécutif dans chaque village (Devaux, 1859 : 4-5) ; les *kanoun*, ensemble de lois que la *djemâa* élabore et décrète (un chapitre entier revient sur ces *kanoun*, ainsi que sur l'usage des amendes qui en découlent ; Devaux, 1859 : 8-23) ; il propose par ailleurs un recueil des principaux articles contenus dans les divers kanouns de la « Grande Kabylie », et insiste sur les variations d'un village à l'autre pour nuancer le « résumé » qu'il propose (Devaux, 1859 : 153-163). Le changement d'échelle dans l'observation apparaît enfin avec un dernier élément qui n'avait pas

[20] Toutefois, les données juridiques sur la « Grande Kabylie » ont été par la suite utilisées par les tribunaux français, remplaçant les djemâa, en 1871 comme un corpus de coutumes pour juger les affaires relevant du droit personnel indigène. Elles sont alors figées comme un ensemble de règles « immuables ».

été évoqué précédemment : un *dhamen* « fonctionnaire spécial de chaque *kharouba* » fait valoir ses privilèges et prépare avec l'*amin* toutes les questions d'intérêt général avant de les soumettre à l'appréciation de la *djemâa* (Devaux, 1859 : 8). Il liste les fonctions de cette assemblée : elle est tout à la fois une assemblée politique (qui décide de la paix et de la guerre, des corvées obligatoires concernant les travaux publics, et qui surveille le pouvoir exécutif) et une cour judiciaire (elle juge en dernier ressort) (Devaux, 1859 : 4-5). Devaux fait aussi référence à un élément nouveau qui montre la cohésion sociale à l'échelle du village. Il s'agit du partage de la viande (*ouzia*), coutume « originale », organisée à l'époque des grandes fêtes religieuses, à la suite de quelques événements remarquables ou « quand la *djemâa* le décide », qu'il interprète comme une manifestation de solidarité « dans l'intérêt de la classe pauvre » (Devaux, 1859 : 31-32). A côté, d'autres instances apparaissent (comme la *djemâa* de tribu) mais elles sont citées de manière très anecdotique dans la partie inventaire de l'ouvrage (Devaux, 1859 : 330).

L'ouvrage d'Hanoteau et Letourneux consacre explicitement le village (*thaddert*) comme l'unité essentielle de cette société : ils effacent la tribu dans leur description. Concrètement, le village est le premier point abordé (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 7-10) et 6 chapitres lui sont entièrement consacrés ainsi qu'à toutes ses institutions dont les rôles précis sont détaillés : la *thadjemaïth* ; l'*amin* ; les *t'emman* ; l'*oukil* de la mosquée ; le « marabout du village » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 20-37).

Le village est d'abord mis en avant au niveau politique : « l'unité politique et administrative, en pays kabyle, est le village (*thaddert*). C'est un corps qui a sa vie propre, son autonomie : il nomme ses chefs, fait ou modifie ses lois, s'administre lui-même et peut, s'il est assez fort, se passer de ses voisins » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 4). C'est donc le lieu de l'autorité exercée par l'assemblée générale des citoyens (*thadjemaïth*), seule autorité dirigeante du village (elle possède le pouvoir politique, et administratif ainsi que la plénitude, au moins en principe, du pouvoir judiciaire). Mais, plus largement, les auteurs font du village la « pierre angulaire de la société kabyle » : « On y trouve tous les éléments qui la composent ; c'est là qu'elle se développe et qu'elle vit ; c'est là et là seulement, qu'on peut l'étudier dans son ensemble et ses détails. Faire connaître le village, c'est donc faire connaître la société entière » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 7).

Hanoteau et Letourneux expliquent donc qu'après avoir abordé le village, ce qu'il « restera ensuite à dire de la tribu et de la confédération ne saurait avoir qu'une importance secondaire » (7). Il faut attendre les chapitres 17 et 18 pour lire des développements assez courts sur ces deux échelons et leurs institutions (l'amin de la tribu ou *amin el-ârch* et l'amin de la confédération ou *amin et-thak'ebilt*) (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 64-69).

La tribu est définie simplement comme une réunion de villages qui ont des devoirs et des droits réciproques : ils doivent être solidaires dans l'attaque et la défense, dans toutes les affaires qui intéressent le « point d'honneur kabyle » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 64). Mais la tribu correspond aussi à un territoire, qui permet le développement d'activités économiques dont elle maintient jalousement l'indépendance. Ce territoire implique des biens communs (chemins, marchés, mosquées, tombeaux de saints), pris en charge par chaque village proportionnellement à sa population (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 65). En temps de paix, son rôle politique reste très limité : la réunion en assemblée générale est très rare et les débats sur les intérêts de la tribu ou la prise de mesures qui la concernent se fait par une réunion de notables des différents villages délégués par leur *djemâa*. En général, la tribu ne s'immisce pas dans l'administration interne des villages (sauf si l'un deux prenait une mesure contraire aux intérêts généraux ou de nature à semer la division dans le pays et à léser les intérêts de quelques membres de la tribu ; ou encore pour jouer le rôle d'arbitre face à une *djemâa* de village divisé) (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 65-66). Enfin, la tribu donne naissance à un sentiment d'appartenance, à un « patriotisme ardent et énergique » : les Kabyles « aiment leur tribu et sont fiers de lui appartenir » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 65).

La *thak'ebilt* (confédération) de manière encore plus succinte est définie comme « un système fédératif dans lequel la tribu occupe la place que le village tient dans la tribu » ; les

principes et les conditions de l'union sont identiques à celle de l'*ârch* mais avec des liens beaucoup plus relâchés (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 68).

3- La question de l'organisation politique : des interprétations variées liées à la perception diverse d'autorités émergeant au sein et hors de la structure tribale.

A côté des institutions qui apparaissent au sein de la structure socio-politique décrite précédemment (*amin*, *djemaa*...), il s'agit de comprendre ici comment, d'après les militaires, des groupes et des personnalités peuvent accéder à un certain pouvoir / une certaine autorité. Deux éléments émergent de leurs études : la question des *ṣeff* et de leur nature exacte ; celle du poids réel exercé par les marabouts dans cette société. Là encore, les réponses ne sont pas univoques. L'ensemble (institutions tribales / autorités diverses) aboutit à interprétation variée du « système politique » kabyle.

a- Les marabouts : une catégorie peu à peu réintégrée dans la structure tribale ce qui amène à nuancer l'idée de son pouvoir.

L'évocation de l'organisation politique de l'espace kabyle par les militaires, durant la période de conquête, a entre autres pour but de mettre en évidence les pôles de pouvoir sur lesquels s'appuyer, ou les « chefs », selon le terme que les observateurs emploient abondamment sans toujours l'expliciter. Les premiers observateurs mettent tous en évidence une catégorie des marabouts bien distincte de celle des Kabyles. Seuls Lapène ainsi que Daumas et Fabar donnent une précision sur l'origine du mot : dérivant de *mrabeth*, « lié », le terme désigne « des gens liés à Dieu » (Daumas, Fabar, 1847 : 53). Lapène explique l'émergence de cette catégorie : les premiers marabouts étaient en général « des hommes plus instruits que les autres », mais leurs descendants forment une « noblesse héréditaire » qui n'a conservé des qualités de ses devanciers « qu'une influence, une considération non méritée » (Lapène, 1839 : 97). Tous les auteurs insistent en effet sur l'influence qu'ils exercent.

Tous reviennent sur le rôle des marabouts dans la société kabyle en détaillant plus ou moins, outre l'influence religieuse, leur pouvoir de médiation. Ils jouent ainsi des rôles divers au-dessus des tribus ou en parallèle à la structure tribale : médiation dans les conflits intertribaux, ce qui amène certains à parler de pouvoir supérieur (Daumas et Fabar, 1847 : 53) ; pacificateurs, dans toutes les querelles, les guerres entre Kabyles, ils règlent les différends entre les individus, les familles (Lapène, 1839 : 98-99) ; ils exercent la justice civile (Carette, 1848, vol. IV : 361). Mais ils sont aussi impliqués dans le fonctionnement des institutions liées à la structure tribale : conseillers pour toutes les affaires de la tribu pour Carette (1848 : 98), ils interviennent aussi dans la gestion des marchés (Carette, 1848 : 359). Daumas et Fabar ainsi que Carette notent clairement l'interférence entre l'influence des marabouts et le pouvoir électif ou la prise de décision à l'intérieur des échelons de la structure tribale : le droit d'élection appartient à tous les habitants du village mais lors du rassemblement, marabouts et notables prennent la parole pour diriger le choix, tout comme lors de l'élection du chef de tribu (Carette, 1848 : 481-482).

Toutefois, ils ne cantonnent pas les marabouts à une médiation pacifique. Lapène insiste sur le rôle que jouent les marabouts dans les relations entre les tribus kabyles et l'armée française. Ce sont « eux qui prêchent la guerre contre les infidèles et deviennent à ce titre nos plus implacables ennemis » (Lapène, 1839 : 98). Pour certains, ils se transforment en guerriers. De même les *zaouïas* peuvent jouer un rôle politique. Carette explique que le rôle des marabouts dépend des circonstances : « dans les collisions de tribu à tribu, les marabouts ne prennent pas les armes ; ils jouent alors le rôle de pacificateurs ; mais, quand il s'agissait de combattre les Turcs, et plus tard les Français, ils furent souvent les premiers au combat » (1848 : 476). Les marabouts sont donc aussi perçus comme des chefs militaires / politiques, et les auteurs évoquent parfois à leur sujet une « aristocratie religieuse » (Carette, 1848 : 474).

Apparaissent aussi des facteurs expliquant l'autorité de ces grandes familles, qui fournissent des chefs ou qui servent d'intermédiaires à tout gouvernement qui tente d'imposer sa domination à la société kabyle. Les auteurs apportent quelques informations concernant les fondements de ce pouvoir : l'accumulation d'un capital d'influence qui se transmet ; la richesse ; des actions (dans le domaine militaire ou social) ou qualités particulières, en particulier le prestige religieux, voire leur pouvoir miraculeux.

Finalement, les auteurs proposent une évaluation de ce pouvoir des marabouts à travers des termes très divers. Lapène parle d'un grand ascendant exercé de manière générale sur les tribus kabyles même si leur influence varie, et, de ce fait, ils sont « souverain[s] au milieu des populations kabyles courbées sous le joug ». En effet bien qu'ils ne soient que conseillers, ils sont consultés sur toutes les affaires de la tribu, et leurs conseils aux yeux de l'auteur s'imposent à tous. Ils décideraient ainsi de la paix ou de la guerre, béniraient une opération ou jetteraient l'anathème sur elle. Il évoque un pouvoir « théocratique », qui est supérieur : « un chef tel puissant qu'il soit n'oserait se mettre en campagne sans l'approbation du marabout » (Lapène, 1839 : 98-99).

Au contraire, Daumas et Fabar tout comme Carette finissent par réduire leur pouvoir à une puissance symbolique, une influence plus qu'un commandement. Pour Daumas et Fabar, un chef comme Sid el-Djoudy dispose d'une véritable capacité à mettre en action les tribus kabyles, grâce à sa grande influence, mais ne dispose pas d'un pouvoir institutionnalisé ni régulier : tout dépend de la bonne disposition des tribus (Daumas, Fabar, 1847 : 403). De manière générale, Carette note que « dans la constitution sociale des Kabiles, l'aristocratie religieuse agit par influence beaucoup plus que par commandement » et « les exemples sont rares d'une soumission (...) aveugle à l'autorité ecclésiastique ». Mais il retient que l'influence des marabouts reste incontestable : ils n'ont voix délibérative nulle part mais voix consultative partout (Carette, 1848 : 474).

Après la conquête, l'appréciation du pouvoir des marabouts continue d'être nuancée, en même temps qu'ils sont de moins en moins perçus comme constituant une catégorie à part. Hanoteau et Letourneux, en particulier, reviennent sur un certains nombre d'idées fausses, véhiculées jusqu'alors sur la catégorie des marabouts.

La question de leur origine apparaît. Pour Devaux, il s'agirait de tribus, de familles, ou d'individus d'origine arabe chassés d'Espagne par la *Reconquista*. S'installant entre les tribus ennemies, ils finirent par jouer le rôle d'arbitre dans les conflits intertribaux (Devaux, 1859 : 9-11). Hanoteau et Letourneux critiquent cette hypothèse, par défaut de preuves historiques. Ils critiquent également l'idée qui en fait des Arabes originaires de *Saguia el-H'amera* (Maroc). Ils s'appuient sur leur propre enquête qui leur montre que, pour les familles les moins anciennes, il est facile de remonter à l'ancêtre qui les a fait entrer dans la caste des marabouts. De nombreux exemples leur permettent de citer des marabouts de toute origine « arabe, turque, kabyle et même nègre », tandis que des marabouts ont pu selon eux perdre cette qualité. Ils concluent : les marabouts sont certainement de races diverses et très probablement pour la plupart originaires du pays même ; ils le sont devenus par l'étude ou en se faisant *derviche* en prédisant l'avenir (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 89-94).

Ces historiques permettent de revenir sur la place et l'influence des marabouts dans la société kabyle. On les perçoit désormais, à la manière des populations kabyles, comme un groupe intégré à la structure tribale. En rendant, du fait de leur origine commune, les deux catégories marabouts / kabyles moins cloisonnées, Hanoteau et Letourneux peuvent minimiser les différences entre les deux populations. Ils reviennent par exemple sur la définition de la *zaouïa* (*thazaouith*) et soulignent qu'on l'a souvent confondue avec une école d'enseignement secondaire ou représentée comme une maison de charité ouverte aux pauvres. Ces deux aspects ne concernent en réalité qu'un nombre restreint de *zaouïa*, mot qui « n'éveille, dans l'esprit des Kabyles, que l'idée d'un village peuplé de marabouts ». En outre, sur le plan politique et administratif, « les *zaouïa* ne diffèrent en rien des villages kabyles ». On observe au contraire la « même conformité pour l'extérieur, pour le langage, les mœurs, les habitudes, la législation » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 86).

Enfin, ce regard nouveau aboutit à la remise en cause de leur pouvoir. En effet pour Devaux, l'installation des marabouts entre tribus ennemies permet d'avancer l'idée d'une influence très

localisée : « elle ne s'exerce dans toute sa puissance que sur les tribus environnantes, directement pacifiées jadis » (Devaux, 1859 : 12). D'autre part elle s'avère très inégale : si tous jouissent d'une certaine considération, seul un petit nombre disposerait d'une véritable puissance morale. Marabouts et zaouïas n'apparaissent désormais plus comme des pôles d'autorité capables d'influencer le politique ; tout au plus accorde-t-il à la zaouïa le rôle d'accueillir « la réunion des principaux du pays » en cas de « grandes détermination à prendre » (Devaux, 1859 : 20). Hanoteau et Letourneux surtout reviennent sur les relations entre marabouts et Kabyles et sur l'idée d'influence politique, « singulièrement exagérée ». Ils distinguent trois profils de marabouts, chacun impliquant un degré de considération et de pouvoir. La plupart n'obtient qu'une « déférence née de l'habitude », certains grâce à leur degré d'instruction peuvent agir en médiateurs. Quelques hommes seulement, par leur savoir et l'austérité de leur dévotion, obtiennent « une grande autorité morale » et « un ascendant considérable » renforcés par les pouvoirs surnaturels qu'on leur accorde. Ils peuvent alors agir sur les populations, de manière d'autant plus efficace quand ils font appel aux armes pour chasser les chrétiens de la terre d'islam. Ils concluent : « l'erreur de la plupart des auteurs qui ont écrit sur la Kabylie a été de les prendre pour types et d'étendre à la masse une influence qui, en réalité, n'appartient qu'à de très rares individualités » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 88-89).

Ils soulignent d'autre part le fait que la qualité de marabout n'est pas nécessaire pour soulever le pays et évoquent en particulier l'influence montante des confréries, d'autant plus que la défaite contre les Français a discrédité les saints et les marabouts vivants. Les chefs des ordres religieux, sans être toujours marabouts, exercent sur les esprits un pouvoir considérable, notamment au sein de l'ordre de Sidi Abd-er-Rahman, largement répandu en Kabylie (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 89 ; 94-95).

b- Le ṣeff : une clé du jeu politique difficile à appréhender.

Ce groupement est au départ perçu de manière confuse. Nommé comme tel, il n'est évoqué que dans les *Notes sur la Kabylie* (*ceûf*, pl. *sfoûfs*) et *La Grande Kabylie, études historiques* (*soff*, pl. *soffs*), et est traduit par « ligne ». Ils sont déjà décrits comme un des groupes essentiels permettant la compréhension du pouvoir dans la société kabyle. Ces deux ouvrages le définissent comme un regroupement, qui a pour but le combat armé, en s'appuyant sur des motivations diverses : parenté, alliance autour d'intérêts variés, relation d'amitié, de voisinage mais aussi vénalité. Périgot insiste sur les objectifs politiques du *ṣeff* (« il détermine l'obéissance des dissidents, et donne d'autant plus d'influence à celui qui est à leur tête, que leur action est plus considérable ») et sur leurs poids dans la désignation des *aminn*. Le *ṣeff* permet d'acquérir et de conserver le pouvoir qui peut alors devenir héréditaire. Daumas et Fabar précisent eux ses modalités concrètes de fonctionnement (désignation du chef du *soff*, organisation du combat) et mettent l'accent sur sa variabilité : « certaines tribus passent fréquemment d'un *soff* dans un autre, soit par inconstance d'humeur, soit par une mobilité politique inhérente à leur situation, quelquefois parce qu'elle se laissent gagner à prix d'argent ». Il y a ainsi « des *soffs* accidentels, momentanés ; d'autres ont des motifs si stables qu'ils durent depuis des siècles » (Daumas, Fabar, 1847 : 44-46)

La différence essentielle entre les deux analyses réside dans l'échelle à laquelle ces groupements se développent. Pour Périgot, il existe une multiplicité de cas : à l'échelle interne au village, on trouve « souvent deux *ceûfs* opposés » ; à l'échelle d'une tribu, des fractions peuvent être liées à deux lignes opposés. Le *ṣeff* peut aussi se résumer à une alliance de tribus. Au contraire, chez Daumas et Fabar, son existence ne s'observe qu'à l'échelle supra-tribale : le *ṣeff* est présenté comme une alliance de tribus. Dans leur description géographique de la société kabyle, ils listent un nombre important de ces alliances tribales qu'ils nomment *soff*. Par ailleurs, ils évoquent l'apparition de « grands *soffs* » en cas de périls universels (Daumas, Fabar, 1847 : 95-144). Ainsi face aux Chrétiens, en cas de *Djihad*, « la Kabylie ne forme plus qu'un seul *soff* » et ils désignent également par l'expression « soff du makhzen » les tribus qui se sont alliées à la France (Daumas, Fabar, 1847 : 46). Pourtant, ils font dans leur ouvrage une allusion à des dissensions politiques au

sein des villages souvent divisés en deux, divisions que les auteurs ne lient pas explicitement à la logique des *ṣeff*.

Le *ṣeff* devient par la suite de manière plus explicite une des clés du jeu politique dans la société kabyle. Devaux propose, dans un chapitre entier une tentative de modélisation des *ṣeff* (1859 : 37-42). Il perçoit en eux un élément d'organisation politique dont la compréhension pourrait grandement servir la mainmise de l'autorité française sur la Kabylie. La fin de la conquête n'a pas effacé l'intérêt des militaires français pour le *ṣeff*, parce qu'ils tentent de contrôler le jeu politique de la région. *La Kabylie et les coutumes kabyles* consacre au sujet une place de choix (le chapitre 4 qui leur est consacré suit immédiatement la présentation du village) : c'est que leur influence se ferait sentir « dans tous les actes de la vie publique et même privée des Kabyles » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 10). Aussi pour comprendre le jeu des institutions faut-il d'abord comprendre la définition du *ṣeff*.

L'existence de cette alliance momentanée s'expliquerait par des facteurs éminemment politiques. Mais Hanoteau et Letourneux insistent sur la particularité du jeu politique en Kabylie. Le *ṣeff* ne constitue pas un parti qui défend une idée politique, religieuse ou économique (cela ne correspondrait pas à l'état « d'avancement » de cette société…) mais « une association d'assistance mutuelle dans la défense et dans l'attaque, pour toutes les éventualités de la vie » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 :11). Devaux précise ces éventualités : « des ambitions », des « intérêts froissés », « des inimitiés » ou une haine à assouvir, une « place convoitée » (Devaux, 1859 : 37).

Ils mettent ainsi en évidence un type de regroupement « accidentel », qui doit servir des intérêts ou des ambitions particuliers, et le distinguent clairement tribus et confédérations qui sont permanentes et liées à la topographie. Le *ṣeff* concerne toutes les échelles de l'organisation sociale. Mais la solidarité n'est « complète » qu'à l'échelle de la tribu ou du village. Ainsi, l'ensemble crée des divisions aux différentes échelles de la structure sociale, et des liens qui dépassent les divisions liées à la structure tribale.

Les auteurs s'interrogent sur la véritable fonction sociale et politique de ce type de regroupement. Devaux y voit un élément d'équilibre. C'est ce qu'il veut montrer à travers l'étude d'un cas particulier (le cercle de tribus de la vallée de *Boghni*) et sa schématisation. D'après lui, le *ṣeff* évite de compromettre la « sécurité générale » en cas de conflit. La lecture de l'exemple qu'il a observé lui montre des « tribus divisées de telle manière qu'il est impossible à l'une d'elle de tenter une attaque sur un pays voisin sans être aussitôt inquiétée d'un autre côté » ; les forces resteraient toujours à peu près équilibrées (Devaux, 1859 : 39-40). Hanoteau et Letourneux sont les plus précis en ce qui concerne la question de l'articulation avec le jeu politique :

- L'appui de ces groupes est nécessaire pour devenir *amin* (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 26).
- Ils ont à leur tête des chefs (têtes de *çof* ou *ir'efaouen n-eç-çof*), notables qui participent activement à toute la vie publique (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 15-16).
- Leur pouvoir expliquerait aussi la règle de l'unanimité dans les prises de décisions de l'assemblée villageoise : l'opinion de la minorité est toujours prise en considération car « on sait que, derrière cette minorité, est un *çof*, avec lequel il faudrait compter tôt ou tard » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 22).

Mais les *ṣeff* demeurent un point obscur : leur origine, leur fonction exacte et leur maintien dans la société continuent d'interroger les observateurs de la société kabyle. Ainsi, Hanoteau et Letourneux récusent la modélisation proposée par Devaux, contredite par la situation dans le reste de la Kabylie ; surtout elle supposerait « des idées de politique générale bien au-dessus de la portée de l'esprit kabyle ». Ils partent à la recherchent d'une explication historique. Mais rejetant la « tradition locale » à laquelle ils n'accordent qu'une très mince confiance et notant l'absence de tout document historique, ils ne sont pas en mesure d'en donner une explication rationnelle (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 17-20).

c- Des qualificatifs divers pour désigner l'organisation politique en Kabylie.

Tous les observateurs s'accordent sur l'anarchie que présente, à des degrés divers, la société kabyle : un état anarchique, en dissidence ou en guerre perpétuelle (Lapène, 1839 : 95), un « état politique très voisin de l'anarchie » (Périgot, 1846) ; une abondance de « dissensions intestines » (Daumas et Fabar, 1847 : 74) ; « anarchie » et « guerres de clocher » (Carette, 1848 : 365 ; 473). Lapène est le plus explicite sur les raisons de cet état. Il fait appel d'abord au caractère des Kabyles, facteur explicatif que l'on retrouve aussi chez d'autres auteurs : ils seraient « très jaloux de leur indépendance », sont « insoumis », ce qui les rend « insaisissables comme les Numides leurs ayeux » (Lapène, 1839 : 90-91) ; Daumas et Fabar évoquent aussi un peuple « fier et toujours en arme », mais également le penchant pour l'égalité (Daumas, Fabar, 1847 : 74). Lapène rajoute à ces éléments un déterminisme géographique (leurs montagnes reculées, couvertes de neige, rendent le contact difficiles entre eux et presque nul avec les étrangers) et leur stade de développement (ils restent dans un « état demi-sauvage ») (Lapène, 1839 : 90-91). Cette situation débouche sur le refus de tout pouvoir central, même issu de la société kabyle (Lapène, 1839 : 107). Il rappelle à plusieurs reprises la résistance que ces tribus ont opposée à toute domination extérieure, notamment face aux Turcs, ainsi que le prestige qu'elles en retirent (Lapène, 1839 : 106). Il note en outre que les relations entre tribus ont empêché l'émergence d'un centre de pouvoir interne. Cette anarchie est donc perçue comme la conséquence logique de l'organisation politique, soit que les chefs soient trop nombreux (Périgot, 1846), soit que ce peuple ait supprimé tous « les dépositaires du pouvoir social » en raison de leur attachement à l'égalité (Daumas, Fabar, 1847 : 58-59). Enfin, la logique du *ṣeff* sert à expliquer ce caractère anarchique : pour Périgot, il explique les querelles fréquentes à l'intérieur d'un *arch* et Hanoteau et Letourneux le lient au développement de nombreuses guerres civiles, même pour des « choses futiles » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 2 : 13).

Pour certains, deux éléments reviennent sur ces déséquilibres : le pouvoir religieux (marabouts ou *zaouïa*) et la coutume de l'*anaya* (Daumas, Fabar, 1847 : 59-60 ; Périgot, 1846). Il faut noter toutefois des divergences d'interprétation quand à l'organisation politique d'ensemble issue de la cohabitation entre institutions issues de la structure tribale / influence ou pouvoir des marabouts.

Lapène et Périgot évoquent véritablement un pouvoir théocratique. Lapène fait des marabouts un des pôles de pouvoir de la société kabyle, un pouvoir « théocratique » et « héréditaire » (Lapène, 1839 : 124). Ce pouvoir se développe au sein d'une organisation politique qualifiée de « république fédérative des tribus kabaïles ». Le fait que « la puissance [soit] aux mains de chefs électifs et amovibles » justifie selon lui la référence au terme de république (Lapène, 1839 : 95). Périgot qualifie cette organisation de « théodémocratie » et met en exergue la multiplicité des chefs : la nomination des *aminn* qui se fait par élection justifie l'idée de démocratie, le poids des « marabouts », pour lesquels il précise d'emblée que « tout pouvoir a besoin de compter avec eux », explique la référence à la théocratie.

On a vu que, par la suite, le poids des marabouts est progressivement nuancé et en parallèle s'efface l'idée de pouvoir religieux dans l'organisation politique kabyle. Daumas et Fabar insistent sur l'idée de « république ». Le terme, déjà utilisé par Lapène, trouve ici une justification différente. Les auteurs s'appuient sur la définition de la « *res publica* » développée depuis l'antiquité, par opposition à la monarchie (dans le contexte algérien, l'autorité du sultan), et mettent en avant l'existence d'une « chose publique ». C'est leur lecture de la fiscalité (impôts et corvées) : le Kabyle est assujetti à la corvée mais, en opposition aux Arabes, il ne connaît la *touiza* que pour sa mosquée, ses marabouts, la fontaine commune, les chemins qui peuvent être utiles à tous ou pour creuser la tombe d'un de ses compatriotes. Ces actes manifestent pour les auteurs « les dettes du Kabyle envers l'Etat », qui « contribue de sa personne et de sa bourse au maintien de la chose publique » (Daumas, Fabar, 1847 : 58), principe qui fonde l'idée de République en ce milieu de XIXème s. Les auteurs s'interrogent sur l'absence d'administration, de force publique, d'autorité qui prendrait en charge le bien commun ; ils minimisent d'ailleurs fortement les deux dépositaires du pouvoir pourtant évoqués dans leur étude : « les marabouts qui en possèdent la principale part, l'exercent avec ménagement et par voie de persuasion » ; « quant aux amines, leur moindre abus d'autorité se heurte promptement à un refus d'obéissance ». C'est par le « mythe du bon sauvage »

qu'ils résolvent cette contradiction : « cette société primitive se sauve par un phénomène inverse de celui qui caractérise les vieilles nations. Tandis que nos formes gouvernementales les plus savantes, les plus sages, sont faussées scandaleusement par l'atteinte de nos mauvaises mœurs, ici tout au contraire, des institutions religieuses, des coutumes inviolables [rôle des *zaouïa* et pratique de l'*anaya*], corrigent admirablement l'insuffisance du système politique » (Daumas, Fabar, 1847 : 58-60).

L'ouvrage de Carette propose une autre vision. « La constitution interne » résulte de l'influence de trois « formes » ou « esprits ». La forme aristocratique réfère à la « féodalité », à l'« hérédité du pouvoir » ou à « l'influence suzeraine » d'une famille (Carette, 1848 : 470-471) ; la théocratie désigne une autorité à base religieuse ; l'idée de démocratie se justifie elle par un pouvoir électif qui change de main tous les ans, dans les différentes unités sociales (Carette, 1848 : 479). Cependant, l'auteur construit une évolution historique qui réduit les influences théocratiques et aristocratiques, et en fait des apports extérieurs. Ces deux formes auraient été « introduites par les révolutions qui, au Moyen-Age, ont agité l'Afrique septentrionale » et s'effacent peu à peu (Carette, 1848 : 470). Il propose pour le justifier une analyse différenciée de trois espaces, mis en évidence par Marmol, où se seraient développées trois principautés féodales au Moyen-Age.

- Le « lien féodal » existerait encore dans les tribus soumises à « l'influence suzeraine » des « *Beni-'Abd-el-Djebbar* » ;
- Il se relâcherait chez les « *Beni-Abbês* », où l'unité féodale ne serait conservée que dans quelques villages, tandis que d'autres désormais ne sont liés que par une communauté de nom et d'intérêt, le pouvoir étant devenu électif ;
- Enfin il aurait totalement disparu chez les *Zouaoua* qui ne sont plus réunis sous l'autorité d'un seul chef et n'ont gardé de communs qu'un nom et quelques traits de caractère : « génie industrieux », « besoin d'indépendance au-dedans » et « d'expansion au dehors » (Carette, 1848 : 471-472).

Ces deux formes s'effaçant, reparaît la forme démocratique, qui correspond le mieux à l'esprit des Kabyles : « la constitution des Kabiles est démocratique comme la tendance générale de leur esprit » (Carette, 1848 : 479)[21].

On retrouve cette idée de démocratie chez Hanoteau et Letourneux : les Kabyles au centre de leur étude sont les populations «qui ont le mieux résister aux influences étrangères » et leur étude peut révéler l'« expression et les tendances de la race berbère », c'est-à-dire les formes du pouvoir politique (démocratie contre pouvoir absolu ailleurs) (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. I : 3).

4- Une permanence dans ces écrits : l'oubli de l'histoire.

Il faut pointer une absence dans ces études : celle d'un éclairage historique qui empêche de remettre en perspective l'évolution de ces tribus, à une époque où la discipline historique est pourtant reine en France.

L'histoire n'est certes pas totalement oubliée ; on retrouve notamment de nombreuses références à une « histoire immédiate ». La plupart des auteurs se penchent en effet sur la nouvelle situation créée par la présence / l'autorité française. Mais les incursions dans un passé plus lointain se présentent sous la forme d'*a priori*, de constructions théoriques ou hypothétiques. De manière générale, les auteurs recherchent dans le passé tout élément qui appuierait leur analyse du présent de cette société. La « période arabe » est tout juste évoquée, parfois ignorée. Tous évoquent, plus ou moins précisément, la volonté d'indépendance de ces tribus par rapports aux pouvoirs centraux qui

[21] Notons qu'à cette époque, on développait une perception « catastrophiste de la démocratie », parce que comme dans la cité antique elle pouvait être perçue comme un moment où « la populace envieuse impose sa tyrannie à la cité » (Voir Hermet, Badie, Birnbaum, Braud, 2010 : 81). On retrouve cette perception dans l'analyse que Carette propose de l'élection des chefs de tribus : pour éviter le « suffrage confus de la multitude » qui met en présence trop d'intérêts divers « les cheikhs du village, les marabouts et les notables s'assemblent un jour de marché et conviennent, dans cette réunion préparatoire, du candidat qu'ils doivent présenter ; (…) De cette manière, les élections s'accomplissent avec ordre, la convocation de la tribu n'ayant pour objet que de sanctionner le choix des *cheikhs* et des *ulémas* » (Carette, 1848 : 482).

ont tenté de soumettre la région, des allusions aux rivalités internes à cette société qui généraient du désordre (voir la reconstruction historique chez Carette dans le point précédent). Plus rarement, ils s'intéressent aux « tentatives d'unité » qui ont émergé, ou plus largement, ils reconstruisent un schéma théorique expliquant l'apparition des structures sociales. Mise à part ces éléments plus politiques, le questionnement s'oriente peu à peu vers la question des origines. Devaux souligne qu'il faut déterminer si les habitants de la région sont un peuple autochtone et pur ou un mélange de races. Hanoteau et Letourneux se posent plus spécifiquement la question sur la catégorie des marabouts.

Les auteurs évoquent parfois les sources, dont les caractéristiques peuvent expliquer la difficulté à développer une perpspective historique. Pour Carette par exemple, l'étude des noms des tribus doit permettre de retracer leur histoire (Carette, 1848 : 124-125). Des écrits historiques sont également cités (Ibn Khaldoun surtout, mais aussi des auteurs latins, parfois des voyageurs de l'époque moderne comme Marmol). Toutefois Hanoteau et Letourneux soulignent le peu de traces que ces documents livrent sur les populations en question. Les auteurs de l'antiquité romaine et byzantine furent peu soucieux d'après eux des « Barbares », et les auteurs arabes se sont surtout intéressés à leur souverain. Restent les légendes que rapporte la tradition locale, aussi bien sur l'origine des groupes (à toutes les échelles de l'organisation sociale) que sur des faits particuliers concernant telle ou telle tribu. Mais les auteurs du XIXème s. regardent avec méfiance ces récits. Devaux, dans son inventaire des tribus, en tire des renseignement « confus » qu'il tente de corroborer avec des références d'écrits historiques ; Hanoteau et Letourneux bien qu'ils disent avoir « une très mince confiance dans la tradition locale chez les Kabyles, les plus indifférents des hommes aux choses du passé » ne repoussent pas de « manière absolue » certaines d'entre elles qui pourraient être « une réminiscence confuse de l'histoire du pays », « une sorte de mythe », d'où ils peuvent tirer des hypothèses, par exemple sur la division de la Kabylie en deux *soff* avant la conquête française (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. II : 18).

Notons que ce n'est qu'après, dans les années 1870 que paraîtront les articles de Joseph Nil Robin qui, s'appuyant sur des sources locales écrites antérieures à la conquête, abordera l'histoire concrète de ces tribus[22].

5- Une portée administrative importante : de la tribu kabyle au douar-tribu, outil de l'administration coloniale.

Les descriptions proposées par les militaires ont marqué le terrain étudié en inspirant l'élaboration d'une organisation administrative coloniale dès 1858. Cette organisation a varié après le soulèvement de 1871.

a- Sous le régime militaire (1858-1871).

Dès 1858, un système administratif et judiciaire connu sous le nom « d'organisation kabyle » est instauré d'abord dans les six tribus du nouveau cercle de Fort-Napoléon. Il s'étend ensuite au cercle de Fort-National (nouveau nom de Fort-Napoléon) et seulement en novembre 1860 à toutes les tribus des cercles de Dellys, Tizi-Ouzou, Dra-el-Mizan. Avant même la fin de la

[22] Robin, 1998. Avant cela, les ouvrages comme celui de Berbrugger (1857) adoptent la même vision historique que celle décrite plus haut : une reconstruction de l'histoire, générale qui sert explicitement les intérêts du présent. Ainsi, Berbrugger définit un but modeste en introduction : il vise à « une humble compilation » des opérations faites à diverses époques dans la Grande Kabylie, afin de tirer des enseignements de ces faits. Il dit ainsi de la période turque : « nous avons le plus grand intérêt à connaître par quels moyens, avec une armée où leur élément national était fort peu considérable, ils ont réussi, cependant, à dominer cette contrée pendant plus de trois siècles ». Il propose aussi nombres de reconstructions hypothétiques : le début de la période arabe, reconstruite à partir d'Ibn Khaldoun, oppose la « sauvagerie » et le « matérialisme » des Arabes aux résistances des Berbères.

Au contraire les monographies des officiers des bureaux arabes partent à la recherche de l'histoire locale des tribus. Voir le chapitre 3 sur les monographies concernant la Kabylie (pp. 131-135).

conquête, Randon avait fait valoir au gouvernement l'utilité de maintenir l'organisation politique municipale de la Kabylie et avait promis aux tribus le respect de leurs institutions et de leur justice coutumière (Ageron, 2005 [1968] : 277-78). Cette organisation s'appuie sur deux volets concernant deux échelons de l'organisation sociale mis en évidence par les premiers observateurs :

- Au niveau du village, la *djemâa* demeure mais connaît des modifications substantielles.
  Le corps électoral villageois est déterminé de façon censitaire, l'accès aux fonctions d'encadrement est filtré et pour garantir l'équilibre des pouvoirs et le caractère démocratique de l'institution, l'*oukil* et l'*amin* sont choisis dans des *ṣeff* opposés). L'*amin* élu annuellement devient un agent de l'administration qui le fait assister d'un *khodja*. Certains officiers cependant finissent par faire désigner un *dhamen* dans chaque *kharouba* ainsi qu'un '*aqil* (sage) (Ageron, 2005 : 278).
  Cette assemblée perd son autonomie politique et financière mais elle garde des compétences étendues sur les affaires internes au village : elle promulgue et applique les *qanun*, qui doivent toutefois être visés par les militaires. Ces derniers se réservaient par ailleurs la répression des crimes ressortissant du droit pénal français, tandis que l'assemblée conservait les affaires civiles et commerciales. Elle disposait encore du budget (recouvrant les impôts français pour la caisse de l'Etat colonial et restant libre de recouvrer des impôts locaux et des amendes) (Ageron, 2005 : 281).
- La tribu devient une véritable entité administrative, ce qui pérennise son cadre territorial[23]. A sa tête l'*amin-el-ouména*, un « chef de tribu », relaie le pouvoir des officiers des bureaux arabes. Un conseil formé des amin de village élit théoriquement l'amin-el-ouména (Ageron, 2005 : 278).

Cette organisation qui a rendu rigide « un système souple et sans formalisme » (Mahé, 2001 : 184) est transformée par la mise en place progressive, après 1871, du régime civil.

b- Sous le régime civil (1871-1954).

L'administration civile est définitivement constituée en 1880. Elle reprend de manière inégale selon les espaces certains de ces éléments.

L'unité territoriale de base, désormais dénommée douar correspond dans bien des cas en Kabylie, plus qu'en aucune autre région en Algérie, à la distribution des populations en tribus : le second découpage, note Mahé, a reconduit le premier en le chevauchant beaucoup plus qu'il ne le contredisait, dans un souci de « pragamatisme administratif ». Il insiste cependant sur des différenciations régionales : ce sont surtout les tribus du Massif central kabyle et celle du versant nord du Djurdjura qui sont érigées en douars distincts. Sur le littoral kabyle, ainsi que sur les versants sud du Djurdjura, la faible densité de population et la dispersion des tribus ont amené à les regrouper par deux ou trois dans une seule circonscription. Enfin, les tribus situées sur les contreforts du Massif central à l'ouest de la Kabylie et celles des plaines présentent un troisième cas. Ces espaces ouverts ont connu une forte implantation européenne et ont accueilli les communes de plein exercice « taillées sur mesure et sur le finage des tribus » pour les Européens : des morceaux de tribus démembrées ont formé un douar tandis que certaines tribus entière entraient dans la circonscription gérée par les élus européens (Mahé, 2001 : 229-238).

De manière générale, les assemblées de village cessèrent d'exister légalement. Les *amin* furent maintenus mais ne furent plus élus. De même l'*amin-el-ouména* élu fut supprimé et remplacé par un président de *djemâa*, fonctionnaire nommé (Ageron, 2005 : 282). Les douars ont cependant

[23] Tel qu'il est défini par les bureaux arabes à la fin du XIXème s. L'analyse des monographies de l'époque indiquent ainsi que la définition administrative du territoire tribal peut varier par rapport au territoire de *lɛerc* précolonial. Voir le chapitre 3 sur les monographies concernant la Kabylie (p. 133).

intégré deux types de commune ce qui n'a pas été sans incidence sur le maintien de la *djemâa* (*tajmaɛt*), parfois reconnue par l'administration.

- Les communes de plein exercice avaient les mêmes prérogatives et les mêmes modalités de fonctionnement que la commune de métropole. Cependant, un double collège permettait de séparer la représentation des citoyens français (2/3 des sièges du conseil municipal) et celle des Algériens de statut musulman (1/3 des sièges, désignés au suffrage censitaire). Dans ces communes gérées par les Européens, il n'y eut plus aucune reconnaissance des institutions traditionnelles.
- Les communes mixtes avaient, elles, à leur tête un administrateur qui gérait la circonscription avec « des pouvoirs quasi-régaliens sur ses administrés ». Il disposait par ailleurs d'une marge de manœuvre extrêmement large dans sa gestion politique. Or, dans ces communes, les premiers administrateurs ont renouvelé des régimes administratifs d'exception proches de ceux institués sous administration militaire. D'autre part, à la fin de l'ère coloniale, la réforme des centres municipaux touche certaines de ces communes mixtes. Cette réforme principalement appliquée en Kabylie correspond à l'octroi de franchises municipales, à certains douars en 1937 à titre expérimental, puis à certains villages en 1945, villages choisis notamment en fonction du dynamisme de leur *tajmaɛt* qui avaient continué leurs activités de façon plus ou moins officieuse ou clandestine (Mahé, 2001 : 390). Mahé souligne la place particulière de la circonscription de Fort-Napoléon puis de Fort-National qui a été particulièrement touchée par des régimes d'exception (Mahé, 2001 : 245-251).

Ainsi, jusqu'au début de la guerre d'indépendance (1954), les douars, reprenant le plus souvent les limites tribales du XIXème s. continuent de cadastrer le territoire. D'autre part, dans certains espaces, les assemblées villageoises (*tajmaɛt*) perdurent en marge de l'administration officielle ou en lien avec elle.

On voit donc d'abord le caractère équivoque des descriptions proposées par ces premiers observateurs / acteurs. Une analyse croisée et contextualisée permet de montrer que la vision de l'organisation socio-politique s'affine peu à peu et aboutit à une vision précise de cette société au début des années 1870 :

- L'articulation de la parenté avec la structure socio-politique à l'échelle des villages : les lignages représentent la dimension de la parenté ; cette dimension s'articule avec le politique (représentation par les *ṭṭeman* dans l'assemblée villageoise) et le territoire du village ; au contraire, les autres unités supérieures ont un fondement territorial et politique ;
- La prévalence du village et l'importance de la *tajmaɛt*, lieu du politique, le caractère latent des unités sociales supérieures (comme la tribu) ;
- De manière générale, la plasticité (dans le temps et dans l'espace) de l'organisation sociale ;
- La place des marabouts, pour une large part intégrés dans la structure tribale, et l'influence particulière de quelques individualités.

Pourtant, c'est à partir de représentations antérieures que s'est élaboré le mode d'administration de ce territoire à la fin des années 1850. On se situe alors dans une époque de « transition » sur deux plans : sur le terrain militaire, cette période voit la soumission de toutes les tribus ; sur le plan de la connaissance, les représentations de cette organisation sociale, qui privilégient au départ l'échelon tribal, se centrent de plus en plus sur le village. Cette perception inspire les différents régimes administratifs et cela se traduit concrètement, mais de manière inégale selon les espaces, par la reconduction des cadres tribaux comme unité administrative et par la reconnaissance plus ou moins officieuse des assemblées villageoises pendant un certain temps. Ces

assemblées ont pu perdurer, dans certains espaces, jusqu'à la fin de la période coloniale. Cette permanence, perçue pourtant par certains observateurs jusqu'au milieu du XXème s., a longtemps été ignorée par les recherches savantes sur la Kabylie.

Ainsi, les détails de ces descriptions qui montrent que les fondements de la tribu et de la structure tribale ne se réduisent pas à la parenté n'ont pas toujours été retenus par les anthropologues qui ont par la suite étudié la Kabylie.

III- Les approches savantes de la « tribu kabyle » : de la définition d'un type social à l'idée de réappropriation actuelle / dynamique de la tribu par les acteurs sociaux (fin XIXème s. - début XXIème s.).

« La tribu kabyle » en tant qu'objet occupe dès le départ une place particulière dans la conceptualisation de la tribu : concentrant descriptions / analyses au XIXème s., elle a alimenté la construction du concept en anthropologie, par des savants qui n'avaient pas directement observé la Kabylie. A l'orée du XXIème s., ce sont aussi les révoltes de Kabylie en 2001 qui confirment l'idée de résurgence de la tribu en Algérie (Ben Hounet, 2009) : soit que le phénomène ait véritablement été perçu comme la mise en avant des « *âarouch* » (*lɛaruc*), véritable interlocuteur face à l'Etat algérien, soit qu'il ait été disqualifié comme tribal donc archaïque. Le phénomène a, en tous cas, suscité des questionnements scientifiques.

Cette partie analyse les approches mises en œuvre pour l'étude de la tribu / la stucture tribale kabyle par des savants qui, tout en s'appuyant sur les sources produites par les militaires, ont eu pour terrain la Kabylie. L'objectif est de comprendre pourquoi, alors qu'ils disposaient de descriptions et d'études de plus en plus affinées et rédigées par des observateurs directs de cette société, certains aspects ont été effacés voire rejetés, pour finir par ressurgir à la fin du XXème s. De plus, ce savoir constitue une trame de fond dans laquelle d'autres acteurs (militaires, administrateurs et instituteurs de l'époque coloniale, officiers à l'époque de la guerre d'indépendance algérienne, élites qui émergent dans la société kabyle, militants de la revendication identitaire) construisent leurs représentations et leur discours sur l'ordre tribal kabyle.

On peut souligner d'abord un poids des présupposés théoriques : les études s'affranchissent plus ou moins des approches et des paradigmes dominant les sciences sociales, mais aussi des contextes politiques. Toutefois, les événements qui se déroulent en Kabylie poussent à la redécouverte de la structure tribale et de ses particularités en Kabylie : des moments forts de la revendication identitaire mettent en lumière des réappropriations d'éléments qui se sont maintenus ou semblent réactivés, ainsi que leur articulation avec cette revendication : le « printemps » de 1980 et son impact sur les assemblées villageoises ; les « arch » dans le cadre du mouvement social de 2001. Cette (re)découverte suscite alors de nouveaux questionnements.

Ainsi, l'analyse savante peut être abordée en trois temps. D'abord des analyses s'inscrivent tantôt dans la mise en avant du principe de parenté (par le prisme de la communauté ou de la segmentarité), tantôt dans la prégnance du politique. Ensuite, la décolonisation ouvre une période de rejet et de refoulement des observations des militaires ainsi que des outils qu'elles ont aidés à construire (la catégorie de « tribu »). Enfin, la fin du XXème s. montre un « retour » des regards savants sur les dynamiques récentes, fortement liées à la revendication identitaire, et qui sont attribuées à des réappropriations de la structure tribale.

1- Analyse de la société tribale kabyle entre politique et parenté (fin XIXème s. – années 1960).

a- A la fin du XIXème s., les analyses de la tribu kabyle sont orientées par deux modèles : la « communauté » / la « cité » politique.

Sous l'influence de Frédéric Leplay, des tenants de la science sociale, qui se développe alors, tentent de classifier en types sociaux les populations européennes. Cette démarche et la méthode des monographies familiales (cf. chapitre 3, p. 116) qui l'accompagne, sont appliquées au monde entier, notamment à la Kabylie dont on idéalise l'organisation communautaire.

Certes, dans les monographies familiales concernant la Kabylie, la nature politique de certains échelons n'est pas ignorée. « De même que le taddert est à la fois commune et Etat, l'arche est une institution d'ordre politique » ; ces deux éléments sont à la fois des divisions territoriales et politiques (Geoffroy, 1890 : 89). *Karoubba* et village (*dehera*) sont parfois qualifiés, comme le faisaient Hanoteau et Letourneux, de « divisions administratives » (Darasse, 1885 : 461 ; 496). Quant à la tribu, un lien faible unit tous les villages qui la composent (Darasse, 1885 : 496).

Cependant la description des groupes structurant la société tribale kabyle (« *karoubba* », *village*) sert surtout une idée : la prépondérance de la communauté. « Suivant la coutume de la Kabylie, la famille vit groupée autour de son chef en une communauté dite *karoubba* » (Darasse, 1885 : 461) ; elle est composée d' « agnats » et comparée à la *gens* des Latins (Geoffroy, 1890 : 87) suivant en cela les constructions de l'anthropologie naissante, avec Morgan notamment. Cette communauté est décrite comme la base solide de tout l'édifice social : « dans cet état de société, un ménage isolé ne peut se suffire », « la famille patriarcale garantit au contraire dès la première génération l'aisance et la sécurité de tous », « la force de la communauté s'accroît rapidement quand plusieurs générations se groupent autour du patriarche, leur ancêtre » (Darasse, 1885 : 477). Liens du sang et acceptation de la tradition joueraient donc un rôle essentiel dans ces « sociétés simples » où l'égalité est protégée par la hiérarchie qui résulte de l'organisation de la famille et du régime en communauté » (Darasse, 1885 : 477). A certains moments de leur description, la parenté réapparaît à d'autres échelons. Ainsi chez Darasse, « des villages entiers tirent parfois leur origine d'une seule famille » (Darasse, 1885 : 477). Geoffroy précise que *Beni* et *Aït*, sont « les titres qui servent à désigner les tribus, pour marquer dans le premier cas une filiation directe ; dans le second, un essaimage plus ou moins ancien » (Geoffroy, 1890 : 87).

De même que chez Marx, l'organisation fondée sur la parenté et la forme de propriété sont liées : « le père de famille, chef de communauté, exerce au foyer une autorité incontestée que la coutume consacre et maintient. La famille patriarcale ainsi constituée, n'aurait pas résisté aux coutumes de partage égalitaire des successions entre tous les fils d'un même père, si la coutume n'avait institué comme remède à cette désorganisation, l'association familiale ou karouba » (Darasse, 1885 : 501). Geoffroy, bien que proposant une étude plus descriptive qu'analytique, adopte la même orientation : « Ce qui sans contredit soutient l'ensemble de la famille kabyle, c'est la communauté, c'est le groupement autour du chef de famille, c'est le régime d'indivision de la propriété (Geoffroy, 1890 : 72).

A la même époque, Masqueray part, dans sa thèse, à la recherche du politique, à travers la « cité » en Afrique du Nord. Il s'appuie sur les ouvrages publiés avant lui notamment sur *La Kabylie et les coutumes kabyles*, dont il écrit qu'il « est le meilleur de beaucoup et ne sera pas dépassé » (Masqueray, 1886 : XXIX), mais aussi sur une observation directe, entre 1873 et 1882, dans le cadre de voyages personnels ou de missions pour le ministre de l'instruction publique (Masqueray, 1886 : 19). Il propose une approche comparatiste de l'organisation socio-politique kabyle (« Grande Kabylie »), de celles des Chaouïas (Aurès) et des « Beni Mezâb », trois populations sédentaires en Algérie. Il oppose en effet à l'échelle de ce territoire, sans les caricaturer, deux modes de vie, sédentarité et nomadisme, tout en prenant garde de préciser qu'il ne s'agit pas d'une distinction liée aux « caractères de races » mais à la nature du pays. Son travail pointe dès son introduction, deux idées fondamentales, qui en font toute l'originalité à l'époque : il veut montrer à propos des « cités » « que loin d'être un prolongement des institutions étroites de la

famille, elles se développent en dehors d'elles, et leur sont même contraires dès le premier moment de leur existence, (...) et qu'elles sont toutes gouvernées par des assemblées moins démocratiques en réalité qu'en apparence » (Masqueray, 1886 : 20).

Son argumentation s'oppose d'abord à l'idée de la parenté comme fondement du politique. Certes, dans ces sociétés, le poids de la famille efface l'individu. Mais il en développe une vision complexe. Ce groupe ne repose pas nécessairement sur la généalogie : né de la guerre, face à la nécessité de se défendre en l'absence d'un gouvernement, ce groupe se compose tantôt de descendants d'un seul ancêtre, tantôt d'individus de provenances diverses, tantôt d'un groupe principal et de fractions qui sont venues s'y souder (Masqueray, 1886 : 21). Par ailleurs, la famille n'efface l'individu que partiellement : « Il échappe toujours par quelque endroit et saisi l'occasion d'agir en homme libre, dès qu'il croit pouvoir le faire sans léser les intérêts ni l'honneur de ses frères ». Les relations commerciales, les contrats, les marchés, les associations commerciales et agricoles font naître des amitiés, voir des alliances, en dehors du cadre familial (Masqueray, 1886 : 22-23).

Cela explique, pour lui, le fait que les groupements supérieurs à la famille ne se fondent pas sur la parenté ni dans leur composition ni dans leur fonctionnement, ce qui permet de parler de « cité », c'est-à-dire d'un rassemblement d'individus et de volontés libres : « elle n'est composée que d'individus, elle ne connaît que des individus, elle ne punira et ne protégera que des individus ». Elle s'organise pour vivre, se manifeste par la réunion de ses guerriers, est gouvernée par un sénat, se rédige un code ou quelques règlements rudimentaires (Masqueray, 1886 : 24). Masqueray finit par s'éloigner de la distinction société primitive / société civilisée, en apportant un élément d'explication à la formation de ces cités : « il me semble plus sage de s'attacher, pour expliquer les cités africaines, à cette cause universelle, permanente, humaine et parfaitement simple, que l'individu tend sans cesse, dans quelques situations qu'il se trouve, à user de sa liberté et à témoigner de sa sympathie envers ses semblables » (Masqueray, 1886 : 30).

D'autre part, il insiste sur les personnalités très différentes que présentent selon lui famille et cité en Kabylie. L'analyse de données anthropologiques le montre, comme par exemple l'étude de l'honneur (*horma* - *lḥerma*) de la cité et celui de la *kharrouba*. S'appuyant sur l'existence d'une pénalité mixte, il montre que la cité dispose d'un honneur qui se superpose à celui des familles mais ne se confond pas avec lui, où même parfois l'efface. Il développe également l'exemple de l'*anaîa* (*lɛanaya*) ; de la caisse et des *mechmel* (« bien communaux »), dont seule la cité dispose en général parce qu'elle a besoin de ressources propres, nécessaires à la vie et à l'administration de la collectivité. Il prend enfin, parmi d'autres exemples, celui des fêtes « qui ont toutes ce caractère d'être absolument civiles, c'est-à-dire de réunir les habitants de chaque village dans une pensée commune » comme par exemple lors de la *timechrout* (*timcreṭ*) (Masqueray, 1886 : 32-37).

Il applique la même approche pour analyser un autre échelon de l'organisation socio-politique : l'*arch*. Il cite Hanoteau et Letourneux pour rappeler, que comme le village, la tribu n'est qu'une fédération politique (Masqueray, 1886 : 94). « Le arch est pour nous une forme spéciale qui tient le milieu entre la fédération et la cité véritable qui est la Taddèrt » (Masqueray, 1886 : 95) : l'*arch* a sa *horma*, son *anaîa* et il peut avoir ses biens *mechmel*. Il analyse l'existence d'institutions à l'échelle de l'*arch* : à certaines époques irrégulières, les *Oumena* et quelques notables se réunissent et s'occupent des querelles qui menacent d'armer les villages les uns contre les autres, empêchent les représailles, conviennent de divers règlements pour assurer la police des marchés (« un de leur souci les plus graves »). Ils délibèrent sur « les relations internationales » de la tribu, c'est-à-dire sur tous ses rapports avec les tribus alentour (Masqueray, 1886 : 95-96). Bien plus, il souligne que « l'*arch* est, dans une certaine mesure un gouvernement dont l'autorité s'exerce directement sur les individus ». Des prestations en nature sont obligatoires pour l'*arch* comme pour la *taddèrt*. Dans quelques localités, la tribu perçoit une amende en même temps que le village pour des crimes et délits graves (Masqueray, 1886 : 96-97). Enfin si une question délicate divise la *djemâa* d'un village et ne peut être résolue sans désordre par ses habitants, les notables de la tribu sont appelés comme arbitres (Masqueray, 1886 : 97). Il pointe donc la nature politique de la tribu mais aussi sa cohésion économique et sociale : l'*arch* présente « une même manière de vivre, l'exploitation des mêmes produits, un même genre de commerce et d'industrie », éléments qui

« entretiennent et développent dans la tribu un sentiment de fraternité tout à fait semblable à celui d'où le village est résulté » (Masqueray, 1886 : 97).

Au-dessus de l'arch, il note que la *qebîla* n'est qu'une confédération formée par la guerre, mais aussi que nombre de tribus ne sont jamais confédérées (Masqueray, 1886 : 101 ; 103 ; 104).

D'autre part, Masqueray analyse les institutions de ces sociétés afin de caractériser l'organisation politique des sociétés sédentaires en Afrique du Nord. Il revient fortement sur le caractère démocratique des Berbères en général et des Kabyles en particulier, idée largement diffusée dans certains milieux dans la deuxième moitié du XIXème s. Il s'appuie pour cela sur une description détaillée des *djemaa* dont la fonction principale est de réprimer, empêcher, prévenir les violences, les délits et les crimes qui entravent la liberté d'action des individus. Il conclut, en comparant avec d'autres exemples tirés du domaine berbère (y compris un exemple marocain), que la « cité » ne correspond pas à la même unité sociale selon la région : « par suite de diverse causes locales, les unes sont restées confinées dans les limites très étroites de très petits villages, tandis que les autres s'unissant à quelques-unes de leurs voisines, sont parvenues à former des cités d'un ordre supérieur dans lesquels leurs éléments premiers ont presque disparus ». C'est ce qui différencie par exemple la Kabylie et le Mzab. Il souligne que la *djemâa* peut être démocratique ou aristocratique suivant les lieux, mais aristocratique le plus souvent. « Dans les cités kabyles nous voyons fonctionner ensemble des assemblées universelles comme celles de Menâa et de Nara, et des djemâa étroites comme celles de Ghardaïa et de Beni Sguen » (Masqueray, 1886 : 45). L'assemblée restreinte constitue une sorte de petit sénat, qui gouverne ordinairement la cité, en gère les finances, y assure l'ordre, en fait les lois (Masqueray, 1886 : 45). L'assemblée générale n'est saisie d'une question que quand ils l'ont traitée, et dans tous les cas, la parole des membres de l'assemblée restreinte est décisive (Masqueray, 1886 : 47). Un membre de l'assemblée peut donner son avis mais « il s'en faut que tous indistinctement usent de cette liberté » (Hanoteau et Letourneux cité par Masqueray) ; il existe des « préjugés » liés à l'âge, à la fortune, à la naissance, même à la profession, ce qui diminue donc singulièrement le nombre des personnes qui participent effectivement à la conduite des affaires (Masqueray, 1886 : 47-48). La « véritable *djemâa*, celle qui en réalité gouverne le village, ne se compose guère que des hommes jouissant d'une influence héréditaire, des chef de *Çof*, de l'*Amîn*, des *Temmân* et quelques *Akâl* », ce que confirmerait l'exiguïté relative du bâtiment de la *djemâa* (Masqueray, 1886 : 81-83).

Les « Africains sédentaires » disposent donc de toutes les formes de constitutions (aristocratique, démocratique ou mêlant les deux), constitutions qui s'avèrent diverses bien que reposant sur un même principe : la souveraineté populaire. Il critique alors l'idée de démocratie berbère : « quelque séduisante qu'ait paru l'idée d'une Berbérie absolument pure de tous les préjugés aristocratiques dont la race Arabe est, dit-on, pénétrée, quelques services qu'on en ait attendus dans le domaine de la politique, et même quelque profits que nos malheureux Kabyles en aient tirés, la vérité ne saurait s'en accommoder sans réserve » (Masqueray, 1886 : 48-49).

Cela l'amène ainsi à rejeter l'opposition Berbères / Arabes et il utilise de préférence au terme « berbère » celui d'« africain » (Masqueray, 1886 : 1). Il s'éloigne également de la distinction société primitive / société civilisée qui domine alors. Il observe dans cette Afrique « exactement les faits observés partout ailleurs, dans tous les temps », et qui méritent la même réflexion sur le politique : « la « *Politique* » d'Aristote ne convient pas moins à ses bourgs de moellon et de boue qu'aux cités du monde grec » (Masqueray, 1886 : 49). Toutefois cette approche originale pour son époque ne marquera pas les approches de la tribu kabyle développées après lui. Il aurait fallu pour cela s'affranchir de préjugés qui dominaient alors largement.

b- Dans les années 1960 : la tribu kabyle est soumise au paradigme segmentaire dominant.

Ernst Gellner, avec sa thèse *Saint of the Atlas* portant sur un ensemble régional de tribus du Maroc, soutenue en 1961 et publiée en 1969, marque l'anthropologie du Maghreb en l'inscrivant dans la théorie segmentaire : à partir de l'exemple de tribus installées dans une attitude de marginalité active par rapport à la monarchie, il veut montrer que l'équilibre des segments lignagers

constitue le seul principe d'organisation politique des tribus ; il s'appuie sur l'égalitarisme supposé des sociétés segmentaires ; sa conception accorde une place centrale à la médiation des lignages sacrés dans les conflits entre laïcs.

Cette approche segmentaire marque durablement l'étude des tribus marocaines notamment. Lilia Ben Salem souligne ainsi qu'il n'y a pratiquement rien pour l'Algérie à la suite d'Hanoteau et Letourneux et de Masqueray, qui ont pourtant écrit les travaux sur lesquels s'est appuyé Durkheim. Elle classe ainsi les écrits de Jeanne Favret-Saada « hors » du paradigme segmentaire, insistant sur les critiques qu'elle propose du modèle de Gellner (Ben Salem, *ROMM*, 1982 : 125-126). Plus tard, elle a pu aussi être perçue comme une continuatrice de ce modèle qu'elle tente de dépasser, ce qui l'amène à proposer l'analyse segmentariste la plus systématique (Mahé, 2001 : 121-124).

Notons que Jeanne Favret, en poste à Alger depuis 1959, a « participé » aux événements qui se déroulent entre 1962 et 1964 dans les Aurès et en Kabylie (Favret, 2005 : 9 ; 15), et qu'elle qualifie par la suite « d'insurrections rurales postérieures à l'indépendance de l'Algérie » (Favret, 2005, [1967] : 33). Elle y voit la « la réactivation d'une organisation politique segmentaire », la « résurgence de formes politiques depuis longtemps disparues ». Elle situe cependant ces phénomènes dans un contexte de mort des tribus et aborde ces institutions traditionnelles comme des survivances au caractère volatil, marginal, incapables de s'organiser de manière durable du fait de leur existence officieuse, informelle. Elle conclut en effet que ces institutions ne servent plus les fins qui ont présidé à leur création et ne sont plus qu'un moyen pour attirer l'attention de l'Etat.

Pour faire alors la lumière sur ces événements, elle propose un essai de reconstruction historique (Favret, 1968) et, en s'appuyant sur les descriptions des « auteurs classiques » (elle cite Carette, mais surtout Hanoteau et Letourneux), elle s'intéresse à la société kabyle ancienne afin d'en comprendre l'organisation politique[24]. Elle inscrit elle-même ses travaux dans la lignée de la thèse de Gellner, et parle de la Kabylie comme d'une société segmentaire, « classiquement lignagère », dépourvue de positions de pouvoirs institutionnalisés et où le droit du lignage prime sur celui du village (Favret, 1968 : 19). Ainsi, pour elle, l'explication politique du domaine arabe a accompli « un progrès essentiel avec la reconnaissance de la nature segmentaire de ces systèmes » (Favret, 1968 : 26). L'utilisation de la thèse de Gellner lui permettait aussi à cette époque, d'éviter certains biais épistémologiques liés à la tradition ethnologique française, notamment la contamination de stéréotypes coloniaux comme ceux liés au « mythe berbère » : « Une telle conception dissous d'emblée les distinctions sacro-saintes de l'ethnologie française du Maghreb : si la région est peuplée de groupes lignagers segmentaires, les distinctions de parlers ('Berbères' ou 'Kabyles' vs 'Arabes') et de genres de vie ('nomades' vs 'sédentaires') cessent de constituer des essences. Et l'opposition, chère à l'idéologie coloniale, entre le Berbère-démocrate-villageois-paysan et l'Arabe-despote-nomade-prédateur devient impossible à tenir » (Favret, 2005 : 20-21).

Cela ne l'empêche pas de critiquer le modèle construit par Gellner et elle tente d'y intégrer les éléments qui ne rentraient pas dans sa construction, qu'elle qualifie d'exagérément idéelle (Favret, 2005 [1966] : 31). Elle critique ainsi la partie théorique de sa thèse, et critique, entre autres, l'idée d'inexistence apparente d'organisation politique (1966).

Appliquant cette idée au cas de la société kabyle, elle revient sur « l'idée de déduire la totalité des comportements politiques de l'appartenance lignagère et du simple jeu de la fission et de la fusion des segments » ; mais elle critique aussi en parallèle la théorie habituellement mise en œuvre par l'ethnologie française (théorie du jeu des ligues opposées deux à deux, élaborée à la suite de Montagne (1930). Elle tente dès lors d'« entreprendre l'élaboration d'une autre logique pour rendre compte de ces systèmes politiques, qui reconnaîtrait l'existence des lignages et des ligues » (Favret, 1968 : 19).

Elle reconsidère alors le caractère insécable, égal et équilibré des segments, ce qui en soi ne remet pas en cause la théorie des systèmes segmentaires (Favret, 1968 : 30). Pour elle, ligues et segments constituent deux méthodes de cohésion politique. Les ligues ne sont jamais totalement

[24] Elle a envisagé de réaliser une véritable enquête sur le terrain mais, après quelques contacts avec les autorités locales, elle a jugé que cela était impossible (Favret, 2005, 14).

indépendantes des segments, mais elles peuvent toujours constituer une alternative au défaut de solidarité lignagère (Favret, 1968 : 30). Elle analyse ainsi l'émergence des phénomènes d'autorités politiques comme l'activité politique que déploient les individus dans leur stratégie de manipulation de la violence, et non comme le résultat du jeu des segments. Enfin, elle évoque l'instance que constitue l'assemblée villageoise, mais en fait une « anomalie par rapport au modèle segmentaire » et la minimise en faisant du village « le niveau du patrilignage » (Favret, 1968 : 36).

En somme, l'analyse de ces travaux met en évidence d'abord le fait que le savoir constitué par les militaires est cité et utilisé pour analyser la société kabyle et sa structure tribale. Mais cette utilisation se fait de manière sélective puisque deux perspectives d'analyse émergent pour résoudre la question des systèmes politiques dans les sociétés berbères, perspectives s'inspirant toutes deux des écrits d'Hanoteau et Letourneux notamment. Ces deux perspectives déjà détaillées par ailleurs (Hughs, 2005) reposent :

- Pour l'une, sur la prégnance de la structure sociale segmentaire dans son ensemble ; elle insiste sur la parenté, le charisme de sainteté tout en minimisant les institutions politiques ;
- Pour l'autre sur un échelon, le village, qui est décrit comme essentiel car lieu du politique dans ces sociétés ; cette option met en avant la *tajmaɛt*, les *ṭṭeman*, *leṣfuf* et le droit coutumier berbère, et minimise la signification politique de la parenté.

Toutes deux mettent en avant des éléments différents puisés dans les mêmes descriptions.

La décolonisation débouche à ce niveau sur une nouvelle période : pour des raisons politiques aussi bien qu'intellectuelles, on assiste au rejet et au refoulement des écrits des militaires et des outils élaborés par ces derniers.

2- A partir de 1970 : la « tribu kabyle » dans un contexte de décolonisation des sciences sociales.

Les années 1960-70 voient de manière générale un certain malaise lié à l'usage scientifique ou politique de la tribu. Dans le cas des études sur la Kabylie, on assiste à un véritable refoulement de la notion de tribu.

Ce refoulement s'inscrit dans un contexte marqué par le rejet de l'anthropologie et des études berbères en lien avec la dénonciation de « l'ethnologie coloniale », et de ses concepts, car ces éléments avaient servi des objectifs politiques liés à la colonisation. C'est ce qu'illustre par exemple l'ouvrage de Lucas et Vatin publié en 1975 : après le développement d'une ethnographie militaire, l'ethnologie coloniale a fait de l'Algérien un « objet de description néo folklorique », ou l'objet d'une « ethnologie passéiste ». Ils résument dans leur avant-propos : « Il y a une Algérie des anthropologues. L'Algérie des chimères et des idées historiquement condamnées, mais singulièrement vivaces. Le crâne colonial pèse aujourd'hui encore sur la connaissance de l'Algérie (…). Notre essai constitue le moment d'une réflexion critique à poursuivre : celle des chercheurs français qui s'interrogent sur leurs recherches, celles qui les ont précédées, celles qu'elles accompagnent » (Lucas, Vatin, 1975 : 7).

Ce rejet ne se cantonne pas à la sphère intellectuelle. Les autorités algériennes ont également joué un rôle comme en témoigne Mouloud Mammeri, alors directeur du Centre de Recherche d'Anthropologie Préhistorique et d'Ethnologie d'Alger depuis 1969 : « Ouvrant les travaux du XXIVème Congrès international de sociologie, qui s'est tenu à Alger en mars 1974, le ministre algérien de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique [M.S. Benyahia] développa en termes particulièrement vifs, voire polémiques, la thèse officielle en matière de recherche en sciences sociales et spécialement en ethnologie. Radicalisant une thèse par ailleurs largement répandue dans la littérature postérieure aux décolonisations, le ministre présentait sans nuance l'ethnologie comme intimement liée à la domination coloniale… » (Cité par Chaker, 2001 : 170). Cela s'est aussi accompagné d'une négation, d'un refoulement de la dimension berbère,

l'ethnologie ayant porté à l'époque de la domination coloniale française un intérêt prédominant aux groupes berbérophones. Par la suite, les autorités algériennes ont nié ou refoulé la dimension berbère, de manière stable et permanente, dans les textes officiels et dans les prises de paroles et déclarations du pouvoir politique, pour répondre à un objectif de cohésion nationale ; la référence à la berbérité a été alors dénoncée comme un instrument de division au service de l'étranger (Abrous, Chaker, 1988 : 193-95). Ce contexte des années 1973-75 voit également la suppression des études d'ethnologie à l'Université, suppression qui se traduit par la suppression des cours de berbère, jusqu'alors enseigné dans ce cadre.

Ce double refoulement est illustré par le travail de Camille Lacoste-Dujardin, *Un village algérien-Structures et évolution récentes* (1976). Le titre de l'ouvrage (*Un village algérien)*, et la problématique définie dans son introduction (comment vivent les hommes et les femmes de la campagne algérienne) effacent la dimension kabyle (Lacoste-Dujardin, 1976 : 5). A aucun moment, l'objet de son étude n'est inséré dans le cadre de la Kabylie dont le nom n'est pas cité, de même que les adjectifs tels que kabyle ou berbère. Pour nommer les populations objet de son étude, elle parle de « montagnards » (Lacoste-Dujardin, 1976 : 6-7). Elle s'éloigne également de l'approche purement ethnologique en proposant une étude ethno-sociologique, avec pour point de départ l'analyse de recensements et mène une étude démographique (Lacoste-Dujardin, 1976 : 11).

Outre le contexte politique et intellectuel déjà évoqué, il ne faut pas négliger le positionnement de l'ethnologue à un moment donné de son parcours. Elle a souhaité s'éloigner de la tradition ethnologique de l'époque, représentée par les travaux de Jean Servier, qui tiennent d'une ethnologie passéiste et folklorisante (voir une approche plus détaillée de cette pratique ethnologique dans le chapitre 3, pp. 159-161). Son étude souhaite répondre à une grande lacune de cette ethnologie « colonialiste » qui présentait ces sociétés comme figées (Lacoste-Dujardin, 1976 : 6). Elle rejette alors une ethnologie comme celle pratiquée par Jean Servier, et montre les illusions et les erreurs auxquelles cette ethnologie a mené lors de la guerre d'indépendance dans le cadre de l'opération « oiseau bleu » (1997 : 259-272). Ce rejet se traduit concrètement par les hésitations à définir son terrain, problème qu'elle évoque dès le début de son ouvrage sut les Aït Zouaou : « les villageois d'Issenajène, Tassenant, Issoukane, Ighil Boussouil, Taourirt-Tisira et Adrar, auxquels il faut ajouter les trois villages maraboutiques de Aguemoune, Timliline et Imesounène, se disent : 'Aït Zouaou' ». Elle rappelle que dans l'APC on retrouve « d'autres groupements analogues » et s'interroge : « A quoi correspondent ces entités ? Quelques écrits de la période coloniale les mentionnent en les qualifiant tantôt de « tribus » (Hanoteau et Letourneux, Liorel), tantôt de fractions (Carette), notions qui font référence à des concepts variables, imprécis, et, de toute façon, dépassés ». Elle nuance cependant sa propre affirmation : *«* Pourtant, dans la réalité présente, ces entités existent *»* car les intéressés se définissent ainsi et cela « semble correspondre à une aire d'alliances », les Aït Zouaou « se connaissent et se marient entre eux » (Lacoste-Dujardin, 1976 : 7-9). Toutefois, elle ne semble pas vouloir aller au bout de la contradiction entre le discours des sciences humaines de l'époque (qui bannissent des notions « entachées » par le colonialisme) et la réalité qu'elle a observée sur le terrain dans le vécu des populations et ce à deux niveaux, celui de leur conscience identitaire et celui de la pratique de leur territoire. Elle choisit alors pour définir son terrain une formulation administrative, un sous-ensemble communal à l'est de l'APC ou des termes communs (groupe / ensemble).

Une comparaison avec le *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, publié en 2005, est très significative. En introduction, elle évoque les éléments qui lui paraissent « constitutifs de la culture kabyle » et propose, entre autres, « des descriptions des formes d'organisations politiques et sociales spécifiques (la tribu et le village kabyles, la ville) », ainsi qu'une note consacrée à « chacune des nombreuses tribus (environ quatre-vingts), constitutives du peuple de la Kabylie du Djurdjura, décrivant leurs situations, leurs ressources, passées et présentes, les personnalités qui en sont éventuellement originaires, leurs villages et leurs possibles réunions en confédérations ou en ensemble plus grands… » (Lacoste-Dujardin, 2005-b : 12-13). Sa notice consacrée aux *Iflissen Lebhar* est particulièrement éclairante : « Le territoire de cette A.P.C. (Assemblée Populaire Communale ou commune) coïncide aujourd'hui approximativement avec celui de l'ancien groupement tribal (ou confédération) du même nom, situé comme son nom l'indique, au bord de la

mer. (…) Les Iflissen ont constitué une confédération et reconnaissent parmi eux quatre groupements tribaux ou *aârach* : *At Zrara*, *At Ahmed*, *At Zouaou* et *Tifra* » (Lacoste-Dujardin, 2005-b : 182). Les *At Zouaou*, et d'autres, sont définis et nommés au présent par le terme de tribu et son équivalent en kabyle.

On entraperçoit, à travers ces propos, le développement d'un nouveau regard sur la tribu : elle est redevenue une catégorie opératoire pour analyser, la Kabylie d'aujourd'hui.

3- Les approches de la société tribale kabyle dans le cadre d'un renouvellement de la catégorie de tribu.

On a évoqué le fait que la tribu reste une catégorie utilisée par les savants et le fait qu'elle a été (re)légitimée par ce qu'on a appelé la résurgence de phénomènes tribaux. Il est intéressant de revenir sur les événements qui ont touché la Kabylie et mis en exergue des éléments liés à la structure tribale.

a- Le rôle des « événements » de Kabylie : 1980 et 2001.

En Algérie, le soulèvement de Kabylie en 2001 a paradoxalement provoqué une réflexion qui a validé le retour de la tribu, autant sur le plan scientifique que dans le débat social. Témoignant de ses travaux de recherche, Ben Hounet raconte qu'il s'est d'abord heurté à un fait admis : les tribus étaient considérées comme détruites par l'Etat colonial puis par le régime socialiste volontariste à l'indépendance. Aussi, dans le cadre de sa recherche a-t-il été critiqué parfois pour son utilisation du concept de tribu qui le « rendait suspect de donner une vision archaïsante et folklorisée de l'Algérie ». Toutefois, pour lui cet usage a été justifié par les révoltes de Kabylie en 2001 : « celles-ci ont mis sur le devant de la scène publique un nouvel interlocuteur étatique : la coordination des *'arush*, daïras et communes (le terme *'arush* étant employé pour désigner les tribus en Algérie, singulier *'arsh*) ». D'autre part, il justifie aussi son travail sur la tribu parce qu'il s'agit d'un concept qui appartient au débat social. La presse algérienne après 2001 s'empare des problématiques sur la tribu, notamment sur leur rôle et leur poids politique (Ben Hounet, 2009 : 10-11).

Il faut remarquer que c'est l'explosion d'un mouvement de protestation et de revendications culturelles en avril 1980, suite à l'interdiction par les autorités algériennes d'une conférence sur les poèmes kabyles anciens de Mouloud Mammmeri, qui a orienté le regard savant vers la redécouverte de l'assemblée villageoise.

Cet acteur clandestin / invisible devient alors à nouveau objet d'étude. Avant cela pourtant, quelques observateurs, des administrateurs surtout, avaient pu percevoir non seulement son existence mais aussi sa vitalité. Jean Morizot, membre du Corps des services civils de l'Algérie, qui a participé à l'expérience des premiers centres municipaux, pointait le fait que, dès 1922, des témoignages issus du monde de l'administration et de la justice avait constaté la réapparition des *qanun*. Il s'interroge « les *qanoun* avaient-ils jamais disparu ? Les montagnards avaient-ils jamais cessé de reconnaître l'autorité de leur djemaa ? » (Morizot, 1962 : 116). En effet, avant lui, d'autres observateurs liés à l'administration locale avaient également souligné la permanence et la vitalité de ces institutions : Martial Rémond en 1927, souligne que si la réforme de 1873 a officiellement supprimé ces institutions, « en fait elles ont subsisté jusqu'à nos jours et continué à appliquer leur qânouns, partout où l'accord a été maintenu entre tous les habitants (...), condition essentielle de leur persistance car cette institution ne dispose d'autre moyen de coercition que la mise en quarantaine » (Rémond, *Revue africaine*, 1927 : 227). Les *qanun* se seraient maintenus en raison de l'absence de réglementation française ou du fait de l'absence de répression effective par une administration en réalité insuffisante ou trop lente (Rémond, *Revue africaine*, 1927 : 233). Il précise que, suite à la guerre et au retour des démobilisés qui provoqua une multiplication des désordres,

ainsi qu'à la réforme administrative de 1919 qui provoqua une carence des pouvoirs publics (suppression de l'indigénat), les Kabyles réorganisèrent leurs assemblées et firent revivre les anciens *qanun* (Rémond, *Revue africaine*, 1927 : 214-215). Il conclut son étude sur cette alternative : il faut « ou supprimer complétement les djemaâs occultes (...), ou les rendre officielles, au grand profit des intéressés et de nous-mêmes ! » (Rémond, *Revue africaine*, 1927 : 240). Quelques années plus tard, dans une étude menée dans le cadre du CHEAM, Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane créé en 1936, l'administrateur Piquet souligne lui aussi la réalité tangible que constitue le village et la vitalité de l'organisation villageoise malgré toutes les modifications liées à l'administration française. Il souligne en particulier le rôle de « la bienveillance montrée à son égard par les tribunaux (...) qui n'ont jamais pris de sanction » (AN, Piquet, s.d. : 2-4) ; il insère en annexe le « règlement » du village d'Ifnaïen daté de 1919 et remarque qu'ils sont à son époque assez fréquemment consignés (Piquet, s.d. : 3). Soulignons aussi que des officiers de SAS (Sections administratives spécialisées) observent en pleine guerre que, depuis novembre 1954, dans certains villages, « à la maison de la djemaa du village, les jeunes élèvent souvent la voix » et « mettent les anciens kanouns en discussion, essaient d'en promulguer de nouveau à leur gôut » (ANOM, 5 SAS 226, Monographie des communes de Makouda et des Attouch, s. d.)[25].

L'objet, qui n'était pas simplement une survivance, était donc resté « invisible » du monde savant. Un « fantasme kabyle » avait pris corps dans le champs académique depuis les indépendances et, de ce fait, la problématique berbère a longtemps été passée sous silence par les spécialistes de l'Afrique du Nord, ce qui a empêché de percevoir les dynamiques traversant les populations berbères malgré l'existence de manifestations objectives de ces dynamiques (Chaker, 2006 : 140). Ce n'est qu'à la fin des années 1980 que des spécialistes se penchent sur cette assemblée villageoise et sur la question de sa redynamisation.

Dès 1989, Salem Chaker, « qui a eu l'occasion de constater un certain nombre de faits et de pratiques dans sa région d'origine », témoigne que l'assemblée de village qui avait pu paraître moribonde depuis plusieurs décennies, s'est en réalité maintenue dans certains villages et agit à l'occasion de problèmes concernant la gestion interne du village et en cas de conflits avec les autorités administratives étatiques. Il souligne aussi la transformation de ces assemblées en lien avec le développement de la revendication identitaire (« politisation » avec l'intervention des militants berbéristes, apparition des « comités de village ») (Chaker, 1989-b : 351 ; 354).

Mahé dans sa thèse, soutenue en 1994, se penche spécifiquement sur le sort de l'assemblée villageoise depuis le XIXème s. Le projet de cette recherche est marqué, comme il en témoigne lui-même, par le contexte politique des années 1980 et l'explosion du mouvement culturel berbère. Il souhaitait, entre autres, comprendre l'écho particulier que rencontraient « les idéaux laïcistes et démocratiques » en Kabylie tout en prenant garde à un obstacle épistémologique : « le 'mythe kabyle' qui sature les représentations et les discours, aussi bien ceux des Kabyles que ceux des observateurs étrangers, dès qu'il s'agit d'évoquer la nature du système politique traditionnel des villages kabyles » et qui l'avait empêché de cerner ce que la lecture de Masqueray lui avait fait entrevoir (Mahé, 2001: 568-570).

b- Retour sur l'échelon villageois et la tajmaɛt *dans les années 1990.*

Au niveau intellectuel, Mahé souligne aussi l'abandon des vastes questions théoriques discutées dans les années 1970 et 1980 qui avait effacé, d'après lui, les interrogations sur le politique et le juridique en tant que tels. Il illustre son propos en rappelant les effets induits par le rejet de la segmentarité : « Alors que la théorie segmentaire organisa le champ des questions pertinentes durant près de deux décennies, les critiques dont elle fut l'objet conduisirent non seulement au rejet du modèle, mais aussi à l'abandon presque total des questions qu'il prenait en charge ». Son projet consiste dès lors à élucider cette question du politique et du juridique :

[25] Voir ce document en annexe 2f.

« comment un ordre politique pouvait être obtenu en l'absence d'institution spécialisée dans la gestion du politique ? » (Mahé, 2001 : 569-570).

Sa critique de la théorie segmentaire appliquée par Jeanne Favret souligne sa tendance à effacer l'échelon villageois et à éluder toute référence à la territorialité pourtant considérable dans la définition de la *taddart* kabyle (Mahé, 2001 : 121). Si Favret voit bien qu'un même crime fait l'objet de deux procédures distinctes, pour Mahé, elle confond deux niveaux : celui du système vindicatoire propre aux segments agissant en tant que tels et celui de la pénalité spécifique aux codifications de l'assemblée villageoise. Elle fait ainsi du niveau du village une anomalie : il ne peut être considéré comme tel que si on fait du village un simple rouage du système segmentaire. Elle s'interdit de pouvoir tirer les conclusions pertinentes car elle ne voit pas la nature particulière de la répression par laquelle l'assemblée villageoise défend son intégrité et la *hurma* (*lḥerma*) du village (Mahé, 2001 : 121-122).

Mahé focalise au contraire son regard sur cet échelon de l'organisation socio-politique, dans une perspective d'anthropologie historique. Il en décrit les institutions locales autonomes, leurs attributions, leur rôle et leurs charges. Il démontre ainsi la pérennité et les vicissitudes de la *tajmaʿat* (*tajmaɛt*) mais la replace dans un cadre plus large en montrant l'interaction de ses fonctions avec celles liées à d'autres niveaux d'organisation plus larges : organisation tribale, confédérale, religieuse, etc. Ses recherches aboutissent à confirmer le fait que les assemblées villageoises ont toujours été « la principale source de légitimité politique et le foyer symbolique d'origine du lien social » : « celles-ci se posaient à la fois comme (a) les garants ultimes des valeurs de l'honneur gentilice, (b) de l'ordre islamique dont les représentants sanctionnaient ses débats, (c) les principales ordonnatrices des cérémonies magico-religieuses, et enfin, (d) comme les seules à garantir l'ordre moral sacré spécifique des villages » (Mahé, 2001 : 567). Concernant la période actuelle, ses recherches montrent également « la pérennité des modes d'auto-organistaion 'traditionnels' », masqués par la situation qui touchait l'Algérie dans les années 1990 ainsi que par des recherches focalisées sur les phénomènes de déstructuration liés à la décolonisation et aux politiques post-coloniales. Il aboutit à la construction du concept de « sacralité laïque » et souligne la pérennité de la sacralité de la *herma* du village et la vigueur des dispositions préservant l'intégrité morale et réelle de l'espace du village depuis le XIXème s. (Mahé, 2001 : 566-567).

En 1995, un article de Dahbia Abrous fait le point sur les assemblées de village, au cœur des dynamiques récentes touchant la Kabylie. Elle retrace rapidement l'évolution de cette institution : un maintien en même temps qu'une neutralisation par l'administration coloniale, ce qui lui fait perdre une large part de ses prérogatives ; son maintien ou sa renaissance, de manière tout à fait informelle dans l'Algérie indépendante, du fait de la nécessité de se concerter pour la gestion de la vie quotidienne du village. Elle relève un ensemble de facteurs qui ont contribué à redynamiser ces assemblées après 1980 : les développements politiques et culturels postérieurs à 1980, l'ancrage très profond de la mouvance identitaire en Kabylie et l'explosion associative née des bouleversements de 1988. Ce contexte, s'il redynamise l'institution de la *djemâa*, aboutit aussi à la constitution d'un nouvel objet de recherche : « Au lendemain de l'indépendance de l'Algérie, la *djemâa* – comme tout ce qui relève de la spécificité berbère – tombe sous la loi du silence. (…) Une des conséquences de la loi du silence était qu'une réalité qui n'existe pas ne peut, par définition, constituer un objet d'analyse. Ce tabou étant partiellement levé, il est indispensable que tous les développements récents fassent l'objet d'enquêtes, de monographies et d'analyses approfondies ». Se posant la question de l'agonie ou du renouveau de l'institution, elle conclut ainsi : « Il est très probable (…) que cette institution millénaire (dont l'agonie semble trop longue) soit aujourd'hui, au même titre que la langue et la littérature, traversée par une profonde dynamique de renouvellement » (Abrous, 1995 : 2437-2438).

Salhi s'intéresse également à ce renouvellement qu'il interprète comme une « retraditionnalisation » : en situation de crise, les communautés villageoises kabyles engendrent une démarche de production de la tradition en remobilisant des éléments des registres anciens et en les réaménageant peu ou prou (1999).

Si les travaux de Mahé ont porté sur l'espace kabyle en général, et montrent le souci de révéler les tendances dominantes en même temps que les diversités locales, les monographies villageoises réalisées dans les Départements de Langue et Culture Amazigh de Tizi-Ouzou, de Bejaia et de Bouira vont sans nul doute contribuer à affiner l'analyse portant sur le processus de redynamisation des institutions villageoises : ces travaux, menés par les étudiants de licence visent à l'accumulation de données à l'échelle locale afin de mener par la suite un travail de « synthèse ». La construction des premières ébauches de problématiques globales sur l'organisation sociale des villages de Kabylie est en cours, dans le cadre d'une équipe de recherche affiliée au CRASC d'Oran qui porte sur le projet « enquête monographique sur le village en Kabylie » depuis septembre 2011[26].

*c- Après 2001 : des questionnements sur l'***arch** *et l'échelle tribale / supra-villageoise.*

L'année 2001 est parfois perçue comme un tournant très probable dans l'histoire de la Kabylie : la forte mobilisation sociale lors des événements de l'époque a pu montrer que les institutions villageoises servaient de cadre en cas de crise (*djemâa*, comité de village). Mais ces événements ont surtout posé la question de la pertinence sociale et politique de l'échelle tribale.

Rappelons que déjà, dans sa thèse, Mahé avait dressé un tableau de la situation tribale au XIXème s., qu'il cartographie en s'appuyant sur les sources archivistiques croisées avec les découpages proposés par Carette, Devaux et Hanoteau et Letourneux (Mahé, 2001 : 75-78). Il tente de définir précisément les différentes unités de l'organisation sociale kabyle et leurs particularités, depuis la confédération jusqu'aux villages, en passant par la tribu mais aborde aussi les *sofs*. Il différencie nettement ces groupements (notamment par une densité de réseaux de relations sociales plus ou moins importante) (Mahé, 2001 : 58-144). Par exemple, il tente de démontrer que la vocation de l'institution des *sofs* est de permettre aux groupes de se poser en s'opposant, « une des valeurs cardinales de l'identité kabyle » ; il montre que la confédération se produit dans les ensemble topographiques nettement individualisés… (Mahé, 2001 : 62 ; 64). Il fait également un point sur le cadre tribal à la fin du XXème s., dans lequel il réexamine l'idée de disparition complète des tribus (Mahé, 2001 : 483-487). Certes, la tribu kabyle comme « cadre politique à vocation belliqueuse » n'a plus jamais eu l'occasion de se mobiliser militairement en tant que telle dès 1857 (Mahé, 2001 : 161). Mais tout référent tribal n'a pas disparu et il distingue certains éléments :

- Le territoire : pour lui, les espaces tribaux présentent aujourd'hui une cohérence anthropologique extrêmement inégale qui dépend de deux facteurs. Il s'agit d'abord de leur « personnalité topographique », définie par la rigidité du contour des tribus, qu'elle résulte du réseau hydrographique ou du relief, et d'autre part par l'intégration locale réalisée par les infrastructures (routes, marchés, équipements collectifs) obéissant aux contraintes du relief qui produisent ou redoublent l'intégration des populations qui occupent le même espace et utilisent ces infrastructures. Le second facteur réside dans la permanence du territoire tribal comme unité administrative. Il distingue ainsi le Massif central kabyle et les versants nord du Djurdjura où la plupart des frontières et des noms de tribus ont été reconduits. Au contraire, sur le littoral kabyle et dans les versants sud du Djurdjura, les tribus différentes ont été regroupées dans des circonscriptions territoriales uniques (faible densité, dispersion de la population et faibles contraintes du relief). Pour l'espace compris entre la rive ouest de l'oued Sebaou et l'est de la Mitidja algéroise, les circonscriptions administratives sont totalement indifférentes aux anciennes divisions tribales (espace ouvert, forte implantation européenne à l'époque coloniale). Il cite enfin la création de circonscriptions territoriales dans des espaces peu habitées par les tribus (zone d'expansion de leur terroir lorsque

[26] Renseignements fournis par A. Kinzi du DLCA de Tizi-Ouzou et A. Ould-Fella du DLCA de Bejaia. Sur ces travaux voir chapitre 3, pp. 173-180.

cela était possible) et qui ont été peuplés avec la citadinisation et l'occupation systématique des plaines et des vallées de Kabylie (Mahé, 2001 : 485-487).

- Un « sentiment d'appartenance tribal ». La tribu aurait laissé un nom, une mémoire partagée et aurait continué le cadre de relations sociales privilégiées. Il souligne à ce sujet que s'il existe toujours un sentiment d'appartenance commune, ce dernier est sans aucun rapport avec l'appartenance tribale (Mahé, 2004 : 218 ; 225).

Par ailleurs, il évoque le cas d'assemblées tribales réactivées à la fin du XXème siècle (P.V. de 1987) : des représentants sont délégués par les villages pour convenir des mesures à arrêter pour limiter les surenchères dispendieuses en matière de festivités (Mahé, 2001 : 548-50). Il juge cependant que le phénomène est assez exceptionnel et que le domaine d'intervention se circonscrit à des matières qui ne concernent pas la préservation de l'intégrité morale et matérielle des villages.

Les événements de 2001 amènent à interroger la dimension de la tribu ou *arch* comme élément d'action politique.

La question du nom attribué au mouvement, reprenant le terme vernaculaire désignant la tribu, a suscité des remarques. Mahé, par exemple, dénonce ce qu'il nomme un « trompe-l'œil » : la qualification de tribal avait pour but de disqualifier le mouvement. Il rappelle que seule une infime minorité de coordinations locales se sont désignées comme représentantes de « *arch* », les autres se nommant « comité de quartiers, de villages, de communes, de daïras ou de wilaya », reprenant ainsi les divisions administratives algériennes (Mahé, 2004 : 224). De même, Karima Dirèche souligne la diversité des cadres choisis pour la représentation (Dirèche, 2006 : 185). Elle interroge le terme *arch* et ses deux pluriels qui apparaissent suite aux événements : « Le *âarch* (pluriel *laârach* en berbère) de Kabylie, tel qu'il est utilisé depuis 2001, renvoie donc à un critère d'appartenance géographique au sens moderne du terme. C'est à dire à un ensemble de communes d'un espace géographique homogène (...). *Laârach* se distingueraient donc des *aârouch* ou des *aoûrouchiya* de certaines régions arabophones qui renvoient à une appartenance fondée sur des liens de sang et synonyme de féodalité et d'allégeance à un clan ou à une tribu » (Dirèche, 2006 : 186)[27]. Cette question de la parenté, elle, est encore soulevée par Ben Hounet (2004). La dimension politique des « *arch* », surtout, est ce qui pose question : réactivation de structures sociopolitiques locales traditionnelles, ou simple tissu de solidarités sociales, mais issues de modes traditionnels de solidarité ce qui permet d'impressionnantes mobilisations de masse ? Forme d'organisation archaïque ou formes rénovées (Mahé, 2004 : 225-227 ; Dirèche, 2005 : 190) ?

À côté de la réactivation sporadique de certaines *djemâas* de tribu bien avant 2001 (en 1987 *At Jennad* ; début des années 1990 *At-Bouaddou*, en 1995 *Illoulen Ousammer* qui a donné naissance en février 2001 à une structure permanente, la « coordination des notables des villages de la commune d'Ighrem »), Abrous souligne, elle aussi, les tentatives récentes de regroupements au niveau supra-villageois nées de 2001 : elle appréhende la coordination des archs, dairas et communes comme « un mouvement horizontal né en plein soulèvement » et qui a d'autre part réactivé effectivement certaines assemblées de tribus comme celle des *At Jennad*, *At Yiraten*, *At Ghobri* (Abrous, 2004-b : 53-54). Elle y voit un élément d'« un socle anthropologique » qui appuie la revendication identitaire, et est soumis à une puissante dynamique de renouvellement (Abrous, 2004 : 53).

Nous pouvons ainsi observer des transformations dans les analyses de la société tribale kabyle, analyses qui se sont pourtant appuyées sur les mêmes matériaux, fournis par les descriptions des militaires.

[27] Nous avons pour notre part observé sur notre terrain, donc en Kabylie, l'utilisation concommittante de ces deux pluriels en kabyle mais avec des sens différents : *leɛrac* pour désigner les structures tribales d'antan, *leɛruc* pour désigner les cadres du mouvement de 2001, depuis leur apparition cette même année. Voir l'analyse des usages de ces termes en 2ème partie (chapitre 5, p. 308-309).

La réflexion savante laisse peu à peu de côté la structure de la parenté et finit par appréhender le village et la tribu comme des entités politiques. Les premiers travaux focalisent sur des échelons divers : *taxerrubt* (pour l'idée de communauté) ou village (pour l'idée de cité politique). Puis, avec la segmentarité toute la structure en tant que telle est mise en avant, sans distinction de niveau. Cela a conduit à une occultation des institutions villageoises, alors que celles-ci n'avaient pas disparu. L'idée même de tribu dans les années 1970 est rejetée, refoulée en même temps que les descriptions laissées par les militaires, jugées « mystificatrices », sont disqualifiées à la fois par la critique qui se développe en sciences sociales et par l'idéologie des autorités de l'Algérie indépendante.

Soulignons la précocité des travaux de Masqueray. Il met en avant la pertinence de l'échelle villageoise et appréhende les différents niveaux de cette société comme des constructions politiques. Cette vision, qui était aussi celle développée dans *La Kabylie et les coutumes kabyles*, s'était effacée du fait de postulats théoriques qui tentaient de spécifier les sociétés en des types opposés (communauté contre société / sociétés sans Etat contre sociétés avec Etat). Elle resurgit à la fin du XXème s, offrant une vision plus complexe des sociétés. Depuis la fin du XIXème s. jusqu'au milieu du XXème s., les analyses dominantes se développaient selon une « raison ethnologique » : la démarche adoptée extrait, purifie et classe afin de dégager des types (Amselle, 1990 : 9) ; les spécialistes s'intéressent aux domaines social (la société kabyle illustre le type de la communauté qui s'oppose à la société) ou politique (c'est un exemple de société sans Etat). Le regard scientifique s'oriente au contraire aujourd'hui vers la recherche d'un ensemble de pratiques internes ou externes à un espace social donné que les acteurs sociaux se (ré)approprient et mobilisent pour servir dans des cadres nouveaux (Amselle, 1990 : 13).

Ainsi, à partir des années 1990, avec le développement de la revendication identitaire en Kabylie, la structure tribale kabyle redevient un objet visible et un objet d'étude soumis à une nouvelle approche. Les savants s'intéressent au village d'abord : le maintien puis la rénovation de certaines institutions, en lien avec le mouvement berbère, ont révélé la permanence de modes d'auto-organisation traditionnels et amené à se pencher sur la situation du XIXème s. avec un regard actualisé. L'échelle supra-villageoise ensuite (coïncidant parfois avec les anciennes « tribus ») est investie parce que les événements de 2001 ont révèlé l'existence de modes de solidarité traditionnels à cette échelle. Les écrits des militaires sont réinvestis à ces occasions comme sources apportant des données précieuses sur le XIXème s (Hughs, 2005)[28] et permettent d'observer, par comparaison, les dynamiques récentes et de les interpréter comme des réappropriations des héritages de la société kabyle ancienne et de l'organisation tribale.

[28] Soulignons ici que Jacques Berque avait déjà « réhabilité » les premiers écrits d'après la conquête et mis en exergue le bond qu'ils avaient permis de faire à la connaissance (Berque, 1956 : 302).

Conclusion du chapitre

Ce chapitre a permis de souligner la diversité de la tribu et de la structure tribale au sein même du monde berbère. Cette diversité avait pu être effacée par la terminologie utilisée pour la désigner ; elle avait pu être occultée par les classifications sociales, les constructions théoriques (évolutionnisme, segmentarité, communauté) qui s'étaient emparées de cette structure. Or, les structures tribales berbères articulent diversement parenté, politique et territoire, dans des unités sociales, certes emboîtées les unes dans les autres mais qui n'ont pas les mêmes importances fonctionnelles.

Des descriptions détaillées et de plus en plus fines de la société tribale en Kabylie avaient été rédigées dans la deuxième moitié du XIXème s. par les militaires qui avaient besoin de maîtriser la région pour en assurer la conquête et l'administration au début de l'époque coloniale. Elles finissent, avec Hanoteau et Letourneux, par mettre en évidence l'articulation de la parenté avec la structure socio-politique à l'échelle des villages : les lignages représentent la dimension de la parenté et s'articulent avec le politique (représentation par les *ṭṭeman* dans l'assemblée villageoise) et le territoire du village. Apparaît aussi le fondement territorial et politique des unités comme le village et la tribu ; la prévalence du village et l'importance de la *tajmaɛt*, lieu du politique ; le caractère latent des unités sociales supérieures (comme la tribu) ; la fonction économique de l'échelon tribal. De manière générale, ces documents finissent par rendre compte de la plasticité (dans le temps et dans l'espace) de l'organisation sociale. En parallèle à la construction de cette représentation de la tribu kabyle, des politiques administratives commencent à être appliquées sur le terrain dès 1858 et contribuent à modifier plus ou moins fortement cette réalité sociale.

Toutefois, le dynamisme de cette structure avait été rendu invisible par les présupposés théoriques dominant les sciences sociales, puis par le rejet même du savoir / des outils construits à l'ère coloniale et en particulier le rejet de la tribu dans les années 1970. C'est après 1980 que des éléments comme les assemblées villageoises ou des organisations supra-villageoises réapparaissent au grand jour, rendus visibles du fait de leur renouvellement grâce l'articulation avec la revendication identitaire semble-t-il. De nouveaux objets d'étude sont alors construits : les assemblées villageoises d'abord (*tajmaɛt* ; comité de village) ; la catégorie d'« *arch* ». Or, cette jonction avec la revendication identitaire amène à observer la place qu'occupe la structure tribale kabyle, et plus généralement celle des éléments caractérisant la société tribale, dans les discours d'affirmation identitaire produits en Kabylie, avant d'analyser concrètement leurs réappropriations sur le terrain.

Chapitre 2- Des réappropriations de la « tribu » à lier au processus de (re)construction identitaire en Kabylie.

La Kabylie est marquée ouvertement depuis 1980 par une « sensibilité berbère (...) prédominante » (Chaker, 1987 : 24). Or, le chapitre précédent a montré que c'est à l'occasion de l'expression de cette affirmation identitaire, sous la forme de mouvements de protestation, que des réappropriations d'éléments hérités de l'ordre tribal sont devenues visibles. Il est donc incontournable de faire un point sur ce processus de (re)construction identitaire, dans ces différentes formes (discours d'affirmation identitaire ; mouvements de revendication ; actions de (re)construction). Certaines ont déjà fait l'objet d'analyse par ailleurs. Il s'agit pour nous de montrer, creuser parfois, les liens de ce processus avec la question au centre de notre recherche : les référents tribaux et les éléments liés à la structure tribale.

Les processus de construction identitaire reposent à la fois sur la transmission d'éléments internes puisés dans la culture d'une société, d'un groupe, et sur les transformations que connaît le rapport à ces éléments. Les sciences sociales rejettent en effet aujourd'hui la vision qui avait prévalu avant les années 1950, celle d'une identité substantielle, immuable, ce qu'aucune société ne tient d'ailleurs pour acquis (Lévi Strauss, 1977). Les sciences humaines privilégient désormais une approche constructiviste, ce qui implique d'appréhender l'identité comme un processus et d'axer sur la diachronie et les transformations. Ce processus, à la fois interne et externe au groupe, varie en fonction des acteurs en présence et de leurs projets : chaque acteur (le groupe lui-même, les autres) construit une lecture de l'identité de soi ou des autres en fonction d'un contexte et d'objectifs précis. Ainsi, le phénomène identitaire s'inscrit toujours dans une expérience de l'existence (Mucchielli, 2007).

Ce processus se construit en interaction, dans le cadre de luttes entre les acteurs sociaux qui ont pour but d'assigner des identités (définir l'autre) ou d'affirmer des identités (se définir). Bourdieu nous rappelle que si chaque groupe s'inscrit dans une réalité tangible / objectivable (son environnement physique, institutionnel ou culturel), ce réel complexe, d'où on pourrait tirer les critères objectifs de l'identité, donne lieu à des représentations mentales / objectales qui reconstruisent la réalité (Bourdieu, 1980 : 65). Il faut donc se garder d'opposer de manière binaire la réalité et les discours : pour échapper à la fausse alternative entre « l'enregistrement démystificateur des critères objectifs » et « la ratification mystifiée et mystificatrice des représentations et des volontés », il faut étudier à la fois les classements objectifs et les rapports pratiques, agis ou représentés des acteurs sociaux à ces classements (Bourdieu, 1980 : 68). La représentation du réel est aussi le fait de la science elle-même : pour connaître, la science classe, « di-vise ». Elle est donc partie prenante des luttes qui ont pour enjeu d'imposer des traits qui définissent les identités, et elle impose une vision du monde social (Bourdieu, 1980 : 65). Ainsi, il faut prendre en compte le fait que les savants, mais aussi de manière plus large des agents divers, construisent des visions du monde social et, par leur représentation, construisent le monde social lui-même. Toutefois, ils y contribuent de manière inégale du fait des luttes dans lesquelles ils sont pris et pour lesquelles ils sont différemment armés : « la vérité du monde social est l'enjeu d'une lutte entre des agents très inégalement armés » (Bourdieu, 1984 : 7-8)

Appréhender une construction identitaire implique donc de cerner les catégories qui sont utilisées pour classer, de cerner les éléments puisés dans la culture et qui servent de paramètres définitoires pour l'identité, et, enfin, d'analyser le rapport que la population objet de l'étude entretient avec ces catégories et ces paramètres définitoires. La construction identitaire étant dynamique, il faut axer l'analyse sur les transformations de ces rapports en interaction avec les « luttes » qu'engendrent les définitions identitaires venant d'acteurs multiples.

Il convient donc dans ce chapitre de retracer la construction de ces catégories « kabyle » / « berbère » qui ont marqué ou marquent aujourd'hui les discours identitaires en Kabylie ; de retrouver les paramètres définitoires qui dans ces discours fondent l'identité, ainsi que le rapport construit à ces éléments. Ces constructions, à partir de la conquête coloniale, s'inscrivent dans des contextes de luttes idéologiques / politiques (idéologies et politiques coloniales et notamment « mythe » et « politique kabyles » ; lutte pour le monopole de la définition de l'identité nationale algérienne) qui ont pu interagir avec ce processus. Surtout, nous avons cerné la place de la tribu et la structure tribale dans ces discours de construction identitaire, en analysant les éléments repris ou non, ainsi que le rapport que les porteurs de ces discours entretiennent à ces éléments.

L'exposition suit un ordre chronologique : une première section revient sur l'importance des références à la tribu et à une conscience « kabyle » à l'époque précoloniale, et ce bien avant leur utilisation par le savoir / les politiques coloniales. Puis, le XXème s. peut être découpé en deux moments qui correspondent à des contextes politiques et idéologiques différents et révèlent des modulations dans les discours de reconstruction identitaire : jusqu'aux années 1970 des lettrés prennent en charge l'affirmation identitaire kabyle dans une interaction complexe avec les définitions et les jugements liés à la colonisation ; puis l'idéologie officielle de l'Etat algérien et la politique de négation de l'identité et de la culture berbère qui en découle modulent le rapport que les membres du mouvement culturel berbère entretiennent aux paramètres définitoires de leur identité.

I- Un processus de (re)construction identitaire qui plonge dans la société précoloniale : les référents tribaux et « kabyles » ont des racines historiques anciennes.

Se plonger dans la situation précoloniale ou des débuts de la colonisation permet de saisir pleinement le processus de construction identitaire que connaît la Kabylie. En effet, avant la conquête du territoire de la régence d'Alger, l'ensemble des régions qui la constituaient étaient certes reliées par des réseaux et unies par un ensemble de références symboliques, mais chacune fonctionnait de manière plus ou moins autonome.

La conquête française et l'élaboration de connaissances qui l'a accompagnée ont abouti à mettre en exergue une représentation particulière de cet espace, avec une délimitation, un inventaire systématique de la région et de ses spécificités culturelles ; ces spécificités finissent par être schématisées pour opposer Kabyles et Arabes, et nourrissent le rêve de l'ancrer à la France. C'est ce qui a pu faire parler d'« invention française de la Kabylie » (Agostino, 1994 : 475-482). Une certaine « Kabylie » a ainsi été inventée par les observateurs du XIXème s. ; pour autant, la colonisation n'a pas « inventé » l'identité kabyle : des référents internes comme *aqbayli* / *taqbaylit*, utilisés par les poètes kabyles, indiquent l'existence d'une conscience de soi qui précède la période coloniale, conscience de soi visible également à travers certains éléments de l'histoire politique de la région.

1- « Kabyles » / « Kabylie ».

Les analystes se sont souvent focalisés sur les sources en français et en arabe pour retracer la naissance de ces termes et leurs usages en langue française. Ainsi, Patricia Lorcin, s'appuyant sur un article d'Ismaël Urbain écrit dans sa thèse : « Dès 1857, l'attention fut attirée (…) sur le fait que ce sont les Français qui inventèrent le terme de Kabylie pour désigner la région habitée par les Kabyles ». Elle ajoute que le terme de Kabyle en revanche n'était pas d'invention française puisque il venait de la déformation du terme arabe « *qba'il* » (Lorcin, 2005 : 15). Deux étymologies possibles ont été avancées : « *qba'il* » renverrait au terme de tribu ou bien dériverait du terme arabe « *qbel* » signifiant accepter en référence à l'idée que les Kabyles, constituant la population autochtone de la région à l'époque de la conquête arabe, avaient accepter le message de l'Islam (Morizot, 1962, cité par Lorcin : 15). Ageron met, lui, en évidence les différentes transformations de sens du terme en français : il rappelle que le mot « Kabyles » a d'abord défini les soldats indigènes qui combattaient à pied (en opposition aux cavaliers arabes) ; puis les montagnards en général et parmi eux ceux de la « Kabylie indépendante » ; il finit par ne faire référence qu'à cette dernière région subdivisée en Grande Kabylie du Djerdera et Petite Kabylie (Ageron, [1968] 2005).

Le sens de ces mots s'est en effet affiné progressivement à la conquête et à la colonisation, en lien avec leurs enjeux et leur chronologie. Les militaires français ont rédigé des études sur cette région qu'ils définissent comme la Kabylie dès le début de l'occupation de ce qui allait devenir plus tard, après une phase d'hésitations et de débats, la colonie algérienne. Ils observent au départ un territoire dont ils souhaitent la conquête. Par la suite, dans un contexte nouveau (maîtrise par la connaissance d'un nouveau territoire à organiser et à administrer), des descriptions de la Kabylie sont encore publiées. La polysémie des termes Kabyle / Kabylie, qui restent jusque dans les années 1870 flottants dans leurs usages, impose aux auteurs de les définir explicitement.

Edouard Lapène, dans sa « Notice historique, morale, politique et militaire sur les Kabaïles », débute son propos par un exposé des origines des peuples d'Algérie, et de leurs langues, afin de définir le sujet de son étude et expliquer le sens du terme « kabaïle » (Lapène, [1839] 2002 : 85-87). Pour lui, la désignation de Berbères renferme « tous les indigènes de l'ex-régence qui occupent la portion non comprise dans les villes et leur territoire ». C'est réellement la « population guerrière du pays », les tribus qui affrontent la présence française, la population qui intéresse au premier titre le

militaire de terrain. Il divise ensuite ces Berbères, ou plus justement selon lui Kabaïles, en deux ensembles : les Kabaïles désignant cette fois plus particulièrement « les tribus des montagnes », en général « fixées au sol » (en opposition aux « tribus de la plaine, errantes et nomades, qui s'étendent par-delà le grand Atlas jusqu'aux frontières du désert » appelées par les Français « Bédouins »). Enfin, il propose un dernier critère discriminant, celui de la langue. Les Bédouins parlent « l'arabe pur » tandis que les Kabaïles pratiquent un « idiome particulier et qui change selon les localités » : il cite ainsi la langue *chaouia*, la langue *chella*, la langue *mezabia* et la langue *kabaïlia* autour de Bougie. Ce dernier critère lui permet de circonscrire son terrain d'étude (Lapène, 2002 : 87). Le terme kabaïle comporte donc pour lui plusieurs acceptions : au sens le plus large, il désigne des populations organisées en tribus ; on peut le restreindre aux tribus qui ont un mode de vie sédentaire ; plus particulièrement il applique ce terme aux tribus environnant Bougie et parlant une même langue appelée *Kabaïlia*.

Lapène ne propose pas de délimitation précise pour son terrain mais évoque dans son étude différentes indications géographiques ou des noms de tribus. Se dessine alors une représentation de la Kabylie vue depuis Bougie, avec essentiellement des tribus occupant les abords de la vallée de la Soummam et de ses affluents (notamment l'oued Bou Sellam), prolongée par deux extensions une vers « la Kabylie du côté d'Alger » avec les *Flissa* (*Iflissen Lebḥar*) dont la production d'yatagans est très renommée ; une vers Sétif avec la mention faite à la tribu des *Beni-Boutaleb* qui fournissent aux tribus des approvisionnements en plomb (Lapène, 2002 : 100-101). Lapène observe les tribus kabyles depuis Bougie, une place forte assiégée : occupée depuis 1833, la ville est bloquée du côté de l'intérieur depuis 1834. De là, Lapène affronte les tribus environnantes, et celles qui, situées le long de l'Oued Sahel, entretenaient plus spécifiquement des liens avec la ville. A cette date la présence française en Algérie se limite à quelques villes du littoral (Alger et Oran dès 1830, Annaba / Bône en 1831, Arzew, Mostaganem en 1833) : on parle alors d'« occupation restreinte », l'armée française se contente de quelques actions limitées autour des principaux établissements où elle est installée. Il faudra attendre 1847 pour voir l'établissement d'une communication directe entre Bougie et Sétif / Alger (Zurcher, 1948: 30-31). L'horizon de Lapène reste donc fort limité.

Dans les années 1840, la présence française se pose en d'autres termes. Abd-el-Kader soumis en 1847, la France a largement pris pied en Algérie. Toutefois, la poursuite de la conquête / colonisation demeure problématique. L'idée de poursuivre une conquête totale ne fait pas débat chez les militaires mais suscite une polémique en France. Carette avec son étude apporte une réponse au débat de l'année 1844 concernant l'invasion de la Kabylie. Il veut dépasser la polémique qui provoqua un ajournement de ces projets. Pour lui l'absence de définition claire de la Kabylie donnait lieu à des « interprétations élastiques » : « Chaque coin de terre peuplé de Kabiles devenait partie intégrante de la Kabilie. (…) La Kabilie s'allongeait donc démesurément et avec elle grandissait le champ du veto que les premières discussions avaient soulevé » (Carette, 1848 :)… Dans ce cadre polémique, la définition de la Kabylie varie à la fois en fonction des enjeux politiques et d'une logique militaire, d'une approche stratégique du territoire. Une fois l'occupation des villes admises, les militaires posent la question de leur communication et de leur approvisionnement. Au fur et à mesure que la conquête avance cette définition se modifie donc.

Les « Notes sur la Kabylie » de Périgot (1846), non publiées, rendent compte du point de vue des militaires : le commandant du cercle de Dellys parle du rattachement de la Kabylie à la colonie algérienne comme d'un fait acquis. Le terme Kabylie désigne un espace montagneux assez vaste qu'il décrit géographiquement : « le prolongement de la chaîne du petit Atlas qui (...) prend sur la rive droite de l'ouad Borhni le nom de Djerdjera, (…) ; puis se contournant peu à peu vers le nord est, (…), vient expirer dans la mer près de Bougie, pour reparaître ensuite dans la même direction ; et se rellier (sic) par un chaînon au moyen Atlas vers la Seybouse ». Mais il prend soin de fixer à son terrain une limite orientale arbitraire : il s'intéressera ultérieurement aux populations de la rive droite de l'oued Sahel, pour compléter son étude. A l'Ouest, son observation se termine avec Dellys, lieu d'où il observe la Kabylie. On observe d'ores-et-déjà un glissement du regard vers l'Ouest par rapport au regard de Lapène, et la limite ouest est justifiée par une distinction arabe / kabyle qui ne repose pas sur des éléments linguistiques mais sur des traits ethnographiques, voire des traits de caractère propres à l'image qu'il se fait déjà du Kabyle. La tribu des « Beni-Thour », la

plus à l'ouest de son terrain d'étude, à proximité de Dellys « ville arabe », commence à marquer pour lui la transition entre les Arabes et les Kabyles ; ses caractéristiques dénotent avec les traits généraux qu'il propose dans sa description de la Kabylie : elle « produit des céréales et du millet en abondance, et peut nourrir de nombreux troupeaux », ses membres « sont des fellahs, incapables de se défendre, mais laborieux et soumis ».

Pour les écrits de cette décennie, « Kabylie » est un terme général qui désigne les régions de montagnes (Daumas, Fabar, 1847 : 2). Mais les études se restreignent à une portion de ces montagnes : un espace centré sur la Kabylie du Djurdjura, la débordant largement à l'Est et à l'Ouest, que ce soit la « Grande Kabylie » (un quadrilatère entre Dellys, Aumale, Sétif et Bougie, découpage rationnel non pas par la géographie mais par l'histoire et le politique) (Daumas, Fabar, 1847 : 3) ou la « Kabilie proprement dite » (une région mesurant sur le bord de la mer 146 km entre l'embouchure de l'oued-Nessa,vers Dellys, et celle de l'oued-Aguerioun, vers Bougie) (Carette, 1848). Cet espace déborde à l'Est et à l'Ouest l'espace retenu par Périgot.

Carette est le seul à tenter d'objectiver les limites de sa Kabylie par des critères divers (Carette, 1848 : 113-144). Le critère politique (le type d'organisation et le rapport complexe des tribus avec l'administration turque), constitue le critère fondamental. Les tribus kabyles sont « accoutumées à vivre dans l'indépendance » (Carette, 1848 : 131) ; cette indépendance est commune à presque toutes les populations de ce massif, et les oppose aux tribus qui s'organisent selon une « constitution féodale » et / ou qui se sont soumises au pouvoir turc d'Alger et n'ont gardé aucun souvenir de l'organisation antérieure. Sur ce critère politique peuvent se greffer des critères « ethnographiques » : la langue (la langue berbère ou langue arabe) ; l'habitat (un habitat stable, sous forme de maisons, opposé à la tente et au gourbi) ; les activités (culture des arbres fruitiers et exercice des arts professionnels contre culture des céréales et exercice du pastoralisme). Mais en eux-mêmes ces différences ne sont pas des éléments suffisants pour discriminer la tribu kabyle des tribus circonvoisines : c'est toujours le politique qui apparaît en premier et qui est essentiel.

La Kabylie des Français est un espace centré sur les Zouaoua. Lorsque Carette aborde la constitution politique des tribus, les *Zouaouas* servent de modèle pour décrire le fonctionnement tribal (Carette, 1848 : 471-472). Ce même regard se retrouve chez Daumas et Fabar : malgré la délimitation qu'ils proposent, leur ouvrage finit par mettre en évidence une Kabylie centrée sur le Djurdjura et en particulier les *Zouaouas*. Leur livre s'intéressant à l'histoire récente de la Kabylie, ces auteurs montrent comment ses marches ont été soumises ; reste au centre un « noyau encore immobile » représentant « l'inconnu et l'avenir », espace des Zouaouas et de leurs voisins jusqu'à la mer toujours insoumis et ignorés (Daumas, Fabar, 1847 : 397-98).

En somme, entre 1839 et 1848, le regard sur les tribus kabyles s'est déplacé vers l'Ouest, observant un espace dont le centre se situe entre Dellys et Bougie ; il s'est aussi focalisé sur un ensemble particulier : le Djurdjura et les « *Zouaoua* », qui n'ont pas encore été soumis et dont le territoire n'a pas été parcouru. Ils deviennent le modèle à partir duquel les observateurs définissent la tribu kabyle. Or, certaines limites se concrétisent, sont pour ainsi dire validées *a posteriori*, avec la poursuite des opérations militaires. Périgot rédige son document en 1846 depuis Dellys. A cette date, l'ouest de la vallée du Sebaou dans laquelle l'armée française pénètre pour la première fois en 1844 est soumis (soumission des *Isser* en 1842 ; soumission des *Iflissen* en 1844). Cette vallée qui vient d'être conquise est pour lui une limite pertinente. Cette situation correspond à une étape dans la stratégie de l'occupation : l'est de la province d'Alger est couvert, Dellys devient un grand marché et la maîtrise de la vallée du Sebaou permet la maîtrise des passages du Djurdjura vers la plaine (Randon, 1851 : 5). La mise en évidence des *Zouaoua* suit aussi les étapes de la conquête. La Kabylie (entendue de manière large, de Dellys à Philippeville) « était restée en dehors de notre autorité alors que l'Algérie toute entière de la frontière de la Tunisie à celle du Maroc, de la Méditerranée à la limite sud du Sahara algérien, avait reconnu notre domination » écrit Randon, dans un bilan avant les expéditions de Kabylie de 1851 (Randon, 1851 : 2). En 1847, deux expéditions, depuis Sétif et Alger en direction de Bougie entraînent la soumission de tribus situées le long de l'oued Sahel et de l'oued Bou Sellam. Cette opération est clairement décrite plus tard par Randon comme une opération qui vise à séparer en deux le massif qui s'étend de Dellys à Philippeville en ouvrant une route de Sétif à Bougie en raison d'intérêts stratégiques (une

communication libre entre Alger et Bougie, une route directe entre Sétif et Bougie qui peut désormais devenir un marché principal) (Randon, 1851 : 5). Si cette expédition, en focalisant en partie le regard sur l'est de l'oued Sahel, rappelle une perception plus large de la Kabylie, son résultat met en exergue la Kabylie du Djurdjura. C'est le constat que faisaient déjà Daumas et Fabar : pour eux la « Grande Kabylie » commençait à se démembrer de toute part gravitant autour de pôles (Bougie, Sétif, Dellys, Aumale, Alger), et son centre apparaissant au contraire comme un noyau immobile (Daumas, Fabar, 1847 : 371). On retrouve cette vision dans le rapport de Randon : « le Djurdjura, considéré comme le foyer de l'Antique indépendance kabyle, se trouva enveloppé et surveillé », depuis la vallée du Sebaou, l'Oued Sahel, et les postes d'Aumale, Boghni et Bouira (Randon, 1851 : 6).

Les études postérieures restent marquées par cette chronologie de la conquête. Devaux focalise son observation sur le « Djerdjera » dont les tribus continuent d'être posées en modèle : parmi les Zouaouas, il met en exergue certaines tribus qui présentent d'après lui les caractéristiques les plus remarquables : « les quatre premières tribus se rangent à part, et prennent le nom de Aïth-Betroun », elles « s'intitulent orgueilleusement *le cœur des Zouaouas* ». Il met en avant leurs caractéristiques remarquables : ils semblent observer des *kanoun* « très sévères », avec « un rigorisme sans égal chez leurs voisins » ; on y trouve « peu de voleurs » ; il y a un « développement assez remarquable » de l'industrie (Devaux, 1859 : 255). Sa vision des tribus kabyles s'insère dans un double contexte : une conquête terminée depuis plus ou moins longtemps selon les espaces, et donc une soumission plus ou moins ancienne selon les tribus ; une opposition arabe / kabyle liée au « mythe kabyle », et largement répandue à son époque. Ces deux éléments l'amènent à faire une différence entre les Kabyles de l'intérieur et ceux situés à la lisière du pays ; ces derniers, en contact avec les Arabes, auraient pris leurs habitudes. Or, il écrit être à la recherche du « cachet d'originalité » des mœurs et coutumes d'avant la conquête (Devaux, 1859 : V). Il s'oriente dès lors plus particulièrement vers la description de tribus soumises depuis peu et donc moins transformées par l'influence française (Devaux, 1859 : 208). Il oppose de ce fait une partie sud et une partie nord circonscrite par les montagnes et par la mer sur laquelle il souhaite appeler l'attention du lecteur : « c'est là plus que partout ailleurs qu'on trouve le Kebaïle exempt des effets de notre civilisation, malgré nos récentes conquêtes ; c'est là qu'on peut le voir dans toute son originalité et vraiment digne de fixer les regards de l'observateur » (Devaux, 1859 : 208). Le Sud ne semble pas l'intéresser bien qu'il reconnaisse le manque de connaissance à son sujet (Devaux, 1859 : 207) et il marginalise également les limites ouest et est du massif : il dit avoir peu de choses à dire sur les tribus comprises entre les *Iflissen Umellil* et la petite ville de Dellys, « connues et parcourues en tout sens par nos colons » (Devaux, 1859 : 333). Il fait de même à l'Est, et marginalise même des tribus, sur la rive gauche de l'Oued Sahel, ce que ne faisaient pas ses prédecesseurs (Devaux, 1859 : 357). Reste un espace occupé en son centre par les *Zouaoua*[29].

Hanoteau et Letourneux relèvent encore au début des années 1870 les sens multiples des termes Kabylie/Kabyle ce qui nécessite une mise au point : ils reviennent sur les expressions « Kabyles », « Kabylie du Jurjura » et « Grande Kabylie ». Le nom « Kabyle » se voit attribuer l'acception la plus large : il se rapporte à toutes les « populations de race berbère qui habitent dans les montagnes du littoral de la Méditerranée ». Il désigne aussi bien les Beni Menasser au sud de Cherchell, les Mouzaïa, les Beni Miscera, les Beni Azzoun, bordant la Mitidja « que les montagnards du Jurjura ou des environs de Collo » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 1 : 1). Cette précision semble pourtant indiquer que déjà, le terme de Kabyle dans l'usage commun pouvait se réduire à ces derniers espaces[30]. Ils proposent des critères discriminants pour justifier l'emploi du terme Kabylie, dans leur titre, pour une partie seulement de ces populations. Ils distinguent ainsi trois types de Kabyles en fonction de « leur état politique et social », en s'appuyant surtout sur les formes du pouvoir politique (opposant démocratie et pouvoir absolu) et les sources du juridique (opposant une loi musulmane écrite constituant le droit et les coutumes héritées de la

[29] Voir en annexe 1 la projection cartographique de ce regard différencié sur la Kabylie qui s'impose peu à peu.
[30] C'est le cas entre autres dans les usages des militaires : les J.M.O. des expéditions qui portent sur la Kabylie (cf. SHD 1h213, 214, 230) concernent toujours la Kabylie du Djurdjura ou la Kabylie orientale.

tradition, dont la loi musulmane peut être une des sources) (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 1 : 1-2). Pour délimiter plus précisément leur terrain d'étude, ils choisissent d'étudier parmi les Kabyles indépendants, les populations « qui ont le mieux résisté aux influences étrangères » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 1 : 3). La « Kabylie du Jurjura » se réfère à sa caractéristique géographique plutôt qu'à l'adjectif Grande qui suppose une idée de supériorité. L'autonomie y a été plus longtemps conservée et les anciens usages se sont maintenus les plus intacts, cette Kabylie sert donc de modèle. Son étude peut révéler l'« expression et les tendances de la race berbère ». Les deux auteurs appréhendent cependant de manière restrictive cette Kabylie du Djurdjura : ils précisent que s'ils évoquent parfois les tribus sud du Djurdjura, ces dernières ne font pas partie du propos général (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 1 : 3-4). Ils traduisent cet espace en termes de limites géographiques (au nord la Méditerranée, au sud le Djurdjura et ses prolongements ; à l'Ouest, le cours de l'Isser et à l'Est une ligne de crêtes, constituant le prolongement oriental du Djurdjura jusqu'à la mer). Cet espace correspond aussi à une logique administrative, c'est la subdivision de Dellys, cadre d'exercice par Hanoteau de ses fonctions militaires.

Ainsi, en raison des objectifs et des étapes de la conquête, le terme Kabylie en français finit par faire référence préférentiellement à cette région au départ dite « Grande Kabylie » ou Kabylie du Djerdjera et délaisse la Kabylie orientale et même la « Petite Kabylie ».

2- *Aqbayli / taqbaylit* : traces d'une conscience identitaire qui précède le regard colonial.

Il faut ici souligner le manque d'interrogations, que ce soit de la part des observateurs de l'époque de la conquête ou de la part de spécialistes contemporains, sur les usages en langue vernaculaire[31]. Comment se nomment et se nommaient les populations concernées ? On ne propose pas ici une étude exhaustive sur ce sujet qui mériterait de plus amples développements mais quelques pistes qui permettent d'insister sur l'importance des références internes dans la construction identitaire kabyle.

Le dictionnaire kabyle-français de Dallet indique que les Kabyles disposent pour se désigner d'un nom collectif « *Leqbayel* », terme d'origine arabe et qui a le sens premier de tribu ; au Moyen Age, les auteurs arabes l'emploient comme synonyme de berbère (Dallet, 1982 : 641). Pour retrouver la manière dont se nommaient les « Kabyles », au moment où se constituent les termes Kabyle / Kabylie en langue française, la poésie kabyle ancienne offre un intérêt tout particulier. L'usage de cette poésie comme source pour des études ethno-historiques n'est pas nouveau : dès 1982, Malha Benbrahim souhaite contribue à une écriture de l'histoire à partir de sources orales locales. Elle part à la recherche de la résistance populaire algérienne, un « fait réel » vécu et assumé par la population (Benbrahim, 1982 : 7). Elle s'inscrit en cela, comme elle l'explique elle-même dans les nouvelles tendances de l'histoire et de l'ethnologie des années 1970 :

- un courant de l'histoire qui s'appuie sur les sources orales ; apparaît alors l'ethno histoire, qui applique les « règles de la critique historique, aux éléments encore dans la mémoire des sujets ethniques » (Leroi-Gourhan cité par Benbrahim, 1982 : 8).
- la recherche d'une histoire populaire, sur le modèle de Philippe Joutard (1979) : elle s'intéresse aux « oubliés de l'histoire », à une expression du vécu / du quotidien des masses, en « rupture totale » avec celle des privilégiés, des officiels, de l'écrit (Benbrahim, 1982 : 8-9).

L'exploitation de cette poésie ne permet donc pas la recherche d'une histoire événementielle mais celle d'un vécu historique (Benbrahim, 1982 : 10-12). Ces sources permettent d'écrire une histoire culturelle mais aussi une histoire socio-politique : toute production littéraire présente un rapport plus ou moins direct avec les conditions dans lesquelles elle est produite et transmise.

On dispose pour la Kabylie de recueil de poésies transcrites depuis le début de la période coloniale. C'est sur ces « matériaux poétiques » que s'appuie par exemple Salem Chaker pour son analyse de la « poésie de résistance kabyle » (Chaker, 1989). Il note l'importance de certains

[31] Carlier propose quelques remarques à ce sujet (Carlier, 1984 : 350-351).

ouvrages pour retrouver la production poétique ancienne des sociétés tribales berbères : d'abord, celui d'Hanoteau (1867) « le corpus fondamental » ; ensuite, les poèmes kabyles anciens recueillis par Mouloud Mammeri et publiés en 1980 (Chaker, 1989 : 13-14). On s'est ainsi appuyé sur ces deux ouvrages pour pretrouver des références à une possible identité kabyle à l'époque précoloniale / au début de l'époque coloniale.

Le poème suivant est attribué à *Yusef-u-Qasi* de la tribu des *At Jennad*, né vers 1680 d'après les estimations de Mammeri, et « représentant typique de la poésie de l'époque qui a précédé l'occupation de la Kabylie par l'armée française » (1980 : 63). Il s'y adresse à la tribu des *At Yanni* dont il loue les qualités guerrières, la sagesse et l'éloquence ainsi que l'artisanat (armurerie) et les appelle à se mobiliser contre un danger extérieur (à l'ensemble kabyle)[32] :

Ay aḥmam ar k-nceyya	Ramier porte mon message
Neqqel deg ifeg-ik ḍelq-as	A tire-d'aile prends ton vol et va
Jmeɛ-ten amrabeḍ aqbayli	Rassemble marabouts et Kabyles
Kul adrum terzuḍ fell-as	Rends-toi dans tous les groupes
Ay adlil ɛajl-i tikli	Puis oiseau mon témoin hâte-toi
Tigzirt iṣebbren i rrṣaṣ	Vers Tigzirt qui impavide sous les balles
Mi ddmen zznad ɣer tfuli	S'arme pour l'attaque
Ɣas ayt leğhad imeyḍas	Et la guerre contre l'infidèle[33]

(*Yusef-u-Qasi,* Mammeri, [1980] 2001 : n°26, 122-123).

Le poète utilise en parallèle deux termes : *aqbayli* (Kabyle) et *amrabeḍ* (Marabout) qui désignent l'ensemble de la population divisée en deux catégories. Mais des éléments nuancent cette différenciation : les deux catégories sont organisées selon la même structuration (organisées en *adrum*, lignage ou groupe de lignages) et sont également mobilisées pour le combat dans ce contexte particulier d'agression extérieure.

Ces deux termes sont également usités dans les poésies du milieu du XIXème s. qui rendent compte de la conquête française et des bouleversements induits par la colonisation sur la population. Ainsi ce poème recueilli par Hanoteau :

Am aqbaili am amrabeḍ	Kabyle et marabout
Kul wa d wanida yedda ?	Qui sait où chacun d'eux est allé ?
Nerreẓ akw ulac anejbar	Nous sommes vaincus sans retour.

Lḥağ Saɛid n At Ɛmer du village *Iɣil Lmal*[34], tribu des *At Zemmenzer* (Hanoteau, 1867 : n° IV, 57).

Un autre exemple permet d'affiner le sens d'*aqbayli / leqbayel* : il met en parallèle Kabyles et Arabes, également soumis à l'arbitraire colonial.

Aqbayli d waɛarab yenza,	Kabyles et Arabes sont vendus [par dieu] ;
Kul yum a d ssexra,	Chaque jour c'est une corvée ;
Adɣaɣ werɛad i t-bdin,	Ils n'ont pas encore cependant commencé celle des pierres ;
Yebna lburğ deg Ɛamrawa	Ils ont bâti un fort chez les Amraoua,
Serğent tsura,	Les clefs en sont déjà faites ;
I leqbayel ad ttcetkin.	C'est pour que les Kabyles puissent aller s'y plaindre.

Ɛli u Ferḥat de *Buhinun*, tribu des *At Zemmenzer (*Hanoteau, 1867 : n° V, 65).

[32] Certes on peut imaginer que les poètes qui ont continué à déclamer ce poème jusqu'à ce qu'il soit transcrit par l'ethnologue au XXème s. ont pu au cours du temps modifier les termes par lesquels ils désignaient la population concernée. Toutefois, l'emploi simultané des termes *aqbayli* / *amrabeḍ* se retrouvent dès le milieu du XIXème s. dans certains poèmes recueillis par Hanoteau, ce qui rend peu probable l'hypothèse d'une influence des usages français sur les poètes de l'époque.

[33] Nous avons en général conservé les traductions proposées par Hanoteau et Mammeri dans leur recueil respectif. Dans le cas contraire, les modifications seront indiquées.

[34] Le recueil d'Hanoteau évoque de manière erronée le village d'« Ir'il-el-Lemmad, tribu des Aït-Zmenzer ».

La mise en parallèle *aqbayli* / *aɛrab* pourrait indiquer une différence linguistique, explication la plus « évidente » parce que ces éléments constituent les critères discriminants les plus visibles.

Certes, il est difficile de proposer à partir de ces poèmes une délimitation en termes géographiques de ce groupe désigné comme *Leqbayel*. On peut cependant, pour compléter le regard sur la représentation de soi, relever quelques indications qui confirment une certaine étendue de ce groupe, tout en retenant que l'analyse peut être biaisée par le manque d'exhaustivité[35].

Les références particulières à des tribus (*leɛrac*) sont légions : elles constituent par leur territoire des repères ; elles sont aussi les acteurs principaux, avec le village (*taddart*) parfois, moins souvent la confédération (*taqbilt*) des événements relatés dans ces poésies. Les poèmes reflètent l'organisation socio-politique traditionnelle avec des unités sociales qui agissent en interrelation : affrontements mais aussi échanges économiques à travers les marchés, rivalités, dont l'enjeu est l'accumulation d'un capital d'honneur.

Mises à part ces références, on trouve trois ensembles géographiques : région d'Ahnif (*Ḥnif*), région de l'oued Sahel, la région des *Igawawen* (ou « Zouaoua »). Par exemple, le cheikh Oubelkacem, ancêtre éponyme d'une famille maraboutique de Boujelil, village des *At Ɛebbas*, répond ainsi à deux amis qui ont fait appel à lui pour régler un différend :

A lḥanin kečč d llaṭif	Compatissant tu es miséricordieux
A bab l-lqedṛa ɛalayen	Et tout-puissant
Uḥeq kra izedyen Ḥnif	J'en appelle aussi aux saints de Hnif
Lawleyya widen i s-innḍen	Et des lieux qui l'entourent
S yism-ik Ben Ɛal'Acrif	A toi Ben Ali Chérif
D ṣṣellaḥ igawawen	A vous saints des Zouaoua

(Cheikh Oubelkacem , Mammeri, [1980] 2001 : n°60, 205).

Le poète invoque ici trois ensembles de saints : ceux de la région d'Ahnif ; Ben Ali Chérif issu d'une famille maraboutique de Chellata (chez les *Illulen Usammer*) ; les saints des *Igawawen*. Certaines allusions semblent indiquer que le sens d'*Igawawen* est moins restreint que celui accordé par les militaires à « Zouaoua », terme arabe que les populations n'utilisaient pas pour s'auto-désigner (Lanfry, 1978 : 82). Même si la définition du terme utilisé par l'administration française n'est pas toujours précise, il désigne les tribus qui sont au cœur du massif montagneux dans les écrits du milieu du XIXème s. (Lanfry, 1978 : 81). Ainsi un poète de la région de l'oued Sahel / Soummam, *Si Muḥemmed Saɛid u Sid Ɛli u Ɛebdelleh* des *At Mellikech*, suite à la soumission en 1847 des tribus de cette région (depuis la région d'*Aḥnif* jusqu'aux *At Bu Mesaɛud* écrit le poète), appelle à la résistance les *Igawawen*, aussi bien « ceux de la plaine » que « de la montagne » :

Neqqel deg yifeg-ik ɛelli	*Elève-toi dans ton vol monte vers les cieux*
Agawa ers deg ttnaṣfa-s	*Descends au milieu des Igaouaouen*
Jmeɛ-iten s ssaḥel u ǧebli	*Réunis-les tous, ceux du Sahel et ceux de la montagne*

(*Si Muḥemmed Saɛid u Sid Ɛli u Ɛebdelleh,* Hanoteau, 1867 : n° II, 39).

En outre, on trouve aussi dans ces poèmes un terme essentiel dans la représentation de soi des tribus kabyles. *Taqbaylit* désigne en kabyle la langue mais le mot revient aussi de manière récurrente dans les poèmes anciens pour désigner les valeurs fondamentales, et les comportements qui en découlent, au cœur de l'identité kabyle.

Dans le poème suivant, *Yusef-u-Qasi*, répondant à la demande d'un membre de Taourirt-el-Hadjadj, fait l'éloge de ce nouveau village rattaché à la tribu des *At Yanni*.

[35] On ne connaît pas les critères qui ont prévalu au choix des poètes cités par Hanoteau ; Mammeri donne lui une indication : les poèmes « intéressent pratiquement toute la région où le kabyle se parle. L'aire en est donc relativement considérable : de la côte méditerranéenne (Youssef-ou-Kaci) au versant sud du Djurdjura, de la région de Tizi-Ouzou à la limite orientale de la Petite Kabylie (Sidi Kala) (Mammeri, [1980] 2001 :30).

Tawrirt l-Lḥğğağ mechur De Taourirt-el-Hadjadj le nom est célèbre
(…)
Sellem-i ff at wagus yečču̇r Salut aux hommes bien armés
Ur ttḥezziben i lxufa Qui ignorent les hésitations la peur
Waḥed leklam din yeqqur Dont les décisions sont inébranlables
Ay din ɣas tidett d ṣṣfa Et qui sont toute vérité et toute franchise

Lɛerc illan yettuzur On rend visite à leur tribu
Amzun d Lkaɛba crifa Comme on va à La Mecque
Ifeṭṭel di bab l-lumur Le maître des choses les a distingués
Taqbaylit ar din tekfa Ils ont parfait le code kabyle
(*Yusef-u-Qasi*, Mammeri, [1980] 2001 : n° 25, 118-119).

Le poème liste ainsi les composantes de ce « code kabyle ». Dans cette société tribale, sans pôles internes stabilisés de centralisation, les tensions sont permanentes et la guerre fait partie du quotidien et de la culture (Chaker, 1989 : 11). Ce « jeu de la guerre » impose de valoriser les qualités guerrières (savoir combattre courageusement et si besoin jusqu'au sacrifice ultime) :

Ay geɣlin deg ṭṭwila Combien de longs fusils sont tombés
Ɣef teqbaylit Pour l'honneur kabyle.
(Mouloud Mammeri, [1980] 2001 : n° 23, 105).

Aussi la défaite face à la conquête française, marque-t-elle pour le Kabyle de l'époque la fin d'une époque, durant laquelle les Kabyles avaient pu s'opposer à toute tentative de conquête. L'impuissance face à la conquête ébranle le code des valeurs traditionnelles :

D abrid n lğemɛa ay yewwi Le chrétien a pris le chemin du djemâa, (marché des At Menguellat)
Iferq irkel d isaffen, Il se répand partout en colonne.
Lbarud fell-as ur yelli. A son approche, la poudre reste muette.
Amalah ! Ay igawawen ! Infortunés Zouaoua !
Taqbaylit tura teɣli, L'honneur kabyle est mort,
Bran i wuzzal-nsen. Ils ont laissé le fer s'échapper de leurs mains.
(*Lḥağ Muḥemmed Bacir*, Hanoteau, 1867: n° XIV, 145).

Mais le poème de *Yusef-u-Qasi* cité précédemment rappelle que se comporter selon l'honneur kabyle ne s'impose pas seulement en temps de guerre. C'est aussi au quotidien être un homme de parole et ne pas craindre la vérité. D'autres poèmes permettent de compléter cette définition. Le poème suivant nous vient d'un poète (*Muḥemmed Saɛid n At Lḥağ*, de *Tala Tazart*, tribu des *At Budrar*) qui souhaite dénigrer un village des Imcheddalen où il considère avoir été mal reçu par ses débiteurs :

Qeṣdeɣ di tuddar leğwad Je vais d'habitude dans les villages nobles
Lmercuc udi tetteɣ yis ; Où je mange du merchouch[36] au beurre
Taqbaylit ur ak-tt-yesmad L'honneur kabyle ne pénètre
Ɣas win ittnuben ɣef tin-is. Que jusqu'à celui qui suit la voie de ses pères.
(*Muḥemmed Saɛid n At Lḥağ*, Hanoteau, 1867*:* n° III, 188).

Ainsi, l'homme d'honneur reçoit son hôte avec libéralité et poursuit la tradition des ancêtres. *Taqbaylit*, code de l'honneur « kabyle », est un code viril, comme l'exprime ces vers sur les villageois de Tiguemmounin :

Nitni d timɣarin Eux et les vieilles femmes
Taqbaylit ɛedlen kifkif Ont autant de fierté kabyle les uns que les autres,
(*Yidir u Bahman*, Hanoteau, 1867 : n°IV, 224).

[36] Un couscou estimé, préparé au beurre et avec de la farine de choix.

Taqbaylit apparaît par ailleurs comme un idéal, un critère commun qui doit caractériser l'ensemble des tribus kabyles. Un poète se venge d'un autre village par le poème suivant qui eut, d'après Hanoteau, un grand succès dans toute la Kabylie. Pour le poète, les At-Erbah ont en effet oublié de prendre « la part » d'honneur kabyle qui leur revenait :

...ɣef at Rbaḥ	(…) Sur les Ait-Erbah,
Taddart ur nekkat lḥadid	Ce village qui ne se bat pas.
(...)	
Taddart ur nezmir i nḍaḥ,	C'est un village incapable de combattre ;
Rsen am tcelaḥ,	Ils sont mous comme des chiffons,
Taqbaylit ur asen-tmid.	La fierté kabyle n'est pas arrivée jusqu'à eux.
(…)	
Taqbaylit mi bḍan lɛerac,	Quand les tribus se sont partagées l'honneur kabyle,
Nitni ruḥen ad ksen,	Ils étaient allés faire paître leurs troupeaux,
Ur yeḥdir ḥad din, ulac	Personne n'était présent
Ad asen-iḥaz ayla-nsen.	Pour prendre leur part.

(*Muḥemmed Saɛid n At Lḥağ*, Hanoteau, 1867: n° II, 173, 176, 182).

On voit ainsi que les termes *aqbayli* / *leqbayel* et *taqbaylit* sont avérés dans ces poèmes du XIXème s., voire dans des poèmes antérieurs. Il existait donc bien, avant la colonisation française et le découpage du territoire algérien par les administrateurs ou les savants, une certaine conscience de soi partagée par un ensemble de tribus / de populations qui se désignaient comme *Leqbayel* (Kabyles) et adhéraient à un code de valeur *taqbaylit*.

Cette poésie fait partie d'un système de références traditionnelles partagées, dont elle rend elle-même compte (un tissu de relations tribales, des pôles symboliques comme les confréries et saints locaux, qui transcendent les clivages tribaux ; Chaker, 1989 : 21). La conscience identitaire kabyle qu'on y décèle peut être perçue également à travers l'histoire de cette région qui, comme d'autres régions berbérophones, réagit comme une entité autonome. Cela se retrouve pour ce qui concerne les étapes de la conquête coloniale. D'autres indices permettent de parler d'une certaine indépendance de la Kabylie par rapport aux pouvoirs centraux, indépendance qui n'est pas une spécificité[37] : outre la mention des insurrections régulières de la région contre les pouvoirs centraux (mentionnées depuis l'antiquité et jusqu'à l'insurrection de 1871), le refus de payer l'impôt et la pratique de *leɛnaya*, pouvoir de protection ou d'asile[38], montrent que les tribus kabyles se voulaient l'égal des autorités centrales. Ces éléments apparaissent déjà dans les descriptions d'Ibn Khaldoun. Il décrit ainsi le territoire des « Beni-Feraoucen » et des « Beni-Iraten », c'est-à-dire la montagne située entre Bougie et Tedellis : « Cette dernière montagne est une de leurs retraites les plus difficiles à aborder et les plus faciles à défendre ; de là, ils bravent la puissance du gouvernement [de Bougie], et ils ne paient l'impôt qu'autant que cela leur convient ». Plus loin, il précise encore que si « leur nom est (…) inscrit sur les registres de l'administration comme tribu soumise à l'impôt (kharadj) », ils se révoltent lorsqu'on leur réclame le paiement de cet impôt (Ibn Khaldoun, 1852 : 256). Il raconte certains événements concernant les *At Yiraten*, qui font apparaître le pouvoir de protection désigné en kabyle par le terme *lɛanaya*. Cette tribu à des « chefs », choisis dans une

[37] On notera que cette "indépendance" ne concerne pas que la Kabylie. Charles-André Julien décrit ainsi la situation de "l'Algérie des Deys" de la fin du XVIème au début du XIXème s : "L'autorité effective des deys ne s'étendit, d'après Rinn, qu'au sixième de l'Algérie actuelle. Les républiques de Kabylie, les tribus nomades des Plateaux et du Sud, et les principautés guerrières ou maraboutiques comme celles de Touggourt et Aïn Mahdi, vécurent entièrement indépendantes. D'autres groupements, tel celui des Ouled Sidi Cheikh, ne se rattachèrent à eux que par les liens d'une vassalité très lâche. Le gouvernement pouvait même redouter les coalitions de tribus de la zone soumise. Pour les prévenir, il attisait les rivalités et ménageait l'influence des chérifs et des confréries.
Quelle que fut son habileté, il ne réussit jamais à tenir le pays en main. Les Kabyles ne cessèrent de s'insurger, malgré les postes établis par les Turcs dans la vallée du Sebaou et leur immixtion dans les rivalités de çof, avec l'appui des chérifs locaux" (Julien, [1951] 1994: 679).

[38] Sur l'*anaya* (*leɛnaya*) voir Abrous, 1988 : 633-635. "L'*aɛnaya* accordée à un hôte ou à un réfugié est donc une protection sacrée et comme tout ce qui est sacré (le sang des agnats, la terre, les femmes) elle imposait à celui qui l'accordait, le devoir de la faire respecter fût-ce au prix de sa propre vie ».

famille en particulier (famille des « Beni-Abd-es-Samed ») qui a « le commandement de la tribu », droit reconnu par les membres de la tribu. Il évoque même une certaine Chimci, issue de cette famille reconnue comme « Cheikh ». Elle accorda sa protection à un usurpateur qui se fit passer pour Abu-Abd-er-Rahman, fils du sultan mérinide Abou-l-Hassan qui venait de conquérir le Maghreb (au milieu du XIVème s.). Elle « engagea toute la tribu à reconnaître l'autorité du prétendant et à le seconder contre le sultan ». Pour y mettre fin, le sultan « offrit des sommes considérables aux fils de Chimci et aux gens de la tribu » ; « Chimci rejetta d'abord cette proposition, mais ayant ensuite découvert qu'elle avait donné son appui à un imposteur, elle lui retira sa protection et le renvoya… » (Ibn Khaldoun, 1852 : 257).

Ainsi, on peut souligner ici comme le fait Salem Chaker, que le processus de construction identitaire que connaît la Kabylie au XXème s. a des racines historiques anciennes et n'est pas une création du colonialisme, même si l'intrusion coloniale française a des incidences importantes sur ce terrain, comme dans d'autres domaines, notamment le développement du nationalisme (Chaker, 1989 : 14).

II- Quelle place pour les référents tribaux dans le développement d'un discours et d'une image de soi de type moderne ?

L'intrusion coloniale et ses effets, entre autres la mise en place d'un Etat centralisé, la construction du nationalisme algérien et d'un Etat-nation, placent la Kabylie en situation de minorité linguistique / culturelle. Si l'on s'en tient à la définition proposée par Chaliand (1985 : 14-18), on peut définir une minorité par « sa propre conscience de groupe dans la longue durée » (qui se traduit par la transmission d'une mémoire collective), une « volonté collective de survie du groupe », qui se sentant discriminé / opprimé veut que ses droits soient reconnus (égalité en droit / en fait avec la majorité ou reconnaissance par l'Etat de son identité et octroi de droits culturels). Cette volonté collective de survie ne se traduit pas nécessairement sur le plan politique par la volonté de sécession ou d'autonomie ; tout en conservant une solidarité et une volonté collective de survie, le groupe peut ne pas remettre en cause son intégration dans le système politique global. D'autre part, les populations en situation de minorité peuvent s'assimiler en adoptant la définition identitaire dominante : il existe ainsi au sein du groupe des variantes dans le degré d'intégration à la majorité, et de conservation d'un patrimoine culturel. Ainsi, si la colonisation n'a pas « inventé » la Kabylie, elle a fortement transformé le contexte dans lequel la région a évolué et, par là même, eu des impacts sur son discours identitaire. Au XXème s. se développent en Kabylie un discours et une image de soi de type moderne qui fondent l'affirmation identitaire berbère et impliquent un nouveau rapport de la société kabyle aux éléments constitutifs de sa culture.

Des facteurs ont favorisé l'émergence dans cette région de références autres que celles assignées par l'Etat algérien en matière d'identité (Abrous, 2004 : 25-33). Par rapport à d'autres espaces berbérophones, la région kabyle peut être considérée comme un cas limite de déstructuration, un espace plus fortement touché par les ruptures à la fin du XIXème et du XXème s. : un rapport complexe à l'Etat colonial (Abrous, 2004 : 27), une appropriation subversive de la scolarisation (Abrous, 2004 : 29), l'émigration comme terrain privilégié de la conscience identitaire (Dirèche, 1997 : 103), ces deux derniers phénomènes ayant contribué à l'émergence d'élites intellectuelles nouvelles. On aurait là les facteurs expliquant la particularité de la région en matière de revendication identitaire : « C'est peut-être dans cette région particulièrement "démembrée" que le risque de disparition de la culture berbère, en particulier de la langue, a été perçu avec le plus d'acuité par les élites intellectuelles et c'est précisément de cette destructuration – adaptation que sont nés de nouveaux moyens pour tenter la survie » (Abrous, 2004 : 33)

Ce processus d'affirmation identitaire a été porté par des élites diverses répondant selon les époques à des motivations et des contextes perçus différents. En s'appuyant sur l'analyse proposée par Salem Chaker, on peut distinguer deux « moments ». Du début du XXème s. aux années 1970 une affirmation identitaire est le fait des « culturalistes », c'est-à-dire des instituteurs, écrivains prenant en charge un travail culturel (Chaker, 1987 : 14-16) ; en parallèle des années 1930 aux années 1970 des acteurs liés au mouvement national s'inscrivent eux dans le champ du politique (Chaker, 1987 : 16-17). Après une période de maturation entre 1965 et 1980 (travail associatif en émigration, diffusion de revues…), on assiste dans les années 1980 à l'explosion du « Printemps berbère », et la question de l'identité berbère tend alors à être intégrée dans une réflexion globale sur la société et l'Etat en même temps que cette question imprégne l'ensemble du tissu de la société kabyle (Chaker, 1987 : 24).

En parallèle, d'autres militants profitent de la période de relative libéralisation politique d'après 1988 pour s'investir dans les partis politiques légaux. Certes, à la fin des années 1970 déjà, le FFS[39] avait connu une « réactivation » et avait intégré la question linguistique dans sa plateforme

[39] Parti d'opposition créé le 3 septembre 1963. Il rassemble au départ tous les adversaires au pouvoir de Ben Bella. Le FFS lance une insurrection qui n'est pas à l'origine circonscrite à l'espace kabyle ; mais Ben Bella finit par passer des accords avec les militaires du FFS et Aït Ahmed reprend seul le combat dans une lutte armée qui se restreint ensuite à la Kabylie. Le FFS se transforme alors en "parti kabyle" et la répression menée par l'ANP a suscité "un profond traumatisme et une forte crispation identitaire en Kabylie" (Cf. Ouali Ilikoud, 2006).

de 1979. Cela faisait suite à l'investissement de militants de la mouvance berbère confrontés alors à l'autoritarisme et la répression du pouvoir. Le FFS constituait historiquement et sociologiquement le parti le plus proche d'eux et le plus réceptif à leurs aspirations (Chaker, 1987 : 21). Mais cette jonction « factice » prend fin quelques années plus tard (Ilikoud, 2006 : 169-170). Par la suite, ces militants capitalisent le MCB (Mouvement Culturel Berbère)[40] en le reconvertissant en « entreprise politique » : 1989 voit la création d'un nouveau parti, le RCD. D'emblée, RCD et FFS connaissent une forte rivalité qui a deux enjeux : l'appropriation / l'instrumentalisation de la question identitaire berbère et le contrôle du MCB (Ilikoud, 2006 : 172). Cette rivalité provoque très vite la division de ce dernier en deux branches : MCB-Commissions nationales, proche du FFS, et MCB-Coordination nationale proche du RCD.

Il s'agit donc, de retrouver à travers le discours des principaux acteurs, selon les deux périodes mises en évidence précédemment, les éléments saillants de cette construction identitaire, et en particulier, en lien avec la question centrale de ce travail, de comprendre comment la dimension de la tribu est évaluée, investie et perçue (ou non) comme pouvant être un élément de cette construction identitaire.

1- Du début du XXème s. aux années 1970[41] : des élites lettrées soucieuses de sauvegarder une culture en voie de disparition.

a- Importance accordée à la langue et la littérature qui sont inscrites dans une vision pan-berbère.

C'est l'époque des élites, c'est-à-dire les lettrés. Les « culturalistes », accordent une grande importance à la langue et à la littérature : on assiste à la publication de grammaires, de méthodes de langue, dont l'une comporte des textes ethnographiques en kabyle, ainsi que de multiples recueils de poésie[42]. Ces recueils deviennent au XXème s. un des supports privilégiés pour la défense d'un patrimoine culturel kabyle : les auteurs y consignent les traces d'une culture qu'ils pensent menacée ou à l'agonie. C'est ce qu'indiquent les objectifs et motivations exposées dans leurs introductions : déjà Boulifa, qui pourtant publie les poèmes de Si Mohand Ou Mhand qui lui est contemporain, veut « sauver de l'oubli des documents originaux et inédits » (1904 : LVI). Les élites lettrées expriment à partir des années 1930 l'urgence de recueillir un patrimoine dont la disparition est imminente. Ainsi Jean Amrouche, dans ses *Chants berbères de Kabylie*, livre des chants qu'il pense « pour la plupart oubliés dans le pays même où ils ont fleuri » ; son livre est la « meilleure manière de préserver de la destruction » cette richesse (Amrouche, [1939], 1989 : 26)[43]. De même, quelques décennies plus tard Malek Ouary est motivé par l'assurance de la disparition prochaine de ce patrimoine, à une époque qui voit s'imposer des tendances planétaires à l'uniformisation : « c'est précisément une raison supplémentaire pour tenter de recueillir, de conserver les meilleures parmi ces œuvres. De la sorte, les générations ultérieures, qui ne pourront plus les trouver vivantes, y auront tout de même accès » (Ouary, 1974 : 34). Son ouvrage se veut être une modeste contribution à une œuvre de sauvegarde, « l'Arche qui doit soustraire au déluge du temps, qui submerge et

[40] Le MCB qui apparaît après 1980 se définit commme une nébuleuse rassemblant tous les Algériens qui ne se reconnaissent pas dans la définition officielle de l'identité nationale ni dans le modèle politique autoritaire (Chaker, Sadi, *Tafsut (études et débats)*, n°1, 1983 : 150).

[41] Pour cerner les motivations et objectifs, on a plus particulièrement analysé des écrits de Boulifa, instituteur et considéré comme un précurseur (1904, 1925) ; de Mouloud Mammeri, écrivain et ethnologue (1938-39, 1980) ; de Jean Amrouche, professeur et écrivain (1939) ; Malek Ouary, journaliste et écrivain (1974). Voir les éléments biographiques dans : Chaker, 2001(Boulifa); Merolla, 2001 (Amrouche); Abrous, Merolla, 2001 (Ouary); Chaker, 2001 et Bellil, Chaker, 2001 (Mammeri).

[42] Outre ceux qui ont été étudiés ici (Boulifa, 1904 ; Amrouche, 1939 ; Ouary, 1974), d'autres recueils ont été publiés par Mouloud Feraoun (*Les poèmes de Si Mohand*, 1960), Mouloud Mammeri (*Les Isefra de Si Mohand ou M'hand*, texte berbère et traduction, Paris, Maspéro, 1969 entre autres.

[43] En réalité la réédition de cette œuvre par Mammeri et Yacine montre que certains de ces poèmes sont encore énoncés en Kabylie dans les années 1980. Voir présentation par Tassadit Yacine de Amrouche, 1989: 16.

dissout tant de richesses, cette « Gerbe de soie » par laquelle continuera de s'exprimer, et ainsi de survivre, l'âme de tout un peuple » (Ouary, 1974 : 35). Mais comme pour Boulifa, ces auteurs sont aussi mus par la volonté de revaloriser ce patrimoine littéraire en même temps que la société kabyle traditionnelle et ses productions.

Ces travaux divers inscrivent la littérature et la culture kabyle en général dans une dimension pan-berbère. Parfois, cette dimension est affirmée dès le titre (Amrouche, 1939) ; le parler est qualifié de berbère (Ouary, 1974 : 13). Les auteurs font aussi référence à d'autres espaces berbérophones : Boulifa évoque son étude sur le Chleuhs (Boulifa, 1913 : XII), Ouary a pérégriné en Kabylie mais aussi dans d'autres régions berbérophones (Ouary, 1974 : 20). Cette dimension se retrouve également dans l'écriture de l'histoire. Boulifa publie le premier livre d'histoire berbère dans lequel il se donne pour objectif l'écriture d'une histoire locale, celle des tribus Zouaoua avec un point de vue interne. Son ouvrage s'organise autour d'un fil directeur : « Organisation et indépendance des Zouaoua ». Son livre révèle un parti pris berbère marqué, à travers « une glorification nationale kabyle permanente » (Chaker, 2001 : 120). Dans un cadre plus politique, les berbéro-nationalistes « exaltent les héros de la résistance berbère à travers l'histoire pour raviver la conscience identitaire » (Benbrahim, 2001: 117).

b- Le résultat d'effets complexes du « mythe » et de la « politique kabyles » sur la société kabyle.

Cette dimension berbère a été décrite comme la conséquence de la diffusion d'un savoir colonial sur les Berbères et leurs langues en lien avec ce qu'on appelle le « mythe » et la « politique kabyle » (Mahé, 2001 : 157).

Ce que l'historiographie désigne par « mythe kabyle », c'est un ensemble de représentations organisées au XIXème et XXème s., analysées par Ageron ([1968] 2005, T. 1 : 267-277) et dont Lacoste-Dujardin a abordé la genèse et les instrumentations dans la politique coloniale (Lacoste-Dujardin, 1984 : 257-277). On occulte cependant souvent que cet ensemble d'images existaient déjà dans les sources historiographiques classiques arabes et dans les sources musulmanes plus récentes qui présentent le Berbère comme un résistant farouche, un guerrier rétif à l'impôt et à toute forme de soumission, toujours prêt à la révolte contre l'Etat et superficiellement islamisé (Chaker, 2006 : 138-139). La colonisation française l'a en fait recyclé dans un contexte politique nouveau notamment pour légitimer son entreprise de division, d'intégration voire d'assimilation. Trois composantes essentielles fondent ce « mythe kabyle » et servent parfois à construire une opposition raciale entre « Kabyles » et « Arabes », de manière plus ou moins caricaturale : des origines européennes (en général germaniques), une tradition d'indépendance, la tiédeur religieuse (Lacoste-Dujardin, 1984 : 262).

Certes, les acteurs qui affirment leur identité berbère en mettant en avant leur langue et leur littérature sont des lettrés qui ont bénéficié de la politique de scolarisation mise en place par la France en Algérie. C'est l'une des composantes de la « politique kabyle » / « politique berbère » qui a suscité le moins d'interrogations, alors que ces expressions et l'idée même de l'existence de cette politique ont pu être controversées : ambiguité du terme « politique » (Mahé, 2001 : 153) qui amène à suposer l'existence d'un but stratégique clairement conçu et posé (Chaker, 1989-c : 83-84) ; ambiguité de l'adjectif qui y est accolé et qui peut induire l'idée d'une politique qui aurait privilégié les populations kabyles ou berbères et ainsi occulter la réalité concrète de la politique de la France (Chaker, 1989-c : 91). Au-delà des polémiques, on peut retenir cependant que l'historiographie désigne par « politique kabyle » soit un ensemble de mesures plus ou moins empiriques et localisées soit un projet défini et assumé, qui ont été mis en place en Kabylie par l'administration coloniale, de manière plus ou moins développée selon les périodes (Ageron [1968] 2005, T. 1 : 277-292 et T. 2 : 873-890 ; Ageron, 1976 ; Mahé, 2001). Elle comporte au départ la mise en place d'une administration dite « organisation kabyle », un projet de crédit rural et déjà l'ouverture d'écoles. Après 1871, elle est freinée mais on retrouve des mesures qui concernent essentiellement trois axes : la fiscalité, la justice (application des « coutumes kabyles »), l'école (politique scolaire dès

1883)[44]. Ces mesures élaborées en Kabylie, sont transférées par Lyautey et ses officiers au Maroc et se transforment en « politique berbère » (Ageron, 1976 : 342-343). Elle privilégie sur ce terrain deux domaines : l'école (création du collège d'Azrou et d'une vingtaine d'écoles franco-berbères entre 1924 et 1930) et la justice (le « Dahir berbère », décret de mai 1930 visant à consacrer la justice coutumière). Enfin, cet ensemble de mesures ont été mises en place dans un but de domination coloniale que ce soit en Kabylie (Chaker, 1989-c : 89-90) ou dans le reste du Maghreb (Ageron, [1968] 2005, T. 2 : 890 ; Ageron, 1976 : 343 ; Vermeren, 2012 : 32).

Ce « mythe » a puissamment contribué à construire la berbérité en référence valorisée et valorisante par sa thématique, mais aussi de manière mécanique par la diffusion d'un savoir sur les Berbères, ce qui a favorisé un regard positif sur soi au sein des élites (Chaker 2006 : 81). Toutefois, il faut souligner ici que l'instrumentation du fait berbère par la France a eu des effets divers sur les populations berbères. Ainsi au Maroc, où déjà à l'époque précoloniale les élites avaient construit le Berbère comme une identité négative dans l'espace politique et social, le fait d'être berbère ou *amazigh* est devenu, après l'indépendance, une identité difficile à supporter. En réponse, une partie importante des *Amazighs* ont préféré « mourir à soi et à [leur] groupe » (Aboulkacem, 2006 : 134-135).

On se penchera plus particulièrement ici sur le volet concernant la scolarisation qui a été plus poussée en Kabylie par rapport au reste de l'Algérie (Colonna, 1975 : 103). Mais cette implantation scolaire plus dense et plus précoce n'a concerné que quelques districts précis : arrondissement de Fort-National, vallée de la Soummam, et dans ces régions, surtout les centres urbains et les agglomérations de gros villages (Chaker, 1989-c : 85). Ces écoles avaient pour but la diffusion de l'idéologie coloniale. Or, dans l'ensemble, on remarque que l'école et le savoir acquis par ces élites sont retournés contre le discours colonial, et ces élites réagissent en particulier aux jugements dévalorisant cette société et sa culture. Rappelons en effet la diversité des discours coloniaux sur la société kabyle. La dénonciation du « mythe kabyle » et de son utilisation, dans le cadre de la mise en accusation de l'ethnologie coloniale qui a certes servi des desseins politiques, nous semble avoir fini par occulter la diversité de ces discours et des représentations qu'ils contenaient, d'une part, et a abouti à imposer une idée reçue : celle de sa diffusion massive, y compris chez les Kabyles. Or, des travaux ont pu remettre en question cette vision d'un discours unique, sans nuance. Lacoste-Dujardin note elle-même que, dès 1830, il existe des nuances dans les discours sur la Kabylie, évoquant un « camp des anti-Kabyles » et des auteurs qui s'en tiennent à l'image du Kabyle « sauvage », « barbare » (Lacoste-Dujardin, 1984 : 262) ; surtout, après l'insurrection de 1871, les opinions sur le sujet se diversifient de plus en plus (Lacoste-Dujardin, 1984 : 269). De même, Ageron souligne la régression du « mythe kabyle » depuis 1890 et la condamnation de l'opposition Arabes / Kabyles par « les savants les mieux informés » (Ageron, [1968] 2005, T. 2 : 873). Des Européens comme les missionnaires d'Afrique, confrontés au terrain voient une remise en cause constante du « mythe berbère » dont « les (...) motifs se briseront un par un » (Abrous, 2007 : 11).

Les écrits des lettrés en Kabylie révèlent cette diversité. On retrouve parfois au départ certains motifs des discours coloniaux / de l'ethnologie coloniale : ceci est plus clair chez Boulifa qui était acquis aux idéaux de l'école républicaine française et s'est inscrit dans les objectifs de la colonisation. Ainsi, sa méthode de langue deuxième année s'adresse aussi bien au fonctionnaire qu'au colon (Boulifa, 1913 : IX-X). Il reprend certains éléments qui ont servi le « mythe kabyle ». Il cite ainsi Masqueray et Renan qui ont mis en lumière l'organisation de la société kabyle « comme l'idéal de la démocratie » (Boulifa, 1904 : XIV) ; il décrit dans *Le Djurdjura à travers l'histoire* la Kabylie comme une « Suisse » algérienne (Boulifa, [1925] 1999 : viii). Mais dans l'ensemble, les premières élites ne se sont pas alignées servilement sur la culture française (Abrous, 2004 : 90). Les culturalistes s'approprient de manière subversive le savoir occidental et l'utilisent pour infirmer la

[44] Ageron cite encore pour le XXème s. la reconstitution des *djemaa* de tribus en commune de plein exercice, quelques déclarations d'intentions ou des projets inaboutis comme le projet de création d'une région kabyle dans le cadre d'une organisation fédérative de l'Algérie (loi cadre du 31 janvier 1958) en écho au projet de grand département de langue kabyle de 1872-73.

vision négative de la culture kabyle / berbère à laquelle ils ont été confrontés. Ainsi, le *Recueil de poésies kabyles* publié par Boulifa dès 1904 est motivé par la volonté de fournir des documents nouveaux sur la société et la littérature kabyles en réponse à l'étude publiée par Hanoteau en 1867. Le militaire y note en effet la valeur littéraire très relative des productions poétiques kabyles. Pour Boulifa, Hanoteau s'est appuyé sur des poètes secondaires dont les œuvres ne donnent qu'une idée bien imparfaite de l'esprit et de l'organisation sociale kabyle. Son recueil sert de véritable défense non seulement à la littérature mais encore à la place de la femme dans la société (Boulifa, 1904 : X ; XIV). Ouary est le plus explicite à ce sujet : nourri d'abord par la langue et la culture kabyle, la fréquentation de l'école lui impose un « sevrage prématuré » qui engendre une souffrance d'abord (« on tentait d'étouffer mon propre parler encore tout frémissant de vie »), puis une véritable angoisse : « Tout ce que j'avais acquis comme culture venait de chez les autres. N'y avait-il donc rien de valable « chez nous » ? Cela tournait à l'angoisse et l'idée que la réponse put être négative, comme certaines bonnes âmes le proclamaient bien haut, me peinait, m'humiliait ». C'est ce qui fit naître « le dessein d'une quête systématique, méthodique, de cet héritage dédaigné, presque oublié déjà » pour retrouver et répandre « ces valeurs spécifiques que tout le monde s'entendait à négliger, à mépriser, dans une troublante unanimité » (Ouary, 1974 : 16). Mammeri souligne également que son recueil de poèmes kabyles anciens est motivé par « l'impression d'assister au déroulement d'un discours sans rapport avec la matière ». Il veut répondre à une « agression », celle de l'ethnologie qui faisait des Kabyles une des « peuplades ethnologiques » marquées par « l'incomplétude », un « développement arrêté ou retardé » sur la voie de l'histoire qui aboutit à l'Occident chrétien (Mammeri, [1980] 2001 : 13). Il propose donc de retourner le processus, c'est-à-dire de commettre ce qu'il appelle pour l'époque « un pêché d'hérésie ethnologique » : revenir à la société elle-même pour expliquer la littérature de l'intérieur.

Ce processus de retournement est autant valable dans le champ du politique que dans celui du culturel. Les premiers nationalistes sont les élites scolarisées, qui ont parfois aussi fréquenté les métropoles, et qui ont retourné l'idéologie des droits de l'homme enseignée dans les écoles occidentales contre les systèmes coloniaux. En ce qui concerne les nationalistes algériens en particulier, les écrits de certains des militants kabyles montrent qu'ils articulent la berbérité à leur combat pour l'indépendance de l'Algérie. Dès les années 1930, Amar Imache, membre de la direction de l'ENA[45] écrit : « Le premier gouvernement à forme républicaine et démocratique fut institué en Kabylie pendant qu'en France et ailleurs on ignorait ces mots » (Imache, [1937], 2012 : 41). D'autres tendances illustrent cette articulation : Mohamed Saïl, dans son texte « la mentalité kabyle », se positionne en militant anarchiste et indépendantiste tout en décrivant avec fierté les valeurs berbères (Chemak, 2001 : 190). Des militants kabyles du PPA, dits « berbéristes », « ont conjugué leur attachemt pour la berbérité, qu'ils réussissent à introduire dans le débat politique, et leur combat dans la voie nationaliste tracée par le PPA » (Benbrahim, 2001 : 117). L'élimination violente de ces derniers (suite à la crise de 1949 évoquée plus loin) rendra difficile l'expression d'une sensibilité berbère dans le champ politique.

c- La place des éléments liés à l'organisation socio-politique traditionnelle dans ce nouveau discours sur soi.

- Institutions et valeurs liées à la structure tribale : d'un regard dévalorisant à la réappropriation pour fonder des projets politiques.

Jusqu'aux années 1930, on observe un regard et des avis partagés sur des héritages porteurs d'incapacité politique. Apparaissent chez Boulifa à la fois une certaine nostalgie devant un monde qui a disparu avec la conquête et la reprise de motifs de l'historiographie et de l'ethnologie

[45] Etoile Nord-Africaine : parti créé dans les années 1920 sous l'impulsion du Parti Communiste Français, et dirigé par Messali Hadj. Il a été le premier parti à revendiquer l'indépendance du peuple algérien. La composante kabyle y était relativement présente (8 des 26 membres composant le comité central en 1926 étaient originaires de Kabylie). Cf. Dirèche, 1997 : 71-76. L'auteur souligne cependant la tendance à surestimer la dimension identitaire et culturelle des divergences au sein de l'ENA dans le « discours historique berbériste ».

coloniale. Lorsqu'il décrit avec détails l'organisation politique et administrative, il évoque une période révolue avec la soumission à la France, avec une certaine nostalgie pour cette époque où les gens connaissaient la valeur de l'honneur *(« asmi llan yemdanen ssnen acu yeswa nnif…* ») (Boulifa, 1913 : 13). Mais l'ensemble de ses écrits montre aussi bien des jugements positifs que des critiques négatives reflètant l'historiographie et l'ethnologie coloniale. Il fait en effet des références à des savants, des administrateurs qui ont mis en avant l'esprit démocratique (Boulifa, 1904 : XIV), laïque (Boulifa, 1904 : XXV) voire socialiste (Boulifa, 1904 : XV) de l'organisation kabyle. Toutefois, il inscrit ce regard dans des références plus larges : l'esprit démocratique ainsi que la bravoure des Kabyles ont été d'après lui appréciés et reconnus depuis les temps les plus reculés (Boulifa, 1904 : XV-XVI). En parallèle, les idées d'anarchie et d'incapacité des Kabyles / Berbères à s'organiser politiquement transparaissent dans certains propos de son historique des tribus Zouaoua : l'organisation tribale, le caractère des Berbères rend impossible la constitution d'un Etat à une échelle supérieure. « D'un caractère trop indiscipliné, le Berbère n'a pas compris dans sa vie sociale que l'abus de la liberté conduit à l'oligarchie, et que cette forme de gouvernement ne fait, s'il ne la détruit pas, que rapetisser en lui l'idée de patrie et de nation, deux mots sur lesquels il n'a d'ailleurs conservé que le sens primitif. (…) Encerclé dans son amour borné du foyer, il n'a jamais su, dans son idéal social, s'organiser définitivement pour composer par l'union et la solidarité une force susceptible d'être éventuellement opposée à l'envahisseur du patrimoine commun » (Boulifa, [1925] 1999 : 50). Plus loin, il insiste : « Le manque d'organisation et de discipline mettait l'Africain dans l'impossibilité de prendre ses responsabilités et d'entreprendre quoi que ce fût avec ses propres moyens » (Boulifa, [1925] 1999 : 58). Le corollaire c'est donc l'impossibilité de résister aux envahisseurs qui se sont succédés en Afrique du Nord sans l'intervention des étrangers (les Turcs contre les chrétiens, les Bel Kadhi (*At U Lqaḍi*) contre les Turcs et pour finir les marabouts contre les Bel Kadhi et les Turcs). Boulifa, marabout lui-même, s'oppose sur ce point à des discours coloniaux qui avaient fini par dénigrer à la fois les qualités et le rôle des marabouts dans la société kabyle (voir pp. 61-63). Il fait du maraboutisme l'élément qui a permis le maintien de l'organisation socio politique kabyle contre les dangers extérieurs qui la menaçaient et insiste sur l'idée d'une alliance entre le peuple et les marabouts. Il parle d'une « révolution » qui transforma l'organisation en Kabylie, par l'alliance entre l'organisation démocratique et l'islam représenté par les marabouts (Boulifa, [1925] 1999 : 125-135). « La société berbère persiste et ne résiste pas ». C'est ainsi que Mammeri ([1938-39], 1992 : 82) reprend lui aussi cette idée d'incapacité politique. Tout comme Boulifa, il considère qu'après 25 siècles de civilisation étrangère, les Berbères sont restés eux-mêmes, grâce à « des énergies considérables » qu'ils ont pu opposer à l'étranger. Mais un « vice interne » empêche cette énergie d'aboutir à la création d'un tout « harmonieux », vice expliquant à la fois cette force de résistance et cette incapacité politique : « Une constitution sociale particulière (…) a déterminé à la longue dans les esprits une psychologie politique assez particulière » (Mammeri, [1938-39], 1992 : 82). Son analyse de la constitution sociale est marquée par le regard ethnologique de l'époque : il relève l'importance de la consanguinité dans les relations sociales qui se traduit à la fois par une fidélité à la religion des ancêtres et l'impossibilité de voir émerger un pouvoir supérieur (Mammeri, [1938-39], 1992 : 85-86). Il fait de la tribu, « formule d'un autre âge », la véritable base de cette société, base uniforme, qui ne connaît ni division du travail, ni hiérarchie (Mammeri, [1938-39], 1992 : 87 ; 89). Ainsi, « c'est cette organisation familiale qui a fait des Berbères une race peu résistante mais très persistante » (Mammeri, [1938-39], 1992 : 86). Il s'attarde peu sur l'échelle du village sauf pour indiquer que la moindre décision dans l'assemblée kabyle exige un assentiment unanime, ce qui la rend remarquablement inefficace… Il considère aussi que le « sof » permet d'entretenir « une atmosphère d'anarchie et de troubles », dérivatif à l'individualisme berbère qui ne trouve pas sa place dans les structures sociales. « C'est ainsi qu'à travers les siècles les Berbères n'ont jamais changé, mais qu'ils n'ont aussi rien appris. Ils se contentent de durer, de s'agiter sans cesse dans les mêmes jeux, de repasser par les mêmes ornières » (Mammeri, [1938-39], 1992 : 94-95).

A ce propos, on peut parler de rupture dans les années 30. Désormais l'organisation socio-politique traditionnelle kabyle / berbère devient un héritage à se réapproprier et à intégrer dans des projets politiques en opposition aux politiques coloniales et parfois à d'autres discours nationalistes.

Pour défendre l'idée d'indépendance, on s'oppose désormais à l'idée d'incapacité politique. Amar Imache par exemple, dans « l'Algérie au carrefour », rédigé juste après la dissolution de l'ENA par le gouvernement du Front populaire, dresse un réquisitoire contre le projet Blum-Viollette de décembre 1936 qui secoue la scène politique en Algérie (Imache, [1937], 2012)[46]. Prônant l'indépendance, Imache voit dans ce projet une deuxième tentative de conquête de l'Algérie, par l'assimilation. L'ENA, qui vient dêtre dissoute et dont il était l'un des dirigeants est alors le seul parti à prôner l'indépendance. Il critique à ce sujet les « intellectuels » et « savants » musulmans : « Bien des gens, il est vrai ont peur du mot « indépendance » et semblent tout accepter sauf cela. Vivre libre est-ce donc chose effrayante ? La botte d'un conquérant est-elle donc indispensable à la vie du pays ? » (Imache, [1937], 2012 : 53). Imache s'appuie pour répondre sur une critique de l'historiographie coloniale, qui met en avant l'incapacité politique des Algériens à construire de vaste ensemble politique stable, ainsi que sur des éléments de l'organisation socio-politique kabyle : « Que de versions on a données, et que de prétextes pour justifier l'invasion et la possession de notre pays ! De notre race d'abord qui descendait de ceci ou cela, de l'anarchie dans notre pays (comme si dans les pays « civilisés » il n'y en avait pas et même jusqu'à nos jours) » (Imache, [1937], 2012 : 41). Entre autres arguments, il tente de démontrer, en citant des « historiens que personnes ne peut mettre en doute » (Julien), l'ancienneté des mœurs berbères et le caractère démocratique de l'organisation en Kabylie. Il évoque les « républiques kabyles » à la fin du XVIIIème et au début du XIXème s. : « il faut savoir qu'avant la conquête, ce pays a connu des régimes démocratiques que plusieurs pays modernes ne connaissent pas aujourd'hui » (Imache, [1937], 2012 : 42).

Militant anarchiste et indépendantiste, Mohamed Saïl n'insiste pas sur le caractère démocratique mais sur le refus du Kabyle à se soumettre à l'autorité centrale, ce qu'il présente comme une constante de son histoire. « Jusqu'à l'arrivée des Français, jamais les Kabyles n'ont accepté de payer des impôts à un gouvernement, y compris celui des Arabes et des Turcs (…). J'insiste sur le Kabyle (…) parce qu'il est réellement l'élément dominant à tout point de vue et parce qu'il est capable d'entraîner le reste du peuple algérien dans la révolte contre toute forme de centralisme autoritaire » (Saïl, [1951] 2001 : 191). Il fait précisément référence aux valeurs et aux institutions qui caractérisent l'organisation sociale des Berbères : « pour l'indigène algérien, la discipline est une soumission dégradante si elle n'est pas librement consentie. Cependant le Berbère est très sensible à l'organisation, à l'entraide, à la camaraderie, mais fédéraliste, il n'acceptera d'ordre que s'il est l'expression des désirs du commun, de la base ». Il ajoute : « Les Algériens se gouverneront eux-mêmes à la mode du village, du douar, sans députés ni ministres qui s'engraissent à leurs dépens, car le peuple algérien libéré d'un joug ne voudra jamais s'en donner un autre, et son tempérament fédéraliste et libertaire en est le sûr garant » (Saïl, [1951] 2001 : 191).

Notons enfin que Hocine Aït Ahmed, militant PPA et animateur des Scouts musulmans algériens, participe à la « conjonction entre identité berbère et lutte nationaliste » (Sadi, 1986 : 384-385). Même s'il ne pose pas avant la fin des années 1970 la question de la place de la berbérité dans l'identité nationale, dès ses débuts, le FFS qu'il crée en 1963, se réfère aux structures sociales traditionnelles : les *djemaâs* de district apparaissent dans la structuration de ce parti politique d'opposition (Redjala, 1988 : 191 ; 194 ; 202). Cependant, ces institutions, « qui auraient été susceptibles de constituer des points d'ancrage à la construction du système démocratique, autogestionnaire et socialiste que les leaders nationalistes projetaient pour leur pays » sont ignorées à l'indépendance. Pour Mahé, cela s'explique par le fait qu'elles auraient « cumul[é] les condamnations » en raison de leur coexistence avec l'administration coloniale (Mahé, 2001 : 7-8)

[46] Avant ce projet, la législation concernant l'Algérie tend à limiter toute tentative des Algériens musulmans d'obtenir une représentation politique proportionnelle à leur importance numérique. Conservant son statut personnel, l'indigène musulman reste un citoyen mineur et discriminé. Le projet Blum-Viollette visait à accorder l'égalité politique à une faible proportion de la population algérienne pour l'étendre progressivement au plus grand nombre. Une minorité aurait ainsi obtenu l'égalité politique sans abandonner son statut musulman. La citoyenneté française devait être accordée à environ 21000 personnes, titulaires de certains diplômes ou de certains grades ou distinctions militaires. Il s'agissait d'une initiative réformiste mais prudente qui n'abordait pas la question de l'indépendance. Cf. Stora, 2002: 82-83.

- D'autres aspects de la société tribale : réappropriation / revalorisation de pratiques économiques et culturelles.

Chez ces élites, les héritages de la société traditionnelle ne se cantonnent pas aux valeurs et aux institutions politiques. Ils pointent ainsi le rôle de la poésie et de la littérature orale, vues à la fois comme un patrimoine culturel à sauvegarder et comme une pratique sociale spécifique à la société de l'époque tribale. Ils se réapproprient cette pratique spécifique pour de nouveaux usages.

La poésie est avant tout dans la société tribale un produit collectif, le poète formulant « un discours collectif préexistant », poésie et poète tendent de ce fait à être investis de fonctions sociales essentielles : le poète héraut de son groupe, est l'élaborateur principal de la mémoire collective, le gardien des valeurs du groupe (Chaker, 1989 : 12). Les auteurs qui transcrivent ces poèmes ont pu encore être témoins de la prééminence de la littérature orale dans la société kabyle traditionnelle. Malek Ouary raconte ainsi deux événements qui ont été pour lui « une révélation, une prise de conscience aussi ». En 1926, à l'occasion du décès de sa grand-mère, il évoque un ancien guerrier en ces termes : « Tout le monde lui manifestait beaucoup de déférence ; j'ai vite compris pourquoi, car il s'est mis à « dire ». L'assistance, muette, était subjuguée. Ce soir-là, j'ai découvert la magie de la parole et sa puissance d'évocation » (Ouary, 1974 : 11-12). La même année il découvre la « femme-troubadour ». « La Hnouna s'est recueillie quelques instants pour une concentration intense, en véritable état second. Quand elle en a émergé, elle a relevé le pan de son burnous pour en retirer un tambourin qu'elle a fait vibrer de quelques battements ; ensuite, elle s'est mise à chanter. Sur un air très simple, bien rythmé, elle faisait l'éloge du disparu. Etonnante improvisation de poésie pure » (Ouary, 1974 : 12-13). Mammeri insiste sur cet aspect qui permet de réintroduire un sens que l'analyse extérieure ignore : la civilisation kabyle traditionnelle est une civilisation orale par choix ou par vocation et non parce qu'il n'existait pas de pratique de l'écrit. « Ici, la parole a valeur éminente, voire despotique », et la poésie apparaît alors « comme le degré le plus éminent, le plus exalté (exaltant) d'une pratique par ailleurs commune » (Mammeri, [1980] 2001 : 44).

Mais cette poésie leur sert aussi pour de nouveaux usages. Nous avons déjà évoqué comment Boulifa utilise cette poésie pour justifier son analyse de la place de la femme dans la société kabyle traditionnnelle. Ouary pointe la possibilité d'une démarche spécifique pour écrire l'histoire de cette société négligée par l'historiographie coloniale: « la période que des historiens français avaient qualifiée pour le Maghreb de « siècles obscurs », et que par manque d'informations ils avaient considérée comme irrémédiablement perdue dans les ténèbres du passé, se trouve éclairée, du dedans, de lueurs révélatrices qui se passent aisément du support de l'histoire qui s'attache aux événements » (Ouary, 1974 : 31). C'est ce que tente Mammeri à partir de son recueil de poémes anciens : il trace en introduction les grandes lignes d'une histoire de la société kabyle à l'époque précoloniale (XVIè-XIXème s.), faite d'une mosaïque de tribus entretenant des rapports ambigus avec l'Etat deylical (Mammeri, [1980] 2001 : 16-29).

D'autre part, des éléments de culture matérielle deviennent l'objet d'un discours valorisant face à un regard colonial folklorisant. Malek Ouary soulignait ainsi qu'à côté de la poésie ou des récits oraux il y avait d'autres domaines permettant de revaloriser la société kabyle (1974 : 31-33). Il développe le cas de l'architecture des villages et en particulier de la « maison kabyle » ou de la *djemaa*, bâtiment accueillant l'assemblée villageoise. « On a souvent présenté nos agglomérations comme un informe ramassis de huttes et de cabanes. En a-t-on assez parlé des gourbis, des mechtas ! C'est une contre-vérité. Si je prends par exemple mon village natal, Ighil-Ali, chez les At-Abbas, c'est une véritable petite ville de 3000 habitants. La cité a fier allure et offre toutes les caractéristiques d'une urbanisation et d'une architecture originales : certaines rues sont pavées ; il y a des égouts, assez sommaire peut-être, mais bien réels ; ses « *djemaas* » [il précise : l'assemblée du village et, par extension, le lieu où elle se tient] rappellent étrangement les anciennes agora des Grecs » (32). Il poursuit en décrivant les détails des maisons, leurs décorations… Il évoque aussi les centres potiers réputés (Ath-Aissi, Ath-Mesbah). Il se situe surtout par rapport à la vision coloniale / évolutionniste qui caractérisaient ces productions des sociétés colonisées de « folklore », avec toutes les connotations dévalorisantes dont le terme s'est chargé (en désignant peu à peu les survivances pittoresques sans signification profonde (Belmont, *DEA*, 1991 : 283-84) : il s'oppose à

l'idée qu'il ne s'agirait là que de « manifestations naïves et rustiques de petites gens » (Ouary, 1974 : 34).

Contrairement à la démarche de ses prédecesseurs, Mammeri ne fait pas simplement œuvre de sauvegarde en publiant ses *Poèmes kabyles anciens*. Il recueille certes des poèmes qui « véhiculent les canons et les idéaux d'une manière d'être particulière et qu'à ce titre on doit préserver en ce temps d'uniformisation planétaire ». Mais, pour lui, « la culture n'est pas seulement un héritage reçu, c'est aussi un projet assumé » (Mammeri, [1980] 2001 : 16). Ainsi, loin de sacraliser ce patrimoine et de le fossiliser, il propose aux siens (les poèmes sont publiés en kabyle et en français et certaines introductions ne sont rédigées qu'en langue kabyle) une démarche active en adaptant ce patrimoine légué par les anciens : « publier ces poèmes, c'est continuer le projet poursuivi pendant des siècles par les générations qui les ont créés » (Mammeri, [1980] 2001 : 16). Son recueil se veut un condensé de savoir (*tamusni*) traditionnel transmis de manière moderne afin que les Kabyles d'aujourd'hui s'en inspirent : « *Ulac tijmuyaɛ d igrawen ideg ara tḥefḍem tamusni akken ṭ-ḥefden imezwura nnwen. Tura tamusni tuɣal s idlisen. Degmi yuriɣ adlis-a i kečč, a Azwaw, d tezzyiwin-ik ad ak-d-iqqim d tagejdit i usenned, d tagejdit i lebni* ». [« Il n'y a plus d'assemblées dans lesquelles vous pourriez apprendre la « *tamusni* » comme l'ont apprise nos ancêtres. Maintenant la « *tamusni* » se retrouve dans des livres. C'est pour cela que j'ai écrit ce livre, pour toi *Azwaw* et pour ta génération afin qu'il te devienne une poutre sur laquelle t'appuyer, une poutre sur laquelle construire »] (Mammeri, [1980] 2001 : 60).

Le travail de Mammeri constitue en cela une transition. Il symbolise ce tournant que représente 1980 dans l'affirmation identitaire berbère.

2- Le tournant des années 1980 : de la volonté de sauvegarder à la nécessité de moderniser[47].

Le mouvement qui se développe à partir d'avril 1980 révèle d'abord une diffusion plus massive de la « sensibilité berbère » (Chaker, 1987). Mais il montre également une approche quelque peu différente de la culture berbère. Elle est considérée non plus comme une survivance fragile dont il faudrait sauver les restes mais comme une culture vivante qui peut et doit être intégrée à la modernité.

a- Un nouveau contexte perçu : la négation de l'identité berbère par le nationalisme algérien et par l'Etat.

Ce tournant s'explique par une nouvelle perception de la situation de la culture berbère depuis l'indépendance. Le sentiment qu'elle reste menacée est encore exprimé. « *Ixṣimen begsen* » [les ennemis sont à l'affût] peut-on lire dans l'éditorial du premier numéro de la revue *Tafsut (Tafsut* 1, 1981: 3)[48]. Mais l'ennemi ce n'est plus le regard européen dévalorisant une culture « primitive ». Des articles mettent en avant un contexte international marqué par « deux systèmes nivellateurs » (capitalisme / communisme) qui ont imposé le triomphe de l'Etat-nation, qui n'accepte pas la diversité en son sein (*Tafsut* 1, 1981: 11-12). Le problème se pose surtout à l'intérieur de l'Etat-nation algérien : revenant sur le mouvement de 1980, la revue *Tafsut* l'analyse comme le résultat d'une série de provocations et d'agressions des autorités ainsi que la conséquence de la politique de négation, de liquidation et de mépris des langues et cultures populaires (*Tafsut* 2, juillet 81: 13). De

[47] Pour rendre compte du discours identitaire berbère après 1980 on s'est appuyé sur l'analyse des écrits du Mouvement Culturel Berbère. Le mouvement donne naissance à une revue, la revue *Tafsut*, sous deux formes : "série normale" à partir de 1981 et la série "études et débats" à partir de 1983 qui elle se définit comme une tribune ouverte aux "intellectuels et universitaires berbérophones de toute l'aire berbère". D'autre part, les animateurs du "Printemps berbère" se sont réunis en séminaire à Yakouren en août 1980 et ont produit un document synthèse connu sous le nom de "séminaire de Yakouren", publié par Imedyazen sous le titre *Algérie, quelle identité ?* (1981) (Aït Kaki, 2004: 97).

[48] La revue *Tafsut* rassemble des articles signés ou anonymes ; dans ce cas les références n'indiquent pas d'auteur. Les articles sont publiés soit en français soit en berbère. La traduction proposée est la nôtre.

nombreux textes s'inscrivent dans une opposition à l'idéologie officielle algérienne. Ainsi, un article analysant des écrits arabes sur la berbérité depuis 1962 fait apparaître deux tendances :

- La première d'entre elles insiste sur la négation : la berbérité n'existe pas et est une invention coloniale.
  « *Tamaziɣt ur ţ id ţţadren ara di tira nnsen. Amzun akken ulac iţ di tmurt is, ama deg umezruy ama di tmeddurt nneɣ. (...) win ara d-yinin mačči akka, d mmi-s upapas, d imṛabḍen n iṛumiyen i t id-iṛebban* » [La berbérité n'est pas évoquée dans leurs écrits. Comme si elle n'existait pas dans son propre pays, que ce soit dans notre histoire ou dans notre vie. Celui qui dit que cela n'est pas vrai est un enfant de Père blanc, ce sont les missionnaires français qui l'ont éduqué].
- Pour la deuxième tendance, la culture berbère constitue une menace pour l'unité de la nation. « *Tamaziɣt d cciṭan yiwen nnsen* », « *Tamaziɣt d iɣisi n tmurt ; ma neğğa-ţ, aţţebḍu tamurt nneɣ* » [La berbérité et le diable ne font qu'un ; la berbérité est une faille ; si nous la laissons elle divisera le pays] (*Tafsut* 9, novembre 1984: 39-40).

Pour cette « nébuleuse » que constitue le mouvement culturel berbère, cette définition officielle de l'identité du peuple algérien qui exclut le fait Amazigh tire son origine du mouvement nationaliste algérien dont l'histoire a permis l'hégémonie de l'idéologie arabo-islamique (Séminaire de Yakouren, 1981 : 6).

On retrouve là un des impacts du « mythe kabyle » : sa mise en avant a provoqué une occultation des réalités berbères, aussi bien sur le plan intellectuel déjà évoqué, que sur le plan politique. Chez les nationalistes, dès les années trente et jusqu'à aujourd'hui, ce « mythe » a donné naissance à la lutte contre le « danger berbère », perçu ou utilisé comme une véritable menace contre l'unité nationale (Chaker, 2006 : 144-45). La définition de l'identité nationale algérienne s'est ainsi faite à la fois dans la confrontation avec le pouvoir colonial (l'idéologie nationale s'est construite alors comme un « miroir inversé » du discours colonial, Harbi, 1980-b : 31-32) mais aussi dans le cadre d'une lutte entre Algériens pour le monopole du discours sur l'identité culturelle et religieuse des Algériens. Dans le cadre des mouvements nationalistes la définition « arabo-islamique » de l'Algérie s'impose, d'abord parce que le statut personnel musulman, cadre juridique mis en place par le système colonial, comme lieu d'exclusion de la citoyenneté française est devenu le lieu où a émergé une citoyenneté alternative, la citoyenneté algérienne (MacDougall, 2006). Ensuite, parce que, pour s'opposer aux théories coloniales assimilant les Berbères aux Européens et les opposant aux Arabes, l'historiographie nationaliste souligne les racines moyen-orientales des Berbères et leur attribue une origine sémite (descendants des Cananéens) ; à la suite de leur migration, les Berbères submergent les populations aborigènes et deviennent la véritable race autochtone dans l'histoire de l'Afrique du Nord. La conquête arabe achève ainsi l'histoire du Maghreb et les Berbères sont alors circonscrits dans un espace historique fermé, associés au Proche-Orient et à l'histoire de l'Islam, ce qui aboutit par contre-coup à nier la réalité berbère contemporaine de l'Afrique du Nord (MacDougall, 2006).

Cette définition s'explique cependant aussi par des facteurs plus anciens que les enjeux autour du monopole de la définition de la nation algérienne. Dès le Moyen-âge, les élites arabisées, dans une vision musulmane de l'Histoire, refoule le passé anté-islamique et crée le mythe des origines proche-orientales des Berbères (Shatzmiller, 1983). Jocelyne Dakhlia montre que devait être effacée une position périphérique dans l'espace et l'histoire du monde arabo-musulman : l'Afrique du Nord est loin du centre géographiquement et mentalement ; elle a aussi été le lieu d'une conquête difficile et d'une soumission longtemps incomplète (Dakhlia, 1987 : 241-42).

Cette reconstruction de l'histoire, refoulant la composante berbère de l'Algérie, s'impose dans le courant indépendantiste alors dominant : le MTLD, parti successeur du PPA qui exerce depuis 1938 une hégémonie sur l'ensemble du mouvement national algérien (Carlier, 1984: 347), présente une brochure, le *Mémorandum à l'ONU* de 1948, « acte de naissance » qui fonde la souveraineté de l'Algérie face à la puissance coloniale. Cette brochure s'ouvre par cette phrase : « La nation algérienne arabe et musulmane existe depuis le VIIème s. » (cité par Abrous, Claudot-Hawad, 1999 : 97). Cette définition, qui s'inscrit dans une lutte pour la prétention à représenter légitimement les Algériens, ne fait pas l'unanimité et provoque, entre autres, dès la fin des années

1940, la « crise berbériste » : l'historiographie désigne par cette expression la crise provoquée par la proposition de définition par certains nationalistes dans le cadre du PPA-MTLD, d'une « Algérie algérienne » qui inclut la dimension berbère, certains réclamant un statut légal de seconde langue pour le berbère dans le programme du parti (Carlier, 1984 : 364). L'historiographie propose une lecture à la fois politique et culturelle de cette crise (Harbi, 1980 : 65 ; Ouerdane, 1987 : 35-36) : d'une part les spécificités berbères sont revendiquées par les tenants de l'aile radicale qui dénoncent l'électoralisme des messalistes (Harbi, 1980-b : 32) ; d'autre part, la question culturelle est soulevée par une pléïade de jeunes lycéens et étudiants qui affluent dans les rangs du PPA et qui vivent mal de voir leur possibilité de promotion au sein du parti bloquée par le système de cooptation (Harbi, 1980b : 33). La crise est résolue de manière bureaucratique et autoritaire avec l'exclusion des principaux porte-parole du « mouvement berbère » qui apparaît alors sur la scène politique, l'élimination par la violence des plus extrêmistes, le groupe d'Ali Yahia Rachid, élimination confiée à des Kabyles dont Abane Ramdane, Krim Belkacem et le futur colonel Amirouche (Harbi, 1980b : 33). Cela laisse des séquelles importantes dans le mouvement nationaliste : la question de l'identité refoulée laisse le champ libre aux arrières-pensées, à l'exploitation d'un danger berbériste (Harbi, 1980b : 33-35) et tout ce qui de près ou de loin touche au domaine berbère devient tabou (Carlier, 1984 : 359).

Cette conception de l'identité nationale s'impose dans le FLN et les Kabyles ont « communié » durant la guerre dans un « mythe arabo-islamique », « pensé et vécu » comme nécessaire à l'unité pour le combat contre la puissance coloniale (Bouaziz, Mahé, 2004 : 258). La question se repose après l'indépendance qui ne met pas fin aux enjeux idéologiques. Pour effacer la diversité instrumentalisée par l'idéologie coloniale, les autorités algériennes disent réagir à une vision coloniale de l'Algérie, « mosaïque d'ethnies disparates » (Abrous, Chaker, 1988 : 174), mosaïque de tribus, la tribu étant perçue par l'idéologie officielle comme un archaïsme préjudiciable (Ben Hounet, 2008). L'arabo-islamisme demeure une référence centrale et devient le ciment, le principe d'unité. En réaction à la politique de division de la France coloniale, et simultanément s'inspirant du modèle jacobin français de l'Etat-nation, l'Algérie est définie par une nation, un territoire, une seule langue (l'arabe classique), et une référence propre au discours algérien : une seule religion, l'islam (Abrous, Claudot-Hawad, 1999 ; 95).

Cela a abouti, jusque dans les années 1990 à la négation de la dimension berbère en Algérie. Jusqu'en 1989, mais de manière plus explicite à partir de 1976, les textes officiels en font une dimension ignorée ou renvoyée à un passé révolu, et souvent « in-nomable », ainsi qu'une dimension manipulée par les puissances étrangères (Abrous, Chaker, 1988 : 195). Suite aux événements de 1980, on observe une politique qui oscille de manière permanente entre des menaces et la condamnation de la revendication berbère (répression directe, arrestations, condamnations en 1980, 1981 et 1985) et une certaine volonté de dialogue ainsi que des tentatives d'intégration / neutralisation dans les cadres institutionnels et politiques du régime (Abrous, Chaker, 1988 : 187). Si, par la suite, l'Etat algérien accorde des concessions (l'ouverture de deux départements universitaires à Tizi-Ouzou en 1990 et Béjaia en 1991, et plus récemment à Bouira ; un journal télévisé depuis 1991 ; depuis octobre 1995, l'enseignement du berbère dans certains lycées et collèges), la question du statut de la langue a été soigneusement contournée, et l'amazighité (berbérité) n'est incluse dans le préambule de la constitution de 1996 que pour être mise hors du champ politique : « il ne s'agit donc pas d'une reconnaissance, mais bien d'un procédé de neutralisation », d'une « phagocytose » (Abrous, Claudot-Hawad, 1999 : 97).

C'est clairement à cette idéologie officielle que réagit le MCB à travers ses écrits. On peut noter ici l'importance accordée à l'histoire du mouvement national et aux militants kabyles qui y ont participé (mises au point tirées de conférence organisées par le MCB notamment sur l'engagement des « berbéristes », entretiens avec des militants nationalistes, des historiens…) ce qui permet d'insister sur l'existence d'un discours nationaliste autre que le discours arabo-islamique :

"*Mebla ma nuɣal ɣer Yugurten neɣ Masensen, deg wseggwas n 45 yiwen unelmad isem is AIT AMRANE iṯheggi akayad (examen) n lebbak, iṯekki deg Ukabar n waɣref Azziri (PPA), yura yiwen usefru isemma yas « kker a mmi-s umaziɣ ». Deg wseggwas nni dɣa i ffɣen s amadaɣ inelmaden yellan qqaren deg uɣerbaz n ben-Aaknun : LAIMECHE ALI, AIT-AHMED HOCINE,*

OUSEDDIK OMAR,…d wigi nitni d wiyiḍ icban BENNAI OUALI ay yugin ad rran Lezzayer d taaṛabt. (…) Zik amennuɣ nsen iṛuḥ iṯṯu t umezruy. Armi d tura ay bdan ṯmektayen ten id (…). Maca amek armi tikta n wigi , ilemẓiyen isbedden akabar n PPA, i d-ixelqen l'OS, i iheggan 54, ur d-igwri kra degsent di ṭṭraad 54-62 neɣ asmi tefra ? BENNAI OUALI, ad iṯwaṛḥem , nɣant f tmaziɣt deg wmadaɣ. (…) D annecta iɣef ilaq annesteqsi iman nneɣ. D annecta iwumi ilaq ara necfu » [Sans remonter à Jugurtha ou à Massinissa, en 1945 un étudiant appelé Aït Amrane qui préparait l'examen du bac, qui était membre du Parti du Peuple Algérien, a écrit un poème qu'il a intitulé « lève-toi fils de Berbère ». Cette même année d'ailleurs, des étudiants du lycée de Ben Aknoun ont pris le maquis : Laimeche Ali, Ait-Ahmed Hocine, Ouseddik Omar,… ce sont eux et d'autres comme Bennai Ouali qui ont refusé de faire de l'Algérie un pays arabe. (…) Leur combat avait fini par être oublié par l'histoire. Ce n'est que maintenant qu'on commence à s'en souvenir. Mais comment les idées de ces jeunes, qui ont érigé le parti du PPA, qui ont créé l'OS, qui ont préparé 54, ont-elles disparu pendant la guerre de 54-62 ou à l'indépendance ? Bennai Ouali, dieu ait son âme, a été tué au maquis pour le combat berbère. C'est à ce sujet qu'il faut s'interroger. C'est ce dont nous devons nous souvenir »] (*Tafsut* 2, juillet 81: 1).

Cela leur permet aussi de réinscrire le combat pour *Tamaziɣt* dans la longue durée et dans la mouvance nationaliste, en même temps que les militants tentent de faire de cette histoire et de ces personnages une partie intégrante de la mémoire collective en Kabylie.

Le mouvement berbère se positionne aussi plus largement face aux différentes historiographies « officielles » qui ont véhiculé sur les Berbères des idées fausses et répond aussi bien à l'historiographie coloniale qu'à l'histoire officielle diffusée par les autorités algériennes. L'une a mis en avant l'incapacité génétique à ériger un Etat centralisé, la colonisabilité de l'Algérie ainsi que sa vocation romano-chrétienne ; l'autre insiste sur la prédisposition naturelle de l'Afrique du Nord à l'avènement de l'islam et sur le mythe de la cristallisation du mouvement national par le courant réformiste. (Séminaire de Yakouren, 1981 : 14-15). Il tente de trouver une voie entre le « mythe » d'une Algérie divisée entre arabophones et berbérophones et celui d'une Algérie sans diversité culturelle (Séminaire de Yakouren, 1981 : 34-35).

Pour répondre à cette négation, les écrits insistent davantage sur le caractère vivant de cette culture et sur sa capacité à s'inscrire dans la modernité.

b- Une culture vivante qui peut être modernisée grâce à une action volontariste et à une « tradition de résistance ».

L'acte du séminaire de Yakouren résume cette nouvelle orientation : il rappelle que c'est « une culture qui a toujours constitué la toile de fond du pays » et « dont la vigueur et la quotidienneté sont encore aujourd'hui criantes » (Séminaire de Yakouren, 1981 : 17). Le rapport évoque la « nécessité d'un retour aux sources de nos valeurs, non pas pour nous y enfermer, mais plutôt pour opérer un véritable inventaire critique » et « retenir de cet inventaire les éléments encore valables, les actualiser, les enrichir de tous les acquis des révolutions scientifiques, techniques et sociales » pour « les faire déboucher sur le moderne et l'universel » (Séminaire de Yakouren, 1981 : 43).

La langue et la littérature kabyle avaient déjà connu depuis la fin du XIXème s. des transformations liées à une prise en charge par les lettrés kabyles eux-mêmes. Cela a aboutit très tôt à une appropriation de l'écrit, et puis à une multiplication des usages fonctionnels de la langue : si la période précédente a vu la production de grammaires, de textes ethnographiques et la fixation à l'écrit d'éléments de la littérature orale par les instituteurs et les écrivains, ainsi que la composition de chants nationalistes par le courant des « berbéro-nationalistes », pionniers en matière de néologie, ce sont les années 1970 qui laissent place à « une véritable explosion de l'écrit en berbère » (Abrous, 2004-c : 4072). La société kabyle produit alors des textes écrits dans des domaines nouveaux : néo-littérature (théâtre, romans), production de lexiques spécialisés, presse, nouveautés dont la revue *Tafsut* rend compte (extraits de romans, incitation à la production de lexique, emploi des néologismes...).

Face au refus des autorités de prendre en compte les revendications culturelles berbères, le mouvement s'inscrit dans le cadre d'une action résoluement volontariste pour valoriser le

patrimoine berbère. Cela est formulé de plus en plus clairement dans la revue *Tafsut*. Déjà, dans le premier numéro, on pouvait lire : « *nekwni neţkal kan ɣef yiɣallen nneɣ* » [nous, nous ne comptons que sur nos propres forces] (*Tafsut* 1, 1981 : 7). Un lecteur écrit en 1984: « La réalité culturelle est là, nous devrions savoir que l'avenir ne peut être déterminé que par notre volonté. Il suffit de retrousser ses manches et de commencer à travailler sérieusement en ne prêtant qu'une oreille distraite aux discours des autres (…) qui tendent toujours à confiner notre langue dans son oralité et la préhistoire » (*Tafsut 8*, janvier 1984 : 58). Les éditeurs de la revue proposent eux mêmes « quelques éléments d'orientation à même de faciliter la tâche des militants en vue d'un travail de prise en charge de notre culture » (*Tafsut 8*, janvier 1984 : 26-27).

Cette position se traduit en parallèle dans les actions entreprises par le mouvement, notamment lors de la célébration du 20 avril qui connaît un tournant en 1984, par la durée de la célébration et la variété des activités proposées : pendant une semaine, ont été organisés des projections de film, des conférences, des expositions, des spectacles divers (théâtre en kabyle ou en arabe populaire, soirée poétique berbère). Jusqu'alors « journée anti-répression » donnant lieu à des rassemblements, cette célébration d'avril 1984 a permis de montrer « la volonté de s'affirmer partie intégrante et autonome du corps socio-culturel », de montrer « que le mouvement n'est pas seulement contestation mais aussi alternative et capacité à organiser concrètement le quotidien. (...) On ne demande plus rien ; on affirme son existence et on se donne le droit de trouver les voies et les moyens d'avancer et d'aboutir (…). Il nous reste à transformer tous les militants en organisateurs du 20 avril et tous les jours de l'année en 20 avril » (*Tafsut* 9, novembre, 1984 : 37-38). Ce volontarisme se traduit, outre les activités organisées dans le cadre universitaire, par les tentatives de création d'associations culturelles (cf. *Tafsut* 9, novembre 1984 : 32-34) qui aboutissent à la fin de la décennie (avec une ouverture relative suite aux événements d'octobre 1988) ou par la prise en charge au sein de villages d'activités culturelles et éducatives (*Tafsut* 6, 1983 : 58-60), ce qui n'est pas sans rappeler l'action des associations culturelles villageoises qui se multiplient dans la décennie suivante.

Cette attitude et les motivations qui la sous-tendent sont décrites comme un véritable combat et une « résistance », interprétée comme une pratique héritée de la société précoloniale, autonome par rapport aux pouvoirs centraux : « Le rapport à notre culture n'est plus fait de simples reproductions, de rattachement nostalgique à quelque chose de passé ; il se fait de plus en plus dynamique voire même militant, puisqu'on s'aperçoit que maintenir son identité dans le monde actuel ne peut être que le résultat d'un combat. (…) On peut également dire, et c'est là le fait le plus marquant, que la résistance est chez nous un fait de culture entériné par des siècles de pratiques » (R. B. et S. H., *Tafsut* 5, juillet 82 : 47).

Ces nouveaux positionnements orientent également le réinvestissement des éléments marquants de l'organisation socio-politique traditionnelle.

c- Revalorisation et réappropriation des « héritages tribaux ».

- Aspects socio-politiques.

Les écrits du Mouvement Culturel Berbère dénoncent le modèle de l'Etat centralisé émanant de l'ancienne puissance colonisatrice, modèle qui empêche de prendre en considération la diversité culturelle et l'héritage de la société tribale : « Notre histoire doit finir d'être grevée par le complexe d'Etat-Nation. (...). Notre diversité est notre chance de demain, elle doit nous permettre de rentrer dans le XXIème s. Toute analyse de l'identité nationale doit la prendre en charge avec lucidité et honneur, et non plus comme certains milieux se plaisent à la montrer, en tant que tare de l'héritage tribal » (Séminaire de Yakouren, 1981 : 8). Des écrits revalorisent plus spécifiquement l'organisation socio-politique tribale, en réponse à l'historiographie coloniale : « L'organisation de la société maghrébine a pris très tôt le type de regroupement villageois et tribal et se trouvait même en avance par rapport à d'autres sociétés à la même époque. C'était la structure qui répondait aux besoins sociaux d'alors. Nos ancêtres n'ont pas éprouvé le besoin d'aller au-delà » (Séminaire de Yakouren, 1981 : 15). Le MCB souligne que ces formes de vies précoloniales ont réussi à se maintenir dans certains espaces de l'Algérie (le Sud et les zones montagneuses) malgré l'expansion

du système colonial et la politique de l'Algérie indépendante : « Des secteurs entiers de la société continuent de fonctionner selon leur logique propre, avec des modes de vie et de pensée à peine étiolés » (Séminaire de Yakouren, 1981 : 33). La place de la Kabylie est parfois soulignée : « Les supports villageois de la société civile et politique en font un véritable bastion du patrimoine algérien. C'est sa spécificité » (*Tafsut* 5, juillet 1982 : 53).

Le mouvement revient à travers ses écrits et les conférences qu'il organise sur l'histoire de l'Afrique du Nord et pointe notamment la permanence des organisations autochtones et leur vitalité au cours de l'histoire. Toutefois, c'est essentiellement l'histoire du mouvement national et celle de la guerre de libération, présentées comme des histoires spoliées par des « voleurs d'histoire » (*Tafsut* 10, avril 1985 : 1-2), qui est abordée, selon ce point de vue : les écrits analysés mettent en avant l'articulation de l'engagement nationaliste avec la sensibilité berbère ainsi que le rôle des structures et des valeurs héritées de la société traditionnelle dans le combat nationaliste. « Leur combat [= les militants nationalistes] n'a été possible que parce que notre société a pu secréter en son sein des valeurs qui, même aux périodes les plus noires de notre pays, ont permis à ces citoyens de continuer à croire à la nécessité de leur combat. Ces valeurs sont la création du tissu social c'est-à-dire de ces femmes et de ces hommes nombeux et anonymes qui, avec humilité et une persévérance à toute épreuve, les ont maintenues, enrichies, adoptées jusqu'à les vivre dans leur quotidien à un tel point qu'ils ont fini par s'y identifier et les représenter » (*Tafsut* 8, janvier 1984 : 52). Des témoignages évoquent concrètement la place des institutions traditionnelles dans le combat de l'époque. Ainsi ce témoignage de Saïd Sadi : pour lui, les valeurs communautaires quotidiennes ont continué à faire leur preuve y compris pendant la guerre de libération ; de même les structures traditionnelles ont été partie prenante du combat. « Dans ma région, même enfant, je me souviens que la plupart des chefs de village ont été les premiers commissaires du FLN auprès de la population. Des amis des Aurès m'ont affirmé la même chose. Il y avait donc au niveau de la lutte concrète et quotidienne une réelle décentralisation, une autonomie de gestion» (*Tafsut* 7, 1983 : 41). Dans le même sens, la présentation des *Mémoires d'un combattant* met en avant l'originalité du livre qui fait de l'identité berbère « la toile de fond des événements historiques » ; l'auteur, Hocine Aït Ahmed, témoigne du fait que les militants de l'époque savent que « pour être efficaces ils doivent prendre appui sur la société traditionelle ». Il cite l'exemple d'un discours à la zaouia de Sidi Aberrahmane dans lequel lui et ses compagnons parlent du soulèvement de 1871 pour sensibiliser les jeunes talebs à l'idée nationaliste ; d'autre part, « ils essaient de recomposer le tissu social à l'abri de l'administration coloniale » grâce à des « *djemaa ad hoc* d'arbitrage, de médiation ou de bons offices » et s'appuient sur le sens de l'honneur (*Tafsut* 9, novembre 1984 : 47-52). La tradition de « résistance » développée par les sociétés berbères est rappelée : « Il y a là une permanence, une continuité historique frappante : Massinissa, Jugurtha, Abdelkrim, Abdelkader, la guerre de libération » (*Tafsut* 5, juillet 82 : 50). D'où l'idée de sacrifice particulier des Kabyles qui légitime la revendication berbère et explique leur frustation : ils représentent « des millions de citoyens qui estiment avoir fait régulièrement l'essentiel de la résistance populaire, grâce à leur culture précisément, à qui on veut faire croire que leur existence culturelle est un danger pour le pays » (Sadi, *Tafsut* 7, 1983 : 37 ; voir aussi Chaker, *Tafsut* 10, avril 1985 : 65-66).

Le maintien de ces valeurs, de ces institutions et pratiques constitue nettement aux yeux du MCB un des enjeux pour la société algérienne contemporaine. Cet enjeu se formule en premier lieu en termes identitaires : « *Amek acḥal aya n leqrun neṭṭef di tmeslayt nneɣ, neṭṭef di laâwayed nneɣ, assa mi nessufeɣ listiâmeṛ a sen nebru a netruzzi* ! » [Comment depuis tant de siècles nous nous sommes accrochés à notre langue, à nos coutumes, maintenant que nous avons mis fin au colonialisme nous les lâcherions pour nous « naturaliser » !] (*Tafsut* 1, 1981 : 7). Mais il se formule aussi au niveau politique : la destructuration, liée à l'impact de la colonisation mais aussi à la « pratique d'Etat en décalage avec la dynamique populaire », a abouti à un éclatement de la structure communautaire traditionnelle (notamment la *djemaa*) et à une disparition des valeurs qui réglaient harmonieusement jusque là la vie sociale, alors qu'aucun autre type de société capable de prendre en charge l'héritage culturel populaire ou de le développer n'a été proposé (Séminaire de Yakouren, 1981 : 51-52). Le MCB dénonce même leur étouffement volontaire : « les structures sociales anciennes sont embrigadées ou carrément combattues » (*djemâa* sous contrôle notamment) »

(Séminaire de Yakouren, 1981 : 11-12). Or, ces éléments sont présentés comme à même de fonder un projet de société démocratique : « Nous pouvons, et nous en avons les moyens culturels et historiques, (…) élaborer en puisant dans nos conceptions, notre Histoire millénaire caractérisée de tout temps par la négation de l'autarcie et dans nos expériences démocratiques tout aussi riches, un projet de société… » (*Tafsut* 1, 1981 : 11). A côté du « centralisme démocratique » et de la « démocratie bourgeoise », une autre démocratie peut être construite, si on s'inspire des systèmes de valeurs des sociétés précapitalistes qui demeurent encore un peu dans certaines régions « en particulier en tant que systèmes politique et social dans les régions berbères où on a assisté depuis la plus haute antiquité à des sociétés sans Etats » (Boudaoud, *Tafsut* 7, 1983 : 10). Ce sont en particulier les assemblées traditionnelles qui doivent servir ce projet : « *Tewwi-d ad uɣalen iɣerfan ɣer tjemmuyaâ tiqdimin, ɣer tikli n tmetti nnsen tazedgant, i sen yemɣin deg ẓuran. D-Tijemmuyaâ agi ara yesɣeḍlen di tazwara anekcam, d nutenti daɣen ɣef ara yers leḥkwem n tmura, akken ur d-yeṭṭas ara d leḥkwem udebbuz. Acuɣer ? Acku tijemmuyaâ d ayla n weɣref* » [Les peuples devront revenir à leurs anciennes assemblées, au fonctionnement sain de leur société, qui leur vient de leurs racines. Ce sont ces assemblées qui ont au départ mis à mal la conquête, ce sont sur elles aussi que reposera le gouvernement actuel, pour qu'il ne devienne pas un pouvoir autoritaire. Pourquoi ? Parce que ces assemblées sont le bien du peuple] (Yidir, *Tafsut* 1, 1981 : 21).

Cela nécessite cependant une réappropriation et une adaptation à la société actuelle : un projet de société doit être « fondé sur une réappropriation de nos valeurs et pratiques sociales et politiques qu'il faudra bien entendu enrichir et mettre à l'épreuve de l'environnement contemporain » (R.B, S.H., *Tafsut* 2, juillet 81 : 32). C'est le cas en particulier de la *djemaa* : « la valorisation mythique (...) d'une structure sociale berbère (la jmaɛ comme lieu de débat démocratique) ne peut plus faire avancer avec sérieux la question de la différence berbère aujourd'hui sans une critique radicale » sous peine de se « cantonner dans une nostalgie passéiste » (Bounfour, *Tafsut* 12, janvier 89 : 51).

Le FFS, qui, on l'a vu, se réfère dès ses débuts aux structures sociales traditionnelles, inscrit dans son programme de 1979, la réappropriation des *djemaas* parce qu'une autonomie locale permet de s'opposer à « une dictature fondée sur la centralisation à outrance » : « Le FFS a toujours préconisé de revenir aux « *Djemâas* » qui ont permis à notre Nation et à notre culture de survivre à travers les âges. Les « *Djemâas* » devraient jouir de pouvoirs étendus (…). C'est à ce niveau que le citoyen et la citoyenne doivent se mobiliser pour résoudre les problèmes urgents de la faim, de l'ignorance, du logement, des transports, de la sécurité et de lutte contre les fléaux sociaux qui rongent le tissu moral de notre peuple. Nous ne le répéterons jamais assez, la révolution algérienne s'est éteinte avec l'extinction de nos institutions démocratiques et de la liberté politique » (FFS, mars 1979)[49]. Ce programme prône ainsi la réhabilitation (et la modernisation) d'éléments issus de l'ancienne organisation de la société. Il faut signaler qu'aucun texte ultérieur ne le revendiquera.

Dans l'optique volontariste évoquée précédemment, le MCB appelle à l'occasion de la célébration du 20 avril 1984 à l'organisation de comités, à l'échelle des villages (mais aussi des quartiers…) afin de « solutionner les problèmes sociaux, et développer les activités culturelles et renforcer la solidarité populaire » (« Appel de la communauté universitaire », *Tafsut* 9, novembre 1984 : 16).

- Aspects culturels : moderniser pour lutter contre la folklorisation.

Le Mouvement Culturel Berbère s'inscrit dans la lignée des « culturalistes » et met en avant la place de la littérature traditionnelle : notons que ces hommes et ces femmes de lettres qui ont œuvré pour la « sauvegarde » de la culture berbère sont mis à l'honneur par la revue *Tafsut* qui consacre des articles à Taos Amrouche (*Tafsut* 1, 1981 : 28), Mouloud Mammeri (*Tafsut* 2, juillet 1981 : 5), Jean Amrouche (*Tafsut* 5, juillet 1982 couverture), Belaid Aït Ali (*Tafsut* 7, 1983 : 25), Mouloud Feraoun (*Tafsut* 8, janvier 1984 : 35). Mais ils suivent la voie tracée par Mammeri, lorsqu'il a publié les poèmes kabyles anciens : « Etre fidèles à eux, c'est être modernes résolument, enter la création sur les problèmes ou les visées de la réalité de ce temps, dût-on dans le détail

[49] Extrait de l'Avant-projet de plate-forme politique, document de synthèse des travaux d'un séminaire de formation politique encadré en mars 1979 par Ali Mecili et intitulé « L'alternative démocratique révolutionnaire à la catastrophe nationale ». Consultable sur le site officiel du FFS (http:/www.ffs-dz.com).

abandonner (ou dépasser) quelques unes des valeurs anachroniques qu'une histoire aliénée leur avait transmise » (Mammeri, [1980] 2001 : 56). Le MCB affirme ainsi la nécessité d'adapter cet héritage à une société modernisée pour l'enrichir et le diffuser : « Il est impératif de mettre ces moyens du siècle [théâtre, cinéma, cassette en poésie déclamée] à la disposition de la culture populaire » (R.B., S.H., *Tafsut* 5, juillet 1982 : 47).

Le MCB dénonce d'autre part la tentative de folklorisation de la culture berbère par l'Etat algérien. « *Adabu ibɣa tamaziɣt ad teqqim i ccḍeḥ d ccna alamma temurḍes iman is mebla tiita* » [Le pouvoir veut cantonner la berbérité à la danse et au chant jusqu'à ce qu'elle agonise d'elle-même sans avoir été frappée] (*Tafsut* 2, juillet 1981 : 4). En empêchant son développement dans le cadre de la modernité, la politique culturelle algérienne la condamne à devenir « une survivance archaïque », cantonnée à des domaines sans importance. La culture berbère à « droit à un développement plénier dans la vie civile, politique, sociale et administrative. Ceux qui dénient ce droit la traitent comme une simple survivance folklorique, comme une espèce de vieille collection de poteries kabyles » (*Tafsut* 5, juillet 1982). Certains éléments semblent ainsi déjà symboliser ce processus de folklorisation. Le même article évoque par exemple « que le droit d'être algérien à part entière passe par le devoir d'assumer sa berbérité qui est irréductible au couscous et au burnous » (*Tafsut* 5, juillet 1982 : 56). L'idéologie diffusée par l'Etat contribue à cet état de fait. Elle s'appuie entre autres sur un discours « prétentieux, cynique et non fondé de la modernité qui s'oppose à la tradition » (Séminaire de Yakouren, 1981 : 99).

La nouvelle orientation du discours d'affirmation identitaire se traduit dans les formulations. A l'image de la langue berbère qui s'est maintenue depuis 5000 ans, « ne parlons pas de survivance berbère mais de permanence culturelle » (Aït Ahmed, *Tafsut* 5, juillet 1982 : 51). Surtout le mouvement culturel souligne une réaction de résistance émanant de la société elle-même : « la stratégie d'étouffement et de folklorisation de la culture populaire se heurte à la résistance qu'elle a suscitée (…). On ne peut liquider des siècles d'histoire et de pratiques culturelles ». Ces permanences culturelles sont à prendre « comme accumulation, stock disponible légué par les générations antérieures » (R.B., S.H., *Tafsut* 5, juillet 1982 : 46).

Conclusion du chapitre

On voit donc comment les nouveaux rapports aux éléments posés comme constitutifs de l'identité de la région se sont construits.

La première section a permis de remettre en perspective le nouveau contexte induit par l'intrusion coloniale et les transformations qui en ont découlé. L'existence d'une catégorie « Kabyle / *Aqbayli* », l'existence d'une conscience de soi faisant référence à cette catégorie précèdent le regard colonial. La poésie ancienne qui révèle cette conscience de soi fait partie / peut rendre compte d'un système de références partagées par une région dont les limites n'apparaissent pas clairement : tradition littéraire ; référents tribaux et tissu de relations tribales (économiques et politiques) ; pôles symboliques (confréries / saints locaux). La conquête et la colonisation ont certes des incidences importantes sur la construction identitaire dans la région : apparition de nouvelles élites scolarisées, qui construisent ces discours, dans un contexte marqué par la mise en place d'un Etat-centralisé puis d'un Etat-nation, ce qui place la région en situation de minorité linguistique / culturelle. Se construit alors un nouveau rapport aux éléments constitutifs de la culture kabyle (et en particulier les éléments de la structure tribale ou caractérisant la société marquée par l'organisation tribale), rapport qui est le résultat d'une interaction complexe avec des discours divers assignant une identité aux Kabyles, dont le « mythe kabyle » n'est qu'un aspect.

La diffusion d'un savoir sur les Berbères et leurs langues amènent ces élites à accorder une place importante à la langue et la littérature kabyle ; elles sont désormais inscrites dans une vision pan-berbère, référence « valorisée et valorisante » dans le cas de la Kabylie. Une autre vision davantage marquée par l'évolutionnisme et la formulation de jugements négatifs sur la poésie ou les principes de l'organisation socio-politique, est, elle, renversée : des nationalistes, dès les années 1930 au moment de l'essor des courants indépendantistes, valorisent les institutions traditionnelles (la « *djemaa* » et le « douar ») qu'ils présentent comme à même de fonder un projet politique ; si les lettrés reprennent l'idée de démocratie mise en avant dans le « mythe kabyle », ils rejettent pour certains celle d'incapacité politique. Les lettrés tentent de renverser ce qui avait été construit comme stigmates négatifs (place de la femme, société et productions archaïques...), et certains discours valorisent les éléments de la culture matérielle jusqu'alors marginalisées ou folklorisées (architecture des villages, maisons, poteries et leurs décorations).

De manière générale, jusqu'aux années 1970 c'est l'idée de sauvegarde d'éléments qui vont disparaitre qui domine. Or, le contexte post-indépendance induit des infléchissements notables dans ces discours et dans le rapport construit à ces éléments. Le modèle de l'Etat-nation s'impose en effet et, avec lui, un refus de la diversité. En découle une politique de négation des langues et cultures populaires, une négation / un refoulement de la berbérité (qui s'étaient déjà imposés dans le nationalisme en construction). Face à cela, les éléments fondant l'identité ne sont plus énoncés comme des survivances à sauvegarder : ils doivent être modernisés par une action volontariste, action perçue comme « un combat », « une résistance » qui « continue ». Les écrits du MCB soulignent ainsi la permanence des organisations autochtones (structures, valeurs qui les sous-tendent) et leur vitalité au cours de l'histoire, en particulier dans le cadre du combat nationaliste, dans le souci de répondre à la stigmatisation de la Kabylie comme élément de division de l'unité nationale. La prise en charge de ces éléments, qui doivent être adaptés à la modernité, est décrite comme un enjeu identitaire et politique dans la société algérienne contemporaine. Cela nécessite une réécriture de l'histoire, qui n'est plus orientée vers le passé antique et médiévale et ses héros, mais vers le combat pour l'indépendance. De même, le MCB prône une prise en charge moderne de la littérature et dénonce les tentatives de folklorisation de la culture berbère. Productions et pratiques diverses (littérature orale, maisons, poteries, célébration de Yennayer...), puisées dans la société tribale, sont réinvesties comme emblème de l'identité berbère.

On retrouve des axes essentiels mis en évidence par ailleurs (Chaker, 1987) : la langue devient une référence essentielle ; la Kabylie est inscrite dans un contexte « pan-berbère » ; un

effort permanent est affirmé pour s'inscrire dans la modernité ; de même, ces discours inscrivent l'affirmation identitaire dans une tradition de résistance.

Toutefois, aujourd'hui, avec l'apparition d'organisations nouvelles à l'échelle locale et liées à la revendication identitaire, c'est la question des réappropriations concrètes sur le terrain qui se pose. Les années 1980 /1990 voient en effet la naissance des comités de village en Kabylie, qui correspondent à un renouvellement des anciennes assemblées villageoises. Il y a eu une relation d'interaction entre les institutions villageoises et la revendication identitaire (Abrous 2004 b- p. 52) : les institutions ont permis l'ancrage en profondeur de cette revendication ; en retour la revendication identitaire a exercé une action de redynamisation / rénovation sur l'assemblée investie par des jeunes du Mouvement Culturel Berbère ou des jeunes marqués par la revendication identitaire berbère qui explose en 1980. L'ancrage de cette revendication se traduit ensuite dans les années 1990 par la création d'une multitude d'associations activant dans les villages kabyles (Kourdache, 2001: 85-89). Au-delà des discours d'affirmation, des actions de revendication, il faut en effet maintenant s'interroger sur le processus de (re)construction qui touche différents domaines en Kabylie : la langue surtout et la littérature de manière plus précoce ; mais aussi le « socle socio-anthropologique » (Abrous, 2004 : 12), c'est-à-dire ces éléments de la société kabyle « traditionnelle » (dans le sens de précoloniale) qui ont survécu jusqu'à aujourd'hui non sans être renouvelés :

- les institutions villageoises (la *tajmaɛt* principal élément « réinvesti » et analysé par les spécialistes) ;
- le système de valeur (l'honneur, *nnif*) ;
- la mémoire de la région ;
- les pratiques traditionnelles réactivées pour leur valeur symbolique et comme source de financement (*tiwizi*, *timecreṭ*, *ttebyita*...) (Kourdache, 2001 : 165-167 ; 179-181).

Evoquant ces éléments Dahbia Abrous parle d'« un socle socio-anthropologique prégnant mais non revendiqué » (Abrous, 2004-b : 49) : la *tajmaɛt* spécificité institutionnelle qui agit de manière prégnante n'est l'objet d'aucune revendication dans les textes officiels du MCB ou dans la plateforme d'El Kseur énoncée par le « mouvement des arch ».

Cette interrogation nous a orientés vers l'exercice monographique. La monographie a semblé le genre le plus pertinent pour étudier au-delà des aspects discursifs et des simples représentations, les aspects concrets de ces réappropriations, et leurs effets sur la structure tribale. L'échelle locale nous a semblé la plus adéquate pour mettre en évidence les modalités complexes et diverses de l'articulation entre ce « socle socio-anthropologique » et la reconstruction / revendication identitaire berbère, ainsi que l'ampleur de ces phénomènes qui s'étendent à toutes les dimensions de la vie sociale. Elle permet aussi de prendre en compte la diversité intra-régionale voire entre villages qui présentent des configurations différentes. Avant d'aborder le terrain et son analyse, présentés en deuxième partie, le chapitre suivant a donc été consacré à une réflexion épistémologique sur cet exercice particulier que représente la monographie en ethnologie, ainsi qu'à un historique aussi exhaustif que possible des monographies consacrées à la Kabylie, ce qui a permis à la fois de faire le point sur un ensemble de matériaux concernant la Kabylie contemporaine et de nous inscrire dans ce champ de recherche en particulier.

Chapitre 3- Le choix de l'exercice monographique : retour épistémologique sur ce genre et retour sur son application à l'espace kabyle.

L'objectif de ce chapitre consiste à réfléchir aux implications épistémologiques de l'approche monographique mais également à retracer comment la pratique monographique a été appliquée au champ qui nous concerne : la Kabylie.

Si on s'intéresse de manière générale au développement d'études de l'espace à l'échelle locale et à sa forme privilégiée, le genre monographique, souvent associé au travail ethnographique, on peut voir que cette pratique se retrouve dans d'autres démarches, certes savantes, puisqu'il s'agit de pratiques qui visent à constituer un savoir sur un espace limité, mais utilisées par des érudits, des écrivains ou des voyageurs, ainsi que des agents de l'administration, qui ne sont pas nécessairement liés à une discipline universitaire (même s'ils peuvent être marqués par une époque ou des présupposés intellectuels divers). Au-delà de l'ethnologie même, l'écriture monographique se développe aussi, et d'abord chronologiquement, dans diverses disciplines des sciences humaines et sociales. On analysera ainsi le genre monographique en prenant en compte à la fois l'histoire de son développement (en France en particulier, car jusque vers 1980 la production de monographies sur la Kabylie est liée au regard français d'abord colonial puis universitaire), et la réflexivité scientifique à laquelle il a donné lieu : qu'implique, en termes épistémologiques, la pratique de la monographie ?

Ce cadre général permettra ainsi de mettre en évidence les contraintes (liées aux contextes intellectuels mais aussi socio-politiques) qui ont influencé ou non l'écriture de monographies en général, et sur la Kabylie en particulier. Ces dernières constituent un ensemble de matériaux qui permet de s'interroger sur la Kabylie aux XIXème et XXème s. Il s'agira donc de cerner, ensuite, comment l'exercice monographique a été appliqué au champ qui nous intéresse, en focalisant sur l'utilisation d'une grille de lecture rendant compte de la tribu. Comment l'objet « tribu », en tant qu'unité sociale, ou plus largement les éléments de l'ordre tribal précolonial, ont été abordés dans l'écriture monographique, et en quoi cela reflète-t-il leur intégration / refoulement dans le champ scientifique et / ou dans les pratiques administratives ?

Car l'ensemble des monographies répertoriées, s'étalant du milieu du XIXème s. (monographies réalisées par les officiers des bureaux arabes) au début du XXIème s. (monographies réalisées par les étudiants des DLCA de Tizi-Ouzou et de Bejaia), répondent à des objectifs divers. Dès le milieu du XIXème s., en parallèle à la constitution d'un savoir général sur la Kabylie à travers son observation par les militaires (bureaux arabes et corps des interprètes), et la constitution d'un savoir universitaire, commence la rédaction de monographies pour servir des objectifs savants ou administratifs, parfois les deux. Cette pratique de la monographie « administrative » se poursuit jusque pendant la guerre d'indépendance algérienne (monographies réalisées par les Sections Administratives Spécialisées). Par la suite, on retrouve des monographies savantes produites dans le cadre universitaire, d'abord en France puis en Algérie.

I- La monographie : détour historique et épistémologique sur l'émergence et la constitution d'un genre.

Si la monographie apparaît de prime abord comme un genre ethnologique par excellence – parce qu'il consiste en l'analyse la plus complète possible d'un groupe humain, d'une institution ou d'un fait social particulier – en réalité, ce sont d'autres disciplines, d'autres pratiques qui ont amené à l'élaboration de cet exercice qui désigne plus généralement une méthode spécifique d'enquête, fondée sur une démarche inductive qui privilégie l'observation directe et prolongée des faits, en même temps qu'une forme d'exposition des résultats de la recherche. Son utilisation a connu des flux et des reflux et suscité des débats. Un détour par ces éléments mettra en évidence les postulats épistémologiques de cette approche, en général et pour l'Afrique du Nord en particulier, approche que les spécialistes ont tentée récemment d'objectiver.

1- Des approches du local pour l'érudition ou l'administration à la monographie universitaire.

a- La monographie, démarche empirique développée hors du champ disciplinaire universitaire.

- Dès le XVIIIème s. : un premier regard sur le local, pour la maîtrise du territoire et la connaissance du « peuple ».

La période des XVIIIème – XIXème siècles donne naissance à des pratiques d'enquêtes qui visent à une meilleure connaissance d'un terrain local français pour des desseins divers. On cite souvent l'exemple de l'enquête socio-linguistique de l'abbé Grégoire, réalisée grâce à des questionnaires envoyés à des notables enquêteurs. Elle est suivie d'une œuvre nationale : une enquête des préfets au début XIXème siècle qui initie un « âge d'or » des statistiques régionales jusqu'en 1820-1830. Ces préfets (du Consulat et de l'Empire) tentent de réaliser une description topographique et statistique du territoire français. Leur méthode consiste en une visite de la circonscription qu'ils administrent : « acteur du renouveau et du développement local, le préfet se devait donc d'être au plus près des gens, c'est-à-dire 'sur le terrain', dans les limites administratives départementales, cadre fixé par le ministre » (Valière, 2002 : 27). A cette visite sur le terrain s'ajoute une consultation des fonctionnaires présents. Par la suite, des sociétés savantes prennent le relai de ce travail d'observation attentive, délibérément global, des populations dans leur environnement. Par exemple, l'Académie celtique fondée en 1804 met en place un véritable travail de collecte au début du XIXème siècle. Cette Académie est la première institution qui a imaginé d'organiser et d'entreprendre le recueil de la mémoire du peuple, grâce à l'initiative et à la volonté de l'Etat cependant. Elle se dote d'un véritable outil de travail collectif, un questionnaire élaboré par deux de ses membres (un ingénieur géographe, Dulaure, et un diplomate et celtisant, Mangourit). De nombreuses sociétés savantes ont poursuivi cette approche (l'Académie des Sciences morale et politique, la Société Royale des Antiquaires de France, la Société d'Ethnographie de Paris) : elles rassemblaient des érudits, des folkloristes, des collecteurs, surtout parmi les bourgeois, les notables.Cette étude du local représente alors une nécessité administrative : elle a pour but de permettre la maîtrise du territoire par l'Etat. Elle s'explique aussi, en parallèle, par la curiosité des érudits rassemblés dans des sociétés savantes, géographiques en particulier.

La méthode qui semble s'imposer, à ce moment-là, est celle des questionnaires. Ce n'est qu'avec Frédéric Le Play et son mouvement *la Science sociale* que se modélise une pratique de la monographie.

- Frédéric Le Play, précurseur des monographies en sciences sociales.

En effet, Frédéric Le Play, ingénieur formé à l'Ecole polytechnique puis à l'Ecole des mines où il enseigne de 1848 à 1854, peut être considéré, en France, comme le pionnier de la monographie

dont il a systématisé la méthode en 1862. Fervent défenseur de l'empirisme, il lance un mouvement de monographies familiales : *Les Ouvriers européens* publiés en 1855 comportent une première série de 57 monographies de familles ouvrières. Puis, il fonde la Société internationale des études pratiques d'économie sociale dite *Société d'économie sociale* en 1856 qui lance une série de monographies selon un plan établi, autour de quatre rubriques (la définition du lieu, de l'organisation industrielle et de la famille ; les moyens d'existence ; le mode d'existence ; l'histoire de la famille), et qui seront publiées en 1885 dans *Les Ouvriers des deux mondes*. Ces monographies s'appliquent majoritairement à la France et à l'Europe, mais on retrouve quelques exemples concernant des espaces extra-européens (sur les 164 monographies publiées, 50% concernent la France, 85% l'Europe occidentale ; 5% concernent le continent africain ; 8 % la Russie et l'Asie, 2 % l'Amérique du Nord). L'Afrique est essentiellement représentée par les pays du Maghreb. Parmi ceux-ci l'Algérie « se taille la part du lion » avec quatre monographies dont deux concernent la Kabylie (Lorry, 2000 : 96).

Le Play a modélisé une méthode d'observation et d'enquête sur le terrain concernant les mines et l'industrie, et plus largement la vie sociale ouvrière qui se diffuse alors : on retrouve plus de 300 monographies de famille en France, et dans d'autres pays d'Europe comme l'Italie (Lorry, *Les Etudes* sociales, 2000 : 93-181). Le Play et ses continuateurs ont également adapté la méthode à de nouveaux cadres d'analyse : ateliers, mais aussi communes ou micro-régions, voire monographie de sociétés. Cette méthode répond à un souci d'homogénéisation et d'unification : « Ce cadre uniforme [d'observation] facilite les comparaisons sur lesquelles on doit fonder les véritables lois sociales » (Le Play [1962], *Les Etudes sociales*, 2000 : 204). De plus, l'évolution du cadre de l'analyse montre que les fondateurs de la méthode monographique ont eu le souci d'adapter leur cadre en fonction de leur objectif scientifique, alors que de nombreuses monographies par la suite négligeront la justification de la délimitation de leur étude (Savoye, *Les Etudes* sociales, 2000 : 20). Notons enfin l'importance de cette méthode leplaysienne en termes d'influence. Cette influence se révèle par le plan tracé qui se retrouve en grande partie dans d'autres monographies, même si la tradition leplaysienne s'efface dans la première moitié du XXème siècle[50]. C'est le cas de celles qui sont rédigées dès la deuxième moitié du XIXème siècle par des instituteurs, avec qui Le Play partageait sûrement le même souci d'homogénéisation et d'unification.

- Les monographies des instituteurs : à la jonction d'une double influence ?

Les monographies scolaires trouvent leur origine dans les incitations du ministère. Les instituteurs des villages de France sont en effet encouragés par le ministre de l'instruction publique à produire des monographies sur leur village, selon un modèle commun donné, fortement influencé par la méthode Le Play, appliqué à l'échelle de la commune. Cette entreprise prend de l'envergure avec les lois sur l'obligation scolaire (datant de 1881-82, appliquées en Algérie avec le décret du 13 février 1883) et connaît sa plus grande ampleur avant l'exposition scolaire de 1885 et l'Exposition universelle qui célèbre le centenaire de la Révolution en 1889. Toutefois, dans certains lieux, il semble que des sociétés savantes aient également poussé des instituteurs à réaliser des monographies[51].

Si ces monographies dénotent une influence leplaysienne, elles sont également en lien avec le monde universitaire et notamment la discipline géographique, qui joue un rôle particulier dans l'enseignement primaire de la Troisième République. J.P. Chevalier a montré à travers les travaux d'Albert Demangeon « le continuum entre la monographie scolaire [prescrite aux instituteurs par les directives ministérielles] et la monographie universitaire », les deux ayant des cadres différents (communes / pays ou régions), mais toutes régies par un plan stéréotypé, le plan dit « à tiroirs » (Chevalier, *Les Études Sociales* 2001 : 69-90).

[50] Voir par exemple le cas de la monographie de la commune mixte de Sidi Aïch : les éditeurs scientifiques notent indubitablement l'influence de sa méthode et de son approche « rigoureusement scientifique » appliquée à ce qui devenait par ce fait « objet d'étude » (Aïssani, Scheele, in Veller, 2004 : 10-11).

[51] Voir de nombreux exemples tirés des archives départementales sur le site http://delbrayelle.pagesperso-orange.fr/monographies_des_instituteurs.htm.

b- La monographie comme méthode des sciences sociales.

Au cours du XIXème siècle, les disciplines se spécifient et s'institutionnalisent en tant que disciplines universitaires : la géographie et l'histoire, la sociologie puis l'anthropologie / ethnologie. En même temps qu'elles tentent de clarifier leurs objets d'études respectifs, non sans concurrences, elles déterminent de manière plus ou moins empirique, plus ou moins réfléchie des méthodes. Or, il est intéressant de souligner la concomitance de l'adoption de la monographie dans diverses sciences sociales (Ozouf-Marignier, Sevin, *RHSH* n°9, 2003 : 5). On assiste à une « géographicisation » d'une partie de ces sciences, à partir de 1880 : la géographie vidalienne, la sociologie leplaysienne, mais aussi l'histoire (à travers la psychologie historique notamment) et l'économie politique, et plus tard, l'ethnologie qui ont reconnu la monographie à base géographique comme la méthode heuristiquement pertinente pour atteindre un objet. (Ozouf-Marignier, *RHSH* n°9, 2003 : 14). Cela n'empêche pas par la suite ces diverses disciplines d'opérer un balancement entre des processus savants qui singularisent ou spécifient d'un côté, et des processus qui généralisent ou cherchent des régularités de l'autre. Ce qui transparaît au travers de cette évolution est la question du découpage du terrain en sciences sociales : approche locale, étude d'une communauté qui forme un tout, découpage en pays, en région... Cette question du découpage, qui traduit en fait une interrogation sur l'échelle de l'observation sociale la plus adaptée, a généré des débats dans les diverses disciplines ; selon les périodes, selon les écoles, selon les enjeux de pouvoirs, la réponse a oscillé entre deux échelles, l'échelle locale de la monographie et une échelle d'analyse macroscopique.

Ainsi, au XIXème siècle, des approches plutôt théoriques ou systématiques dominent. La géographie du XIXème s., en opposition à la pratique du XVIIIème s., a préféré analyser les différences dans l'espace sous formes d'oppositions simples et macroscopiques, avant que les vidaliens ne fassent de la région le seul espace pertinent pour l'analyse ; en histoire, on voit l'apparition d'une arithmétique sociale qui s'appuie sur les chiffres et lit l'espace français en termes de répartitions (Ozouf-Marignier, Sevin, *RHSH*, 2003 : 4).

Au contraire, à la fin du XIXème siècle et au début du XXème siècle, la monographie à base localisée est vue comme un outil pertinent pour développer un discours spécifique. Cela se développe aussi bien en géographie, en histoire, dans la sociologie d'influence leplaysienne ou en économie politique. Le choix de l'échelle se fait plutôt autour du « pays », de la région, comme par exemple dans la géographie vidalienne avec les monographies régionales, les monographies de pays. Le plan des monographies de pays apparaît comme relativement stéréotypé : un premier ensemble développe la localisation et la délimitation du pays, la description des composantes du milieu physique, des observations sur les conditions de communication. Ce premier ensemble débouche sur une appréciation du caractère favorable ou défavorable du milieu. Un deuxième ensemble emprunte souvent au récit historique, décrit les aménagements réalisés par l'homme pour mettre en valeur ce milieu. La monographie devient alors l'objet « d'un usage transversal sur un large spectre des sciences sociales, au moment où leur cadastrage universitaire s'organise » et on y retrouve le plan stéréotypé des descriptions géographiques (Ozouf-Marignier, Sevin, *RHSH*, 2003 : 5).

De nouveau, dans l'entre-deux-guerres, la lecture monographique connaît un reflux et on assiste au développement de lectures plus systématiques de l'espace. L'histoire, avec l'essor de l'histoire quantitative ou l'histoire des mentalités (et l'influence des Annales), s'oriente vers des analyses macro-historiques. Dans les années 1950, ce reflux continue avec l'économie qui adopte le critère spatial à des fins de modélisation. La géographie délaisse la méthode idiographique, c'est-à-dire qui traite du particulier, qui dominait jusque-là. Influencée par la révolution quantitative et l'introduction de concepts anglo-saxons, elle s'oriente vers une lecture de l'espace en forme de distributions, de structures, de systèmes. Ce « regard surplombant » facilite alors la communication du champ scientifique avec l'aménagement du territoire (Ozouf-Marignier, Sevin, *RHSH*, 2003 : 4).

Entre temps l'approche monographique a été investie par l'ethnologie, certes plus tardivement, mais elle a fini par s'imposer, dans cette discipline, comme une méthode privilégiée.

c- Monographie et ethnologie.

- Une approche d'abord théorique et générale.

L'approche monographique n'est adoptée réellement qu'à partir de 1920 par quelques chercheurs en « ethnologie exotique », alors que le terrain du « proche » (la France entre autres) a été, à ce moment-là, délaissé au profit des folkloristes. Ce clivage s'explique par la naissance de l'ethnologie / anthropologie en tant que science et discipline universitaire mais aussi par les origines plus lointaines de l'ethnographie / ethnologie.

Entre le XVIème et le XVIIIème siècle, se développe un regard de type ethnologique, c'est-à-dire qui questionne « l'Autre », regard rendu possible par la découverte de mondes inconnus pour les Européens. Les réponses restent alors d'ordre philosophique ou métaphysique. Dans la première moitié du XIXème siècle, des savants, en faisant fusionner les traditions de pensée humaniste et naturaliste, se donnent pour objet de réflexion la variété de l'espèce humaine, et la détermination de critères pouvant présider à la classification des races humaines : l'ethnologie désigne alors l'étude des races c'est-à-dire l'étude des fondements naturels de la diversité humaine. Puis, dans les années 1860, des courants souhaitent établir un lien entre nature biologique, société et culture de l'homme ce qui donne naissance à l'anthropologie. Influencée par le positivisme et la sociologie, l'anthropologie fait de la recherche ethnologique un moment de la pensée sociologique et attribue une « antériorité logique » aux sociétés exotiques qui deviennent dès lors des sociétés primitives (Menget, *DEA*, 1991 : 330-331).

A partir de 1920, un renversement s'opère. La monographie devient le genre privilégié de « l'ethnologie exotique », en réaction contre les courants spéculatifs (évolutionnisme, diffusionnisme) qui dominaient alors, marquant le refus de l'élaboration d'une « histoire conjecturale » (Vidal, *DEA*, 1991 : 484-85), ainsi que le rejet d'une « ethnologie de cabinet ». Cette rupture donne lieu à des études intensives de terrain menées par des chercheurs professionnels (Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard…) qui pour la plupart ont une formation initiale en science expérimentale. Se développe alors la méthode de l'enquête ethnographique, une enquête directe conduite par l'ethnologue dans le contexte d'une relation vécue à un terrain, c'est-à-dire une société dans laquelle le chercheur accepte de s'immerger, en se faisant observateur et participant. Le travail de terrain devient le travail ethnologique par excellence[52].

- Le développement des monographies en ethnologie : le terrain « exotique » et la méthode de l'observation participante.

On retient surtout Malinowski comme fondateur de la méthode ethnologique monographique. En imposant pendant plusieurs décennies un nouveau style de travail et de production scientifique, l'approche de Malinowski a constitué une rupture marquée d'abord par la disparition de tout intérêt pour la perspective historique des sociétés, conçue auparavant selon une évolution linéaire. Au contraire, il se centre sur une investigation du présent à partir de la prise en considération de la singularité et de la spécificité de chaque culture étudiée. Il propose ainsi un nouvel idéal scientifique (emprunté au modèle standard en vigueur dans les sciences « exactes ») : un savant bien formé, qui pénètre dans une société homogène, préservée de toute influence extérieure (vue comme « un laboratoire ») ; il en devient l'interprète autorisé. Son objectif est de « percer à jour la véritable mentalité indigène », de « brosser un tableau authentique de l'existence tribale ». Il a donc une double perspective. Il tente une explication globale de l'humain et de sa culture à travers l'ensemble de leurs dimensions mais il est également attentif aux singularités et particularités de chaque culture (Kilani, 2009 : 229-232).

Cela débouche également sur une méthode, celle de l'observation-participante avec une présence de longue-durée sur le terrain, mais aussi des procédures d'enquête et de présentation des résultats spécifiques. Les techniques narratives servent le souci de convaincre que les informations

[52] Voir : Radcliff-Brown, *The Andaman Islanders. A study in social anthropology*, Glencoe, 1948 ; Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris (1963), 1922 ; Firth, *We, the Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia*, Boston (1968), 1936 ; Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris (1969), 1940, Condominas, *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (tribu proto-indochinoise des hauts plateaux du Vietnam central)*, 1957.

ethnographiques sont le résultat d'une recherche objective et non le produit d'une subjectivité. Cette rupture aboutit aussi à une « clôture de l'objet ». L'analyse fonctionnelle postule en effet que l'explication des faits anthropologiques tient à la fois à la contribution de chaque élément au tout culturel et dans la manière dont ceux-ci s'agencent les uns par rapport aux autres dans le système (les différentes fonctions qu'ils remplissent dans ce système). Il réalise donc une adéquation étroite entre les procédures de recherche sur le terrain (observation-participation et investigation totale qui permettent une analyse intensive et synthétique de « la vie ordinaire », enregistrée dans la langue indigène et durant un assez long séjour dans une société intacte) et la théorie qu'il avance sur les sociétés (des systèmes clos, des isolats culturels, qui présentent harmonie et équilibre), ce qui donne naissance à ce genre nouveau qu'est la monographie. Elle se veut donc « une pure description de situations bien délimitées temporellement et spatialement qui doit représenter ce qu'est une société en tant qu'entité en soi » (Kilani, 2009 : 236). Se diffuse donc un modèle canonique du texte de la monographie, marqué par un ordre séquentiel standard (qui traduit les unités dans lesquelles les cultures ont été primitivement décomposées) : l'environnement physique ; le système de subsistance ; la parenté ; le système politique ; la religion et les formes symboliques. On navigue progressivement de la périphérie au centre d'une culture, du visuel ou moins visuel, de l'objectif au subjectif, des conditions matérielles de la société aux expressions de sens de la culture.

Cela aboutit à la mise en œuvre d'une méthode inductiviste, qui amalgame l'expérience personnelle et l'étude méthodique de la réalité et transforme la théorie en une sorte d'enregistrement instrumental du réel.

- Le diffusion de la monographie dans « l'ethnologie du proche ».

Avec la décolonisation, la recherche en France délaisse les mondes coloniaux et se tourne vers « l'ethnologie du proche » : dès les années 1950, des chercheurs s'attachent à appliquer à la connaissance culturelle et sociale de la France des méthodes d'analyse et d'enquête qui sont celles de l'ethnologie exotique, renoncent aux grands programmes documentaires et adoptent résolument l'approche monographique. Les techniques d'investigation se modifient alors (observation participante) et s'appliquent à des monographies de sociétés paysannes à l'échelle de communautés locales ou de micro-régions[53]. Le cadre d'étude privilégié devient la communauté villageoise parce qu'elle est perçue comme un milieu d'interconnaissance qui permet de saisir au mieux l'ensemble des significations vécues ayant valeur collective (M. Maget, 1953). Le choix de terrains bien délimités et d'objets de recherche présentant un certain éloignement correspond au souci de retrouver à la fois distanciation (ethnographie) et vision totalisante (anthropologie). Les premiers travaux monographiques portent essentiellement (mais pas exclusivement) sur le monde paysan et mettent l'accent sur l'étude des rapports entre l'individu et la communauté, analysent des composantes de la vie villageoise, ainsi que les changements sociaux affectant les communautés. La monographie finit par s'imposer comme formule dominante dans le domaine de l'ethnologie de la France et de l'Europe, sur ce modèle de « cette ethnologie exotique » et sous l'influence des disciplines voisines (histoire, géographie humaine et démographie) ou de certaines écoles méthodologiques (*Communities studies* de Chicago).

2- Derrière la question de l'échelle d'observation, des questions épistémologiques et méthodologiques.

Depuis les années 1970-80, une réflexion théorique et méthodologique se poursuit autour de la démarche monographique et de ses effets sur le travail de recherche en sciences sociales. Cette démarche connaît un regain d'intérêt du fait de la redécouverte de sa portée scientifique : « le mot 'monographie' fait son retour dans le vocabulaire des sciences sociales pour qualifier l'étude d'unités sociales circonscrites qui, après avoir longtemps concerné les 'communautés' rurales ou villageoises, porte aujourd'hui sur des établissements scolaires, des entreprises, des cités ou des

[53] L. Dumont, *La Tarasque*, 1951 ; Bernot et Blancard, *Nouville un village français*, Paris, 1953 ; *L'Aubrac, Etude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain*, 1970 – 1982.

quartiers urbains, *etc.* » (Savoye, *Les Etudes sociales*, n°131-132, 2000 : 4). Ces questions s'intègrent dans le cadre de débats méthodologiques contemporains qui traversent les sciences sociales en général, s'articulant sur des oppositions dialectiques : micro-macro / local-global. Cela concerne, par exemple, des historiens qui ont pointé les difficultés de l'histoire quantitative et de celle des mentalités et se sont orientés vers la micro-histoire (Revel, 1989 : II-XII). En anthropologie, Bromberger tente également d'analyser le passage d'une ethnologie macroscopique (« extensive, savante, cumulative constituant des inventaires, dégageant des types, cernant des aires ») à une ethnologie microscopique (intensive, soucieuse de saisir dans toute leur complexité des configurations singulières) et s'interroge sur les bénéfices heuristiques et les « manques » de cette transformation (Bromberger, 1992 : 67-68).

Dans l'ensemble de ces disciplines, les interrogations portent sur quatre grands axes : le choix de la délimitation du terrain ainsi que sa justification (ou non) ; le choix du plan qui a fini par devenir stéréotypé ; la question de l'écriture en elle-même, longtemps ignorée car l'exercice monographique restait perçu comme une simple présentation objective des faits observés ; la question de la représentativité d'une étude locale dans le cadre de sciences sociales qui ambitionnent de proposer des explications voire des modèles à l'échelle des sociétés.

a- Le choix de l'échelle et le problème de la délimitation du terrain.

L'habitude a assigné à l'ethnologie des unités territoriales et sociales de dimension restreinte (quartier de ville, hameau, commune, pays..) qui semblent aller d'elles-mêmes. Le terrain qui s'est imposé pour les monographies, après la période Le Play qui a privilégié les familles, est essentiellement la commune. Ce cadre s'impose dès la fin du XIXème s. (en France et en Algérie) dans les monographies d'administrateurs ou les monographies scolaires entre autres. Ce choix peut ici être lié à la qualité de l'auteur qui remplit une fonction à l'échelle de ce cadre administratif. Elle devient objet d'étude pour les ethnologues à partir des années 1950-1960.

Plusieurs facteurs théoriques et pratiques expliquent que la commune soit devenue « l'unité d'insertion spatiale et territoriale majeure » (Bromberger, 1987 : 75-76). La pratique directe et prolongée du terrain limitait naturellement le champ de l'observation et la commune semblait offrir par sa cohérence, l'interconnaissance qui y règne, sa relative simplicité organisationnelle, le seul champ possible d'investigation dans une société dont la complexité désarmait l'ethnologue (qui avait alors renoncé à la collecte extensive d'objets qui lui semblait facilement isolable : croyances, coutumes, techniques). Le contexte intellectuel semble avoir renforcé ce choix. D'abord, de nombreuses théories et disciplines venaient confirmer la pertinence de ce cadre d'étude : la démographie et la notion d'isolat ; l'histoire qui insistait sur les anciens découpages paroissiaux et sur la permanence des traditions et usages collectifs dont les communes sont héritières (à travers les travaux de Bloch, Soboul ou Parain)... L'approche holistique, totalisante développée par le fonctionnalisme et le structuralisme, qui cherche à mettre en évidence les interactions entre les éléments constitutifs d'une société, a fait privilégier l'ensemble clos de la communauté locale. La communauté rurale s'est ainsi imposée comme cadre et objet de recherche, sans réellement être objectivée.

On souligne aujourd'hui, la dérive inhérente au choix *a priori* d'un « terrain clos » qui consiste à transformer l'objet d'étude en « un présent ethnographique » détaché de toute épaisseur historique et de toute détermination extérieure. Le terrain est alors appréhendé comme un donné qui est prêt à être analysé par un observateur extérieur neutre et bien formé, un cadre pratique dans lequel on rassemble des données et on construit des preuves alors que le terrain lui-même fait partie de l'objet construit. Le risque est également d'oublier la diversité des appartenances sociales et territoriales d'un groupe, la complexité des contextes englobants de ce groupe (Bromberger, 1987 : 79-80). Enfin, on relève que bien peu de chercheurs justifient la délimitation de l'espace qu'ils étudient ou l'articulation entre leur thème de recherche et les dimensions de leur terrain d'enquête dont le choix est davantage justifié par l'énonciation de raisons affectives intellectuelles,

conjoncturelles (Bromberger, 1987 : 68). Ainsi, la commune, posée comme échelon majeur d'insertion des individus, a masqué cette diversité et cette complexité des appartenances : les communautés rurales ne forment pas des ensembles clos et discontinus. En filigranes les monographies communales faisaient apparaître implicitement ou explicitement la variété et la complexité des insertions des individus, le feuilletage de la notion d'identité, la diversité des réseaux intra et extra communaux. Mais les réseaux sociaux, économiques ou politiques qui échappaient au truchement communautaire restaient ignorés. On se privait ainsi de comprendre des processus ou des institutions qui articulent enjeux locaux et nationaux.

La prise en compte de ces insertions emboitées, de cet enchevêtrement des appartenances collectives nécessite donc des analyses à échelles multiples faisant ressortir la hiérarchie des appartenances sociales et territoriales. C'est l'analyse de la micro histoire qui a « redécouvert » que l'échelle d'observation était une des variables de l'expérimentation. Elle part du principe qu'à chaque niveau de lecture, la réalité apparaît différente. Le jeu du micro historien consiste alors à relier entre elles ces réalités dans un contexte aux multiples entrées (Revel, 1996 : 19-21). Le contexte doit être réinventé incessamment de manière pertinente car c'est le cadre qui rend intelligible la monographie. De plus, le fait de changer d'échelle a rendu parfois inadéquat les outils conceptuels dont les historiens disposaient jusque-là et a obligé à remettre en cause les entités sociales comme allant de soi (Revel, 1996 : 18).

La pratique de l'exercice monographique ne doit donc pas dispenser de justifier le choix d'un terrain, même objectivable administrativement ou historiquement. Cette justification doit s'appuyer sur la définition du sujet lui-même : problématique et concepts centraux, résultats de la construction théorique du chercheur, doivent être en lien avec la délimitation du terrain, qui constitue lui-même un objet construit par le regard du chercheur. D'autre part, un jeu d'échelles peut être bénéfique car il permet de mettre en évidence les propriétés objectives et leurs utilisations sociales, mais aussi des interactions diverses, invisibles par ailleurs : « recherche extensive, approche locale et approche localisée constituent trois démarches, trois projets différents » qui doivent se nourrir mutuellement (Bromberger, 1987 : 93)[54].

b- L'étude monographique et le travers des plans stéréotypés.

L'écriture de la monographie s'est finalement standardisée, à travers, la présentation au lecteur du résultat de l'enquête sur le terrain. Le regard savant, par volonté d'exhaustivité, finit par présenter l'énumération quasi-systématique d'une série de sous-ensembles hiérarchisés, de manière presque immuable. D'abord, l'environnement naturel et géographique ; puis l'habitat et les modes de subsistance (et les technologies) ; l'organisation sociale (notamment la parenté), qui servent de soubassement aux systèmes politique et éventuellement économique ; enfin, religion et croyances, ainsi que les formes d'expression culturelle et technique (qui constituent la superstructure). D'aucuns raillent cette « mécanique à tiroir », qui aboutit à une vision relativement statique des sociétés d'autant plus que, pour les travaux qui ont eu le souci d'intégrer une perspective historique, celle-ci apparaît sous la forme d'une rubrique supplémentaire.

Cette grille de lecture posée *a priori*, n'est pas neutre. Elle donne « une vision objectiviste de la réalité en profond accord avec la rhétorique du regard qui sous-tend la démarche mise au point par Malinowski » (Kilani, 2009 : 236). Cette vision permet en effet de surplomber l'ensemble d'une autre société et de la résumer de façon commode. Elle n'est pas non plus sans implications. La formalisation de l'exercice monographique rend inintéressante la démarche comparatiste qui constituait une des visées de l'approche monographique. Les différences entre sociétés, entre cultures effacées, il reste les similitudes ce qui empêche d'expliquer les différences et nuit à la généralisation théorique.

Aussi faut-il élaborer une grille de lecture qui permette de rendre compte de la société étudiée, et qui prenne en compte les spécificités de la problématique.

[54] Dans une étude monographique qui correspond à une approche locale, le terrain est considéré comme l'objet ; dans une approche localisée : le terrain est un simple cadre de la recherche.

c- L'écriture des faits : un acte subjectif à objectiver.

Les réflexions épistémologiques n'ont pas épargné non plus l'écriture en sciences sociales. Elle repose sur des stratégies discursives, des procédés rhétoriques, des styles pour convaincre (Barthélémy, 1998)[55]. En effet, l'écriture monographique, ou en sciences sociales en général, a longtemps paru aller de soi. Or, elle ne constitue pas une simple écriture de faits. Par exemple, Tiphaine Barthélémy qui s'interroge sur cette écriture monographique ethnologique se pose deux questions en ce qui concerne la stratégie d'écriture des auteurs : comment apparaissent le chercheur et ses interlocuteurs ? Comment s'intègrent les propos des interlocuteurs ? De plus, elle se demande comment le singulier (expression de la complexité et la singularité des faits observés) coexistent avec le général (reconstitution de structures économiques, sociales ou symboliques).

Le souci d'objectivité des auteurs s'est longtemps traduit par le retrait général du narrateur remplacé par un « Nous scientifique » omniprésent, par le temps présent qui « transforme la présence de l'anthropologue sur le terrain en un présent ethnographique », par la « rhétorique du regard » qui fait de la faculté d'observation le mode de connaissance standard, ainsi que le style indirect qui efface le locuteur et transforme l'anthropologue en porte-parole exclusif (Kilani, 2009 : 286). Des références à la présence sur le terrain ont pour objectif de garantir la vraisemblance de la description ethnographique. Ces références, sans prise en compte des conditions dans lesquelles se sont effectuées les observations, ont fini par être reléguées dans les notes de bas de page pour rendre objective aux yeux du lecteur sa monographie (Kilani, 2009 : 236), comme les références archivistiques d'un travail historique. Mais la tradition historique connaît elle aussi l'utilisation constante consciemment ou non de procédés rhétoriques destinés à produire des effets de réel, alors que l'écriture historienne se pensait spontanément comme le strict protocole d'un travail scientifique, dont l'objectivité était là encore garantie par une masse de pièces annexes de tout genre (Revel, 1996 : 32-33).

Si l'historien utilise des sources qui préexistent à son regard et à la construction de son objet de recherche, l'ethnologue au contraire, dans son enquête de terrain construit ses documents. Ainsi, ne pas s'interroger davantage sur ces références au terrain aboutit à occulter presque totalement les processus par lesquels l'observateur se transforme en auteur, c'est-à-dire les procédures de travail, d'investigation personnelle sur le terrain, les conditions dans lesquelles les observations sont effectuées, qui sont les conditions mêmes d'existence de l'exposé final. Françoise Zonabend insiste sur la nécessité de prendre en compte la présence de l'ethnologue sur le terrain : s'installe un ensemble complexe de relations entre observateurs et observés, plus encore quand le chercheur est lui-même issu de la société qu'il étudie, ce qui est de plus en plus le cas avec le développement de l'ethnologie « de l'intérieur » (Zonabend, *Etudes rurales* n° 97, 1985 : 36-37). D'autre part, elle insiste sur la prise de distance avec le discours et les actions de l'autre : « l'intelligibilité de la culture étudiée ne se situe pas entière dans la façon dont les acteurs sociaux la vivent ». Le travail de l'ethnologue c'est aussi d'éclairer ce qu'inconsciemment ils cachent, et surtout ce qui leur échappe (Zonabend, *Etudes rurales* n° 97, 1985 : 37). Mais l'intelligibilité d'une société ne réside pas non plus entièrement dans des catégories scientifiques extérieures. Clifford Geertz revient sur cette discussion méthodologique qui a marqué l'anthropologie dans les années 1970 dans laquelle on a opposé les analyses émiques (utilisant des concepts proches de l'expérience) et les analyses étiques (utilisant les concepts éloignés de l'expérience). Il note l'importance du choix des mots : « 'Traduire' ici ne veut pas dire une simple refonte de la façon dont les autres présentent les choses afin de les présenter en termes qui sont les nôtres (c'est ainsi que les choses se perdent), mais une démonstration de la logique de leur présentation selon nos propres manières de nous exprimer » ; c'est donc « appréhender 'leurs' vues dans 'nos' vocabulaires » (Clifford Geertz, 1986).

Pourtant, des formes diverses d'écriture développées aujourd'hui montrent que la mise à l'écrit est orientée par de multiples considérations : l'esthétique, les angles d'approche divers, le

[55] Elle revient sur un mouvement de critiques venu notamment des Etats-Unis. Par exemple, Clifford Geertz dès 1983 dénonce une autorité des anthropologues qui tient moins à la force de leurs arguments théoriques et des faits déployés qu'à la mise en scène de la présence du narrateur dans la société étudiée. Si ces thèses ont été critiquées en Europe, elles ont néanmoins amené une réflexion sur les relations entre le fond et la forme.

parti pris méthodologique[56] qui varient selon les auteurs. De plus, certains se demandent si la société et l'objet étudiés requièrent un style d'écriture spécifique.

d- Le problème de la représentativité d'une étude locale : peut-on passer du singulier au général ?

Ce débat est ancien dans les sciences sociales. Ainsi, au début du XXème siècle la sociologie durkheimienne, à travers Simiand, a critiqué la description régionale des vidaliens comme un cadre étriqué qui empêche la comparaison entre des ensembles différents assez nombreux, ce qui occulte les vraies relations explicatives. Seul un terrain suffisamment vaste peut permettre de cerner des lois générales qui règlent les formes de la vie sociale (Chartier, *ARSS*, 1980). Au contraire, pour Lucien Febvre, on ne peut établir des rapports généraux simples sans un travail préalable de description. D'abord, la collecte d'informations multiples n'est possible que dans un cadre monographique taillé à la dimension d'une recherche individuelle. Ensuite c'est l'accumulation d'études localisées qui permettra la construction d'une problématique pertinente. A partir d'une comparaison des monographies, on pourra analyser les formes et les distributions des faits sociaux fondamentaux, sinon le chercheur passerait à côté « du particulier, de l'individuel, de l'irrégulier - c'est-à-dire somme toute du plus intéressant » (Febvre, cité par Chartier, *ARSS* n° 35, 1980 : 33-34).

L'histoire est aussi influencée par ces débats. A partir des années 1920, le mouvement des Annales développe une histoire sociale, convaincu que seules les évolutions massives étaient capables de donner le sens des transformations des sociétés humaines, évolutions mesurées par des indicateurs simplifiés dont on suivait l'évolution dans la longue durée, pour repérer des régularités et ainsi déterminer des lois du social (Revel, 1989 : II-IV). Mais, à la suite de Febvre, dans les années 1950, on assiste au développement de l'histoire « régionale ». Pour Chartier, cela s'explique par les exigences propres du travail historique (dépouillement d'archives massives possible uniquement dans un cadre restreint) mais aussi par les questions de répartition du pouvoir à l'intérieur de la communauté historienne : la compétence historique reconnue sur un territoire peut se convertir en autorité universitaire régionale. D'autre part, les études d'histoires régionales sont fondées sur l'idée (exprimée ou non) que la singularité des situations est telle qu'il n'est pas de constat généralisable hors de l'espace de leur établissement (Chartier, *ARSS* n° 35, 1980 : 35-36). L'histoire se conduisant comme une discipline plus descriptive que conceptuelle, plus empirique que théorique, le genre monographique paraît le mieux adapté au statut médian qu'elle occupe (à égale distance de l'observation sans raison et de l'abstraction sans terrain).

Au moment où l'idée de principes généraux s'impose, l'ethnologie connaît l'essor de la monographie, étroitement associé au développement des courants fonctionnaliste et structuraliste : des analyses totalisantes doivent faire ressortir les interactions entre les éléments constitutifs d'une société ou d'une institution, l'objectif étant ensuite de comparer les monographies.

On retrouve dans les réflexions épistémologiques plus récentes la question de la pertinence des études à l'échelle locale, notamment en ethnologie et en histoire. La monographie ethnologique présente une situation paradoxale car elle superpose une description ethnographique détaillée et une généralisation, ce qui induit un travers : élargir à tout un peuple les leçons tirées de l'observation d'une communauté souvent très restreinte démographiquement. Ainsi, « ce procédé à la fois explicatif et rhétorique permet de codifier une manière de faire comme tradition », une spécificité locale devient tout d'un coup le signe d'une identité culturelle et ces populations vivent à jamais l'éternité du « présent ethnographique ». Lorsque le chercheur contemporain mène des recherches uniques, singulières, personnelles, il risque une critique concernant la représentativité des groupes étudiés (Zonabend, *Etudes rurales* n° 97, 1985 : 35). La micro histoire qui s'est développée à partir des années 1970-80 s'interroge aussi sur le problème de la représentativité des échantillons circonscrits qu'elle étudie. Elle propose une approche du social différente de celle des Annales :

[56] Voir les trois exemples scrutés par Tiphaine Barthélémy (1998).

« le choix de l'individuel n'est pas pensé comme contradictoire au social. (…) Il doit permettre de saisir, au fil d'un destin particulier – celui d'un homme, celui d'une communauté, celui d'une œuvre – l'écheveau complexe des relations, la multiplicité des espaces et des temps dans lesquels il s'inscrit » (Revel, 1989 : XII).

Ainsi, des réponses sont apportées qui montrent que la représentativité peut être pensée « autrement qu'en termes statistiques » (Revel, 1996 : 31). En anthropologie, le chercheur peut remédier à l'absence de représentativité par un souci de « totalisation » au niveau de l'observation, de la reconstruction, et de l'analyse des objets étudiés, grâce à la minutie de l'interrogation, la multiplicité des sources et le long temps passé sur le terrain qui permettent l'observation du présent, la reconstitution du passé (Zonabend, *Etudes rurales* n° 97, 1985 : 35-36). D'autre part, elle note que les ethnologues qui poursuivent des recherches singulières s'attachent à « décrire les processus concrets de la formation des usages sociaux ou de l'évolution des institutions » et mettent à jour « les facteurs les plus importants, les moments de rupture les plus déterminants, du moins pour chaque culture ou chaque objet étudié ». Dès lors la généralisation devient possible puisque l'on voit en quoi chaque cas est particulier (Zonabend, *Etudes rurales* n° 97, 1985 : 35). De même, pour Jacques Revel, les analyses à l'échelle de la micro-histoire permettent de faire apparaître des régularités dans les comportements collectifs d'un groupe social particulier, grâce à la tentative de reconstruction aussi exhaustive que possible d'une collection de destins inscrits dans l'espace d'une communauté restreinte. Le « modèle » est alors mis à l'épreuve lorsqu'on met en relation chaque cas avec ses conditions d'existence, et notamment dans des conditions extrêmes, c'est-à-dire lorsqu'une ou plusieurs des variables sont soumises à des déformations exceptionnelles (Revel, 1996 : 32).

L'approche locale doit donc être appréhendée comme un point de vue différent qui permet « d'enrichir l'analyse sociale, de la complexifier parce qu'elle prend en compte des aspects différents, inattendus, multipliés de l'expérience collective ». Il n'y a pas de hiatus entre local et global, comme l'écrit Jacques Revel, au sujet de l'histoire en particulier : « ce que l'expérience d'un individu, d'un groupe permet de saisir, c'est une modulation particulière de l'histoire globale » (Revel, 1996 : 26).

3- Les problèmes méthodologiques soulevés en particulier par la monographie dans le cadre de l'ethnologie « coloniale » / « exotique ».

La mise à distance fonde le regard ethnographique mais aussi l'anthropologie et l'ethnologie en tant que sciences : l'altérité n'est concevable que parce qu'elle est exotique et lointaine. A l'origine, le monde rural européen répondait à cette condition essentielle : l'éloignement dans le temps ou dans l'espace, l'éloignement créé aussi par la distance de l'observateur (notable, autre culture). Dès la fin du XVIIIème siècle apparaissent les premiers travaux ethnographiques, en France et en Europe, alimentés entre autres par un intérêt pour les traditions populaires lié au mouvement préromantique. Chaque pays d'Europe collecte alors ses traditions populaires : en France, par exemple, l'Académie Celtique est à l'origine de la première collecte de coutumes, rituels, croyances, dialectes avant leur disparition supposée proche (Belmont, 1995 : 10). Le développement de cette approche ethnographique est expliqué par « l'hypothèse celte » (Belmont, 1995 : 15) : les éléments recueillis sont appréhendés comme les restes de la civilisation celtique, considérés comme des fragments de l'antiquité de la France.

La colonisation et notamment la conquête de l'Algérie offrent ensuite, à partir de 1830, un cadre facilitant l'essor du regard ethnologique et de la monographie.

a- Une ethnologie coloniale marquée par des visées politiques et des travers intellectuels.

Le besoin de maîtrise d'un nouveau territoire pousse l'administration, à développer un regard précis sur le terrain. En ce qui concerne l'éloignement, le contexte colonial de la deuxième moitié du XIXème siècle offre un cadre privilégié. Il a renforcé la distinction entre société primitive et société civilisée. Surtout cette di-vision de l'humanité s'est accompagnée d'une di-vision du champ savant en folklore et ethnologie. Dès lors l'ethnologie de la France, ou d'autres espaces en Europe, constituant « le proche » a été délaissée / ignorée par les ethnologues et concédée aux folkloristes (Zonabend, *Etudes rurales* n° 97, 1985 : 33). Les « sociétés exotiques primitives » deviennent, elles, des objets d'études privilégiés qui servent à conceptualiser le développement des sociétés humaines. D'où des approches plus théoriques, conceptuelles comme le montre le développement des premiers courants anthropologiques (évolutionnisme entre 1850-1920 ; diffusionnisme entre 1880-1940) ; les folkloristes, quant à eux, se sont attachés à faire des descriptions et leur méthode a privilégié les grands questionnaires.

Ainsi, en Afrique du Nord, une « ethnologie coloniale » est réalisée, rarement par des ethnologues mais parfois par des universitaires, souvent par des administrateurs civils ou militaires. Parler d'« ethnologie coloniale » rappelle que les connaissances scientifiques se sont trouvées dépendantes des phénomènes de domination, de manipulation de l'autre et des regards portés sur lui. Ainsi, le statut de ces études est parfois jugé « problématique » bien qu'elles montrent une érudition (dont les nombreuses publications par les sociétés savantes et les revues locales sont le reflet) et bien qu'elles aient permis des apports effectifs à la connaissance (Bonte, *DEA*, 1991 : 19-21). Ce caractère problématique tient à la fois à ses visées politiques et à ses travers intellectuels.

- Romantisme et orientalisme.

La vision romantique de l'Orient au XIXème siècle développe un regard qui se porte vers le monde des tribus où on se plait à reconnaitre la vie patriarcale des origines. Berque a parlé pour cette époque d'un âge des monographies (Berque, *Annales ESC* XI, 1956 : 303) centrées alors sur la tribu. En effet, le concept et le cadre de tribu s'imposent dans le contexte colonial chez les missionnaires, les administrateurs, les géographes ou les ethnologues. A l'origine, le terme faisait référence à un « autre type d'organisation sociale » que celui des sociétés européennes, sans que celui-ci ne soit clairement différencié et il évoquait aussi un stade de l'évolution des sociétés. Le concept devient cependant le véritable outil d'administration des territoires conquis avant que ceux-ci ne soient réorganisés en communes.

Cette vision débouche sur l'orientalisme, qui se constitue à la fin du XIXème siècle en une véritable discipline universitaire et impose ses points de vue aux travaux ethnologiques : primat de la langue, vision évolutionniste.

- Influence du « mythe berbère ».

L'ethnologie de la période coloniale en Afrique du Nord est marquée par les questions d'identité et d'authenticité culturelles ; elle montre une influence du « mythe berbère » qui, du constat de spécificités culturelles, tire à des fins pratiques l'idée d'une opposition radicale entre Arabes et Berbères (voir sur ce myhte les pp. 95-96).

- Dimension folklorisante.

Se développe une ethnographie qui privilégie la description minutieuse de faits de culture, dans leur dimension linguistique, dans leur exercice quotidien. L'ethnologie coloniale présente ainsi une dimension folklorisante, et sert, par exemple pour l'Algérie, à montrer une population « sauvage » et « attardée », à défendre « une théorie des écarts socio-économiques » montrés de manière privilégiée à travers certains thèmes : la place de la femme, la religion, l'habitat (Lucas et Vatin, 1975 : 29-32). Cette ethnologie, qualifiée de passéiste refuse de voir les changements que connaissent ces sociétés, à quelques exceptions près (de rares ethnologues, comme Masqueray à la fin du XIXème siècle et Germaine Tillion dans les années 1930 ; mais aussi quelques géographes, économistes, démographes, sociologues ou historiens comme Charles-André Julien (Lucas et Vatin, 1975 : 27 ; 51 ; 60 ; 64). Au vu de ces objectifs, le regard ethnologique insiste sur les « traditions »

de ces sociétés, qui risquent de disparaître face au monde moderne apporté par les « puissances colonisatrices civilisées ». Or, les années 1920-1950/1960 constituent une période de bouleversements pour les sociétés colonisées.

b- La recomposition de l'ethnologie après les indépendances.

Cette période est suivie d'une remise en cause du savoir développé par la science à l'époque coloniale et d'une crise de cette science. Dès 1956, Berque émettait des critiques nuancées en ce qui concerne la construction du savoir sur l'Afrique du Nord (Berque, 1956). Lucas et Vatin formulent une critique plus virulente concernant l'anthropologie en Algérie (1975).

Cette période des années 1950-1960 voit une recomposition dans la discipline ethnologique. La division traditionnelle (le découpage habituel « proche » et « exotique ») est remise en cause en réponse à un nouveau contexte géopolitique. Dans le tiers-monde, tel qu'on le nomme à l'époque, et notamment dans les Etats d'Afrique du Nord, cette période s'ouvre sur un rejet virulent de l'ethnologie (évoqué dans le chapitre 1, pp. 76-77). En conséquence, en France, la recherche délaisse les mondes coloniaux et se tourne vers « l'ethnologie du proche ». On retrouve cependant concernant la Kabylie la publication de quelques travaux jusqu'au début des années 1970 qui illustrent trois orientations : les Pères Blancs poursuivent jusqu'en 1972 la publication de documents ethnographiques avec le *Fichier de documentation berbère* ; une ethnologie « orientée vers la quête d'un passé lointain » demeure avec Jean Servier ; une autre s'oriente, elle, vers « la culture kabyle récente dans ses changements » avec Laoust-Chantréaux et Lacoste-Dujardin (Lacoste-Dujardin, 2005-b : 135-136).

En conséquence de cette rupture, l'ethnologie, science à l'origine européenne et devenue suspecte au sein des pays décolonisés, a peu pris en compte dans les années 1970-80 les nouvelles sociétés des anciens pays colonisés, nouvelles sociétés marquées par des bouleversements apparus à l'époque coloniale. Ce n'est que depuis les années 1990, en ce qui concerne l'Afrique du Nord, que les autorités semblent réintroduire une démarche anthropologique pour mieux comprendre les changements sociaux et culturels auxquels ils sont confrontés. Cela pourrait être mis en lien avec une évolution plus générale de l'anthropologie-ethnologie depuis les années 1970-80 qui se tourne vers l'étude des changements en cours et non vers le sauvetage des traditions en voie de disparition.

On observe des évolutions qui marquent aujourd'hui la pratique de l'ethnologie :

- Elle prend de la distance par rapport à cette coupure « originelle » de l'humanité en deux blocs ; la valeur exemplaire de l'altérité culturelle est dès lors remise en cause et de chaque côté de la Méditerranée les chercheurs s'orientent vers une « ethnologie de l'intérieur » ou « ethnologie de soi ».
- On assiste aussi à une réflexion sur la méthode : que valent vraiment la sacralisation du terrain, la méthode de l'observation participante d'un étranger qui s'immerge dans « son » terrain?
- On tente davantage d'approcher le dynamisme des sociétés étudiées et non plus d'enregistrer, de réifier des traditions supposées.

Des caractéristiques diverses marquent la pratique de l'ethnologie selon les périodes. Comment se retrouvent-elles dans l'écriture de monographies s'intéressant à la Kabylie ?

II- La monographie appliquée au monde berbère : le cas de la Kabylie.

La conquête coloniale représente une époque favorable pour l'émergence de monographies, genre qui en France, sert le développement de l'emprise administrative sur les territoires et nourrit la curiosité pour l'autre, que ce terme désigne les ruraux ou bien les futurs « indigènes ». La naissance d'un regard sur le local et l'émergence du genre monographique dans l'observation de la Kabylie sont à lier au contexte et aux objectifs de la colonisation : ses agents entreprennent de cerner la tribu kabyle, en termes de connaissances, en vue de permettre la maîtrise locale du terrain par les données historiques, géographiques, politiques et économiques (à partir de 1840). L'approche locale et précise, à travers les travaux de cartographie ou bien les monographies (dans le sens le plus large d'une étude détaillée voire exhaustive sur un sujet précis et limité) a été utilisée dès les premiers temps de l'installation française en Algérie au XIXème s.

Cette approche répond dès le départ au besoin avoué d'une meilleure connaissance du terrain, notamment de « ses ressources », en vue de préparer la conquête et la colonisation de la Kabylie (Périgot, ANOM, 10 H 78, 1846). Les descriptions proposées par les militaires à partir de 1840 et étudiées précédemment, comportent une première partie générale décrivant la Kabylie, sa géographie, son organisation politico-sociale, ses coutumes…, et une deuxième partie qui veut décrire l'espace défini comme kabyle plus précisément, c'est-à-dire de manière localisée et s'appuyant sur des données statistiques, en le découpant le plus souvent en tribus regroupées en confédérations (Périgot, 1846 ; Carette, 1848 ; Devaux, 1859).

Avant cela, si on relève dans les écrits antérieurs les mentions se rapportant aux territoires définis comme kabyles au XIXème s. (Bellil, 2004 : 4016), on note surtout des références à des lieux qui organisent les écrits des géographes arabes[57]. Beaucoup plus rarement, on pourra retrouver des références à des dénominations tribales que l'on peut lier à la Kabylie actuelle. En effet, le regard des géographes est plutôt un regard local focalisé sur les pôles importants de l'espace arabo-musulman, décrit selon une vision linéaire qui aboutit à l'accumulation d'une liste de faits ; le voyage est avant tout un itinéraire dont ils égrènent les étapes (Charles-Dominique, 1995 : XXVII). Le choix de ces pôles tient à leur rôle qui peut être politique, économique ou autre. Ils décrivent capitales et dynasties. Ils pointent les ressources de ces pôles, leur rôle dans le commerce, mais aussi dans la structuration des territoires du monde arabo-musulman : les géographes décrivent les productions et les échanges ainsi que les nœuds qui ponctuent les axes de communication et donc les itinéraires du voyageur (en particulier les ports). Bejaia est sans conteste le pôle qui s'impose au long de cette période. On retrouve dans l'ensemble des villes ou des ports, quelques éléments géographiques marquants (golfes, massifs montagneux) qui constituent le maillage d'un réseau de relations. L'espace étudié est pleinement intégré par cet aspect au reste du Maghreb et au monde arabo-musulman.

Au contraire, au milieu du XIXème s., la volonté de décrypter ce territoire de l'intérieur, qui plus est à un moment où les avancées de la conquête française ont coupé ses relations habituelles avec le reste de l'Afrique du Nord, provoque un renversement : si les géographes ou autres savants arabes ou berbères, mais aussi plus tard les voyageurs ou diplomates européens, observaient cet espace depuis les centres économiques ou politiques et par ce biais percevaient davantage les relations avec l'extérieur (relations commerciales, rapport au pouvoir), le regard colonial français fait de la Kabylie un espace rural, refermé sur lui-même et déconnecté des villes. Ensuite, une fois que la présence sur le terrain semble assurée, c'est-à-dire après 1857, la véritable monographie, c'est-à-dire une enquête détaillée, ou qui se veut exhaustive, sur un espace ou un groupe circonscrit se développe. Au départ, aucune n'est le fait de spécialistes d'anthropologie / ethnologie ou même d'autres sciences humaines. Ce sont les acteurs de la conquête puis de la colonisation qui ont laissé les premières descriptions / études clairement localisées. Les spécialistes eux n'investissent la monographie qu'après 1950. Les années 1950-1960 voient en effet des acteurs multiples produire un savoir sur la Kabylie. Enfin, après une période creuse dans les années 1970-1980, on observe un

[57] Voir note 8 p. 29.

essor de la production de monographies aussi bien pour répondre à des demandes sociales concernant tant la mémoire de la colonisation et celle de la guerre d'indépendance (en France ou en Algérie) que la promotion de la culture berbère.

1- Les monographies de l'époque de la conquête et d'un ordre colonial établi (1846-années 1940) : des auteurs essentiellement acteurs de la colonisation, des lectures et des usages de la tribu au service de l'action coloniale.

Cette première période correspond à des monographies qui sont le fait d'hommes appelés sur le terrain par leur fonction : militaires des bureaux arabes, puis administrateurs des communes mixtes, voire instituteurs lorsque l'obligation scolaire développe la mise en place d'écoles dans les communes algériennes. Le discours construit à cette époque coloniale tend à classer pour maitriser et façonner le terrain. Dans ce cadre, les usages des catégories d'*arch* ou de tribu amènent cependant à distinguer deux périodes dans l'écriture de monographies, ères qui ont marqué l'ensemble de la colonisation de l'Algérie : l'ère des militaires d'abord, l'ère des civils après 1871. On distinguera un troisième ensemble, qui s'inscrit davantage dans une logique savante et métropolitaine avec les monographies de famille sur le modèle leplaysien déjà évoqué.

a- L'ère de la conquête et de l'administration militaire (années 1840- années 1860/ 1890) : un « âge d'or de la tribu ».

Les années 1840-1860 correspondent à l'époque des militaires. Ils sont en effet les premiers sur le terrain algérien, qui constitue au départ un monde en partie inconnu pour les Européens, puisque certains espaces sont jusqu'alors restés évoqués indirectement. Devant les oppositions répétées auxquelles elle fait face, l'armée coloniale a besoin de savoir qui elle combat et pour cela elle s'attaque à une connaissance intime de certains espaces. Une ethnographie militaire se développe alors dans un but stratégique (Lucas et Vatin, 1975 : 12-14). Des campagnes soumettent alors les derniers espaces kabyles et dans le cadre de « l'organisation kabyle » décrite précédemment, les officiers des Bureaux arabes administrent la région.

Ces objectifs (maîtriser le cadre tribal pour conquérir et façonner un nouveau territoire) donnent lieu à deux sortes de monographies : celles qui doivent préparer la conquête, et une fois le territoire occupé, celles qui doivent servir à son administration. En parallèle, les militaires, qui sont aussi pour certains des érudits, rédigent un troisième type de monographies qu'ils destinent aux sociétés savantes et à leurs publications.

- « Notes sur la Kabylie » de Périgot (ANOM 10h78, 1846) : les *archs* en voie de conquête[58].

Commandant supérieur du cercle de Dellys depuis mai 1844, Périgot propose en juin 1846 une étude sur la Kabylie alors que la décision politique de soumettre définitivement la Kabylie n'intervient qu'en 1850. La deuxième partie de son étude propose des données locales à l'échelle de chaque *arch*, qui est posé comme unité d'analyse du territoire. La dénomination choisie, qui reprend la terminologie vernaculaire, le nom des tribus évoquées, donné plutôt en berbère (nom en *aït*, avec parfois le nom pluriel en « *i__en* » et parfois l'équivalent en arabe), contrairement aux écrits de l'époque, semble indiquer un regard interne : il s'appuie probablement sur des informateurs internes à la société kabyle.

Tous les paragraphes, reprenant chacun la description d'un arch, sont construits sur le même modèle, même si l'ordre de certaines informations varie quelque peu :

- Evocation du territoire : végétation, fertilité ; bornes (*arach* limitrophes ou quelques fois des éléments géographiques, *ouad* ou montagne) ; types d'habitations ; nombre de fusils.
- Listes des ressources et productions.

[58] Voir des extraits de ce document en annexe 2a.

- Point sur le ou les marchés éventuels (jour, rayonnement en nombre de personnes et tribus d'origine), parfois liste des denrées, noms des chefs de marché.
- Tableau des principales fractions et / ou principaux villages avec le nom des chefs ; noms des villages de marabouts le cas échéant.
- Evocation des tribus ennemies ou alliées (par l'effet de la logique des « *sfouf* ») ; pour certaines, considérations sur la puissance, les aptitudes guerrières.

Ce plan répond aux objectifs de conquête, dans lesquels l'auteur s'implique complètement et ouvertement : il fait un point sur les ressources que cette conquête offrirait à la France et il tente d'évaluer la puissance de l'adversaire.

L'image qu'il donne de la Kabylie d'alors est celle d'un puzzle de territoires tribaux, chacun équivalent à une communauté (une population qui a un nom propre), à une entité politique et militaire (avec ses chefs, ses ennemis ou ses alliés ; des divisions intestines mais aussi des alliances induites par les « *sfoufs* ») et une entité économique (il liste les productions spécifiques et surtout l'aire d'influence des marchés tribaux). Parfois, des allusions très originales évoquent une différenciation socio-économique à l'intérieur des tribus : Aux *At Yiraten*, les « maisons sont en pierre recouvertes en tuiles, celles des chefs et des riches sont blanchies à la chaux ».

Mises à part des références à des événements très récents, en lien avec la présence française, Périgot ne s'intéresse pas à l'histoire des tribus. Bien qu'il affirme observer un monde inconnu, la réalité qu'il décrit a déjà été modifiée non seulement par la présence française (occupation de Bougie, de Dellys, soumission de tribus au nord et à l'ouest de la Kabylie, dans la vallée de l'oued « Ameuraoua » [Sebaou]), mais aussi par les héritages de la présence turque, qui ont rendu hétérogène l'organisation des *archs*, organisation que Périgot semble vouloir présenter comme intemporelle. Ces héritages comportent, d'abord, l'influence des caïds (chez les Ouadia, les Aït Slyem par exemple). Ensuite, l'administration turque a marqué la Kabylie de manière plus prégnante par le système des bordjs et la soumission de certaines tribus environnantes (les Taorga et la tribu « Bordj Sebao »). Enfin les autorités turques ont aussi modifié le paysage des tribus kabyles par l'installation de tribus obéissantes comme les Amraoua. L'intrusion française en Algérie a également eu des répercussions notamment à travers l'action d'Abdelkader qui a recherché des appuis en Kabylie et a parfois nommé des aghas pour le représenter dans cette région (par exemple chez les Beni Ratteun -*At Iraten*). L'influence française a été aussi plus directe soit que les autorités aient repris ces éléments (caïd, agha) soit qu'elles aient, avant l'institution de « l'organisation kabyle » en 1858, tenté de mettre en place une organisation s'appuyant sur les traditions kabyles. Cela transparait à travers les descriptions particulières de certaines tribus qui sont alors déjà sous autorité française (par exemple les Aït Djennaâd) : les statistiques se font plus précises ; la description de l'organisation socio-politique est différente avec à la tête des *arachs* un amine des amines et à la tête des fractions un *amin* et son *khalifat*.

- Les monographies des officiers des bureaux arabes : des tribus à organiser en douars.

Des monographies tentent de faire connaître les tribus soumises, dans le but de mieux administrer la nouvelle colonie algérienne. Mais certains militaires écrivent aussi dans un souci de diffuser un savoir nouveau sur des espaces que la conquête coloniale ouvrait aux Européens et publient leurs écrits dans des revues des sociétés savantes, souci partagé, on le verra, par d'autres catégories d'observateurs ou acteurs de la colonisation, par exemple les administrateurs. On retrouve ici l'indigénophilie des bureaux arabes, souvent notée, et en tous cas l'accumulation de données qu'ils ont effectuée (Colonna, in Veller, 2004), nourrie par la curiosité de ces officiers, souvent à la fois polytechniciens et saint-simoniens. Chronologiquement, le souci de partager des connaissances nouvelles sur des territoires jusque là peu connus et donc « exotiques » précède le travail à but administratif. Il faut souligner que les deux aspects savant et administratif ne sont pas en réalité indépendants l'un de l'autre[59]. Dès 1859-60, des militaires qui ont participé à la conquête

[59] Voir sur ce point la biographie d'Henri Jean Charles Aucapitaine, dit le Baron (1832-1867), officier de l'armée d'Afrique en charge des Affaires indigènes, qui peut aussi être considéré comme un ethnologue et un naturaliste. Il montre un intérêt pour les sciences dès 17 ans, âge auquel il devient membre agrégé de la Société des Sciences

rédigent de petites notices sur certaines tribus : Aucapitaine en 1857 a participé à l'expédition militaire de la Kabylie et effectuera une grande partie de sa carrière militaire dans cette région. A l'époque, les sociétés d'histoire ou de géographie, valorisaient fortement la découverte de la terre, des autres peuples, en assurant entre autres la publication des écrits des militaires. Les monographies étudiées ici ont été publiées dans la *Revue africaine*, journal des travaux de la société historique algérienne.

Les monographies des officiers des bureaux arabes publiées dans les revues : des monographies marquées par une approche historique originale[60].

Les militaires rédigent pour cette revue de petites descriptions intitulées sans prétention « notes » ou « notices ». Le titre ou les premières lignes évoquent clairement le cadre tribal de leurs études. En cohérence avec une problématique historique, le plan des deux documents suit un ordre plutôt chronologique : l'article de Guin titre clairement « notes historiques », la notice d'Aucapitaine a aussi pour objectif central de réinsérer la tribu étudiée dans l'histoire[61]. Cet intérêt pour l'histoire interne des tribus, qui dénote avec les ouvrages généraux sur la Kabylie, commande l'approche développée notamment par Aucapitaine qui s'intéresse aux périodes les plus anciennes. D'un côté, il confronte, avec un certain souci d'érudition, des sources écrites, historiquement datées ou datables : inscriptions antiques, auteurs anciens, comme Ibn Khaldoun, et ouvrages qui lui sont contemporains (Devaux, les *Kebaïles du Djurjura*, 1859, et Berbrugger, *Epoques militaires de la Grande Kabylie*, 1857). Il s'appuie également sur les données de l'archéologie. De l'autre, et plutôt à la marge, il cite « la tradition », la légende comme un élément pittoresque et inutilisable[62]. L'officier qui évoque un séjour à Koukou a clairement mené une recherche sur le terrain pour son étude sur les Aït Fraoucen (*At Frawsen*).

Son article est aussi prétexte à mettre en avant ses propres intérêts et ses qualités : savant, il s'attache particulièrement à lister les vestiges de l'époque romaine ; militaire, il n'hésite pas à rappeler « les brillants faits d'armes qui devaient nous rendre maître de la haute Kabylie ».

Les deux auteurs nous présentent des tribus partagées en fractions dont ils précisent le nom et l'origine, et ils insistent sur la diversité à l'origine des deux tribus : il n'y a pas d'approche généalogique de ces tribus. Aucapitaine note par exemple que la tribu des Aït Fraoucen présente « ce mélange hétéroclite d'éléments hétérogènes, venus à diverses époques et de divers lieux ». On retrouve d'ailleurs le sens que Carette donnait à la particule « Aït » : elle désignerait une agrégation, c'est-à-dire « un mélange de gens opposés d'origine », contrairement à Beni ou Oulad qui

---

Naturelles. Il sera aussi membre de la Société française d'archéologie, de la Société historique algérienne, et est actif au Congrès des délégués des sociétés savantes. Sa carrière militaire fut surtout le moyen d'études et de découvertes des peuples et de la nature, dans un double contexte : d'une part, la communauté scientifique a hâte de faire des découvertes en Afrique (vue comme un « sujet neuf ») ; d'autre part l'administration coloniale cherche à élargir sa connaissance de la société algérienne et le personnel des affaires indigènes espère une promotion par le biais de sa recherche scientifique. Aucapitaine s'est fait surtout connaître par ses études sur les sociétés berbérophones. Il a laissé une œuvre importante et variée, entre autres 24 articles dans la *Revue africaine*. (*DOLF*, 2008 : 28-29). Elie Guin appartenait lui au corps d'interprètes militaires de l'armée d'Afrique ; sur le rôle des membres de ce corps dans les sociétés savantes voir Messaoudi, *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2010.

[60] Henri Aucapitaine, « Notice sur la tribu des Aït Fraoucen », *Revue africaine*, 1860 (voir un extrait en annexe 2b) ; Louis Elie Guin, « Notes historiques sur les Nezlioua, cercle de Dra el Mizan », *Revue africaine*, 1862.

[61] Les différentes parties du plan utilisé pour la tribu des Aït Fraoucen pourraient s'intituler comme suit : I-Description géographique ; II-La tribu dans l'histoire antique ; III-Les restes archéologiques sur le territoire des Aït Fraoucen ; IV-Epoque turque et arabe ; V-Djema-t-es-Sah'aridj, capitale de la tribu ; VII-Les Aït Fraoucen aujourd'hui : villages et fractions. Pour la notice historique sur les Nezlioua, un point sur la géographie et les ressources du territoire de la tribu est relégué en note au tout début de l'article qui se compose de deux parties s'intéressant chacune à une période (époque turque ; époque de la soumission à la France).

[62] Dans un article plus ancien sur une expédition turque chez les Beni Raten (*Revue Africaine*, 1859), il met en exergue la difficulté de retrouver des « renseignements historiques ». Pour lui, ce manque contraint le chercheur à « rechercher sur les lieux les traces des événements et d'en appeler à la mémoire des habitants pour reconstruire un passé qui n'existe qu'à l'état de légende ». Il fait du merveilleux une caractéristique du « récit musulman » et précise que cela est surtout vrai en Kabylie.

indiquerait véritablement la filiation. La cohérence géographique du territoire de la tribu, occupant un des grands contreforts nord du massif montagneux parallèle au Jurjura, apparaît dès lors comme un élément d'unité : il présente des limites naturelles au point de jonction avec les territoires des autres tribus. Pour les Nezlioua, Guin s'appuie sur le nom de la tribu (il précise : Nezlioua en arabe, ils ont campé, ils se sont établis) qui rappellerait l'idée d'agglomération de fractions.

L'organisation socio-politique tribale est abordée différemment par les deux militaires : peu explicite chez Aucapitaine, elle se résume à une référence au *sof* ou ligue des Fraoucen, qui regroupe ses « Alliés naturels ». Aucapitaine fait d'autre part de Djema-t-es-Sah'aridj la capitale commerciale et politique de la tribu. Pour les Nezlioua, la description est autrement plus développée et, élément remarquable car peu abordé, cette organisation est inscrite dans l'évolution historique. Elle reste cependant confuse. Une note de la rédaction, développe d'abord l'organisation sous les Turcs. Après les avoir soumis, les Turcs y installent une organisation particulière : la tribu placée sous les ordres du Caïd de Boghni devient une tribu *makhzen*, et forme une *zmala* qui donnait son aide à la garnison du bordj. Elle est soumise à des « suzerains ecclésiastiques », les Oulad Sidi Mansour, marabouts de Tazrout à qui ils doivent le *zekkat*, présenté par Guin comme l'équivalent de la dîme religieuse (notons l'influence de la société médiévale européenne et de la féodalité sur le vocabulaire employé). Pourtant, plus avant dans le texte, une note de la rédaction évoque, sans clairement la dater, une autre organisation : elle précise que chaque village eut un cheikh, et que l'administration intérieure appelée à régir les fractions fut empruntée à celle en vigueur dans le pays, c'est-à-dire les *djemaas*, sauf recours pour les affaires graves à l'intervention des marabouts ; en période de guerre, un ou plusieurs individus de la tribu ou de la confédération héritaient de l'autorité. La tribu appartient en effet à la Confédération des Flissa, depuis son intégration « vers 1239 de l'hégire (1823-24) », confédération placée sous le commandement d'un chef (El Hadj Mohammed ben Zamoum). Outre la date, l'auteur donne en note l'original et la traduction du cachet de la confédération, lui aussi daté.

Le centre des deux analyses reste l'histoire des deux tribus. L'historique présenté se développe selon une ligne directrice dans chacun des articles : l'indépendance des tribus pour Aucapitaine ; le désordre qui a marqué les tribus jusqu'à leur soumission complète par la France pour Guin. Chez Aucapitaine, la période arabe se résume à un extrait d'Ibn Khaldoun qui note que les Aït Fraoucen « bravèrent la puissance du gouvernement de Bougie » et ne pa[yèrent] l'impôt qu'autant que cela leur conv[enait] ; la période turque se termine par un point sur une pièce d'artillerie, reste de l'expédition turque qui pénétra à Koukou en 1624 et qui constitue « un témoignage des défaites de l'armée turque dans ces âpres montagnes ». L'historique de Guin qui commence, lui, à la période turque met en évidence la difficulté à soumettre la tribu (une soumission restée nominale malgré la proximité du Bordj de Boghni). L'autorité turque finit par s'installer mais très vite laisse place au désordre lorsque la France occupe Alger et que les Turcs se retirent : « deux grands partis déchirèrent intérieurement les populations du versant nord du Jurjura », ils « donnèrent cours à toutes les passions qu'une autorité fermement établie avaient comprimées en dernier lieu (...). Les mauvais penchants des Nezlioua prirent le dessus, et, sans aucun scrupule, ils dépouillèrent une caravane des Beni Dja'd, placée sous l'anaia des Abid leurs alliés ». L'historique se termine par les aléas de la soumission à l'autorité française, entre autorité précaire des caïds nommés par la France et dévouement après 1849.

Si l'aspect historique constitue le pivot des deux monographies, l'approche de Guin reste centrée sur une période précise, et s'appuie sur des événements locaux, datés, des personnages. Davantage marqué par l'érudition, par une volonté d'exhaustivité qui le pousse à retrouver toutes les données disponibles, Aucapitaine présente lui deux visions de l'histoire des Aït Fraoucen, marquées par deux historicités différentes : une vision externe, européenne, périodisée s'appuyant sur des sources historiques « reconnues », dans une époque dominée par l'histoire positiviste qui s'intéresse à l'événementiel, et donne la prééminence aux sources écrites ; une vision interne, reposant sur la « tradition », c'est-à-dire la parole recueillie de la bouche des habitants notamment les « vieillards » des villages qui rappellent les origines ethniques et géographiques des fractions, des faits locaux (relations intertribales comme les relations d'inimitié entre les Aït Fraoucen (*At Frawsen*) et les Aït Menguellat (*At Mangellat*), relations de la tribu avec l'extérieur avec par

exemple l'occupation par les Turcs de Djema-t-es-Sah'aridj (*Lğemɛa n Ssariğ*) ou des légendes (comme celle des « 99 » sources).

Les monographies « administratives » : inventaire de territoires tribaux à gérer, historique de tribus à organiser administrativement.

Les officiers des Bureaux arabes sont également à l'origine des premières enquêtes systématiques sur les tribus suite au *Senatus consulte* du 22 avril 1863 qui avait pour but essentiel de clarifier la situation foncière de l'Algérie. Ainsi, les dossiers du *Senatus consulte* conservés aux archives d'Outre-mer offrent, comme le souligne P. Boyer dans son inventaire des dossiers du *Senatus consulte*, une sorte de photographie de la tribu concernée à l'époque où s'est déroulée l'enquête : les militaires devaient en effet procéder à la délimitation sur le terrain des territoires et régler les litiges entre tribus ; puis fournir un recensement des habitants et des ressources et constituer de nouvelles circonscriptions administratives (douars) ; ensuite, répertorier les territoires selon la situation juridique des terres. Les officiers qui supervisaient les opérations, ont été tout naturellement amenés à étudier la constitution des tribus, et ils devaient rédiger avec compétence la partie du rapport consacrée à l'histoire de ces communautés.

Une première série de monographies sur les tribus kabyles, datées de 1865[63], s'insère dans une vaste entreprise de documentation concernant une grande partie du territoire algérien à la demande du bureau politique à Alger (10 H 78 : « lettre de la direction des Affaires Arabes de Constantine » de juin 1865 ; « lettre de la direction de la province d'Alger » d'octobre 1865)[64]. Chaque monographie annonce pour terrain d'étude une « tribu », ou parfois, plus rarement, une ville pour les territoires de colonisation, ce qui indique une volonté de quadriller l'ensemble du territoire. Cependant, le terme de « tribu » correspond déjà à une entité reconstituée, validée par l'administration française qui se met en place, donc qui présente des différences avec les *archs* conquis. Elle est un outil administratif qui doit permettre l'uniformisation du territoire, tout comme la monographie qui permet de recenser populations, ressources, aménagements existants ou à faire, sur ces territoires. Cela explique que les monographies soient uniformisées selon un modèle proposé par la direction des Bureaux arabes.

D'abord l'officier des Bureaux arabes rappelle le nom (en arabe) et la situation administrative de la tribu étudiée, son origine ethnique (kabyle / berbère, turque ou nègre), l'appartenance à une confédération. Suivent ensuite deux ensembles d'informations. En premier lieu, un inventaire de données concrètes observables sur le terrain : population regroupée en villages / fractions (critères sociaux) mais aussi parfois en *djemaas* et communes (critères administratifs), terres et type de propriété, ressources diverses, aménagements, instruction publique et impôts. Cet ensemble très uniformisé n'apporte pas d'éléments d'interprétation et présente surtout un intérêt pour ses statistiques concrètes. Au contraire, la deuxième partie, intitulée précis historique est beaucoup plus diversifiée et laisse davantage de place à l'interprétation des officiers. Ils reprennent en général l'origine des populations de la tribu, tentent de faire un point historique pour chaque période. Les récits montrent la recherche de références chez les auteurs anciens mais aussi celles liées à des « traditions » véhiculées au sein de la tribu ; les récits révèlent la manière dont elles sont perçues et utilisées. Les monographies notent en effet le problème du manque de sources écrites et les officiers se tournent donc vers les traditions. Ils ont ainsi, d'une certaine manière, recueilli des témoignages auprès des populations, notamment des marabouts. Ces « paroles » sont soient admises telles quelles comme données historiques, soient prises avec beaucoup de distance du fait du « merveilleux » qu'elles comportent. Ces récits sont aussi l'occasion de préciser l'organisation

[63] Voir en annexe 2c la liste des tribus objets de ces monographies conservées aux ANOM (carton 10 H 78) ainsi qu'un extrait de la monographie des Beni Menguellat.

[64] Les documents concernant la province d'Oran (1855) comportent un plan général « de l'ouvrage historique et géographique » et propose un modèle de présentation des données recueillies pour chaque tribu. On retrouve ce même modèle pour les monographies qui nous intéressent, avec parfois des variantes peu significatives. Ces données doivent ensuite être utilisées pour pour prendre part à une étude générale sur chaque province de l'Algérie coloniale (Constantine, Alger, Oran)

socio-politique traditionnelle de chaque tribu et ils se terminent par l'organisation administrative qui leur est appliquée.

Notons que ces documents comportent deux versions : au stylo le travail de l'officier, au crayon à papier des corrections qui vont surtout dans le sens de la simplification du texte d'une part, de la généralisation des données de la partie historique, d'autre part.

Quelle image de la tribu kabyle se dessine dans ces études ? La tribu demeure l'unité de découpage du territoire mais ce découpage suit une logique entre cohérence des *arch* et cohérence administrative.

Les ressources et aménagements du territoire sont inventoriés très précisément : un territoire tribal correspond souvent à des ressources et des activités spécifiques, un marché parfois important (par exemple le marché des Beni-Menguellat) ; des pôles spirituels structurent également le territoire : lieux de pèlerinage (comme la *djemaa* de Koriet chez les Beni Chebla), lieux « d'instruction publique » (*zaouias*, *mamras* et *djemaas*) et l'importance de leur enseignement et de leur fréquentation.

Les auteurs lient l'origine au type d'organisation administrative appliqué par l'administration française : l'organisation en « *djemaas* kabyles » (aussi nommées circonscriptions d'*amines el ouména*), chaque *djemaa* ayant en ses mains les pouvoirs administratif et judicaire, avec à sa tête un *amin* élu tous les ans[65] ; ou l'organisation turque (direction par un caïd) si la tribu est d'origine turque ou nègre ou si le souvenir de l'organisation traditionnelle s'est effacé. Ainsi, la monographie des Ammals précise : « Il fut question de donner aux Ammals « l'organisation kabyle », mais le régime sous lequel ils avaient vécu depuis si longtemps leur avait fait perdre presque jusqu'au souvenir de leur coutume ; la population s'y trouve aussi trop dispersée. On renonça à cette organisation ... ».

Le précis historique est l'occasion d'évoquer plus ou moins précisément cette organisation socio politique traditionnelle, dont l'existence semble atemporelle :

- La tribu est parfois intégrée dans une confédération ;
- On trouve ensuite les deux entités que forment la tribu et le village. L'échelle du pouvoir dépend de la période : en général on distingue les périodes de paix, durant lesquelles le pouvoir est exercé au sein du village par la *djemaa* ; en période de guerre, un chef (ou deux s'il y a une division liée au *soffs*) prend la tête de la tribu.
- Les auteurs relèvent parfois une hiérarchie entre les villages de la tribu : la monographie des Beni Illilten évoque une capitale, celle des Beni Menguellat un chef toujours choisi dans le même village.
- La question des pouvoirs judiciaires se pose : certains évoquent une prérogative des marabouts en la matière.

Quoi qu'il en soit, l'organisation dite « en *djemaas* kabyles » est perçue et présentée comme un retour aux traditions, mais rapprochée des pratiques françaises à travers l'expression « institutions communales ».

Enfin, des éléments de mémoire tribale sont esquissés à travers les récits utilisés pour rapporter l'origine des tribus (récits de fondation) ou des faits de guerre. Ces récits dénotent une enquête de terrain rendue nécessaire par le manque de sources écrites qui constituent le premier type de sources recherché par les officiers : « Aucun des individus qui ont écrit sur les peuples de la Kabylie n'en parle [les Akbil] et son histoire nous est entièrement inconnue. (…) Nous ignorons même comment la religion mususlmane y a été introduite. Tous les historiens arabes semblent avoir pris à tâche de laisser ce fait dans la plus profonde obscurité » (monographie des Akbil, 1865). Pour compenser leur absence, la tribu est projetée dans une histoire générale de l'espace kabyle, avec l'émission d'hypothèses concernant plus particulièrement l'histoire locale : « Nous ne connaissons aucun renseignement historique sur la tribu [des Beni bou Chenacha]. (…) Dans les temps anciens,

[65] Voir par exemple la description de cette organisation dans la monographie des Beni-Menguellat proposée en annexe 2c. Cette même monographie illustre certains des points évoqués dans la suite de cette analyse : le pouvoir dans l'organisation socio-politique traditionnelle, le rôle des marabouts dans le règlement des affaires judiciaires, la projection de la tribu dans un passé hypothétique.

aucune tradition ne vient y suppléer. (…) Il est toutefois probable que la domination romaine ne s'y exerça jamais d'une façon directe. L'invasion vandale passa sans laisser des traces. Les Arabes ne s'installèrent probablement jamais non plus sur leur territoire » (monographie des Beni bou Chenacha, 1865). L'histoire précoloniale « reconstituée » voit ainsi, parfois, la projection de la tribu dans le passé comme si elle avait toujours existé telle quelle ; cette reconstitution est marquée par les poncifs de l'histoire coloniale et du « mythe kabyle » (origine autochtones, vandale et romaine ; insurrections permanentes au cours des siècles et notamment contre la diffusion de la religion musulmane ; esprit d'indépendance...). Les traditions sont parfois recueillies pour suppléer à cette carence malgré les considérations sur leur caractère problématique. Elles peuvent ainsi être mises en doute, mais sont parfois créditées d'une certaine valeur historique. Certains auteurs les complètent avec des données de l'archéologie ou de la toponymie. Par exemple, la monographie des Beni Illilten rappelle la tradition qui « rapporte que vers le IIème ou IIIème siècle de l'hégire un marabout, nommé Malekou Ahmed vint s'établir aux Beni Illilten en y apportant de très grandes richesses qui lui donnèrent de suite beaucoup d'influence ». Le récit se poursuit sans nuancer les propos ou sans faire appel au conditionnel. L'auteur tente de retrouver les renseignements historiques « noyés » dans les légendes qu'il a pu entendre. Ainsi, il propose une interprétation d'un « récit des indigènes » qui explique comment les Turcs furent obligés d'abandonner leur pays (un marabout saint et vénéré changea le chef de l'armée turque en femme). « En faisant abstraction du merveilleux de cette légende, de tous les récits merveilleux et exagérés qui sont rapportés par les gens d'aujourd'hui, on est amené à croire que la domination des Turcs a dû s'exercer pendant un certain temps dans cette tribu ». Pour le confirmer, il s'appuie sur des données de l'archéologie et de la toponymie (une mosquée de construction turque, nommée Djamaa el Bacha par exemple).

L'histoire récente, elle, se fait précise. Avant la fin de la période turque, les récits mettent en évidence l'anarchie liée à l'organisation socio politique et aux *soffs* qui divisent la société. Pour la fin de la période turque et l'époque de la soumission à la France, les récits donnent des détails précis des opérations militaires (des dates, des noms de personnages, leur rôle lors des différentes insurrections ou expéditions françaises, période « heureuse » puisque c'est celle qui met fin à l'anarchie) : par exemple, monographie des Beni Ouaguenoun (1865) se termine par la prise de pouvoir par la France qui met fin à l'anarchie entre tribus : « délivrés des Turcs et affranchis des exigences du Caïd du Sebaou, les Beni Ouaguenoun ne tardèrent pas à être victimes de l'anarchie », car « deux soffs puissants s'organisèrent, des luttes séparèrent les familles, les rixes, les querelles, les meurtres, la trahison, la famine firent périr une grande partie de la population et cet état de chose subsista jusqu'à la prise de possession de cette tribu par le gouvernement français ».

Les monographies du « nouveau *Senatus consulte* ».

Rappelons que la loi du *Senatus consulte* s'applique en différé dans cet espace suite à la fin du Second Empire et au passage au régime civil. C'est la loi foncière du 26 avril 1887 (« nouveau *Senatus consulte* ») qui ordonne la reprise des opérations. P. Boyer note que la vision que donnent les fiches peut être très différente selon l'époque. A l'époque du « vieux *Senatus consulte* », les tribus ne sont pas touchées par la colonisation et leurs structures internes avaient probablement peu évoluées. La compétence des bureaux arabes et la tradition orale encore vivante fournissent de précieuses indications même sur la période turque. Lors du « nouveau *Senatus consulte* », les préoccupations seraient purement financières, dans une société en pleine évolution, traumatisée par l'affrontement des cultures. Les traditions s'estompent et l'enquêteur n'accorde qu'un intérêt relatif aux histoires de l'ancien temps, mais l'enquête peut servir de base solide pour une étude de caractère socio-économique.

D'après les monographies étudiées, on ne retrouve pas l'ensemble de ces différences : le rapport d'ensemble sur la délimitation du douar Zmenzer (ANOM, 6 MIOM 42), par exemple, comporte certes davantage de données statistiques en 1897 (état statistique de la tribu, inventaire précis du nombre de maisons, et des ressources : nombre de têtes de bétail, de types d'arbres…; description très minutieuse des limites géographiques et du territoire.). Mais l'approche historique est aussi beaucoup plus développée aussi bien pour la période turque et française, avec un récit précis des développements les plus récents (liés à l'attitude de la tribu lors des opérations militaires françaises depuis la conquête jusqu'à la révolte de 1871 point d'orgue du récit), que pour les

périodes précédentes (romaine, arabe) ; entre elles, le rédacteur intercale même les récits de fondation des villages, qui deviennent partie intégrante de l'histoire de la tribu. Ces descriptions minutieuses s'expliquent par l'accès aux archives antérieures des Bureaux arabes et par une présence sur un terrain désormais maîtrisé.

Les dossiers du « nouveau *Senatus consulte* » propose des descriptions entre tribu et douar. L'ensemble d'un dossier combine des approches historiques, administratives et foncières, à une époque où se poursuivent le découpage et la mise en place des structures administratives.

L'approche des tribus doit en effet répondre à la question du découpage administratif (délimitation des douars) ainsi qu'à la question de la propriété (possession du sol, bornages des groupes de propriétés). Dans ce cadre, la monographie de la tribu, intitulée notice historique, doit fonder les décisions prises par la commission administrative qui a définitivement arrêté la délimitation du douar : « les considérations qui précèdent nous ont guidés dans la proposition que nous soumettons à la commission administrative de ne former qu'un seul douar qui prendrait le nom de douar Zmenzer ». Aussi l'application de la loi de 1887 pour la tribu concernée crée-t-elle un douar qui reprend la délimitation de la tribu. Tout le territoire de la tribu a donc servi à former un seul douar désigné sous le nom de douar Zmenzer. Sur quels arguments s'appuie ce découpage ? Un historique particulier (une tribu à part, qui connu des luttes entre elles et les tribus voisines) ainsi que des liens de parenté et beaucoup de solidarité entre tous les villages qui la composent.

D'où l'importance des notices historiques qui permettent de donner une logique au découpage administratif. Cette histoire, partie la plus longuement développée, est reconstituée à partir des témoignages (les récits de fondation mettent à jour les liens originels entre les villages ; la parole des membres de la tribu est citée), à partir de la recherche de documents écrits locaux (notamment les actes de cadis justifiant la propriété des terres), et de manière générale sur des documents historiques.

L'organisation ancienne et actuelle de la tribu est également abordée. C'est déjà l'organisation administrative contemporaine qui compte : on en développe les différentes étapes et l'adhésion des populations. L'organisation traditionnelle, elle, n'est pas explicitée dans le détail mais les *soffs* continuent d'être évoqués comme un élément d'anarchie, de désordre justifiant la place de l'autorité française.

L'historique permet de développer des arguments en ce sens. Chaque période permet d'insister à la fois sur le caractère indépendant des tribus ainsi que sur les guerres qui se déroulent entre elles. Il s'agit là encore d'un historique hypothétique, une tribu étant associée à des références plus générales que l'on retrouve chez les auteurs anciens : l'histoire de la tribu est « potentiellement celle de la région ». Par exemple, la monographie indique que, pour la période romaine, « la tribu des Beni Zmenzer n'a conservé aucune tradition historique remarquable qui lui soit particulière ; son histoire se confond avec celle des autres populations quinquégentiennes dont parle Ethicus (Vème s.) ; « il est certain que par la situation géographique et la proximité du Jurjura, elle s'est trouvée mêlée à tous les événements qui se passèrent au moment de l'occupation romaine dans cette contrée » ; les Romains ont en effet dû « contenir ces races sauvages toujours prêtes au meurtre et au pillage ». L'invasion arabe, malgré une certaine influence culturelle (mœurs, coutumes, principes religieux) n'aurait pas mis en cause l'indépendance des tribus kabyles, protégées par les caractéristiques géographiques de la région. A ce point du développement interviennent les récits de fondation de certains villages narrés à la manière d'évènements historiques. Cet ordre met en évidence le travers de cette reconstruction historique : les Beni Zmenzer, tels que connus au XIXème siècle sont projetés dans les périodes historiques antérieures (y compris celles qui précèdent le « moment » de fondation évoqué par les récits), comme s'ils avaient existé de toute éternité. Avec la période turque, le récit se transforme. Il devient plus précis, avec l'apparition de personnages (Ali Khodja, Si Ahmed ben Ali ben Kettouch, descendant du royaume de Koukou, Mohammed Bey, Mhammed ben Moustafa, caïd du Sebaou), avec des faits concernant en propre la tribu, voire des anecdotes ponctuelles situées dans le temps. Ce récit reste axé sur l'idée d'absence d'autorité politique et de désordre : les Turcs ont échoué dans leur tentative de soumettre les tribus kabyles. « Dès cette époque [celle du dernier dey d'Alger »] où la Kabylie tomba dans l'anarchie la

plus complète, les tribus ne subissant plus aucune autorité donnèrent libre cours à leurs instincts sauvages ; le meurtre, le pillage, l'incendie furent à l'ordre du jour ; les vieilles rancunes, les querelles de çoffs se ranimèrent et firent couler des flots de sang ». L'époque française correspond donc à celle de la soumission définitive et du règne de l'ordre. Le récit égrène l'ensemble des étapes qui ont abouti à ce résultat et se termine par la situation contemporaine de l'auteur : les « Beni Zmenzer » désormais « vivent en assez bonne intelligence avec les tribus voisines ».

A côté, on trouve quelques références aux aspects économiques (inventaire précis de la production, du bétail, revenu du marché, rendement de l'impôt, point sur les migrants et leurs activités). Cet ensemble se termine sur l'idée que le territoire du fait de son relief ne présente aucune ressource pour la colonisation européenne. De plus, deux précisions sur la situation religieuse mettent en évidence le suivi scrupuleux des préceptes de l'Islam d'une part, et d'autre part, le rôle d'autorités spirituelles des marabouts, qui appartiennent à « la secte de Sidi Ali ou Moussa » et « qui les maintiendraient dans les pratiques religieuses ».

En somme, on retiendra pour toutes ces monographies rédigées par des militaires, qu'elles s'inscrivent dans un « âge d'or de la tribu » (sachant que ce mot cache des réalités qui peuvent varier quelque peu) : la tribu devient outil d'administration et prisme par lequel on construit un savoir sur les populations de Kabylie (et de l'Algérie dans son ensemble). Les textes restent très descriptifs, et on retrouve un regard similaire à celui développé par les descriptions de la région par les militaires :

- Une description du territoire, ainsi que de la végétation ; les auteurs notent parfois le relief et l'accessibilité difficile. Cette description se situe très souvent au début, et est plus ou moins précise : les détails le sont davantage dans les écrits des bureaux arabes, ce qui s'explique probablement par leurs objectifs de maîtrise du terrain ou de délimitation des tribus.
- La population est quantifiée.
- Ces documents abordent de manière assez succincte, voire parfois confuse, la question du pouvoir interne.
- Des éléments économiques, comme la description des activités ou des « équipements », de manière plus ou moins précise là encore, ainsi que les impôts donnent une image des ressources.
- Enfin, on remarquera les références à des éléments religieux : la place des marabouts est évoquée, les personnalités mises en évidence sont les *cheikh* parfois *mokkadem* de la Rahmaniya ; les auteurs recensent également les mosquées et écoles et les *zaouïas*.

Soulignons cependant deux différences de taille : ces acteurs qui sont au cœur du terrain accordent une importance aux historiques, en les mettant au centre de ces descriptions, ou en faisant une partie spécifique. Ils peuvent être très détaillés et servent à montrer à la fois l'indépendance des tribus kabyles avant la conquête, le désordre auquel cela donnait lieu, les étapes de leur soumission et finalement le loyalisme des tribus soumises envers la France. Ils servent aussi parfois à justifier aussi bien le découpage que le type d'organisation administrative appliqué à la tribu. D'autre part, les images du « mythe kabyle » restent peu présentes. On trouve quelques allusions parfois sur l'origine européenne des populations, mais qui sont remises en causes (Aucapitaine, 1860 : 447). On peut lire davantage de remarques concernant l'indépendance, l'insoumission des tribus kabyles dans l'histoire. L'absence de référence bibliographique (sauf celles, nombreuses, citées par Aucapitaine, signe de son érudition) ne permet pas de lier ces monographies aux sources antérieures.

Enfin, notons l'absence de référence explicite à la thématique de la colonisation, sauf pour le précis historique du deuxième *Senatus consulte* (toute fin de la période, déjà l'époque de l'administration civile) qui justifie la présence française par le bien être apporté à beaucoup de Kabyles. Ainsi, ces descriptions restent centrées sur les indigènes. Ce n'est qu'à partir des années 1880 qu'apparaissent les descriptions qui font de la colonisation l'aspect central de la monographie, avec les textes rédigés par les civils qui prennent alors en charge la colonisation officielle. En effet,

les événements de 1871 et leur répression, ouvrent une nouvelle période : la Kabylie conquise et sous contrôle, les militaires passent le relai aux civils.

b- Un détour savant et métropolitain : les monographies de famille leplaysienne[66], la tribu kabyle modélisée selon le concept de communauté et marquée par le « mythe kabyle ».

A la fin du XIXème siècle, on retrouve les traces d'un regard savant métropolitain appliqué à l'Algérie : sous l'influence de Frédéric Le Play, la méthode des monographies familiales est appliquée au monde entier et notamment à la Kabylie dont on idéalise l'organisation communautaire. Ces descriptions offrent une approche plus sociologique. Outre les nombreux renseignements et tableaux concernant la vie économique et les ressources, ainsi qu'une multitude de références à la vie matérielle de la famille évoquée, leur objectif est, en effet, de dégager le type social des paysans en communauté. Aussi, l'organisation de la société kabyle est-elle abordée de ce point de vue : la famille, cadre de la monographie, est réintégrée dans la *karoubba*, le village, la tribu, la confédération et les divisions de soff (voir chapitre 1, p. 72).

Les deux auteurs retrouvent le modèle de la communauté dans d'autres pratiques ou institutions. Par exemple pour Darasse, la désignation des individus (pas de nom de famille mais le prénom suivi de celui du père) montre une race de « mœurs patriarcales » (Darasse, 1885 : 461) ; l' « esprit d'association » est très développé, d'une part, du fait de la nécessité de s'associer en *karoubba* elles-mêmes associées en *soff* qui sont en lutte permanente avec la transmission de la vengeance, d'autre part, du fait d'une propriété excessivement morcelée à cause du régime des successions (Darasse, 1885 : 497).

Geoffroy, bien qu'il utilise le même plan modélisé, montre un style et une réflexion différents : l'ensemble dénote une approche plus descriptive qu'analytique. Même si la communauté est mise en évidence dans certains passages analysés précédemment, ses remarques s'apparentent davantage à des généralités sur le monde kabyle. On peut lire des descriptions lyriques notamment du paysage, «mélange de glace, de poussière et de feu » (Geoffroy, 1890 : 53-54) et surtout de la *djemaa* qui est glorifiée : « La djemaâ ! C'est tout à la fois la place publique, la mairie, le théâtre et le cercle ! C'est le cœur de la commune kabyle ! La djemaâ ! C'est le *forum* et l'*agora* des Anciens pour ses fiers montagnards dont la politique est l'unique sujet de conversation, et chez lesquels est si intense la vie publique, avec ses intérêts multiples ! Il faut voir aussi avec quel respect ils en parlent et comme ils s'y asseyent gravement en se saluant les uns les autres » (Geoffroy, 1890 : 55). Par contre, il propose une analyse plus fine de l'organisation socio-politique. Certes, le vocabulaire employé, comme celui de Darasse, est calqué sur le modèle administratif et politique français : ainsi, « dans la société kabyle, la charité envers les pauvres [est] surtout une charge publique, un impôt municipal », on assiste à « des ripailles de viande » lors « des distributions communales » ; « le chef du village, *amin* (maire), est aussi un président de république » (Geoffroy, 1890 : 59 ; 61 ; 88)... Mais il tente de décrire et d'expliquer avec minutie les différentes unités sociales et institutions depuis les *karouba*, fédérées en village (*taddert* ou *touffik*) jusqu'à la confédération (*kabila*), en passant par l'arch, ou les *çofs* qui traversent tous ces regroupements (Geoffroy, 1890 : 86-90). Il articule une vision politique et une vision géographique de ces groupes : « l'*arch* ou tribu est la ligue entre villages établis sur le même contrefort de montagne » (Geoffroy, 1890 : 88). Surtout, contrairement aux stéréotypes qui peuvent être diffusés à l'époque, l'auteur ne fige pas ces entités. Il note ainsi la labilité de la *karouba* : « elle peut se désagréger, se briser en plusieurs karoubas distinctes ; par contre une karouba affaiblie, réduite, sans défense, peut se fondre par adoption dans une autre, et la renforcer ». De même, il évoque la variabilité du code coutumier : « ils n'admettent pas le joug d'une coutume invariable. La loi n'existe que tant que la djemaâ n'a pas manifesté une volonté contraire ». La réalité effective de l'*arch* est également nuancée : c'est une « ligue » qui assure la sécurité du commerce, et en cas de nécessité une institution d'ordre politique : c'est « une ligue offensive et défensive, qui lorsqu'elle

[66] Vincent Darasse, 1885 ; Auguste Geoffroy, 1890.

est appelée à figurer à ce titre prend le nom de *tarouguit*, et devient une sorte de division militaire ». Enfin, Geoffroy note que « l'homogénéité de chaque association est d'autant moindre qu'elle est plus éloignée de la base, du point de départ qui est la *karouba* » (Geoffroy, 1890 : 87 ; 89 ; 90).

Les descriptions montrent par ailleurs une certaine adhésion au « mythe kabyle ». Les Kabyles sont « une race belliqueuse et indomptable » (Geoffroy, 1890 : 54) qui dispose d'un gouvernement local « démocratique » (Darasse, 1885 : 501). Les mœurs et institutions sur lesquelles repose l'organisation sociale kabyle, « vraisemblablement ont peu changé depuis trente siècle », grâce à « son indépendance de fait, sous des dominations variées » (Darasse, 1885 : 496). D'où l'intérêt d'étudier cet exemple kabyle pour Darasse. L'influence du « mythe kabyle » s'aperçoit à travers quelques autres traits distillés de manière plus diffuse ou au contraire avec beaucoup plus d'insistance parfois (Geoffroy, 1890 : 84-85) :

- Des origines européennes : Darasse rappelle qu'on a pensé parfois qu'on pouvait expliquer par le séjour des Vandales le type blond aux yeux bleus rencontré en Kabylie (Darasse, 1885 : 495) ; d'autre part cet auteur insiste sur l'influence romaine qui s'est perpétuée (Darasse, 1885 : 469). Geoffroy note lui une origine celte ou germanique (1890 : 85) qui pourrait rapprocher les Kabyles, plus « purs » représentants de la race berbère (Geoffroy, 1890 : 84), des Européens.
- Le caractère travailleur de ces populations est mis en évidence : les hommes possèdent à un haut degré les aptitudes commerciales, montrent de « l'ardeur au travail », les femmes sont « loin d'avoir l'existence oisive des mauresques » (Darasse, 1885 : 468 ; 499) ; pour Geoffroy, les Kabyles sont économes et mènent une vie sobre ; « l'amour du travail » est « favorisé par d'heureuses aptitudes » (Geoffroy, 1890 : 66 ; 73).
- Ces sédentaires sont attachés au sol et développent un « amour de la propriété » (Darasse, 1885 : 476).
- Ils sont jugés proches des Européens : les Kabyles, pour Darasse, semblent ouverts à l'influence française car « très attachés à leurs coutumes, ils excellent à discerner ce qu'il y a de bon dans les mœurs européennes » (Darasse, 1885 : 464). Pour Geoffroy, les Kabyles acceptent cette influence dans divers domaines entre autres parce qu'ils en retirent des intérêts (Geoffroy, 1890 : 73). Tout détail est au contraire prétexte à souligner la différence avec les Arabes. Darasse termine son historique sur le fait qu'« après douze siècles d'occupation arabe, les Kabyles ont conservé les caractères qui attestent leur origine autochtone, et s'ils ont adopté la religion de leurs maîtres, ils s'en distinguent, néanmoins, par la race, le langage et les coutumes » (Darasse, 1885 : 495).

Toutefois on trouve deux éléments divergents qui rappellent la multiplicité des discours et des interprétations que l'on pouvait alors construire sur la société kabyle.

- La place des femmes. Chez Darasse, elle est valorisée : « la femme ne semble pas, chez les Kabyles, être tombée aussi bas que chez d'autres musulmans », elle est « libre de sortir », n'est « pas voilée », et est « admise dans les mosquées » (Darasse, 1885 : 462-63). Au contraire, pour Geoffroy, la place de la femme est le seul bémol dans ce tableau fidèle au « mythe » : sa place est « peut-être » moins enviable que celle de la femme arabe (Geoffroy, 1890 : 70-71 ; 86).
- Le rapport à la religion. Geoffroy, suivant le « mythe kabyle », évoque un rapport distant à la religion musulmane dont les Kabyles « se contenteraient » d'appliquer les pratiques, notamment sous la forme de « superstitions » (Geoffroy, 1890 : 57-58). Chez Darasse, il est décrit de manière beaucoup plus nuancé : les Kabyles sont qualifiés de « musulmans fervents et convaincus » ; toutefois « ils ne sont pas fanatiques et n'attaquent pas notre religion » (Darasse, 1885 : 463).

Enfin, ces monographies, même si elles s'insèrent dans une démarche élaborée pour les sociétés européennes, s'intègrent totalement dans un contexte colonial. Les auteurs notent que les Kabyles « s'approprient les progrès », « admirent charrue à vapeur et chemins de fer » (Darasse,

1885 : 464). Darasse développe plus particulièrement le rôle de l'école qu'il qualifie de « complet succès », leur multiplication grâce à « l'active impulsion » du Cardinal Lavigerie, mais évoque aussi le rôle l'école laïque. Il note les « heureuses aptitudes » et le « rapide progrès des Kabyles ». Il conclut alors sur l'avenir de la colonisation : « l'administration française pourrait hâter le développement économique et faciliter la colonisation », « en répandant l'instruction qui les rapproche de nous », « en ouvrant aux produits de leur travail de nouvelles routes commerciales » (Darasse, 1885 : 498-99). Geoffroy évoque, lui, l'application de la loi française sur la succession et son effet négatif sur la communauté kabyle (Geoffroy, 1890 : 72).

On obtient ainsi un regard très différent de celui des monographies des militaires sur le terrain : importance de la communauté et de la parenté (qui dominent alors les approches savantes), influence du « mythe kabyle » sont beaucoup plus marquées.

c- Le regard des civils européens des années 1880 aux années 1940 : la tribu, signe d'archaïsme, doit être effacée par la commune.

Deux regards proviennent de deux catégories d'acteurs directement impliqués dans le phénomène de la colonisation. D'abord, des instituteurs rédigent des « monographies scolaires » : cette production se développe en Algérie dès les années 1880. Les instituteurs, « missionnaires laïques » furent des producteurs de savoirs (témoignages, observations) sous des formes diverses. Cette production, bien cadrée géographiquement et méthodologiquement reste peu connue : elle était directement liée à l'institution scolaire et devait servir de base à une réflexion sur l'entreprise pédagogique (Colonna, préface de Veller, 2004 : 7-8). Elle s'insère par ailleurs dans une entreprise beaucoup plus large. Les instituteurs de France sont encouragés par le ministre de l'instruction publique à produire des monographies sur leur village, selon un modèle commun donné ; cette entreprise prend de l'envergure avec les lois sur obligation scolaire (1881-82) appliquées en Algérie avec le décret du 13 février 1883 (Aïssani, Scheele, introduction de Veller, 2004 : 10). Ensuite, les administrateurs occupent une place importante dans la rédaction de monographies à l'époque. Ils étudient des communes mixtes dont ils ont en charge l'administration. Leur production se retrouve durant toute la période durant laquelle l'ordre colonial s'est imposé et paraît incontesté aux yeux des autorités (1880-1940).

Dans l'ensemble de ces monographies[67], on peut parfois retrouver un regard ethnographique mais remarquons l'absence d'études rédigées par des spécialistes de l'ethnologie, ce qui s'explique par la constitution des regards savants en cette fin de XIXème s, et que nous avons déjà rappelée. D'autre part, à cette époque, ce sont d'autres disciplines qui dominent : l'histoire, discipline anciennement constituée, la géographie en train de se constituer.

Les écrits analysés portent désormais le nom de « monographie » et les remarques s'insèrent dans un plan précis modélisé. Ceux qui sont publiés paraissent dans des revues géographiques : *Bulletin de la société de géographie d'Alger et d'Afrique du Nord, Bulletin de la société de géographie de Marseille*. Une approche géographique se retrouve en effet de manière prépondérante dans l'ensemble des monographies : c'est l'époque où la géographie humaine dite classique se constitue. Dans un contexte plus général, ce regard géographique répondait à une curiosité multiple pour le monde que la domination européenne permettait désormais de coloniser (Claval, 2006: 41). Manuel Bugéja insiste sur cet aspect : « c'est une obligation pour celui qui a la moindre connaissance d'un coin d'Afrique d'en détailler ce qu'il connaît » (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 24). En outre, dans le contexte colonial, le raisonnement géographique entre dans la pratique des administrations. Enfin, comme pour les militaires, ces recherches à prétention scientifique concernant le territoire de la colonie algérienne peuvent être valorisées dans le cadre de

[67] Sabatier, *BSGM*, 1885 ; Veller, 2004 ; Barlette, *BSGAAN*, 1913 ; Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 ; Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27.

la carrière des administrateurs[68]. Ainsi apparaît une approche fortement orientée non plus par l'histoire mais par la géographie. La discipline est marquée à la fin du XIXème et au début du XXème siècles par différents paradigmes provenant des diverses phases de la constitution, encore empirique de cette science et dont certains se retrouvent nettement dans les écrits étudiés.

D'abord le « paradigme naturaliste », qui poussait la géographie à « montrer ce qu'[était] partout 'l'état de nature', afin que l'on put mesurer les progrès de l'humanité par rapport à cet état », à un moment où l'ethnographie n'avait pas encore été inventée. Ce paradigme s'est traduit par la description des « terrains » : montagnes, fleuves, villes, infrastructures (Brunet, Ferras, Théry, 1993 : 236). Les monographies étudiées accordent une place essentielle à la géographie physique des territoires observés (souvent au début, un nombre de pages important et des descriptions dans le détail).

On retrouve ensuite, le paradigme « impérial », développé depuis la Renaissance, et qui a orienté la géographie vers l'exploration et la connaissance devant servir la maîtrise des territoires (Brunet, Ferras, Théry, 1993 : 235-236). Bugéja, par exemple l'exprime clairement : il veut à la fois « faire connaître un coin pittoresque de la Kabylie » et « collaborer de [son] mieux à l'effort colonial qui conditionne, plus que jamais aujourd'hui, la prospérité économique de la France » (Bugéja, *BSGAAN,* 1926-27 : 433). Toutes ces monographies évoquent ainsi la justification de la colonisation, la possibilité de la renforcer, axe détaillé ci-dessous.

Enfin, les auteurs ont été marqués par les effets pervers d'une géographie qui a voulu s'intéresser à tout ce qui définit l'espace : se développe alors une quantité invraisemblable de « géographies » avec adjectifs, qui a pu avoir une utilité en termes d'accumulation de connaissances localisées, mais qui en réalité correspondaient à des bribes mal maîtrisées d'autres disciplines (Brunet, Ferras, Théry, 1993 : 237). Voir ainsi les géographies « historiques », « économiques », « statistiques » d'Auguste Veller (2004 : 39 ; 59. 73) , ou la « géographie politique » de Manuel Bugéja qui constitue une catégorie fourre-tout, avec pêle-mêle des éléments concernant les institutions traditionnelles, l'organisation administrative, les origines, les personnages importants, des éléments culturels comme les « superstitions »… (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 445-471).

La volonté « scientifique » exprimée par cette approche géographique, est renforcée par l'intégration de documents (à l'exception de la monographie rédigée par Sabatier) : nombreux tableaux statistiques, sur la population, les ressources, les impôts, le budget des communes ; mais aussi des cartes, des documents administratifs voire des photos. De même, la méthode se veut scientifique : pour Bugéja, la monographie est la présentation d'« une série d'observations personnelles prises sur le vif, et de données officielles recueillies pendant de nombreuses années de fonctions administratives, au contact permanent de l'élément indigène » (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 433).

Les monographies de cette période, œuvres de hérauts de la colonisation, veulent valoriser la colonisation et civiliser les indigènes. La tribu ainsi que les indigènes deviennent un simple élément du décor. Signe d'archaïsme, la tribu doit en effet être effacée pour laisser place au règne de la commune.

Le terrain d'étude est désormais la commune : cet élément, simplement mentionné par les instituteurs, constitue plus clairement le cœur des monographies des administrateurs. Il s'agit de définir la commune, territoire administratif qui s'impose nettement. Non seulement les limites, mais également l'historique du découpage communal occupent une place de plus en plus importante. Sabatier, bien que son titre n'évoque qu'Akbou, chef lieu et centre de colonisation principal, centre son étude sur la commune mixte d'Akbou ; son historique commence en 1871 et il évoque la fondation de la commune et la politique des centres de colonisation (Sabatier, *BSGM*, 1885 : 10 ;

[68] Voir par exemple les dossiers de carrière des administrateurs (ANOM, GGA, 19h95 Manuel Bugéja ; 19 h 164 dossier de Martial Rémond). L'administration observe de près les recherches de ses administrateurs et l'accumulation de connaissances à laquelle ils participent, ce qui peut être utile aux services de l'administration elle-même (argument mis en évidence par le préfet à propos du détachement de Martial Rémond aux affaires indigènes) mais aussi à l'avancement des agents de l'Etat (pour Manuel Bugéja, la liste de ses publications intervient pour son obtention de l'honorariat).

14-15). De même, Veller s'intéresse au territoire communal de Sidi-Aïch et définit la commune par ses bornes, « c'est-à-dire par ses limites administratives par lesquelles elle fait partie d'un système global récemment installé » (Aïssani, Scheele, Veller 2004 : 14). Les monographies des administrateurs, que ce soit Barlette ou Bugéja insistent plus nettement sur l'historique de la constitution de la commune et de l'organisation administrative (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 434-35). Ils intègrent même des documents administratifs (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 254-267).

Que devient « la tribu » dans ce cadre ? Ces écrits décrivent plus ou moins précisément le passage de la tribu au douar, ou section indigène, intégrée dans la commune mixte[69]. Cet aspect est à nuancer chez les instituteurs : seul Veller évoque l'existence antérieure de tribus, remplacées dans l'organisation administrative française par des sections indigènes correspondant en général aux anciennes tribus du même nom (Veller, 2004 : 63). Au contraire, chez les administrateurs, l'historique du découpage administratif très précis est lié à l'organisation sociale traditionnelle des indigènes ; les auteurs détaillent toutes les étapes de la formation de la commune, liées entre autres à la création de centres de colonisation, et expliquent ainsi comment l'organisation traditionnelle a été recomposée (tableau chez Barlette avec la désignation des sections communales, le nom primitif de la tribu d'où provient la section communale, la confédération dont faisait partie chaque tribu) (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 262-65) ; même analyse chez Bugéja (*BSGAAN*, 1921-22 : 27-28 ; 49-73). Ce dernier note cependant que « l'indigène conserve ses anciennes institutions et ses coutumes particulières. Malgré la constitution des douars opérée à la suite du *Senatus consulte* de 1863, « l'unité sociale est toujours la tribu divisée en fractions », alors que le « douar est la véritable unité administrative » (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 448) : ces remarques montrent bien que malgré le découpage communal, l'organisation des indigènes reste marquée par « la tribu », à des degrés divers selon les espaces (aussi bien parce qu'elle reste cadre administratif, et parce que « les institutions traditionnelles » n'ont pas encore disparu).

Plus qu'un simple cadre, la commune mixte est présentée comme l'outil administratif qui permet et permettra de remplir au mieux les objectifs de la colonisation. Ce changement d'échelle est également révélateur de la nouvelle perception de la tribu. Certains passages défendent véritablement la mission dont sont investis la commune mixte et l'administrateur : Barlette se décrit comme « le père de famille » qui a le droit de corriger son enfant, c'est-à-dire les indigènes qui ne sont pas encore aptes au droit commun (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 468) et sa conclusion rappelle qu'il a « fait la revue de ce tout complexe qu'est une commune mixte » à différents points de vue et termine sur la défense du rôle de l'administration « si injustement décriée », « à laquelle [il est] fier d'appartenir ». Il précise « nous avons tenu à montrer (…) l'esprit d'initiative et les efforts déployés par les successifs administrateurs de cette commune », qui ont amélioré le sort des colons comme celui des indigènes, travaillant à la « cause de la civilisation française ». Bref la commune est qualifiée de « précieux instrument de progrès » potentiel (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 495). Bugéja met en avant son rôle en tant qu'administrateur notamment en ce qui concerne le développement de l'enseignement (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 372-374 ; *BSGAAN*, 1926-27 : 44-45) ; d'autre part, il écrit dans un contexte de réforme administrative (1919 et la création des *djemaas* de douar[70]), et fait part de sa réflexion sur le système administratif ainsi que sur le rôle des administrateurs militaires ou civils depuis la conquête, réflexion très révélatrice de sa vision de l'organisation socio politique ancienne : « les *sofs* et les querelles qui en étaient les suites ont disparu grâce aux mesures prises tant par les officiers des affaires indigènes que par les administrateurs de commune mixte qui ont instauré le calme parmi les tribus. Mais il est à craindre actuellement que la nouvelle création des *djemaas* de douar fasse renaître les *sofs* à bref délai et ramène ainsi l'insécurité » (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 45). Il reprend la même idée quelques années plus tard (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 451). Il interprète donc l'histoire administrative de la colonie comme une tentative jugée heureuse d'effacer le cadre tribal comme échelle d'autorité, cadre dans lequel les logiques de *ṣeff* donnaient lieu, d'après lui, au désordre et à l'insécurité. « Nos institutions ont bien fonctionné jusqu'à présent

[69] Seules les communes mixtes qui ont à leur tête un administrateur sont l'objet de ces monographies.

[70] La loi du 1er août 1918 met en place des réformes concernant l'ensemble de l'Algérie ; elle aboutit à la création des *djemaas* de douar : une assemblée de représentants élus d'une section indigène. Voir en détails le cas des *At Zemmenzer* p. 250-251.

et on se demande pourquoi la haute administration algérienne a fait rétablir les djemaas officielles dont on ne se souvenait plus grâce à la méthode suivie. La tranquillité dont jouit la Kabylie après toutes les tribulations et les agitations anciennes qu'elle avait supportées l'a rapprochée de nous et le voyageur n'a plus besoin d'un sauf-conduit [*l'anaya*] pour se rendre dans n'importe quel village ou douar (…). Mais avec cette réorganisation d'un système oublié, l'administration ne va-t-elle pas faire renaître des haines dangereuses ? La formation de ces djemaas ne va-t-elle pas ramener dans son horreur le soff disparu ? » (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 48) Il interprète donc cette réforme comme une « régression » de l'administration municipale (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 452).

On voit donc des auteurs qui s'impliquent fortement dans le développement du cadre administratif, implication qui se traduit aussi dans la manière dont ils apparaissent dans l'écriture même du texte monographique : l'emploi du « je », le récit d'anecdotes vécues, renforcent l'idée que leur analyse s'appuie sur leurs propres observations, et celle des agents indigènes de l'administration qu'ils côtoient parfois (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 447). Cela met en avant leur action qui doit servir l'essor de la colonisation et le bien être des indigènes.

Ces monographies s'insèrent complètement dans le cadre de la colonisation en étant centrées sur l'analyse de l'entreprise coloniale au sein d'une commune. Les monographies constituent en effet l'occasion de dresser un inventaire du potentiel « colonial » des différents territoires communaux : la géographie physique liste les ressources potentielles (sols, présence de sources d'eau, de mines…) Sont aussi évoquées les possibilités d'installation de colons ou non, de développement du tourisme. Les activités par exemple sont longuement développées (Veller, 2004 : 39-57 ; Barlette *BSGAAN*, 1913 : 475-494). On trouve aussi une partie géographie économique ou des parties consacrées spécifiquement aux secteurs agricole, industriel, commercial (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 368-372). Parfois ce potentiel est très précisément chiffré dans des tableaux statistiques (cf. Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 486-490). Les administrateurs intègrent aussi des statistiques sur les impôts collectés et sur le budget communal.

D'autre part ces études constituent une occasion de justifier l'œuvre civilisatrice de la France en mettant en évidence l'apport de la colonisation dans la vie des indigènes, apport existant ou qui serait nécessaire pour assurer l'avenir de la colonisation. Bugéja surtout insiste sur le bilan en termes de sécurité et de développement, grâce à la présence des colons et aux structures mises en place (rôle de l'administrateur, développement des sociétés de prévoyance, de l'assistance médicale, de la politique scolaire). Sa conclusion met particulièrement en exergue ce point : la colonisation apporte aux indigènes la pacification (alors que l'histoire des tribus du Djurdjura se résumait à un état de guerre presque continuel), la modernisation des activités et des voies de communication, la multiplication des richesses, la monétarisation, et enfin, l'instruction (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 371 ; 388-89). Ces monographies se veulent aussi une contribution à l'histoire locale de la colonisation (par l'historique des centres de colonisation qu'elles proposent).

Pour finir sur ce point, on peut souligner de nombreuses références à l'antiquité romaine (ruines, signes de la colonisation romaine), qui donnent parfois une légitimité à la présence française dans la région (Sabatier, *BSGM*, 1885 : 10) ou permettent une comparaison mettant en évidence le rôle de la France (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 27).

Dès lors, les « indigènes » deviennent un élément parmi d'autres, et occupent une place minime qui sert surtout à justifier l'importance de l'entreprise coloniale française qui seule permettra le développement des populations, l'amélioration de leur sort. On retrouve là un « prosélytisme civilisateur, doublé d'égalitarisme républicain », qui incite les auteurs à « concevoir les rapports entre ethnies, entre groupes, entre métropole et colonie en termes de progrès, de promotion, d'assimilation par l'enseignement, d'acculturation » (Lucas et Vatin, 1975 : 36).

Par exemple, Sabatier ne développe presque rien de précis sur les populations ni rien sur l'organisation sociale, sauf une référence au rôle du « *cheik* des Beni Aïdel » lié à la famille de « *Cheik* el Hadded » (Sabatier, *BSGM*, 1885 : 20 ;18). Chez Veller, les populations locales apparaissent au bout de 27 pages sur 50 dans la partie géographie historique ; 3 pages sont consacrées aux Européens, 7 aux tribus indigènes. Avant ces pages, les références aux tribus servent de localisations géographiques, mises à part quelques références à l'organisation sociale ancienne.

L'histoire locale avant la conquête française est marquée par les tribus, dont certaines seulement étaient soumises par le pouvoir turc ; toutes étaient alors divisées en 2 sofs, le *sof ou fellah* (du haut) et le *sof ou adda* (du bas) appartenant respectivement à la confédération des Zouaoua et à celle des Ouled Abd el Djebbar qui dominaient la vallée du Sahel ; en temps de paix chaque tribu reprenait son indépendance. A d'autres échelles, il évoque le cas de fractions de tribus s'accordant pour constituer une *djemaa* unique chargée de régler administrativement et judiciairement les litiges, le rôle ancien de la *djemaa* réunissant les *mezouar*, représentant chaque groupe de familles composant un village et chargée de juger les différends d'après les usages particuliers à chaque tribu. Il termine en précisant qu'avec l'organisation française les *djemaas* servent simplement d'intermédiaire entre les habitants et l'administration locale qui les utilise comme agents d'information et de police. Il précise que cette organisation est la même que celle des populations du Djurdjura, qui jouent un peu le rôle de modèle (Veller, 2004 : 59 ; 63 ; 81).

Les administrateurs élaborent des descriptions plus précises. Barlette évoque dans la troisième partie de sa monographie, dans un « aperçu historique et démographique », chaque tribu / confédération dont il donne la correspondance avec les douars, la composition en fractions / tribus et leurs origines (en référence aux traditions locales qui évoquent le rôle de personnages maraboutiques et des migrations et qu'il présentent souvent comme de simples faits historiques), et enfin un historique axé sur la relation avec les Turcs et surtout sur les péripéties depuis la conquête française. On voit donc un ensemble qui ne comporte aucune description explicite de l'organisation sociale ancienne (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 434-447). Pour Bugéja au contraire, un chapitre général sur la « géographie politique » commence par une description générale détaillée de l'organisation socio-politique antérieure à la colonisation. Il tient là encore à insister sur le fait qu'avant la conquête, la région de Beni-Mansour s'administrait comme la « Grande Kabylie ». Il en propose une vision chronologique et hiérarchisée, qui n'est pas sans rappeler celle de Devaux : « à l'état embryonnaire cette société composée par une réunion de familles créa les villages et chacun fit son code à sa façon ; puis il fallut concilier toutes les traditions différentes les unes des autres par un ensemble de lois : le village ou *taddert* naquit, ensuite la tribu (*arch*) fut formée. Puis les tribus unies par des intérêts communs firent des ligues offensives et surtout défensives et ainsi la Kabylie devint une république fédérale » (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 37). Il revient plus loin sur deux points. D'abord, il définit ce qu'est le *ṣeff*, « un ensemble d'hommes d'accord pour se donner mutuelle assistance », « pour la défense et pour l'attaque ». Il insiste sur la particularité de ce groupement, difficilement compréhensible d'emblée par un esprit européen et insiste surtout sur les conséquences en termes de luttes violentes, comme on l'a rappelé plus haut (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 45-46). Il développe ensuite le fonctionnement concret de la *djemaa* et pointe son caractère tumultueux. Il détaille ses pouvoirs et insiste notamment sur le pouvoir judiciaire (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 46-47). Ces développements se justifient entre autres parce qu'ils permettent à l'administrateur de valoriser l'action coloniale française : « La France a apporté en prenant possession de la Kabylie un pouvoir qui substitue l'action régulière de la Justice française à l'antagonisme du sof et à la brutalité des djemaas en assurant la sécurité sur ce vaste territoire jusqu'alors soumis à des querelles constantes » (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 48).

Ces deux points sont également évoqués dans la monographie de Takitount (1926-27) mais cette fois, le territoire de la commune est différencié : au Nord, des montagnes, avec des habitants qui « ont gardé une certaine indépendance », groupés en villages ; au contraire la partie basse ou de celle qui confine aux Hauts-plateaux. Cette division s'accompagne de différences culturelles : « A l'exception des montagnards des douars du nord dont le territoire n'a jamais été violé, la plupart des Berbères de cette région ont oublié leur langue. Ils se sont mélangés, confondus avec l'envahisseur… » (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 449). Cela explique que dans ces régions, « les çofs n'ont pas la même organisation que ceux de Grande Kabylie. Le çof est constitué par un chef de famille et les descendants de ce dernier épousent ses querelles qu'ils entretiennent même après la mort » (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 450-51). Ce n'est plus l'alliance volontaire mais le lien de parenté qui prime.

Ensuite, après ce point général sur « la géographie politique », de la même manière que Barlette, il évoque chaque douar ou tribu en évoquant limites et composition (villages et fractions), origine et récit de fondation, un historique (en remontant cette fois à l'époque arabe, celle « des

princes de Bougie ») et toutes particularités qui lui semblent intéressantes (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 471-489 ; 1-28). L'évocation des origines et de l'historique (plus ou moins développé selon les renseignements disponibles) se fait à partir de la « tradition » diversement appréciée : pour Bugéja ces traditions sont récentes et réinterprètent des faits mal perçus : « Toutes les tribus se prétendent d'origine différentes et ne se rendent pas compte que leurs traditions font tout simplement connaître l'infiltration d'éléments qui s'est produite lors des invasions arabes, éléments parmi lesquels se trouvaient des individus influents, dont le souvenir a été conservé et que les Berbères considèrent à tort comme les véritables fondateurs de leur groupement actuel sans plus se soucier de leur origine ancestrale » (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 28).

On retrouve enfin le découpage tribal dans la description de certains aspects économiques : si les ressources et les activités des différentes communes font l'objet d'une description générale, on retrouve néanmoins des allusions à des productions spécifiques de certaines tribus, ainsi qu'aux marchés et à leur attrait sur les différentes tribus (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 25 ; Veller, 2004 : 39, 41, 45, 57). Pour le reste on dispose surtout d'informations générales d'ordre culturel ou religieux. Veller développe des éléments culturels essentiellement matériels comme les maisons, les vêtements, les bijoux, les coutumes, mais aussi les pratiques superstitieuses. Il évoque aussi la langue, les danses, et, chose assez exceptionnelle, fait référence à la littérature orale de la région de Sidi-Aïch, dont les éléments sont souvent signalés comme identiques au reste de la Kabylie (Veller, 2004 : 66-72) :

- Des chants (en fait des « poésies » que chantent, à l'occasion de certaines réjouissances comme les naissances, les mariages, des individus conteurs de profession ; il en propose un exemple transcrit en kabyle et traduit ;
- Des légendes (il note qu'elles ont « trop d'analogie avec celles qui se racontent dans toute la Kabylie » pour les décrire mais en propose un exemple ;
- Des devinettes (10 devinettes recueillies chez les Beni Oughlis sont transcrites et traduites).

Barlette développe une partie propre aux indigènes intitulée « Ethographie» comprenant des remarques assez décousues sur des aspects culturels évoquant notamment des rituels (naissance, mariage, décès) ou la religion (il insiste sur les pratiques « superstitieuses » : croyance dans les génies, le mauvais œil, foi dans les présages), les jeux, le niveau social à travers la nourriture ou bien encore des aspects sociaux en particulier la place de la femme. Il évoque aussi les origines des Berbères (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 447-475). Bugéja aborde également de façon décousue les origines « raciales », la langue, les habitations, « l'homme » kabyle et son caractère, la situation de la femme, le mariage (cérémonies) (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 37-49). De même, l'auteur « s'amuse » de certaines traditions des populations (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 67).

Tous les trois, à un moment ou un autre, mais de manière assez systématique pour Veller, citent des noms en kabyle pour illustrer leur propos sur les outils utilisés dans l'agriculture, ou sur les vêtements et bijoux, les contrats…(Veller, 2004 : 66-67 ; Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 447-475 ; Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 48-49).

Pour ce qui concerne la religion, presque tous (sauf Barlette) notent la perte d'influence des marabouts et des confréries : ainsi, Veller écrit que « les confréries sont sans adhérents » et il ne reste dans les tribus que quelques établissements d'instruction où on apprend la lecture et l'écriture arabe et les principes de la religion (Veller, 2004 : 67-68) ; pour Sabatier la seule vraie *zaouïa* de la commune d'Akbou est en ruine (Sabatier, *BSGM*, 1885 : 18) ; pour Bugéja, l'influence des marabouts sur les populations a bien diminué mais il remarque que la plupart des habitants de Takitount en 1926 sont encore affiliés à la Rahmania (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 462-63). Lorsqu'ils évoquent les personnages indigènes remarquables, ce sont souvent des marabouts, des *mokkadem* de la Rahmaniya qui ont fini par épouser la cause française.

Ces évocations révèlent parfois des éléments du « mythe kabyle » qui apparaît plus clairement dans cette série de monographies. Cet aspect est toutefois moins développé dans les monographies scolaires : ces dernières distillent quelques remarques sur le caractère travailleur, l'attachement au sol, les qualités guerrières (Sabatier, *BSGM*, 1885 : 13 ; Veller, 2004 : 67) mais peu sur l'indépendance (Veller distingue les Beni Oughlis qui seuls restèrent indépendants tout au

long de l'histoire ; 59). Sont cités quelques rares éléments qui permettent de faire une différence avec les Arabes, et sont notamment traduits en termes de supériorité : pour Veller, les Kabyles sont intelligents, paisibles et d'une moralité supérieure à celle des autres indigènes (Veller, 2004 : 67). Mais ces éléments ne sont pas intégrés dans un discours cohérent à visée politique. Bien plus, Sabatier critique l'idée d'une assimilation facile des Kabyles (Sabatier, *BSGM*, 1885 : 20).

Le discours des administrateurs révèle davantage la diffusion du « mythe kabyle ». On en retrouve dans leurs écrits tous les aspects :

- Les origines des Berbères plus ou moins liées à celles des Européens (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 459-58) ;
- Le faible attachement à la religion (Bugéja, *BSGAAN*, 1926-27 : 462 ; Barlette *BSGAAN*, 1913 : 461-62) ;
- Le paysan travailleur, économe et attaché au sol, sédentaire dans des habitations en pierre recouvertes de tuiles (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 39) ;
- Le guerrier combattif, capable d'héroïsme ; surtout l'indépendance tout au long des phases historiques, rappelée de manière récurrente (Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 25-27 ; Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 433) ;
- Des populations plus ouvertes à l'influence européenne (notamment à travers l'adhésion à l'instruction), mues par l'intérêt matériel (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 465 ; 470 ; Bugéja, *BSGAAN*, 1921-22 : 388) ;
- La situation de la femme kabyle est interprétée de manière inverse par les deux administrateurs (une certaine liberté, un rôle plus important que celui de la femme arabe pour Bugéja (*BSGAAN*, 1921-22 : 40) ; Barlette au contraire souligne que : « soumise aux coutumes barbares appelées « Kanoun » (...), la femme kabyle est bien plus que la femme arabe, l'esclave de l'homme » (Barlette, *BSGAAN*, 1913 : 453).
- On trouve très peu de choses sur les aspects politiques, mises à part des descriptions neutres de l'organisation en villages et tribus, et quelques termes qui rapprochent l'organisation sociale traditionnelle des systèmes administratifs /politiques européens. Il n'y a pas de référence appuyée à l'organisation communale, au caractère démocratique des Kabyles.

D'autre part, l'ensemble de ces remarques ne sert plus une idée d'assimilation, clairement niée par Barlette (*BSGAAN*, 1913 : 463-65), ignorée par Bugéja. Ce qui importe alors, c'est l'apport possible à la colonisation française : ces populations sont vues comme un appui pour obtenir une main-d'œuvre pour les activités européennes qui sont en essor, un recrutement pour l'armée (tirailleurs) et aussi un moyen de renforcer la colonisation (puisque ces populations sont perçues comme moins influençables par la religion et l'idée de révolte contre la France).

En bref, ces monographies tentent de lier l'organisation traditionnelle avec le nouveau découpage administratif et l'action coloniale. De ce fait, elle laisse encore apparaître la tribu : les politiques administratives, notamment dans les communes mixtes n'ont pas effacé le cadre de la tribu, repris dans le douar. En outre, certaines monographies montrent que les populations vivent encore plus ou moins selon des modes d'organisation traditionnels. Ces documents portent, d'autre part, la trace de l'évolutionnisme et du « mythe kabyle » : la tribu est un archaïsme, ce qui renforce la mission coloniale de l'administrateur, à la tête de la commune. Il la voit comme un outil permettant de civiliser des populations particulièrement aptes à recevoir l'influence de la France.

Pourtant, dans ce même contexte, on peut retrouver des monographies qui se détachent de ces cadres habituels, de présupposés théoriques et culturels diffusés à l'époque.

d- Deux monographies singulières : retour sur le village par un administrateur / sur la tribu par un instituteur[71].

- Ali Naroun et les Beni-Ouassifs : le modèle de la monographie scolaire transposé à la tribu.

Instituteur et directeur d'école, au village des Zoubga des Beni Ouassifs (*At Wasif*) depuis 1905, Ali Naroun rédige dans un cahier manuscrit un ensemble de notes réunies dans un but pédagogique pour servir à l'enseignement des élèves (publié dans *EDB*, 1987 : 99-110). Ce document constitue donc un exemple de monographie scolaire, modèle appliqué par un Kabyle, passé par l'école française et lui même membre du corps enseignant. Rappelons que les productions des instituteurs étaient liées à l'institution scolaire et de ce fait servaient à une réflexion sur l'entreprise pédagogique. On s'attardera donc en particulier sur les ressemblances et les différences avec les monographies scolaires analysées précédemment.

S'il s'inscrit dans une visée pédagogique, le cadre de l'étude laissée par Naroun dénote avec les regards précédents. Il focalise son regard sur la tribu, cadre explicitement défini dans son travail (*EDB*, 1987 : 104) : on assiste à la disparition complète de la commune (et de manière générale aux références administratives). Ce choix n'est pas justifié, ne correspond pas à une problématique clairement exprimée : ce travail présente un caractère essentiellement descriptif. C'est un ensemble de notes ou aide-mémoire qui est publié par la revue *Etudes et documents berbères* : le travail d'Ali Naroun n'était peut-être pas finalisé en vue d'une publication (*EDB*, 1987 : 99-100). Nous analysons donc le contenu (dont la revue ne reproduit que les deux tiers environ) et non le plan adopté. Si les instituteurs situent habituellement leur terrain par rapport aux circonscriptions administratives et par rapport aux villes, centre de communication ou économiques, Naroun choisi lui de recadrer sa tribu dans la Kabylie du Djurdjura, dont il donne une description essentiellement géographique. Les éléments historiques apportés par Naroun ne reposent pas sur des sources écrites : il propose des récits locaux qui illustrent les combats que les *At Wasif*, « comme toutes les tribus kabyles », ont eu à soutenir avant l'occupation française (*EDB*, 1987 : 100-104). Les éléments concernant la géographie, l'économie, les statistiques sur les populations ne divergent pas.

On peut émettre l'hypothèse que le choix de travailler sur une tribu correspond à un point de vue plus ou moins conscient de l'auteur. Enseignant dans ce qu'on a pu appeler « une école de tribu », il est aussi un Kabyle pour qui, probablement, au début du XXème siècle, ce cadre reste une réalité prégnante qu'il est inutile d'objectiver[72]. Placé à la jonction de deux mondes et de deux types de savoir, Ali Naroun peut apparaître comme un observateur privilégié de la société kabyle, qui s'appuie sur ses propres connaissances de la culture, de l'histoire et des traditions locales. Son travail ne cite aucune source écrite et accorde une certaine importance aux traditions locales (récits à vocation historique, légendes hagiographiques) et à la littérature orale (poésie). Ses interlocuteurs éventuels n'apparaissent pas sauf à travers une remarque qui déplore déjà la mort des « vieillards amateurs du passé » (*EDB*, 1987 : 100). Il livre donc ses propres récits, regrettant de ne pas avoir les renseignements pour tous les reproduire. D'autre part, il cite un certain nombre de strophes tirées de poèmes en kabyle, qu'il attribue à des poètes précis. Visiblement, il connaît l'intégralité de ces poèmes (à chaque strophe il attribue un rang dans le cadre du poème). Cette démarche originale (seul Veller citait de manière anecdotique des éléments de ce type) appuie véritablement son propos : ainsi du récit rapportant la lutte « héroïque » des *At Wasif* contre les *At Yanni*, immortalisée par le poète Youssef ou Kaci, qu'il qualifie de « poète kabyle d'un talent sans égal ». Les strophes citées répondent en écho aux différentes explications apportées en français (*EDB*, 1987 : 101-102). Enfin, l'auteur montre le souci de répertorier le vocabulaire kabyle (description des outils agricoles, des pratiques agricoles, des plantes...). On ne peut que supposer que d'autres parties de ces notes, telles l'industrie, la faune, rendent compte également de cette préoccupation.

En somme, l'originalité du travail de Naroun réside dans ce regard de l'intérieur qui met en avant la tribu et, pour la première fois, la parole des Kabyles objet de son étude, alors que son document s'inscrit dans la logique de la colonisation : outre le fait que sa monographie serve

[71] Ali Naroun, « Les Beni Ouassifs (Haute Kabylie) », *Etudes et documents berbères*, n°2, 1987 ; Martial Rémond, *Un village kabyle*, Alger, Les cahiers du centenaire de l'Algérie, 1930.

[72] On peut le rapprocher ici de Boulifa qui dans sa méthode de langue deuxième année rend aussi compte du monde tribal kabyle notamment à travers l'organisation des *At Yiraten*.

l'institution scolaire, on trouve une référence à l'action de l'administration française qui pourrait d'après l'auteur, par son action, épargner de nombreuses maladies à une des agglomérations étudiées (*EDB*, 1987 : 104-105).

- Une monographie problématisée : « un village kabyle » de l'administrateur Martial Rémond, 1930.

La singularité de cette monographie, dans l'ensemble des études de cette période (1880-1950) tient d'abord au terrain de l'étude, Tizi Rached, qui correspond pour la première fois à l'échelle du village (comme l'évoque le titre), ou plus exactement à celle d'un *tufiq*. Mais ce choix est également justifié par deux arguments clairement exposés. L'auteur, à la fois administrateur principal de commune mixte et ingénieur agronome veut présenter, à l'occasion du centenaire de l'Algérie française, le cas d'une transformation d'un terroir agricole, et cette problématique impose d'après lui ce choix : « le village kabyle, figé dans sa cristallisation primitive, ne présente, au point de vue agricole, qu'un intérêt tout relatif de documentation. Aussi nous a-t-il paru préférable, surtout en nous référant aux fins d'un congrès de colonisation rurale, d'étudier un cas particulier, celui d'un ensemble de hameaux, à la lisière du massif montagneux, ayant un territoire de culture relativement étendu et dont l'habitat est en cours de transformation » (Rémond, 1930 : 163). Il justifie par ailleurs l'échelle de l'étude en s'appuyant sur la description de l'organisation sociale traditionnelle par Hanoteau et Letourneux qui avaient mis en évidence l'importance de l'échelon villageois, « unité politique et administrative », par rapport au reste de la structure tribale (Rémond, 1930 : 165).

Le plan de sa monographie semble au départ se conformer à cette problématique : il aborde, outre la définition de son cadre d'étude, les éléments qui peuvent avoir un lien avec la situation agricole et agraire de Tizi Rached[73] dans les 35 premières pages (délimitation et justification du terrain, organisation du terroir, productions et techniques agricoles, propriété de la terre, activités liées à l'agriculture…). Mais une grande partie de son texte (les 22 pages finales) semble oublier son intérêt premier : il y développe les professions qui occupent la population kabyle et insiste notamment sur l'émigration, ses caractéristiques, ses causes et ses conséquences. Sa conclusion apporte un élément d'explication à cette dérive : « la vie domestique et les coutumes, la situation de la femme et son évolution nécessaire, la religion et les marabouts, l'organisation politique et les çoffs, autant de questions que nous avons laissées dans l'ombre de peur de surcharger notre sujet. Autant de thématiques habituellement évoquées et attendues probablement pour un travail qui concerne la Kabylie » ! (218).

En conséquence, son texte révèle peu des éléments liés à l'ordre tribal et évoqués habituellement. Ni l'échelle, ni les deux thèmes centraux abordés ne s'y prêtent. On retrouve tout juste quelques allusions indirectes à la kharouba, à la tribu. En outre, son propos est axé sur les éléments d'évolution, surtout de modernisation, en particulier en termes matériels, apportés par la colonisation française, comme le veut le contexte de célébration du centenaire de l'Algérie : les commémorations de 1930 exaltent le bilan de la colonisation. Seule sa conclusion lie l'ensemble de ces aspects, action coloniale française, modernisation et organisation traditionnelle. Il décrit à l'arrivée des Français, une Kabylie selon le mythe de l'isolat kabyle (Abdelfettah Lalmi, *CEA*, 2004) : « Une multitude de villages repliés sur eux-mêmes, formant autant de communautés fermées et rivales, sans autre lien courant que ceux créés par la nécessité d'échanges commerciaux ». Désormais, la Kabylie se transforme, et ce grâce à la paix et à l'instruction assurées par la présence française. « Aucun pouvoir, aucune aspiration commune n'avaient jamais pu amalgamer la Kabylie en un tout qui serait devenu puissant. Il était échu à la France de tirer cette région de sa léthargie séculaire » (Rémond, 1930 : 220). Il note que « partout, l'unité traditionnelle du village commence à se dissocier », et prédit la disparition des traditions villageoises, « des vieux

[73] 1-Le type classique du village kabyle, 2-Aux confins de la zone montagneuse, 3-Le toufik de Tizi Rached, 4-Les six villages, 5-L'habitat kabyle, 6-La population, 7-Les impôts, 8-La propriété, 9-Le marché, 10-Le commerce, 11-L'industrie, 12-L'agriculture.

cadres séculaires maintenant périmés », ce qui nécessitera la mise en place d'une nouvelle administration. Il s'inscrit en cela, comme la plupart des auteurs dans une visée coloniale.

Mais son originalité (un regard centré sur l'échelle villageoise et sur le présent des colonisés) s'affirme ensuite dans les monographies des administrateurs.

e- De la fin des années 1930 au début des années 1950 : l'organisation villageoise au centre des monographies (CHEAM et centres municipaux).

Les monographies du CHEAM[74], qui ont toutes la même origine, sont cependant diverses tant par le cadre du terrain étudié que par leurs objectifs.

Deux monographies sont consacrées à des communes mixtes (Oued Marsa et Maillot) et répondent à un contexte géographique / culturel déterminant d'après les deux administrateurs : il s'agit d'espace de transition entre la Kabylie / le « pays arabo-berbère » au Sud ou à l'Est. Ici, au contraire des monographies rédigées par des administrateurs qui mettaient en avant leur commune et leur mission, les monographies s'intéressent aux « indigènes », à la différence entre populations selon qu'elles sont plus ou moins proches de la Kabylie proprement dite (Erard, s. d. : 2) et à l'évolution de ces différences. Ces orientations sont propices à retrouver des éléments du « mythe kabyle » pour la description de la commune mixte de Maillot : « d'un côté paresse, insouciance, de l'autre qualités d'épargne et de prévoyance dignes d'un paysan français » (Erard, s. d. : : 6). Le Kabyle proche de la Grande Kabylie est davantage susceptible de recevoir l'influence française : « La Grande Kabylie est un champ d'expériences tout désigné pour y développer notre culture. Les facultés d'assimilation du Kabyle, ses institutions si proches des nôtres en font un sujet parfaitement à même d'évoluer dans le sens de notre civilisation » (Erard, s. d. : 11). Or la situation de contact arabe / kabyle qui aurait été créée par la colonisation (essor des échanges économiques, développement des routes) en favorisant « l'arabisation du berbère » compromet cette tâche (Erard, s. d. : : 10). Si la description de la commune de l'Oued Marsa évoque aussi l'arabisation, l'auteur l'explique par l'influence de la société musulmane des villes ainsi que la propagande de la Fédération des Elus musulmans (Ancel s. d. : 10). Cette description ne diffuse pas l'idée de Kabyles plus facilement assimilables : pour l'auteur la société berbère qu'il a sous les yeux se désorganise (perte de cohésion de la famille patriarcale ; perte d'influence et de prestige des marabouts) (12-13) et se pose la question de la réussite de la rénovation économique de l'ensemble du peuple algérien (17).

Les autres monographies sont, elles, influencées par la réforme administrative qui voit la mise en place des centres municipaux. La création de ces centres marque en effet cette période (avec les réformes de 1937 et de 1945)[75], et la question de leur réussite oriente certaines des monographies étudiées qui font le point après chacune des réformes.

Le cadre du centre municipal est clairement évoqué dans le titre de l'étude de Jacquot[76] et il rappelle en introduction les modalités et les objectifs de la réforme. Le décret du 25 août 1937 instaure les centres municipaux dont le but est de créer une vie communale sur le modèle français.

---

[74] Sur le CHEAM, Centre des Hautes Etudes d'Administration musulmane, voir Vermeren, 2012 : 57-59. Fondé en 1936 par Robert Montagne. Il a joué un rôle considérable dans la formation des administrateurs coloniaux du monde musulman en fin de période coloniale. A l'issue de leur stage, les stagiaires rédigent un rapport parfois très précis sur une question relative à leur pays d'accueil.
Roger Ancel, « Oued Marsas, terre de transition entre le pays kabyle et le pays berbero – arabe », s.d., 20 p. ; Erard, « Observations sur les populations de la région de Maillot », s.d., 12 p. ; Piquet André, « Villages et tribus kabyles, s.d., 9 p. (+15) ; A. Jacquot, « Etude sur le centre municipal d'Oumalou », 1938, 13 p. (+3) ; Pierre Rondot, « Notes sommaires sur l'évolution d'un canton kabyle : les Kourriet (Kabylie du Djurdjura) », 1952, 10 p. ; Michel Plault, « Guenzet », 1953, 67 p.

[75] Sur ces réformes, en particulier sur le choix du cadre (douar ou village) et le choix des populations précises qui en ont bénéficié voir Mahé, 2001: 390-414.

[76] Jacquot a rédigé deux versions de cette étude. La seconde est plus développée avec notamment l'insertion d'une partie sur la population et son évolution ainsi que des photos, des tableaux sur le budget du centre municipal.

La première réforme s'appuie sur le cadre du douar. En conséquence en décembre 1937, le douar Oumalou, regroupant deux anciennes tribus de la confédération des Aït Iraten est érigé en centre municipal. Rappelons que l'expérience de 1937 reprend la circonscription existante le douar (Mahé, 2001 : 393). L'étude de Jacquot, qui fait un premier bilan, tend à mettre en évidence l'importance du village dans l'organisation sociale. Il souligne ainsi que les villageois restent « fidèles à leur kanouns locaux qu'ils continuent à appliquer » (Jacquot, 1938 : 1-2). Il joint d'ailleurs en annexe le texte d'un kanoun du village de Taddert Bouadda daté de 1935[77]. Au contraire, dans ses considérations personnelles, il reproche à la réforme mise en place de ne pas tenir compte de cet élément : « la djemaâ [communale] ne répond pas au sens de la représentation kabyle qui, de tout temps, a été localisée par village ». Aussi propose-t-il des transformations pour améliorer le fonctionnement des centres municipaux : « l'élection d'un ou plusieurs membres de la djemâa par village offre l'avantage de maintenir les traditions kabyles et de réduire au minimum les conflits de çofs. (...) Sans pouvoir encore envisager une municipalité par village par suite du manque d'éléments instruits et suffisamment évolués, l'élection d'un représentant sera de nature à satisfaire le sens municipal kabyle... » (11-12). On peut mettre ici en parallèle la conclusion d'un exposé sur le centre municipal de Seriet réalisé la même année par un autre administrateur. Cette étude qui fait aussi le bilan de cette première expérience de réforme ne porte pas sur la Kabylie, mais sur l'Algérois. L'administrateur y conclut que le terrain qu'il a étudié n'est pas propice à l'application de la réforme contrairement à la Kabylie qui présente d'autres caractéristiques de peuplement (des villages populeux) ce qui favoriserait la réussite de la réforme : « Les Kabyles des anciens « thaddarth » avaient une organisation municipale très développée. Il semble que nos lois pourraient être appliquées consciencieusement et avec intelligence par les notables des grosses agglomérations de la Kabylie, souvent d'ailleurs aussi instruits que nos conseillers municipaux de France et possédant le sens munincipal » (Lucchini, 1938).

L'étude du canton des Kourriet propose un terrain particulier. Les Kourriet correspondent à une appellation courante (reprenant le nom de l'ancien douar) mais ne présentent pas de réelle unité ni géographique ni historique ou tribale (une partie de l'ancienne confédération des Aït Chebla, des Aït Irguen, et des Aït Bouchennacha). Il s'agit en fait d'un « ensemble de villages, actuellement centres municipaux », et dont le point commun est d'être isolés : c'est un « canton kabyle particulièrement à l'écart » (Rondot, 1952 : 1-2). Bien que s'intéressant à la question de la réussite des centres municipaux, la description des Kourriet comporte surtout des anecdotes, des détails qui s'attachent d'abord à illustrer les transformations diverses interprétées en termes de traditions et de modernisations / progrès. L'auteur termine par « l'évolution culturelle et administrative » qui « n'est pas sensiblement moins avancée aux Kourriet que dans la moyenne du pays kabyle », grâce à l'émigration et la scolarisation (7-8). Ainsi, l'auteur conclut que « les centres municipaux ont pris racine ; même dans ce canton écarté, la réforme est, en gros, entrée dans les mœurs ».

La monographie de Guenzet est, elle, plus descriptive et fait le point sur la connaissance de ce village : une partie est entièrement consacrée à la liste des sources aussi bien orales qu'archivistiques, et à la bibliographie utilisée. Suivent des points précis sur la situation géographique, l'histoire, la « vie familiale et sociale », la vie politique et administrative, religieuse, intellectuelle et enfin économique. Le village est cependant réinscrit dans la cadre tribal (Que serait Guenzet sans les Beni Yala ? s'interroge Plault) et dans le cadre administratif avec les transformations des circonscriptions de la conquête (1847) au milieu du XXème s. S'ajoutent de nombreuses photos du pays des *Aït Yala n-tzemmourin*, des plans, des tableaux et statistiques diverses.

Cette étude offre ainsi une description précise de l'organisation socio-politique traditionnelle depuis les familles avec leur nom ancien / leur noms patronymiques jusqu'à « l'ârch nit Yala » en passant par l'*adroum*, la *taarift*, les fractions (l'ensemble est précisément décrit dans des tableaux pour Guenzet) (Plault, 1953 : 22-49). Mais l'auteur n'oublie pas la situation présente. A côté de nombreuses données sur l'alphabétisation et les langues utilisées, sur les activités économiques, il

[77] Voir un extrait de cette monographie en annexe 2d.

décrit les transformations de l'organisation sociale. Ainsi, de l'*arch* qui avait des biens (la forêt des Bibans) et un marché commun, il subsiste « un très fort sentiment de fraternité ». Il évoque le maintien des *qanun*, des formes d'entraides (*tiouzi*, *ouziâ* et *tachemlit*) qui s'adaptent aux situations nouvelles : des « sociétés » se sont organisées en émigration pour grouper les travailleurs originaires de la région. Il décrit par exemple précisément la manière dont les assemblées s'adaptent : autrefois, chaque fraction avait sa *tajmaεt*, et chaque *taarift* y envoyait un ou deux membres. Elles existent encore à l'époque de l'auteur mais elles se sont élargies, chaque famille y déléguant un représentant. L'auteur évoque même le cas d'un « récalcitrant » mis au ban par ses concitoyens. Enfin, il s'interroge sur l'interférence entre ces institutions qui se maintiennent et l'organisation des centres municipaux : « il n'y a pas encore eu conflit, que je sache, entre l'une de ces assemblées et la djemaa communale du centre municipal » (Plault, 1953 : 43 ; 46-47).

Il faut noter qu'on retrouve, en dehors du cadre du CHEAM, l'utilisation de la monographie comme outil d'administration. Ainsi, les archives de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou révèlent que chaque échelon administratif peut servir de cadre à une étude monographique (cf. ANOM 915 88 : monographie de l'arrondissement de Tizi-Ouzou (1953) ; monographie de la commune mixte de Fort-National / 915 257 : monographie de la commune mixte de Maillot, 1950). Là encore, le regard est centré sur les populations et les transformations contemporaines. Par exemple, Robert Laurette, administrateur de la commune mixte de Maillot, précise « L'effort principal portera sur l'observation du comportement de la Société indigène, sollicitée intensément par le jeu de l'économie moderne et la pénétration des concepts venus de l'Occident » (Laurette, monographie de la commune mixte de Maillot, 1950). La section qu'il développe sur « la vie sociale et son évolution » montre les dynamiques qui affectent les organisations villageoises (tentatives de renouvellement des sanctions coutumières par exemple) mais aussi les rapports complexes qui se mettent en place entre cette organisation et l'organisation administrative légale (tentative de faire reconnaître les *qanun* par l'administrateur par exemple)[78].

On abordera également ici, en raison d'un axe identique, le cas des « monographies des centres municipaux »[79] retrouvées dans les archives de SAS (elles ont servi de documentation aux officiers durant la guerre d'Indépendance) mais datées de 1952. Elles s'inscrivent en effet dans cette tentative de bilan de la réforme des centres en posant la question de leur viabilité en raison de leur taille et de leur budget.

Il semble que ces monographies aient été rédigées par les présidents des centres municipaux eux-même : seuls les documents concernant Adeni[80], Tamazirt et Aït Lahcène sont signés du président mais les autres documents font parfois référence à « notre village », « notre centre », « chez nous » ce qui confirme qu'ils émanent d'un membre de la communauté locale. Ces monographies semblent suivre un même modèle fourni car elles reprennent parfois exactement les mêmes formulations et se présentent selon un plan stéréotypé : géographie physique, humaine, économique, administrative ; plan d'équipement, résultats des élections et conclusion avec notamment des remarques et suggestions sur l'avenir de l'unité administrative.

Cette question du découpage donne lieu à partir de 1937 à un débat autour des réformes administratives à mener en Algérie : on s'interroge alors sur l'échelle à laquelle devaient être octroyées des franchises municipales, échelle du village ou échelle du douar, ce dernier respectant souvent en Kabylie la cohérence tribale. Ces monographies confirment clairement que le choix s'est porté en 1945 sur le village. Sur les 14 centres, tous créés en 1945 ou 1946, neuf sont composés d'une seule agglomération. L'un des cinq derniers (Adeni) rassemble cinq villages, mais la monographie précise explicitement qu'il s'agit d'un « *toufik* », unité qu'ils ont toujours formée.

Les descriptions s'intéressent également à ce qu'il reste de l'ancienne organisation tribale. Toutes précisent que les centres étudiés appartenaient à la tribu des Irdjen de l'ancienne confédération des Aït Iraten pour la première série, à l'ancienne tribu des Aït Yenni, rattachée à la

[78] Voir un extrait de cette monographie en annexe 2e

[79] 5 SAS 160 : monographies des centres municipaux d'Adeni, d'Aït-Hague, d'Aït-Halli, d'Aït Saïd ou Zeggane, d'Aït-Yacoub, de Tamazirt, de Bousmahel, de Bahlal ; 5 SAS 163 : monographies des centres municnipaux de Agouni-Ahmed, de Tigzirt, de Taourirt-el-Hadjadj, d'Aït-Larbaa, d'Aït Lahcène, de Taourirt-Mimoun.

[80] Voir un extrait de cette monographie en annexe 2f.

confédération des Aït-Bethroun pour la seconde. Dans six cas, la monographie précise qu'il ne reste rien de l'ancienne organisation tribale (monographie de Tamazirt : 5, monographie d'Aït Halli : 5, monographie d'Aït Saïd ou Zeggane : 3, monographie d'Agouni-Ahmed : 3, monographie de Tigzirt : 5, monographie d'Aït-Lahcène : 5). La monographie de Tamazirt va plus loin et indique que cette situation est due à la création du centre : « l'obligation jadis faite à tous les hommes majeurs de participer à la réunion pour élaborer les kanouns a été supprimée depuis la création de la djemaa communale » (monographie de Tamazirt : 3). De même à Aït Larbaa, les kanouns kabyles qui petit à petit tombaient en désuétude ont totalement disparu depuis la création du centre » (monographie d'Aït Larbaa : 4). Au contraire, pour Bousmahel et Aït Hague, le document précise que la *djemaa* du village continue à régler certaines affaires comme par le passé malgré l'existence d'une *djemaa* élue (monographie de Bousmahel : 3) comme les inhumations, ou la *tachemlit* (monographie d'Aït Hague : 4). Quant à la monographie concernant Adeni, après avoir rappelé l'organisation traditionnelle du *toufik*, elle indique que les restes d'administration berbère tendent à disparaître : le village se réunit de moins en moins depuis la création du centre (monographie d'Adeni : 4) ; cependant, il est précisé que « les mechmels, les fontaines et les trous à huile étaient communs et le sont encore », qu'il existe toujours des règlements particuliers et le partage des bœufs dans chaque village et que les habitants contribuent par leur travail ou le transport à l'aménagement du village (monographie d'Adeni : 4-5 ; cf. des extraits du document en annexe 2f). Deux monographies évoquent quant à elle les çoffs. Ainsi à Aït-Larbaa, « avec l'évolution, les çofs ont tendance à disparaître ; cependant l'esprit de çof se réveille de temps en temps à l'occasion des élections ou d'une dispute ; il n'est plus cependant générateur d'amitiés comme il l'était avant (monographie d' Aït-Larbaa : 3).

Pour ce qui est du bilan de cette nouvelle circonscription, les documents évoquent en général la satisfaction des populations. Bien qu'ils pointent les difficultés de budget d'une circonscription qui n'est pas viable sans subvention, ils soulignent que le regroupement de différents centres qui pourrait constituer une solution serait « contraire aux aspirations de la population très jalouse de son particularisme » (Monographie de Bousmahel : 5 ; Monographie d'Aït Saïd ou Zeggane : 5). Les populations préfèrent en effet que les villages demeurent de petites unités administratives (Monographie d'Aït Hague : 6) ; même dans le cas du *toufik* d'Adeni, la représentation des agglomérations a été respectée : « les cinq villages se sont entendus pour que chacun choisissent deux candidats à la djemaa communale » (5).

En somme, on peut voir que les principaux axes qui marquent les monographies de cette période coloniale présentent, sur une période de plus de cent ans, une diversité importante. Les militaires partent d'avantage à la recherche de l'histoire tandis que la géographie oriente le regard des premiers observateurs civils. Les présupposés, qui marquent à l'époque les écrits des militaires ou des savants qui s'intéressent à la Kabylie dans son ensemble (la tribu comme forme d'organisation primitive et anarchique, le « mythe kabyle » et la dichotomie arabe / kabyle), sont inégalement repris. Ils marquent peu les monographies des militaires tandis qu'ils sont davantage présents chez les civils, en particulier chez les administrateurs. La tribu, bien qu'elle ne constitue pas le cadre de leur étude, est évoquée pour mettre en exergue les données de la colonisation française. Toutefois, la fin de la l'ère coloniale montre une tendance à s'intéresser davantage aux populations et aux caractéristiques de leur organisation sociale. On redécouvre alors toute l'importance du village et de ses institutions.

Par la suite, le contexte de la guerre d'indépendance (1954-62), qui voit de nouveaux acteurs sur le terrain, un nouveau découpage administratif, modifie les caractéristiques des monographies.

2- De la fin des années 1950 au début des années 1970 : la notion de tribu kabyle entre usages anciens et renouvellement.

Les années 1950-1960 constituent une nouvelle période. D'une part, le contexte politique change. L'ordre colonial est mis à mal et perçu comme fragilisé. D'autre part, on n'a plus affaire à des administrateurs mais à une multiplicité d'acteurs nouveaux : des militaires engagés dans les « événements » qui se déclarent en 1954, des universitaires (ethnologue, géographe), un « Père blanc ». Cette période correspond également à une diversification des regards portés sur la société kabyle. Dans ce domaine, des évolutions qui s'affirment par la suite sont en germe, même si les traces de regards passés demeurent.

a- Les monographies des Sections Administratives Spécialisées : dans l'urgence du présent, la recherche des restes de la « vie tribale »[81].

Les militaires réapparaissent à l'époque de la guerre d'indépendance algérienne. Les monographies des Sections administratives spécialisées (SAS) révèlent une transformation du regard qui correspond à des conditions très particulières. Dans le contexte de la guerre, les officiers des SAS devaient consacrer une part importante de leur activité à rassembler la documentation existante sur le secteur dont ils avaient la charge. Or, vu les conditions d'urgence, ils effectuent souvent des enquêtes, sur le terrain, auprès des populations elles-mêmes, auxquelles font allusion les documents produits. Par ailleurs, la question de l'emprise de l'autorité française devient centrale : l'action des SAS, et leur organisation du terrain, doit aussi servir d'outil contre le FLN, aussi bien par ses fonctions administratives, policières et militaires, que par une politique sociale (Mathias, 1998 : 12). La « pacification » devait permettre de rétablir la confiance psychologique des populations par un nouveau découpage communal (Sellès-Lefranc, *Bulletin de l'IHTP*, 2007 : 23). Les SAS gérant le territoire entre 1955 et 1962, doivent donc pour assurer leur tâche d'administration et de « pacification » élaborer des monographies. Le terrain de ces monographies correspond toujours à une logique administrative, entre territoire des SAS et communes créées ou reconduites en 1956. Dès 1957, la préfecture demande à tous les chefs de SAS de « commencer d'urgence la réalisation d'une monographie » portant sur le territoire couvert par la SAS, travail qui doit être terminé pour le 1er juillet 1958 (5 SAS 160 : Circulaire datée de juillet 1957). Toutefois, presque toutes les SAS devraient être en possession de monographies réalisées par les officiers du service des Affaires algériennes depuis 1955, et figurant obligatoirement au dossier poste (5 SAS 212 : note de l'inspection générale des Affaires algériennes, s.d.). Les documents émanant des autorités rappellent en outre les deux objectifs immédiats de ces monographies. Sur le plan local d'abord, une solide monographie est nécessaire dans les archives de la SAS, notamment à l'occasion de la mutation du chef commandant la section (5 SAS 160 : lettre du commandant civil et militaire pour le département de la Grande Kabylie du 24 juin 1956). Elles servent donc à la transmission d'informations jugées indispensables sur le territoire à contrôler et à pacifier. D'autre part, l'ensemble de ces documents rappellent l'importance des monographies pour l'échelon supérieur : ces travaux doivent être présentés lors des inspections des officiers supérieurs des échelons de liaison, et doivent être envoyés au bureau d'études de l'inspection générale des Affaires algériennes pour une connaissance rapide des SAS (5 SAS 212 : note de l'inspection générale des Affaires algériennes, s.d.). De plus, sur le plan départemental, ces documents doivent servir à faire « les meilleures synthèses nécessaires aux plans et projets d'ensemble et à une meilleure administration » (5 SAS 160 : lettre du commandant civil et militaire pour le département de la Grande Kabylie du 24 juin 1956). Ces monographies doivent être constamment maintenues à jour de façon à pouvoir être utilisées à tout moment. De manière plus générale, les directives des autorités détaillent le rôle de ces monographies quant à la maîtrise du territoire. A ce sujet, elles citent Gallieni, qualifié d' « expert en politique d'outre-mer » : « C'est l'étude des races occupant une région qui détermine l'organisation politique à lui donner, les moyens à employer pour réaliser

[81] Voir un extrait d'une monographie en annexe 2g.

sa pacification. Un officier qui a réussi à dresser une carte ethnographique suffisamment exacte du terrain qu'il commande est bien près d'en obtenir la pacification complète, suivi bientôt de l'organisation qui lui conviendra le mieux » (5 SAS 160 : circulaire préfectorale du 10 juillet 1957). On le voit, dans le contexte des « événements », de « la rébellion », termes par lesquels les rédacteurs des monographies désignent la guerre, la monographie doit permettre la maîtrise du terrain en adoptant le cadre administratif le plus pertinent, en cernant au mieux les caractéristiques des populations et en les amenant à évoluer favorablement envers la France.

Avec l'évolution de la guerre et de la situation internationale, les objectifs du travail monographique ont pu être réévalués. Ainsi, en novembre 1958, les officiers à la tête des SAS sont chargés d'établir une monographie pour chacune des communes dont ils ont la tutelle (5 SAS 160 : lettre du général commandant la ZEA et 7ème DIA, du 5 novembre 1958). Cette directive s'accompagne d'un modèle de plan dont l'intitulé rend compte de l'insertion de ce travail dans le cadre du plan de développement de l'Algérie. Appelé aussi Plan de Constantine (1959-1963), ce programme économique élaboré par le gouvernement français en 1958, visait à la valorisation de l'ensemble des ressources de l'Algérie, ce qui devait aussi aboutir à l'affaiblissement politique du FLN. En août 1959, c'est en vue d'une cession prochaine de l'ONU qu'il est demandé aux chefs de SAS de dresser le bilan des diverses réalisations qui témoigneraient aux yeux de la communauté internationale de la « volonté d'assurer, sous le double aspect économique et humain, la promotion sociale de la communauté musulmane » (5 SAS 239 : note de la Délégation du gouvernement général du 13 août 1959). Enfin, d'autres objectifs plus ponctuels ou anecdotiques peuvent apparaître dans les archives des SAS ; par exemple, une note de service de décembre 1959 dans les archives de la SAS d'Irjen (5 SAS 160) évoque une documentation devant servir à la réalisation d'une plaquette dans le cadre d'un jumelage entre le département de la Savoie et l'Arrondissement de Fort-National.

L'ensemble de ces motivations explique la diversité des monographies retrouvées dans les archives, la diversité des plans qui les structurent, certains émanant directement de modèles proposés par l'administration, afin de faciliter le travail des officiers mais aussi de rendre cette documentation plus facilement exploitable.

On a répertorié à partir des cartons dépouillés quatre grands types de plan :

Les deux premiers donnent naissance à des monographies conséquentes du fait du panel très large des thématiques abordées. Les « monographies de SAS», comme on pourrait les qualifier, aborde aussi bien la SAS en tant que telle (inscription dans la hiérarchie militaire, personnel, matériel), et la situation militaire (les renseignements géographiques comportent un Etat du terrain du point de vue militaire) que la description du territoire et des populations : la colonisation, la description des populations, des activités économiques… (9 SAS 81 : monographie de Seddouk, s.d., qui regroupe deux ensembles, Seddouk et M'cisna ; 5 SAS 113 : monographie de Kairouane, 1960). La « population musulmane » ne constitue dans ces monographies qu'un élément parmi d'autres. De même, un plan type proposé par la circulaire préfectorale du 10 juillet 1957 (5 SAS 160) multiplie les thématiques en se centrant cette fois sur le monde « indigène » : milieu physique, milieu humain (avec des aspects démographiques, historiques, culturels, sociaux), les questions économiques, les questions sociales, les questions administratives et la pacification. Surtout ce plan proposé est davantage problématisé : alors que les thématiques proposées pour les monographies de SAS se présentent comme un inventaire, ce deuxième plan type comporte un ensemble de questions précises et orientées. Ce plan est présenté comme un plan spécifique à la Kabylie mis au point par un spécialiste de l'ethnologie. Il demande de repérer sur le terrain les « vestiges du passé » et, entre autres, les superstitions locales, « traces d'anciennes conceptions romaines ». On demande surtout d'aborder la question de l'islamisation et de l'arabisation des Berbères, d'évaluer l'évolution et la résistance des vieilles structures sociales berbères (famille patriarcale, mœurs, *djemaa*, *karouba* et *çoffs*), les relations entre arabophones et berbérophones… (5 SAS 93 : monographie de Bezzit, s.d. ; 5 SAS 163 : monographie du Beni Yenni, s.d.).

Deux autres plans répondent à des objectifs différents et ciblés : le plan type proposé dans le cadre du Plan de Constantine évoqué plus haut ne contient pas d'élément historique ou socio-culturel et ne laisse pas place à l'interprétation des officiers, ce qui explique que les monographies

soient assez courtes. On attend des officiers des faits chiffrés, des statistiques sur les habitants et leur démographie, sur la mise en valeur du territoire (ressources, activités et équipements). Ces données doivent servir à évaluer le niveau de vie, les aménagements faits et à faire sur le territoire (5 SAS 212 : monographies communales de Bou Assem et de Bou Hinoune). Enfin, on retrouve des documents marqués par l'influence de monographies plus anciennes rédigées en 1952. Ces monographies de communes, de taille intermédiaire se composent toujours de 6 parties (géographie physique, géographie humaine, géographie économique, géographie administrative, plan d'équipement, élections) et d'une conclusion sur les perspectives d'avenir (5 SAS 163 : « documentation sur la commune » (Beni Yenni)[82] ; 5 SAS 239 : monographie de la commune d'Aït Saïd, 1961 ; monographie de la commune mixte de la Mizrana, 1958 ; 5 SAS 226 : monographie des communes de Makouda et des Attouch, s.d.). Elles imitent en cela les monographies des centres municipaux retrouvées par exemple telles quelles dans les archives de la SAS d'Irjen ou celle de Beni Yenni et étudiées précédemment. Cela confirme que les officiers des SAS ont pu reprendre les monographies élaborées antérieurement. Les autorités conscientes du surcroit de travail imposé par la rédaction de monographies, donnent en même temps que des plans types, des conseils. Les directives des Affaires Algériennes rappellent à ce sujet que les officiers pouvaient faire recopier la documentation existante après l'avoir mise à jour (5 SAS 212 : note de l'inspection générale des Affaires algériennes, s.d.). Certains semblent même s'être contentés de cette documentation. Les consignes évoquent pourtant la nécessité d'adapter les plans donnés à la région concernée, de mettre à jour les données, et elles insistent sur la nécessité d'une enquête de terrain pour éviter de répéter des idées préconçues circulant généralement (5 SAS 160 : Circulaire préfectorale du 10 juillet 1957). Les officiers peuvent en théorie compter sur des aides possibles du directeur du Centre d'Etudes Régionales de la Kabylie à Tizi-Ouzou, sur des conseils pratiques méthodologiques (colloque des chefs de SAS, stage normal des Etudes du Centre d'Etudes Régionales de la Kabylie)[83].

Aussi les monographies analysées s'appuient-elles sur les savoirs construits précédemment, sur la propre expérience de l'officier à l'intérieur de sa SAS qui élabore des inventaires chiffrés, des statistiques mais qui observe également la population et relève les pratiques et les discours (récit de fondations, histoire locale et « souvenirs des anciens », anecdotes…). D'autre part, nous avons pu retrouver, annexés à certaines monographies des documents extérieurs mais qui présentaient apparemment pour l'officier un intérêt particulier : l'officier de la SAS de Seddouk a inséré dans la monographie, un article de presse « La Kabylie entre la paix et la guerre », de Georges Laffly, qui dresse un tableau de la Kabylie en 1960 et dans lequel on retrouve la volonté de montrer le particularisme berbère et certains points du « mythe kabyle » (9 SAS 81 : monographie de Seddouk, s.d.). Les directives concernant les monographies donnent en effet aux chefs de SAS la possibilité d'agrémenter leur travail de photos, de carte, de graphiques et de toute documentation intéressante et particulière.

Dans ces documents, les populations perdent leur appellation tribale : les auteurs préfèrent les appeler les habitants ou les gens de telle SAS ou de telle commune, ou bien, utilisent un terme général comme le Berbère, le Kabyle, ou le musulman, la société musulmane (surtout dans les monographies ou l'indigène n'est qu'un élément à côté de l'Européen). Les statistiques ou les études précisément localisées se font par village / centre de colonisation.

Pourtant, exceptées les monographies axées sur le niveau de développement des populations et des territoires (5 SAS 212 : monographies communales de Bou Assem et de Bou Hinoun, 1959 ; 9 SAS 73 : monographie d'Ighil-Ali, s.d.), la plupart font référence à un héritage tribal sur lequel les officiers doivent s'interroger : reste-t-il pertinent ? Cette interrogation porte sur deux points. D'abord, l'histoire de l'organisation administrative et des limites des circonscriptions permet de

[82] On trouve dans ce carton deux monographie sur "Beni yenni" : l'une intitulée "documentation sur la commune" datée de 1959 ; l'autre intitulée "monographie du Beni Yenni" (non datée); les deux documents portent sur le même espace : la commune de Beni Yenni, la commune d'Aït Lahcène et d'Aït Larbaa.

[83] Les officiers des affaires algériennes des SAS ont été formés à l'activité documentaire dans des cours qui leur sont spécialement destinés, notamment donnés par des professeurs de l'Université d'Alger (Sellès-Lefranc, *Bulletin de l'IHTP*, 2007 : 25).

questionner leur cohérence avec l'ancienne organisation tribale. On retrouve cet élément dans les monographies s'inspirant ou reprenant celles des centres municipaux. La partie « géographie administrative », se compose de deux ou trois sous-parties décrivant « l'organisation administrative actuelle » et « l'organisation administrative antérieure » (les deux étant parfois regroupées), mais aussi « l'ancienne organisation tribale ». On rappelle donc quelle tribu habitait le territoire de la commune étudiée et si on note en général qu'il ne reste rien de cette ancienne organisation, le cadre tribal peut encore expliquer l'ère d'influence d'une *zaouïa* ou d'une fête (5 SAS 226 : monographie des communes de Makouda et des Attouch, s.d. ; 5 SAS 239 : monographie de la commune mixte de la Mizrana, 1958)[84]. Ainsi, si les officiers considèrent qu'il ne reste rien de la tribu en tant que structure socio politique, leur observation des pratiques des populations montre qu'il reste une certaine logique de « regroupement » tribal. Comment expliquer que le rapport entre découpage administratif et organisation tribale n'intéresse que cet ensemble de monographies ? La question du découpage administratif et de l'échelle à laquelle les institutions devaient agir n'avait pas été résolue avant le déclenchement de la guerre, et avait été révélée à l'occasion de la la création des *djemaa*s de douar en 1919 et de la création des centres municipaux à partir de 1937. La réalisation de la réforme communale se retrouve posée en urgence en 1956 en pleine guerre d'indépendance, avec pour objectifs la création d'unités communales homogènes, ainsi que la volonté de faire de ces circonscriptions une machine de guerre contre le FLN. Les limites des circonscriptions kabyles connaîtront des remaniements incessants jusqu'en mars 1959 (Sellès-Lefranc, 2007 : 26). Les autres monographies évoquent simplement des éléments administratifs : création des communes, et des éléments de colonisation (villages de Seddouk, bordj militaire, école…) pour la SAS de Seddouk (9 SAS 81 : monographie de Seddouk, s.d.) ; évocation du douar et des communes pour la SAS de Bezzit c'est-à-dire le douar Errich partagé en novembre 1956 en deux communes : Bezzit et Ain Turk ; dans cette monographie, l'appellation tribale apparaît de manière très anecdotique dans la partie intitulée « vestiges du passé » : « les gens de Bezzit affirment qu'auparavant le territoire s'appelait Aït Laziz ou Aït Elleziz » (5 SAS 93 : monographie de Bezzit, s.d. :18) ; la monographie de la SAS de Kairouane, composée des communes de Frikat et de Kairouane regroupe deux « régions » appelées le Nezlioua et le Frikat (5 SAS 113 : monographie de Kairouane, 1960). On peut également s'interroger sur la capacité de ces officiers de SAS, qui constituent une génération nouvelle sur le terrain algérien, à percevoir le cadre tribal qui offrait une visibilité moins nette à l'époque avec la disparition des douars comme circonscriptions administratives. En effet, seule la monographie de Pirette montre un souci de documentation : la bibliographie comprend Ibn Khaldoun, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Robin, Charles-André Julien ... et s'appuie sur les archives du *Senatus consulte* (5 SAS 118 : monographie de Ain-Zaouia, Bou-Mahni, Bou-Nouh, Beni-Kouffi et Frikat, s.d.).

Par ailleurs, l'ensemble de ces monographies s'interroge sur ce qu'il reste de « la vie tribale » ou des « vieilles structures sociales ». Une seule monographie tente une définition mais elle reste floue et confuse aussi bien sur l'échelle à laquelle s'applique le mot que sur ce qui concerne son contenu. Les officiers de la SAS de Seddouk qui s'attachent à repérer cette « forme ancestrale de vie », la définissent vaguement comme « une forme de classification venant après la famille ». Leur analyse fait ensuite un point sur des éléments de l'organisation socio-politique ancienne : les « clans qui vivaient jadis sous l'autorité d'un même chef « Mezzouar » et qui étaient issus d'une même souche », dont les anciens auraient la nostalgie, et les anciennes *djemaa*. Suivent ensuite un point sur l'activité confrérique qualifiée « d'élément du passé » et un autre sur la justice musulmane à réformer pour l'adapter à l'évolution du monde moderne. La vie tribale apparaît comme un ensemble d'éléments rattachés au monde des anciens, au passé et souvent opposé au progrès, au monde moderne (9 SAS 81 : monographie de Seddouk, s.d., non paginé). De même, le rédacteur de la monographie de la SAS de Bezzit, lorsqu'il définit la famille restée dans « son entité

[84] Ces deux monographies abordent en partie le même espace mais à des dates un peu différentes (le document issu du carton 5 SAS 239 propose des statistiques datées de 1954-55 ; celui issu du carton 5 SAS 226 date d'après 56-57: il y a eu disparition de la commune mixte et du centre municipal de Makouda. Une monographie plus récente de la commune d'Aït Saïd (1961) reprend les mêmes idées.

tribale » parle d'une famille menée par les Anciens et où les individus n'ont en quelque sorte « aucune valeur propre » (5 SAS 93, monographie de Bezzit, s.d. : 14).

Dans cette évocation des éléments hérités du passé, on retrouve, la famille patriarcale, l'autorité des anciens, plus rarement les fractions et leur chef / les clans et leurs chefs (sans autres précisions sur l'échelle à laquelle sont appliqués ces termes) et parfois les çoffs. En ce qui concerne les *çoffs*, le constat est celui de leur disparition. Toutefois deux documents montrent qu'il y aurait encore durant cette période une logique d'alliances et d'oppositions qui pourrait de nouveau s'exprimer à certaines occasions comme des rivalités entre village, ou les élections (5 SAS 93, monograhie de Bezzit, s.d. : 50 ; 5 SAS 113 : monographie de Kairouane, 1960). Seule la monographie du Beni Yenni détaille l'organisation en fraction ou clan. Elle note que la *karouba* « conserve ici toute sa force » que ce soit pour la « loi du sang » pour les questions d'honneur (pour venger l'assassinat d'un parent, ou pour les corvées du village « qui sont réparties entre les karoubas » (5 SAS 163 : monographie du Beni Yenni, s.d., non paginé). Notons que la monographie de la SAS de Pirette fait une description précise de la structure sociale kabyle mais qu'elle ne s'appuie pas sur le terrain mais sur les connaissances savantes puisées dans les ouvrages consultés (5 SAS 118 : monographie de Ain-Zaouia, Bou-Mahni, Bou-Nouh, Beni-Kouffi et Frikat, s.d.). Les « fêtes » sont également évoquées : l'auteur de la monographie de Bezzit développe le cas des vieilles réjouissances collectives, et note que le partage annuel du bœuf financé par une collecte d'argent a disparu depuis 1938, mais que *touiza* et *taoussa* se sont maintenues (5 SAS 93, monographie de Bezzit, s.d. : 48-49), tandis qu'aux Beni Yenni, *touiza*, *taoussa* et *rekba* n'existent plus, seul demeure « le *timecheret* » qui est effectué par le maire (5 SAS 163, monographie du Beni Yenni, s.d., non paginé). D'autres éléments tribaux apparaissent enfin beaucoup plus rarement dans quelques monographies. La monographie d'Ain-Zaouia, Bou Mahni, Bou-Nouh, Beni-Kouffi et Frikat bien documentée tente un historique précis des tribus comprises dans ces communes grâce aux documents écrits (5 SAS 118). Une seule monographie fait place à la mémoire tribale. Pour retracer l'histoire de l'ex-douar Errich intégré dans la SAS de Bezzit, l'officier part à la manière des Bureaux arabes du XIXème siècle à la recherche des souvenirs des populations, notamment ceux des anciens et des marabouts. On retrouve ainsi une réflexion sur les sources écrites et orales pour retracer l'histoire de la région, une reconstruction des événements historiques à partir des souvenirs des plus anciens, sans toutefois prétendre les situer dans leur cadre chronologique, récits de fondation de village mettant en scène la migration de marabouts (5 SAS 93, monographie de Bezzit, s.d. : 19-23)…

Les *djemaas* constituent un élément incontournable. Le pluriel s'impose, l'époque voyant une multiplication et une concurrence de ces institutions. La monographie de Pirette s'intéresse à la situation avant la guerre et décrit la situation en commune de plein exercice (alors que les témoignages des administrateurs concernaient exclusivement les communes mixtes) : « les Kabyles continuaient de se livrer à leurs pratiques politiques traditionnelles, et, presque toujours, une djemâa officieuse fonctionnait parallèlement à la djemâa officielle et la contrôlait, prenant des décisions qui étaient considérées comme valables par les habitants du village. Le Caïd lui, se gardait de dénoncer cet état de fait, ménageant ainsi la susceptibilité de ces deux sources de revenus : l'Administration et les administrés » (5 SAS 118, monographie de Ain-Zaouia, Bou-Mahni, Bou-Nouh, Beni-Kouffi et Frikat s. d. : 52). La monographie de Bezzit distingue pendant la guerre les « *djemaas* locales » des « *djemaas* clandestines ». Or, ces dernières émanant de « l'organisation rebelle » de Bouira ne semblent pas avoir pu fonctionner (une tentative est notée en 1956-57), au contraire, des *djemaa*s locales existant « depuis les temps reculés » dans chaque fraction : chaque soir se réunissent autour de quelques anciens et des hommes les plus influents les délégués de chaque famille ; cette assemblée traite des « petits litiges », du cas des pauvres et des orphelins, des mariages, des divorces. L'officier souligne que la sous-administration de cet espace peut expliquer le maintien de l'institution : « il faut considérer que vivant très éloignés de leur centre municipal, Ain Bessem, les habitants de Bezzit avaient besoin d'un minimum de structures sociales internes ». Il prône également une reconnaissnce officieuse de ces assemblées pour ne pas brusquer les choses ni dresser les anciens contre l'administration française (5 SAS 93, monographie de Bezzit, s.d. : 46-47). La monographie de Makouda et des Attouch évoque, elle, trois sortes de *djemaas* : les « *djemaas* traditionnelles » qui continuent d'appliquer les *qanun* « coutumes applicables et

appliquées sans indulgence dans le village » et qui suffisent à assurer la police quasi parfaite dans l'agglomération ; les « *djemaas* nouvelles d'obédience politique » à majorité de jeunes qui « essaient de supplanter les *djemaas* traditionnelles » et « mettent les anciens kanouns en discussion, essaient d'en promulguer de nouveau à leur goût ». Toutefois l'auteur de la monographie souligne qu'ils ne réussissent pas à déraciner les traditions, fortement ancrées. Enfin le document évoque les « *djemaas* élues », qui n'ont en réalité qu'une existence théorique, leurs membres ayant démissionné face à la pression des « HLL (= hors-la-loi) » (5 SAS 226, monographie des communes de Makouda et des Attouch, s.d. non paginé). La monographie du Beni Yenni (5 SAS 163, s.d.) précise que durant les centres municipaux il n'y a pas eu de *djemaa* clandestines, mais que « celles-ci sont apparues lors de la démission des présidents et conseils, lorsqu'il a s'agit de faire effectuer des quêtes pour travaux d'intérêt public, mais pas pour sanctioner une infraction aux Kanouns ». Au contraire la monographie la commune d'Aït Saïd, datée de 1961, indique que la réunion de la *djemaa* du village « où les 'Anciens' conseillaient les éléments les plus jeunes » ne se pratique plus, les *qanun* ont diparu et laissé place au système pénal français (5 SAS 239, 1961, non paginé). Ces documents permettent donc de souligner que l'assemblé villageoise a pu connaître des transformations diverses : un maintien en raison de la sous-administration ou du rejet des administrations coloniales, des périodes de latence et de réveil selon les besoins des populations, un maintien variable de ses prérogatives. Enfin on peut souligner ici une allusion à une « assemblée des douze » : d'après l'officier, avant l'arrivée du marabout Sidi El Hadj, et pour régler certaines affaires (guerre contre les douars voisins, famine, dîme due à l'envahisseur), la tribu d'Ouled el Aziz avait l'habitude de consulter des « gens plus instruits qu'eux ». L'officer en déduit qu'il s'agit « probablement de l'Assemblée des Douze qui assura pendant des siècles, la justice et l'administration en Kabylie ». Les Ouled el Aziz se réunissaient dans l'un de leurs villages et désignaient parmi eux des délégués, parmi les hommes les plus sages, qui se rendaient au frais de la communauté dans un village de Grande Kabylie appelé « Eremoula ») (5 SAS 93, monographie de Bezzit,s.d. : 25).

Ainsi, il n'y a plus de références exhaustives aux différents échelons de la structure socio politique « traditionnelle » mais quelques éléments pointés et pas totalement maîtrisés. Un constat semble cependant unanime à leur sujet : nombre de ces éléments ont tendance à disparaître ou à s'affaiblir et on déplore de manière générale la perte d'autorité des anciens qui accompagne cette évolution. L'officier de la SAS de Seddouk souligne que les anciens se réfèrent à la tribu par nostalgie et que c'est pour beaucoup une notion dépassée ; il parle d'un risque de déstructuration qui est un réel danger (9 SAS 81 : « Rapport au sujet de la vie tribale et de la vie familiale dans les milieux musulmans de la circonscription de Seddouk », 9 mars 1960). D'autres parlent d'une évolution « dont il n'y a pas lieu de se féliciter outre mesure » (5 SAS 226, monographie de la commune de Makouda et des Attouch, s.d., non paginé). A travers ces propos, apparaît le souci de la maîtrise du terrain par la maîtrise des autorités « traditionnelles » qui organisaient les territoires. Cela se traduit d'ailleurs dans la question de l'organisation administrative à adopter : « c'est un besoin pour le Berbère de délibérer sur des questions d'intérêt (…). Il faut donc en tenir compte dans la mise en place de nos institutions nouvelles en rendant au chef ce caractère « immédiat » qu'il avait dans la vie tribale tout en le guidant et en l'éduquant » (9 SAS 81 : « Rapport au sujet de la vie tribale et de la vie familiale dans les milieux musulmans de la circonscription de Seddouk », 9 mars 1960).

On retrouve, ainsi, dans presque toutes les monographies, une étude sur les pôles religieux et sur les personnalités ou les familles religieuses et leur influence. « Les marabouts n'ont presque plus d'influence dans les Beni Yenni. Ils sont en général tournés en dérision par la grande majorité de la population » (5 Sas 163 : monographie du Beni Yenni, s.d., non paginé). Si ces éléments sont en partie liés à l'univers tribal, ce qui intéresse les officiers, c'est surtout de déterminer les pôles qui exercent encore une autorité ou une influence sur le reste des populations, afin de trouver un appui pour que les indigènes évoluent favorablement vers la France (9 SAS 81 : « Rapport sur la bourgeoisie musulmane de Seddouk », 23 novembre 1959). C'est d'ailleurs une des thématiques les plus développées dans toutes les monographies, parmi lesquelles l'aspect tribal ne constitue qu'un élément plus ou moins important. Cela s'explique par le contexte particulier de ces études : les officiers relèvent tous les signes d'évolutions jugées potentiellement favorables à la France, à

travers l'évolution des femmes, le rapport aux pratiques musulmanes, les conséquences des migrations, de la scolarisation…

D'où une partie des études (ou la totalité pour certaines) orientée vers le présent et l'avenir avec de nombreuses données sociales, démographiques et économiques. Ainsi, à côté de la survivance d'éléments rattachés au passé, les officiers des SAS offrent un regard plus moderne en précisant la situation et les besoins des populations que l'autorité française tente alors de rallier. On obtient des descriptions de nouveau centrées sur les populations colonisées, décrivant notamment leurs conditions de vie (habitats, activités, équipements) et leurs ressources. Les monographies essaient d'évaluer le niveau de vie, pour mieux encadrer les populations. En effet, mis à part les recensements démographiques (population : hommes, femmes, enfants ; électeurs) et les descriptions de l'habitat (répartition, formes et matériaux), on ne retrouve que l'inventaire des éléments économiques (activités et ressources, insistant sur la propriété morcelée, des méthodes de production archaïques et inefficaces) et la description des équipements qui restent rares (équipement hydraulique ou sanitaire, électrification, écoles et voies de communication). L'ensemble permet de jauger le niveau de développement des populations, comme le résume parfois la conclusion des monographies : « Population nombreuse, vivant misérablement sur un sol pauvre, dépourvu d'équipement (sanitaire, rural, agricole) » (5 SAS 212 : monographie de la commune de Bou Assem, 1959). Des allusions plus ou moins précises montrent également la volonté d'apprécier l'emprise française sur le terrain, en particulier à travers l'action scolaire ou médicale, ou d'évaluer des facteurs de transformations comme l'urbanisation l'émigration... La volonté de mieux saisir l'évolution de ces populations doit aussi servir à encadrer / contrôler au mieux les populations dans le cadre de la guerre : « Le contact permanent avec les citadins influe d'une manière sensible sur l'évolution des esprits. De ce fait, les villages du Nord (commune de Bou Hinoun) sont plus perméables à notre action que ceux du Sud (commune de Bou Assem) qui eux sont totalement subjugués par les rebelles et tout acquis à leur cause » (5 SAS 212 : monographies des communes de Bou Assem et Bouhinoun, 1959).

En somme, ces monographies oscillent entre compréhension des héritages du passé, notamment l'héritage des structures tribales, et données socio-économiques du présent, ce qui peut s'expliquer par les circonstances extrêmes dans lesquelles sont plongées les populations rurales (Bouaziz, Mahé, 2004 : 227-228) : la guerre aurait profondément bouleversé les valeurs de ces populations, détruit les cadres anciens et empêché le fonctionnement des institutions « traditionnelles » déjà transformées par cent ans de colonisation. Cet entre-deux se retrouve également dans le fait que, le terrain choisi (la commune) efface le cadre tribal mais qu'en parallèle les officiers tentent de retrouver les « restes de vie tribale » : cette expression recouvre une organisation sociale fondée sur la parenté mais dont les échelons restent flous, l'effacement de l'individu, surtout la *djemaa* qui apparaît de manière récurrente. Cette dernière représente à la fois un archaïsme, ce qui dénote une influence du regard savant de la fin du XIXème, et le seul élément d'organisation sur lequel les autorités pourraient avoir prise. Ancrées dans le présent, ces monographies abordent les transformations contemporaines chez les populations observées et en filigrane apparaissent encore les *djemaas* comme une instance objet de réinvestissements.

b- Jean Servier et les **Iflissen** *: les avatars d'une ethnologie passéiste ?*

En 1966, Jean Servier, ethnologue publie dans la *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* une étude localisée : « Un exemple d'organisation politique traditionnelle : une tribu kabyle, les Iflissen-Lebhar ». Bien que cet article soit à la limite du genre monographique, puisque les Iflissen-Lebhar définissent le cadre de sa recherche sur une organisation politique traditionnelle, on a tout intérêt à l'intégrer à notre analyse et ce pour trois raisons.

Cet article comporte comme il l'écrit lui-même une étude de la tribu des Iflissen-Lebhar (*Iflissen Lebḥer)*, car l'auteur tente de retrouver derrière des aspects divers et variés la logique tribale (voir son plan, somme toute assez décousu : organisation politique, organisation économique, organisation militaire, mais aussi deux parties qui analysent des pratiques et rituels s'appuyant

d'après l'auteur sur les structures sociales de la tribu, la population avec une partie sur les marabouts et une autre sur les descendants d'esclaves noirs). D'autre part, il veut pour chaque élément analyser les structures concrètes mais également ses « assises mystiques » : il veut montrer que la cité kabyle est marquée par « une pensée essentiellement dualiste, selon laquelle l'unité est réalisée par la rencontre des deux principes qui équilibrent le monde » (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 184). Enfin, son introduction reprend succintement l'histoire (à travers les origines) et la géographie de la tribu avec une description rapide du territoire et des ressources des *Iflissen*.

Par ailleurs, l'intérêt de son approche réside, pour notre travail, dans le fait qu'il recadre son analyse sur l'échelle tribale, effacée d'après lui par une focalisation des observateurs sur l'échelle des villages : « Nul n'a su distinguer les frontières des tribus jalonnées de sanctuaires et d'autels de pierres brutes (…). L'horizon social n'est pas en effet limité aux portes du village, à la *taddart*, il s'étend à la tribu, elle-même élément d'une confédération ou *taqbailit* (sic)… » (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 169).

Enfin, il s'agit de la première étude « à tendance monographique » rédigée par un ethnologue spécialiste, publiée dans une revue spécialisée de sciences humaines. L'article est signé Jean Servier, Faculté des Lettres et Sciences humaines de Montpellier. Rappelons qu'il a d'abord été officier de cavalerie puis ethnologue et qu'il a pendant les années 1950 à 1955, parcouru diverses régions d'Algérie. Du résultat de cette quête, il a fait une thèse de doctorat, un livre, *Les portes de l'année* (1962). Il a été, à partir de 1962, professeur de sociologie et d'ethnologie à la faculté de Montpellier (cf. sa biographie proposée par Lacoste-Dujardin, *ROMM* n° 41-42, 1986 : 188).

Pour éclairer la démarche et la vision de Servier, on peut reprendre ici, en partie, les termes de l'analyse de Lacoste-Dujardin, alors qu'elle essayait de comprendre les erreurs commises lors de l'opération « Oiseau bleu » : cette opération fut mise en œuvre en 1956 et a consisté en une tentative de création d'une force anti-maquis (Force « K » comme « kabyle ») à l'instigation des services secrets. Elle s'est soldée par un échec, et Lacoste-Dujardin propose son analyse car cette tentative s'est appuyée sur le savoir acquis par des ethnologues (Lacoste-Dujardin, *ROMM* n° 41-42, 1986 : 178-182 ; 187-189).

On peut donc relever, avec elle, un problème de démarche. Elle juge son enquête « extensive », avec le risque épistémologique de prendre une partie des habitants pour leur totalité (Lacoste-Dujardin, *ROMM* n° 41-42, 1986 : 191). On ne peut effectivement que s'interroger sur la méthode de l'ethnologue qui écrit « j'ai observé la plupart des faits décrits dans cette étude en 1952 et en 1953. J'ai passé, je crois, au moins une nuit dans chacun des villages des Iflissen » et précise ensuite qu'il a « suivi avec attention le devenir de cette tribu kabyle » sans préciser ni ses sources ni sa méthode (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 186).

On note aussi des amalgames et des imprécisions : Servier néglige d'abord certains aspects comme la description géographique du territoire et sa situation, ainsi que son interprétation géostratégique (aussi bien à l'échelle locale qu'à l'échelle régionale), alors que la question du terrain est posée dès son introduction : le village horizon trop étroit doit être réinséré dans une échelle tribale. Ces termes semblent n'être compris que comme des communautés et il néglige l'idée de territoire (Lacoste-Dujardin, *ROMM* n° 41-42, 1986 : 189). Surtout, pour ce qui nous intéresse et qui concerne directement cette question, on ne retrouve aucune référence aux découpages administratifs successivement appliqués à l'époque coloniale et qui se sont superposés au découpage antérieur qui structurait la société kabyle et l'influence des premiers sur ce dernier.

De manière générale, on peut observer avec elle un regard tourné vers le passé : elle lui reproche de pratiquer une ethnologie « à l'opposé du présent, tournée à reculons, vers les références à un passé encore plus lointain que la conquête » (Lacoste-Dujardin, *ROMM* n° 41-42, 1986 : 190). Effectivement, on peut relever une origine des Iflissen qu'il fait remonter aux Mèdes, aux Perses, aux Arméniens. Relevons aussi que, bien qu'il note une origine incertaine, comme celle de la plupart des tribus kabyles, il consacre deux longs paragraphes de l'introduction (sur 7) à énumérer, sans les questionner, les auteurs qui pourraient appuyer une telle hypothèse. Les structures « traditionnelles » de la tribu découlent, elles, directement de la « Cité Antique », de la *polis* (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 169-170).

Lacoste-Dujardin évoque une vision statique et schématique de la société kabyle, jugée « traditionnelle » (Lacoste-Dujardin, *ROMM* n° 41-42, 1986 : 190). La vision de Servier est posée dès son titre : la tribu kabyle comme modèle de « structure traditionnelle » sans que ce terme ne soit questionné. Pour Lacoste-Dujardin, Servier conçoit le passé de la société kabyle comme immobile, marqué par des oppositions figées. Il conçoit certes que les Iflissen forment deux clans qui s'équilibrent comme les deux pentes d'un même toit (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 184). Pourtant, la lecture de l'article ne montre pas un effacement total du présent et de l'évolution historique. Il écrit dans sa conclusion : « cette comparaison avec un toit risque de nous donner une vision statique de la cité kabyle bien contraire à la réalité. La cité kabyle s'inscrit non seulement dans l'espace mais dans le temps, elle est avant tout, pour les hommes qui la forment un vécu » (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 185). Cependant les développements qui suivent évoquent un temps cyclique, celui des saisons et des rituels agraires. Il précise pour terminer que « le drame [la guerre d'indépendance] est encore trop présent dans nos mémoires pour qu'il soit possible d'analyser les attitudes des acteurs », sans développer plus longuement (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 187). Enfin, dans le corps de l'article on trouve de-ci, de-là, des allusions à des changements : « La tribu des Iflissen formait naguère encore une taqbailit, c'est-à-dire une confédération avec les tribus voisines » ; « les Aït-Zwaw qui, naguère encore étaient des forgerons » (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 170 ; 178)…

En dépit de ces éléments, son étude laisse pour le moins une vision imprécise, confuse : il part à la recherche de « la continuité » dans le temps des institutions méditerranéennes mais néglige l'idée de rupture (les rares éléments de transformations évoqués sont rejetés dans un « naguère » indéfini). Il dit vouloir comprendre le rôle de ce substrat dans l'apparition et dans l'évolution de phénomènes contemporains, mais le lecteur peut avoir du mal à discerner clairement ce qui tient du passé et ce qui tient de phénomènes contemporains. L'analyse des temps qu'il utilise montre la difficulté : dans sa première partie sur l'organisation politique, il décrit à l'imparfait l'existence et le rôle de la confédération. Puis, il évoque au présent une tribu divisée en 4 fractions et précise que « chaque village **a** une fonction dans la tribu » (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 170). Par la suite, toute la description des éléments d'organisation de la tribu (Assemblée des Douze et ses fonctions, délégués des villages à cette assemblée, *'amin l-'umena*, l'Assemblée de la tribu ou des Seize, Assemblée à l'échelle de la confédération *tadjemaït n-taqbaïlit*), se fait à l'imparfait (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 171-172). D'où la question de savoir ce qui permet d'évoquer au présent en 1966 la tribu comme élément d'organisation politique chez les *Iflissen*.

On est enfin marqué à la lecture de l'article par le souci d'énumérer des oppositions symétriques, notamment les divisions en fractions et en villages (Servier, *ROMM* n°2, 1966 : 184). Lacoste-Dujardin insiste sur le fait que ces oppositions sont figées à travers deux exemples :

- Il insiste sur l'opposition rituelle entre les *Iflissen* et les *At-Djennad*, sans voir, comme il l'écrit lui-même que l'alliance à l'échelle de la confédération (liant les *Iflissen* aux *At-Djennad*, les *Izarazen* et les *Wagennun*) est une alliance occasionnelle qui ne se manifeste « qu'en temps de guerre contre les tribus voisines ou lors d'événements graves » (Lacoste-Dujardin, *ROMM* n° 41-42, 1986 : 190).
- Il fige également une opposition interne aux Iflissen entre un clan d'en bas et un clan d'en haut.

Elle l'explique par une « préférence accordée à de prétendues structures mythiques archaïques qui l'empêche de voir le présent, l'empêche de voir la réalité de son époque (Lacoste-Dujardin, 2005 : 77). Servier passe trop rapidement sur des évolutions, des éléments de ruptures qui marquent cette époque : il ne fait aucune mention des changements qui ont bouleversé la Kabylie en général et cet espace en particulier : elle cite la ruine de l'armurerie, l'émigration, la scolarisation, et les changements économiques, sociaux et politiques locaux (Lacoste-Dujardin, *ROMM* n° 41-42, 1986 : 190).

On peut ainsi classer cette étude dans une ethnologie « passéiste et immobiliste », selon les termes de Lacoste-Dujardin (Lacoste-Dujardin, 2005 : 76), une ethnologie qui comme le soulignait Lucas et Vatin refusait d'aborder les terrains du changement, s'orientait spécifiquement vers l'étude des survivances (Lucas, Vatin, 1975 : 50). Ce travail de Jean Servier, bien que publié en 1966, reste donc à la jonction entre travail ethnologique et colonisation, alors qu'à la même période, les

monographies de Genevois qui pourtant s'intéressent au passé des villages et des tribus kabyles perçoivent l'importance de changements qui touchent la société kabyle.

c- Les travaux d'Henri Genevois : traditions et paroles des populations kabyles remises au centre du regard (1958-1972).

On aborde ici l'ensemble des monographies[85] rédigées par Henri Genevois sur quatre communautés : trois villages (*Djemaa-Saharidj*, *Taourirt n At Manguellat* et *Taguemount-Azouz des Beni Mahmoud*) et une tribu (*At-Yanni*), la première monographie s'insérant également dans la perspective de la connaissance d'une tribu (les *At-Fraoussen*). Son travail dénote un vif intérêt pour la langue et la culture kabyle. Ses monographies constituent ainsi les premières à comporter, en nombre, un ensemble de matériaux en berbère (récits, poèmes, proverbes), qu'il a rassemblés suite à des enquêtes auprès des populations. Ces matériaux sont accompagnés d'introductions qui les contextualisent, et / ou d'analyses plus ou moins approfondies. Bien que rédigés par un membre de l'ordre des Missionnaires d'Afrique, un « Père Blanc », ces textes peuvent être appréhendés comme des documents ethnographiques de base : au sein de l'équipe dirigée par le Père Jean-Marie Dallet, Genevois participait à l'étude des Kabyles, de leurs traditions, de leur histoire et de l'expression de leur culture à travers l'étude de leur langue. « Il se voulait modeste et exact documentaliste, au services des spécialistes ethnologues ou de ceux qui n'ont pas les moyens personnels de ce contact long, patient, avec la réalité vivante » (Lanfry, 2001 : 139). Son œuvre illustre l'évolution de l'action des missionnaires qui a été diverse et s'est transformée suite à un siècle de présence en Kabylie : à côté de l'évangélisation, dont les missionnaires sur le terrain ont vite réalisé les limites, à côté de l'action scolaire et caritative, les Pères Blancs ont développé une maîtrise de la langue et du terrain kabyle (Dirèche, 2001 : 185).

A travers ces quatre monographies qui présentent des études plus ou moins approfondies, H. Genevois s'intéresse à ce qu'il nomme « la tradition orale ». Chacune comporte en effet des explications en français et des « textes » en kabyle, reprenant des récits recueillis, des dictons, des poèmes, sans qu'il ne donne clairement les conditions de ces recueils (exceptée une allusion à un séjour à *At-Larbaa* au 1er semestre 1958 (*Genevois,* [1971], 1996 : 27). Toutes sauf la dernière (concernant *Taguemount-Azouz*) présentent en gros deux ensembles : d'un côté une étude en français reprenant des thèmes souvent communs (éléments géographiques et historiques, point sur les ressources et les activités…), puis des textes en kabyle et leur traduction regroupés en thèmes divers. Une place conséquente est accordée aux saints et aux personnages ou familles maraboutiques, à travers les récits ou les vers recueillis.

Les plans restent cependant très différents. La première monographie concernant *Djemaa-Saharidj* est la moins développée (80 pages) et semble davantage regrouper les textes par genre (textes en prose ; dictons ; fragments en vers). La deuxième, plus développée (212 pages), offre une étude plus complète du village de *Taourirt n At-Mangellat* : outre une présentation de ce village, de ses origines et de ses ressources, Genevois aborde en français ou en kabyle, son organisation sociale et administrative, la vie religieuse, mais aussi des aspects de la vie quotidienne (agriculture et rites, occupations des femmes), ainsi que les relations du village avec l'extérieur à travers ses luttes. La troisième monographie peut être classée à part : concernant non pas un village mais une tribu dans sa totalité (les *At-Yanni*), l'auteur s'attache à aborder des aspects plus particuliers à cette échelle d'analyse : le rôle du Saint dans l'organisation de la tribu, les relations des villages dans la tribu (querelles entre villages, rattachement d'un village à la tribu), les luttes entre la tribu et ses ennemis.

[85] Henri Genevois, « Djemaa-Saharidj-Eléments folkloriques pour servir à une étude monographique des At-Fraoussen (Kabylie) », *Fichier de Documentation Berbère* n° 58, Fort-national, 1958 (rééd. Edisud, 1996 ; Enag 1996) ; « Un village Kabyle. Taourirt n-At-Mangellat. Notes d'histoire et de folklore (textes et traduction) », *Fichier de Documentation Berbère*, Fort-National, 1962 (rééd. Edisud, 1996 ; Enag 1996) ; « At-Yanni. Les Beni-Yenni. Eléments historiques et folkloriques pour servir à l'étude d'un secteur de la Kabylie », *Fichier de Documentation Berbère*, n° 109, 1971 (rééd. Edisud, 1995 ; ENAG, 1996) ; « Un village kabyle. Taguemount-Azouz des Beni-Mahmoud (Tagemmutt Σ-ɛezzuz). Notes d'histoire et de folklore (Textes et traduction) », *Fichier de Documentation Berbère*, n° 114- Fort-National, 1972, (rééd. Edisud, 1995 ; ENAG, 1996).

On retrouve des textes concernant le poète Youssef ou Qasi, lié par son amitié aux *At Yanni*, et qui fait l'éloge de cette tribu dans certains de ses vers. Enfin, la dernière concernant *Taguemount-Azouz* des Beni Mahmoud, est aussi la plus aboutie et la plus longue. Cette fois, tous les textes en kabyle sont intégrés dans le plan même de l'étude qui comporte des analyses très précises regroupées en quatre thèmes (géographie et ressources ; histoire du peuplement et organisation ; la vie religieuse axée sur les « gardiens » et les rituels ; les liens avec l'extérieur à travers les luttes menées par le village). On retrouve là en partie un ordre séquentiel standard des monographies classiques en ethnologie, complété dans le cas de ce village kabyle par les nombreux récits sur les combats qu'il a dû mener au cours de son histoire. On note d'ailleurs que dans ces différentes monographies, le thème des luttes du village ou de la tribu devient de plus en plus important.

L'ensemble de ces quatre œuvres répond à un même objectif : recueillir des éléments « historiques » et / ou « folkloriques », ce que confirment les différents titres. Ces éléments doivent permettre d'éclaircir l'histoire de ces villages / tribus : « si chacun apporte sa gerbe, la récolte sera complète. Nous apportons la nôtre, souhaitant que d'autres, mieux informés, en vérifient la valeur et y ajoutent leur propre contribution. (...) Si de telles études se multiplient à travers la Grande Kabylie, on connaîtra enfin ce que furent les siècles obscurs de son passé » (Genevois, [1971], 1996 : 28). Henri Genevois s'intéresse donc au passé de la Kabylie et il est conscient, loin de l'approche passéiste reprochée à l'ethnologie coloniale par exemple, de décrire une société disparue ou en voie de disparition. Ainsi, lorsqu'il aborde la démographie de *Tagemount-Azouz*, il actualise les données statistiques de Hanoteau et Letourneux par le recensement de 1966, il prend en compte les évolutions récentes du village pour les expliquer (l'immigration, la scolarisation) ; il note également les conséquences sur l'organisation administrative et sociale du village, sur la place des familles maraboutiques qui perdent leurs privilèges ancestraux (Genevois, [1972], 1995 : 80 ; 111 ; 114). Des allusions à des éléments anciens en train de s'effacer émaillent ça et là ses monographies. Ainsi, avec l'instruction, « les frontières de l'insécurité reculent et, proportionnellement, le culte des Gardiens. Combien d'entre eux ont disparu ! Combien plus nombreux ceux auxquels on ne croit plus ! Taguemount Azzouz, comme les autres villages, baigne dans cette atmosphère de dégradation du culte de ses Gardiens. L'étude que l'on va en faire maintenant sera donc plus un regard sur le passé qu'une description de l'état actuel des choses » (Genevois, [1972], 1995 : 127). Il prend de la distance par rapport aux récits même qu'il recueille : il les sait représentatifs de la mémoire de ses informateurs plus que de la réalité de leur quotidien. Il écrit ainsi à propos de l'un d'eux : « Son style, de si belle venue, peut nous sembler, à nous, contemporain de *l'homo* modernus, quelque peu alambiqué. 'C'est du kabyle de 1830, disait récemment l'un de ses aînés, on ne parle plus comme ça maintenant !' » ([1962], 1996 : 163). Il reconnaît d'autre part que cette mémoire « traditionnelle » se modifie par l'influence d'un mode de transmission nouveau : il regrette l'influence de l'ouvrage de Boulifa sur l'histoire du Djurdjura « livre, lu et relu par les gens instruits de Djemâa-Saharidj » et qui « a beaucoup contribué à enlever aux traditions locales ce qu'elles pouvaient garder de spontanéité et d'authenticité » (Genevois, [1958], 1996 : 24).

Il trouve malgré tout un intérêt certain à recueillir les traditions orales, ce qui le conduit logiquement à accorder une grande place aux récits, vers ou dictons en kabyle. Il juge d'ailleurs cette tâche plutôt urgente : « ces traditions encore vivaces dans la mémoire de tel ou tel vieillard n'intéressent guère la jeunesse plus préoccupée de l'avenir que du passé » (Genevois, [1958], 1996 : 16). Pour autant, cette démarche (recueillir les traditions orales) apparaît très vite pour le lecteur, en contradiction avec son objectif (retrouver le passé) si on prend en compte ses remarques parfois quelque peu moqueuses à l'égard des témoignages et de ses informateurs : « En Kabylie, pas de sources écrites : rien d'autres que les traditions locales pour se documenter, et, hélas ! Que de contradictions, que d'obscurités dans ces traditions ! La datation s'avère presque impossible : certaines personnes âgées, hommes ou femmes, s'affirment aisément contemporaines de faits arrivés il y a un siècle et demi, sinon plus ! » ([1962], 1996 : 103-104). Son jugement sur les traditions orales et leur utilité pour l'histoire peut être plus radical : « l'histoire des groupements à traditions uniquement orales ne saurait être, dans la majorité des cas, qu'un ensemble de probabilités estimées, à tort ou à raison, comme sérieusement fondées » (Genevois, [1972], 1995 : 106). On voit aussi la conception de l'histoire qui se dégage de ces citations : l'auteur accorde en

effet un primat à la chronologie, à une histoire événementielle datant précisément les migrations fondatrices du village (arrivée d'un saint prestigieux), les guerres, etc. En conséquence, le document écrit occupe pour lui une place primordiale dans l'écriture de l'histoire (Genevois, [1972], 1995 : 155) et il souligne le caractère inaccessible des éventuels écrits maraboutiques en Kabylie du fait de leur caractère sacré (Genevois, [1972], 1995 : 106). Il complète dès lors sa démarche : il faut « corriger » les sources orales par des sources écrites lorsqu'elles existent, par des données de l'archéologie, de la toponymie, de l'ethnologie… On peut remarquer d'ailleurs que ces matériaux en kabyle ne constituent pas le cœur de l'analyse de Genevois. Ils interviennent davantage comme des illustrations de propos plus généraux tirés, pour autant qu'on s'en réfère à chacune des bibliographies, d'études antérieures.

Toutes citent en effet les écrits datant de la première époque coloniale (conquête et ordre militaire), et semblent s'appuyer sur eux pour l'analyse générale, avec en tête l'incontournable *La Kabylie et les coutumes kabyles* d'Hanoteau et Letourneux, cité plusieurs fois par toutes les monographies. Mais on trouve également Devaux, Carette, Daumas et Fabar, Carrey, Robin. Pour la même époque (XIXè s.), on trouve deux auteurs savants (Berbrugger archéologue et philologiste spécialiste de l'Algérie ainsi que Mercier, universitaire, historien de l'Afrique du Nord). Des écrits antérieurs, on ne retrouve que quelques traces : Ibn Khaldoun est cité quand il s'agit d'évoquer rapidement l'histoire d'une tribu ou la description du territoire, Marmol pour ce qui concerne Djema'a-Sahridj. Pour le XXème s., des références renvoient à des savants tenants d'une science coloniale « passéiste » (Vigier et ses travaux sur les femmes ; Emile-Félix Gautier ; Servier). D'autre part, Genevois s'appuie pour les deux premières monographies sur les écrits des Pères blancs (de Mesnage à l'équipe du Fichier de Documentation Berbère), mais les références aux articles du FDB disparaissent pratiquement pour les deux dernières. Au contraire, apparait un ouvrage d'un historien comme Charles-André Julien. Notons enfin que ces monographies accordent une part de plus en plus large aux ouvrages rédigés par des Algériens eux-mêmes, représentant le développement d'une connaissance indigène algérienne : Boulifa, Ben Sedira, mais aussi le romancier Mouloud Feraoun et l'utilisation de la thèse de Driss Mammeri pour la monographie concernant les *At-Yanni*.

Il faut noter cependant une trace du paradigme colonial : cette recherche explicitement orientée vers le passé s'arrête systématiquement à la période précoloniale (période turque) : certes, dans certains développements en français il fait référence à des anecdotes liées à la conquête coloniale, ou à de grandes évolutions qui lui sont contemporaines. Mais il n'y a rien sur la conquête, pratiquement aucun des « textes » cités ne fait référence à la période coloniale, et encore moins à la période post indépendance (il n'y a qu'une mention des conflits entre les Kabyles et les Français ; Genevois, [1972], 1995 : 219-221). On peut supposer qu'il s'agissait pour le Fichier de Documentation Berbère d'un moyen de contourner des difficultés qui s'imposent avec l'indépendance de l'Algérie : éviter des thématiques controversées à une époque qui voit la critique intellectuelle de l'ethnologie dont le développement a accompagné la colonisation, ainsi que son accusation politique de la part des autorités algériennes avec la naissance du « fantasme kabyle ».

Malgré tout, Genevois et d'autre Pères Blancs, ont recueilli des documents aujourd'hui inestimables pour approcher le passé des villages kabyles. Si en tirer une histoire événementielle constitue une tâche pour le moins ardue, ils permettent toutefois une vision du passé de ces sociétés, à travers leur mémoire, leur histoire locale, leur histoire vécue. Ils constituent aussi une des sources, pas si nombreuses, nous donnant une vision interne de ces populations sur ce qui constitue leur tradition : des récits de fondation mettant en œuvre des migrations multiples et diverses, l'aura d'un saint qui a permis la fondation du village ou de la tribu, le prestige et les pouvoirs miraculeux, parfois, des membres des familles maraboutiques, une vision du fonctionnement du village, de la tribu (*taddart* et *tajmaεt*, *leεrc* apparaissent en filigrane dans ces anecdotes comme des communautés, des lieux /des territoires mais aussi des acteurs qui agissent, en théorie, selon des valeurs et des règles précises[86]), une vision enfin des relations entre villages et tribus à travers les

[86] A noter que le terme « *adrum* », s'il apparaît bien est complètement ignoré par la traduction et l'analyse de Genevois ; le mot, traduit par quartier, n'apparaît pas dans les catégories sociales et administratives. Pour la monographie de *Taourirt At-Mangellat*, il donne le « détail des familles par '*adrum*' » sans plus d'explications.

marchés et les conflits. On peut aussi souligner l'importance que ces auteurs ont accordée à la langue kabyle et à sa notation. Outre les récits, les dictons, les vers, Genevois propose dans sa monographie de *Taourirt At Mangellat* un index toponymique listant les différents lieux cités, renvoyant à leur localisation (carte) ou à leur apparition dans les textes ([1962], 1996 : 127-145). Chaker note d'autre part dans l'avant-propos de la réédition des monographies que « la pratique originelle du FDB [concernant la transcription] peut être considérée comme une notation phonétique fine » (Genevois, 1996).

Ainsi, les écrits de Genevois- et les œuvres des Pères blancs publiées dans le Fichier de Documentation Berbère en général – ont fait d'eux des spécialistes reconnus de la culture kabyle. Leurs travaux annoncent une transition entre ethnologie coloniale et sciences sociales et ces monographies se détachent des présupposés rencontrés dans certaines monographies antérieures : le cadre n'est pas figé et varie entre tribu et village ; la bibliographie montre un souci d'érudition mais le travail de Genevois donne une place essentielle à la parole des sujets, et est axé sur l'histoire et la mémoire de ces populations, par ailleurs souvent négligées. On peut, pour finir, évoquer la portée de ces documents : « L'intérêt porté à la langue et aux traditions berbères a donné naissance à toute une lignée de berbérisants reconnus qui ont reconstitué tout un pan de la tradition orale kabyle (…) mais qui ont aussi contribué considérablement au travail sur la langue (…). Ces travaux conjugués à un éveil de la conscience identitaire berbère ont su créer une dynamique de valorisation linguistique et culturelle interne à la société kabyle elle-même qui a motivé des générations entières » (Dirèche, 2001 : 185-186).

d- Messemène et les Aït Yala : un travail universitaire, un regard sur soi[87].

On peut parler, pour cette dernière monographie rédigée dans les années 1960, d'un regard sur soi car Salah Messemène, originaire des Aït Yala rédige une monographie sur « le pays des Aït Yala ». Notons cependant d'emblée les difficultés de ce géographe à justifier la délimitation de son terrain. Cette question n'est pas posée explicitement par l'auteur. On trouve néanmoins, de-ci de-là, des allusions qu'il convient de regarder en détail :

1- Au départ, il évoque une « région » (un concept mal défini dans la géographie de l'époque), « le pays des Beni Yala, ou plutôt des Aït Yala, nom que se donnent les habitants ».

2- Puis, on peut lire une référence administrative : « la région est réunie depuis l'indépendance algérienne en une seule commune ».

3- En outre, dans les données physiques, il propose une analyse de l'espace étudié qui aboutit à déterminer trois éléments longitudinaux :

- la Montagne (Adrar) véritable armature de la région, qu'il appelle aussi par la suite la montagne de Aït Yala ou la chaîne du Guergour ;
- la montagne de Tilla qui constitue une limite au Nord ;
- et entre les deux « une zone intermédiaire très rétrécie au milieu » ; « c'est la ligne de faîte méridionale qui sert de limite entre la commune de Guenzet et celle de Zemoura ». Ici limites géographiques et administratives se superposent.

4- Enfin, dans la description des villages, il note qu'Aourir « se distingue des autres villages par son isolement au milieu de la zone de l'olivier (…). Il est plutôt apparenté à ceux qui se succèdent, perchés comme lui, en direction de la vallée de la Soummam. Ses habitants ne se considèrent d'ailleurs pas comme de véritables Aït Yala, pas plus que les villageois de Mguerba ». Il fait ici référence à des données humaines mais sans expliciter ce que désigne l'appellation « les Aït Yala ». Plus loin, il précise à propos d'autres villages : « Mguerba et les villages voisins (Mouriana, Ksentma (sic) Laazib) dont les habitants sont en partie arabophones, occupent les pentes nord-est de Tilla. Ils ne sont mentionnés dans cette étude que parce qu'ils font partie de la nouvelle commune de Guenzet ».

[87] Salah Messemène, « Monographie des Aït Yala », *Etudes et documents berbères* n°2, 1987-88.

On voit donc au départ une délimitation de son terrain s'appuyant sur une référence locale traditionnelle, « le pays des Aït Yala », idée renforcée par le titre de la monographie qui met au centre cette dénomination. Ce pourrait être l'ancien territoire d'une tribu kabyle. Toutefois, cette interprétation pose deux soucis. D'abord, cette référence n'est nullement explicitée par l'auteur. Refuse-t-il le terme de tribu, concept refoulé à l'époque ? De plus, la description des villages compris dans l'étude remet en cause cette définition : l'étude intègre le village d'Aourir qui ne se définit pas comme Aït Yala. La définition administrative prendrait donc le dessus. Cependant, l'éponyme Yala ne correspond pas au nom d'une circonscription. Le terrain serait donc la commune de Guenzet. Un indice confirmerait cette hypothèse : le village de Mguerba n'est intégré que parce que le village fait partie de cette commune. En réalité, il ne fait pas partie intégrante de l'étude mais est uniquement mentionné pour coller à cette définition administrative du terrain. Subterfuge qui révèle bien le souci quant à la justification par l'auteur du découpage de son terrain. Enfin, la définition à partir de données physiques mêle trois éléments différents ; ce qui en sort comme les hautes plaines est exclu de l'étude. Mais quels critères expliquent la réunion de ces trois ensembles ? La montagne de Tilla est une limite : « au nord les Aït Yala sont limités par la montagne de Tilla » ; pourtant la limite constituée par la montagne de Tilla n'est pas claire : ce n'est plus le pays des Aït Yala mais seraient-ils intégrés pour des raisons administratives ? Ainsi aucun des trois aspects ne permet d'expliciter clairement la délimitation du terrain… On observe un manque d'explicitation des données humaines, un manque de cohérence de la délimitation à partir de critères uniquement administratifs ou physiques. On retrouve là une difficulté de la géographie à définir ses régions d'études.

L'approche géographique constitue d'ailleurs une originalité dans l'ensemble des monographies étudiées. Ce travail de niveau universitaire, rédigé par un ancien élève de l'université française, qui a fait ses études à Grenoble avant d'enseigner en Algérie, porte les traces de la recomposition de la géographie française dans les années 1960.

Tout d'abord la place de la géographie physique est emblématique des problèmes de la division entre géographie physique et géographie humaine et des liens entre ces deux géographies : depuis le début du XXème s., une place éminente est accordée à la géographie physique, parfois sans grand rapport avec le sujet traité (Marconis, 1996 : 87-99). Messemène ouvre ainsi son étude par une grande première partie, espèce d'introduction posant les « conditions géographiques », regroupant « l'étude du milieu physique et humain » (en une vingtaine de pages) où il développe assez longuement le relief, la structure et le passé géologique en usant d'un vocabulaire spécialisé de géomorphologie ; le climat, la végétation et le problème de l'érosion des sols. L'ensemble conclut sur les contraintes du milieu : « il ne faut donc pas voir une zone privilégiée par la culture ». Pourtant dès l'introduction, il avait mis en évidence la « nature montagnarde répulsive ». Ce développement sur la géographie physique semble bien constituer un passage obligé, sur le modèle des travaux de géographie régionale, et peut même apparaître peu pertinent, si on le met en rapport avec les propos suivants, qui, comme nombre de travaux jusqu'alors, tentent de se démarquer de l'accusation de déterminisme : « malgré cette nature peu favorable, la terre des Aït Yala a pu être mise en valeur grâce au labeur de ses habitants. Des villages couronnant des crêtes dominent des pentes dont la plupart sont couvertes de vergers et partout sentiers et rigoles d'irrigation sont en général bien entretenus ». Pourquoi proposer en premier une analyse du milieu si l'action de l'homme est déterminante ? En outre, le reste de l'étude évoque parfois ces contraintes physiques, mais ne renvoie pas réellement à cette première partie.

De même, le point historique, intitulé « un passé mal connu » apparaît comme un passage obligé : en l'absence de données locales, Messemène replace la région dans un cadre territorial plus vaste (la petite Kabylie occidentale) et propose une description historique rapide marquée par le souci de l'identité berbère. Sa biographie (rédigée par son épouse et publiée à la suite de l'article), évoque dès la fin des années 1950, une « conscience d'être berbère ». Le géographe débute ainsi cette évocation du passé : « Leur attachement [les habitants] profond à la terre nourricière et leur organisation villageoise fait d'eux les véritables descendants des Numides déjà sédentarisés au IIème s av. J.-C. du temps du roi Massinissa ». Le reste de l'historique insiste jusqu'au moment de

la conquête française sur « l'indépendance, le refus de se plier à l'autorité des populations kabyles » ; même pour la période qui suit la conquête, il fait allusion à « une certaine autonomie » qui s'explique entre autres par « une 'administration' parallèle rudimentaire certes, mais représentative » qui continuait à fonctionner dans chaque village. Il en appelle aussi au « mythe kabyle » pour définir l'unité du groupe : « Tous les hommes forment une société unie dans son genre de vie et ses aspirations. Il règne aux Aït Yala, un esprit égalitaire très poussé » au niveau social ou politique. Pour preuve, la constitution de la *djemaa* dont il décrit le rôle précisément. Enfin, il termine ces données humaines par la description des villages (description générale puis description des différents villages, en particulier Guenzet et Titest qui jouent le rôle de centre attirant les populations). Ainsi, bien que le cadre de cette étude géographique soit une tribu, la *djemaa* et l'échelle du village concentrent les données concernant les structures traditionnelles.

Ces données visant à recadrer son étude, à quelques exceptions près, paraissent déconnectées du cœur de son sujet qui est traité dans ses deuxième et troisième parties sur l'agriculture et la lutte pour la survie des Aït Yala. Son axe d'étude apparaît plus clairement en conclusion : les problèmes socio économiques dans les régions montagnardes de l'Algérie à travers le cas des Aït Yala. Les transformations économiques et sociales sont au centre de la réflexion qui suit. L'auteur s'inscrit ainsi parfaitement dans les tendances qui s'esquissent durant les Trente Glorieuses dans la géographie française : elle s'oriente alors vers la géographie rurale avec l'étude des pratiques agricoles mais aussi des structures agraires (propriété, mode de faire valoir, analyse du terroir et zonage) et des profondes réformes nécessaires (remembrement, redistribution des parcelles). Le regard s'oriente également vers les éléments économiques et sociaux qui transforment rapidement cet espace : le déclin de l'agriculture et du genre de vie traditionnels, les transformations démographiques et le développement de l'émigration, le rôle de l'instruction, des routes, le développement de l'économie monétaire... L'ensemble s'intègre aussi dans une géographie du sous-développement et dans une géographie active par les perspectives de solutions qu'il propose, nécessitant l'intervention de l'Etat. Enfin, on trouve les traces d'un souci écologique.

En résumé, si le titre de cette monographie s'appuie sur la logique tribale, ni les idées développées, ni la problématique ne s'inscrivent dans cet ordre d'idée. La délimitation du terrain qui semble s'appuyer en partie sur cette logique, n'est pas clairement explicitée ni justifiée par les thématiques abordées. Peut-on parler d'un ressenti inconscient de la cohérence tribale, l'échelle tribale ayant pu paraître pertinente à l'auteur sans qu'il ne l'objective. A moins qu'il ne s'agisse de gommer un concept qui devait être refoulé ? Son étude, géographique, s'oriente plus vers une analyse du présent à travers les changements économiques et sociaux qui affectent une montagne algérienne. Toutefois des développements sur l'histoire mettent en évidence l'éveil d'une sensibilité berbère, et l'importance perçue de l'organisation villageoise et de la *tajmaɛt* qui a perduré malgré les transformations administratives.

On assiste donc, dans les années 1950-1960, à une nouvelle ère dans l'écriture des monographies sur la Kabylie avec des orientations diverses : des amateurs, des spécialistes construisent divers discours recentrés sur la culture et la société des villages kabyles. Se côtoient alors une vision passéiste, un intérêt pour le passé et la mémoire mais aussi une vision résolument tournée vers le présent, voire l'avenir.

Cette période annonce une décolonisation du regard, à travers les regards externes d'abord, développés par des Européens, puis internes avec l'essor d'une anthropologie assumée au sein même des Etats décolonisés. Toutefois, ces évolutions sont mises entre parenthèse par le contexte intellectuel et politique des années 1970.

3- Années 1970, 1980 : un refoulement de la notion de tribu kabyle.

Une seule monographie est publiée lors de cette période. En 1976, paraît le travail universitaire de Camille Lacoste-Dujardin intitulé *Un village algérien-Structures et évolution récentes*, travail qu'elle qualifie elle-même d'ethno-sociologique.

Elle précise dans l'introduction de sa monographie que l'intérêt de l'Algérie comme terrain d'étude s'explique par la présence de « groupes sociaux en pleine mutation » et par l'opposition de deux secteurs économiques l'un traditionnel et l'autre moderne. Elle tente d'analyser comment se transforment ces « formations sociales » qui ne sont pas des sociétés figées (comme les représentait « l'ethnologie colonialiste ») mais animées d'une dynamique interne, continuellement en mouvement, en réaménagements intérieurs (notamment sous les contraintes, les pressions venues de l'extérieur). Elle justifie un niveau d'analyse à l'échelle du village car il permet de comprendre la réalité de la vie quotidienne, à un niveau d'étude « où les réalités individuelles ne sont pas diluées ». Elle rappelle par ailleurs que la communauté villageoise a été l'unité politique et administrative traditionnelle (c'est-à-dire précoloniale), avec l'assemblée des hommes et qu'elle demeure une entité vivante pour ses enfants même éloignés : elle rappelle la solidarité villageoise y compris en émigration. « Unité politique, administrative et juridique, soudée par les liens de parenté qu'entraîne une endogamie villageoise encore habituelle, le village constituait, dans un passé encore proche, le cercle de référence le plus important de ces montagnards ». Sa démarche s'appuie sur une intuition fondée sur le terrain (à partir de 1969, sa présence sur le terrain lui fait ressentir le manque d'hommes et l'importance de pauvres vieilles femmes seules) et sur des sources locales « accessibles » : le recensement de 1966. D'où une étude axée sur la démographie. Mais ces données démographiques sont questionnées d'un point de vue ethnologique : « qui sont ces habitants, de quoi vivent-ils, comment vivent-ils ? » (Lacoste-Dujardin, 1976 : 5-6).

En découle son plan qui aborde d'abord la composition de la population des différents villages et son évolution ; ensuite, le travail et les ressources ; enfin, la répartition des ressources au sein des foyers et les conditions d'existence. Elle s'éloigne ainsi d'une approche purement ethnologique en proposant une étude démographique (données chiffrées, tableaux). Ce travail constitue nettement une rupture par les thématiques qu'il aborde, par rapport à toutes les monographies précédentes, mais aussi du point de vue des études antérieures de l'auteur.

Ethnologue de formation, spécialiste du Maghreb, elle a en particulier publié avant 1976 des ouvrages et des articles, dans une optique ethnologique, axés assez spécifiquement sur la Kabylie, et portant sur des éléments matériels ou immatériels de la culture kabyle et nommés comme tels[88]. De ce point de vue, sa monographie, publiée à Alger, dénote en comparaison de sa bibliographie antérieure, mais également avec les publications qui suivront, bref, dans un ensemble qui fait d'elle une des ethnologues spécialistes du Maghreb les plus reconnus, et qui fut responsable de l'Unité de Recherche « Littérature orale, dialectologie, ethnologie du domaine arabo-berbère » du CNRS. Nous avons déjà évoqué l'effacement de la dimension kabyle et le refoulement de la tribu (voir p. 77). Outre le contexte intellectuel des années 1970, son travail fait mention d'une surveillance de la part des autorités algériennes qui à l'époque rejettent et l'ethnologie et le domaine berbère (Lacoste-Dujardin, 2005 : 72). Toutefois, il ne faut pas négliger une dimension plus singulière de ce travail. Il s'insère aussi dans le parcours d'une ethnologue et traduit son rapport avec son terrain à un instant particulier. Après guerre, Camille Lacoste-Dujardin s'intéresse au présent, en opposition à « une représentation traditionaliste des Algériens (...) fort répandue dans les milieux français d'Algérie » (Lacoste-Dujardin, 1997 : 261). Elle souligne, entre autres, le fait que dans la représentation de Servier, « la situation économique, sociale, politique de ces Algériens, leur vie présente, est

[88] Entre autres, 1958 : « Sabres kabyles », *Journal de la société des Africanistes* ; 1962 : *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Paris-La Haye ; 1965 : *Traduction des légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie recueillis par Auguste Mouliéras*, Paris ; 1970 : *Le conte kabyle. Etude ethnologique*, Paris (thèse de Lettres) ; 1973 : « A propos d'un cyclope kabyle », *Actes du premier congrès international d'études des cultures d'influence arabo-berbère*, SNED, Alger ; 1973 : « Un conte algérien inédit : Milaq », *Littérature orale arabo-berbère*, CNRS EPHE ; 1973-74 : « Le conte kabyle : Ali et sa mère, ou : Du matricide à la conquête du pouvoir », *Littérature orale arabo-berbère*, CNRS EPHE.

totalement absente », ce qui aboutit à nier leur facultés d'acteurs. Il en fait des populations inaptes au changement (Lacoste-Dujardin, 1997 : 266-268). Au contraire, elle témoigne plus tard de son arrivée sur le terrain qui l'a immédiatement plongée dans les réalités du présent : « J'étais frappée par l'évidence des bouleversements. Dans mes villages, il y avait encore surtout des ruines (...) ; dans le paysage, des versants entiers étaient encore marqués par les brûlures du napalm » (Lacoste-Dujardin, 2005 : 72). Cet ancrage transparaît également à travers sa conclusion qui se clot sur le cas des jeunes sans travail, et constitue une « situation très préoccupante pour l'avenir » (Lacoste-Dujardin, 1976 : 164).

Ce faisceau d'influences qui se rejoignent alors, pourrait expliquer que la dimension kabyle soit effacée, que la dimension ethnologique soit atténuée par une approche sociologique pour un travail mené et publié en Algérie en 1976.

Cet attachement à comprendre le présent l'amène à faire quelques remarques sur la situation du village kabyle, niveau auquel se situe son observation, et sur ses institutions au début des années 1970, bien que cela ne soit pas le sujet de son étude. Elle souligne ainsi le maintien de l'importance accordée à la communauté villageoise : « sortir du village (iffeɣ taddart) équivalait et équivaut parfois encore, dans certains cas, non seulement à un bannissement, mais aussi surtout à la privation de l'existence politique ancienne ». Elle fait aussi allusion au maintien de l'assemblée villageoise qui fonctionne encore au moment de son enquête. Une remarque permet aussi de conclure à son adaptation à un nouveau contexte administratif : son « assemblée des hommes fonctionne encore à l'heure actuelle juste au-dessous du niveau administratif moderne de l'Assemblée Populaire Communale, à titre souvent seulement consultatif il est vrai » (Lacoste-Dujardin, 1976 : 7).

4- Sciences sociales ou mémoires : la résurgence de la mémoire de la guerre d'indépendance algérienne et de la colonisation dans les années 1990.

Il est frappant d'observer dans la même décennie, la publication de deux monographies[89], de chaque côté de la Méditerranée, qui indirectement et inconsciemment semblent se répondre. D'un côté, Maurice Faivre, général français qui a participé au conflit tente de retracer le parcours de villageois de la Kabylie des Babors et d'expliquer leur engagement en tant que « harkis » puis leur insertion en France. La monographie des *At Yala* rédigée par Mouloud Gaïd poursuit le même objectif en miroir : valoriser l'engagement dans la résistance à la colonisation et l'implication dans la guerre d'indépendance. Cet auteur écrit avec une double inspiration : ancien militant nationaliste, il est aussi connu pour son engagement pour l'identité et la culture berbère (à travers la publication d'ouvrages, son rôle dans le Haut Commissariat à l'Amazighité). Les années 1990 constituent ainsi un temps de « l'anamnèse » (Rousso, *L'Histoire*, 2002) défini comme une prise de conscience, un retour progressif sur le passé qu'on avait refoulé, une sorte de retour de mémoire, intervenant une quarantaine d'années après les événements concernés, durée qui correspond habituellement à la période de deuil, de refoulement d'un passé douloureux, parfois indicible. Ce sursaut de mémoire peut s'exprimer à travers de multiples manifestations et, entre autres, la multiplication des témoignages et des prises de paroles publiques, vecteurs d'une mémoire plurielle c'est-à-dire pour ce qui concerne la guerre d'indépendance algérienne, la mémoire des officiers qui ont commandé en Algérie, la mémoire des harkis, la mémoire des anciens combattants du FLN…

Le choix du cadre de l'étude de Mouloud Gaïd, « la région dite des Beni Yala », n'est nulle part explicité. Par contre, ses orientations apparaissent à travers certaines idées qui reviennent de manière récurrentes tout au long de l'ouvrage. L'auteur s'intéresse aux *At Yala*, parce qu'il souhaite « écrire une histoire que nul n'a à ce jour tenté d'écrire ». Il veut aussi nourrir « la curiosité de ceux qui veulent connaître leur pays d'origine, leurs racines » (Gaïd, 1990 : 5). Surtout, l'auteur veut donner une image valorisante de la région en insistant constamment sur sa participation à la nation

[89] Mouloud Gaïd**,** *Les Beni Yala*, Alger OPU, 1990 ; Maurice Faivre, *Un village de harkis. Des Babors… au pays drouais,* 1994, L'Harmattan, Paris.

algérienne, telle qu'il la conçoit, que ce soit d'un point de vue historique ou culturel. Car si des références à la culture berbère apparaissent (les héros de l'Antiquité ou du Moyen-Age, des références à Mouloud Mammeri en ce qui concerne la tradition des ancêtres « *El'ada imezwura* », à la littérature orale autour de la révolte de 1871) (Gaïd, 1990 : 37 ; 52 ; 71), Gaïd évoque la possibilité d'une origine orientale (pour lui des éléments importants de la civilisation berbère proviennent d'Asie mineure et il parle aussi de traces de passage au Yémen) (Gaïd, 1990 : 37). En outre, il ne cesse de rappeler que tous les *At Yala* maîtrisent la langue arabe et le Coran : l'islamisation a, d'après lui, suscité un enthousiasme qui a touché peu à peu toutes les couches de la population, un grand nombre de jeunes connaissent par cœur le Coran, la région a donné naissance à nombre de savant religieux (Gaïd, 1990 : 47 ; 50). Cet état de fait n'a pas été modifié d'après lui par un siècle de colonisation : « Lorsque la France colonisatrice répandit des écoles et sa culture, la culture arabo-islamique demeura intacte » (Gaïd, 1990 : 51). Il met par ailleurs en avant, dans son historique axé surtout sur le développement du nationalisme, les oulémas qui représentent pour lui la « personnalité algérienne » (Gaïd, 1990 : 100). Le parti-pris de l'auteur apparaît également dans son historique : les At Yala constituent pour lui une région cultivée et politisée, toujours « à l'avant-garde du nationalisme et des partis qui le soutiennent », une région « nationaliste et résistante quand il le fallait » (Gaïd, 1990 : 53). Car le danger « harki » a de tout temps expliqué d'après lui l'impossibilité de constituer un Etat... (Gaïd, 1990 : 37)

Dans ce cadre, le point sur les structures sociales traditionnelles évoque surtout leur effacement. Il focalise essentiellement sur le village évoquant sa composition en « *akham* » ou famille, le regroupement des familles en « *thaarefth* » ou branche chacune désignant son *dhaman* qui la défend au sein de la *djemaa*, qui répartit la viande lors de la pratique de l'*ouziâ* (29). Il souligne cependant par la suite la disparition de la *djemaa*. Seules des réunions irrégulières de « sages » existent encore pour trancher un litige au sein de la fraction, mais qui ne peuvent faire respecter de sanction car la djemâa n'a plus de pouvoir. « Aujourd'hui, c'est l'Assemblée Populaire communale (l'APC) qui gouverne, administre et légifère ». Il insiste : la tribu n'est plus qu'un nom, les rivalités villageoises ont disparu car l'ordre étatique s'est totalement imposé (Gaïd, 1990 : 35-36).

A l'opposé, la monographie de Maurice Faivre s'adresse aux « harkis » de l'Oued Berd et à leurs descendants : « Il est important que ne soit pas perdue, parmi les jeunes générations, la mémoire de l'origine de leur parents. L'histoire de ce village kabyle éclaire en effet les conditions de son insertion dans la vallée de l'Eure » (Faivre, 1994 : 7). L'ouvrage tend en fait à donner une image positive de la colonisation et à justifier l'engagement comme « harkis » d'un certain nombre de familles de cette région (Faivre, 1994 : 99).

Plus qu'un village, l'étude porte sur une tribu, les « Ouled Salah », dont le douar a fini par être dénommé Oued Berd. Cette étude oscille entre histoire générale de la Kabylie (ou de la « petite Kabylie » qui se situe entre Bougie, Sétif et Djidjelli) et données recueillies sur ce groupe de villages en particulier. Les premiers chapitres font un point sur l'histoire depuis l'Antiquité et sur l'organisation sociale marquée par deux institutions (l'institution maraboutique ; la *djemaa* de village). L'ensemble insiste sur la « volonté d'indépendance », les efforts pour « préserver l'autonomie » de ces villageois (Faivre, 1994 : 26 ; 30 ; 47). Ainsi, pendant des siècles d'indépendance, « le village, véritable république indépendante et solidaire » a été conduit « démocratiquement » par la *djemaa* (Faivre, 1994 : 32). Mais, comme pour les écrits dominants de l'époque coloniale, cette indépendance a son revers : « la revendication d'autonomie villageoise favorise les rivalités tribales et affaiblit la cohésion ethnique » et cela explique également l'incapacité politique des Berbères à s'unifier (Faivre, 1994 : 47)...

D'autres éléments du « mythe kabyle » apparaissent. Il reprend le motif du rapport distant à la religion musulmane : « l'islam apparaît en fait comme une religion surimposée à des cultes anciens » (Faivre, 1994 : 92). Surtout, le « mythe », voire la dichotomie Arabe / Kabyle, servent de grille de lecture aux événements particuliers qui ont touché cette communauté durant la guerre d'indépendance de l'Algérie : « Contrairement aux Arabes, les Berbères sont des villageois sédentaires, héritiers d'une civilisation paysanne, non urbanisée. Pour assurer la survie de leurs clans, ils se sont opposés à la domination turque et à la colonisation française. En 1959, c'est encore

la défense de leur village contre l'ALN qui a poussé les habitants de Beni Dracene à demander la protection de l'autorité légale » (Faivre, 1994 : 228).

En parallèle à ces écrits, marqués par une réappropriation de la mémoire de la guerre, on assiste de la fin des années 1980 aux années 2010 à l'écriture ou la publication de nombreuses monographies, qui s'inscrivent pour une grande part dans le domaine des études berbères.

5- Le développement d'un regard sur soi-même et l'essor d'une production universitaire locale (fin des années 1980- années 2010) : un « retour de la tribu ».

a- Publication / réédition de monographies anciennes.

On assiste lors de cette période à la rédaction d'un certain nombre de monographies dans le cadre universitaire algérien (mémoire de fin de licence), mais on peut aussi y associer un essor de la publication / réédition de monographies anciennes : publication dans la revue *Etudes et documents berbères* en 1987-88 des monographies de Messemène et de Naroun, réédition par Edisud, puis par ENAG en Algérie, des monographies de Genevois en 1995 et 1996, à l'initiative du CRB-Inalco, publication de la monographie de Veller sur la commune mixte de Sidi Aïch en 2004 (Editions Ibis Press) à l'initiative de deux éditeurs scientifiques Djamil Aïssani (professeur de mathématiques à l'université de Béjaia) et Judith Scheele (chercheur en anthropologie sociale à l'université d'Oxford qui est par ailleurs l'auteur d'une étude sur un village kabyle, Ighil Oumsed ; cf. Scheele, 2009).

b- Un nouveau contexte social, intellectuel mais aussi institutionnel.

Cette profusion, en regard de l'unique monographie publiée dans les années 1970, révèle donc qu'une autre période s'ouvre, marquée par un nouveau contexte social, intellectuel mais aussi institutionnel aussi bien en Algérie qu'à l'étranger.

En France, le Centre de Recherche Berbère à Paris (Inalco) a souhaité, dans le cadre de son projet de réédition sélective et thématique du Fichier de Documentation Berbère des « Pères Blancs » de Kabylie, « *remettre à la disposition de la population de Kabylie, notamment de la jeunesse locale, un ensemble de documents fondamentaux - devenus très difficiles d'accès -, sur la langue, la culture, la société et l'histoire de la région* » (Genevois, 1995). On peut établir un parallèle avec les objectifs mêmes de Genevois qui se souciait également de transmettre aux jeunes générations un héritage culturel en train de se perdre. Ce retour vers les sources ne concerne pas que les traditions autochtones et n'est pas uniquement le fait de spécialistes des sciences sociales de l'université française. Ainsi, au côté de Judith Scheele, on retrouve comme éditeur scientifique de la monographie d'Auguste Veller, Djamil Aïssani, professeur de mathématiques à l'université de Bejaia, fils d'un instituteur des *At Weɣlis* dans les années 1940.

En parallèle, aux débuts des années 1990, le champ berbère est intégré comme champ scientifique par l'université algérienne. On assiste à « une véritable levée de tabou » à double titre : les études berbères étaient jusqu'alors exclues de l'université, l'anthropologie tout comme l'ethnologie n'avaient plus droit de cité dans cette université (Abrous, 2006 : 171). La création des Départements de Langue et Culture Amazigh, à Tizi-Ouzou en septembre 1990 et à Bejaia en septembre 1991[90], en proposant un cursus concernant les études berbères, en intégrant des enseignements de langue et littérature mais aussi d'histoire et de socio-anthropologie (discipline exclue depuis les années 1970 car considérée comme science coloniale) constitue une rupture. A Bejaia, a été lancé depuis 1991 le Magister, et à partir de 1997 un cursus de licence devenu en 2007-08, une licence LMD ; enfin depuis 2010 / 2011 ont été ouverts trois cursus de master

[90] Un troisième département a été créé à Bouira en 2008-2009 ; il n'a pas été intégré à notre enquête sur les mémoires de licence commencée dès 2010, car, à ce moment-là, il n'avait pas produit de licenciés. Nous n'avons pas eu l'occasion de nous y déplacer ultérieurement pour recueillir des données.

(géographie linguistique ; anthropologie du monde amazigh ; didactique). Il faut cependant nuancer l'idée de l'inexistence d'une pratique anthropolgique dans l'Algérie des années 1970-80. Le CRAPE (Centre de Recherches Anthropologiques Préhistoriques et Ethnographiques), centré sur l'étude de la préhistoire de l'Afrique du Nord et du Sahara voit sous la direction de Mouloud Mammeri (1969-1978) un renforcement global du pôle anthropologique, l'émergence de recherches consacrées à la littérature orale berbère ainsi qu'une intensification des études de terrain. Le CRAPE a aussi joué un rôle de « refuge » : le centre a accueilli après 1976 de jeunes universitaires (des berbérisants mais aussi plus largement des ethnologues et anthropologues) qui y ont développé des recherches frappées alors d'ostracisme dans l'Université algérienne. « Mouloud Mammeri a donc su, dans un environnement nettement hostile, maintenir et élargir un espace favorable à la recherche de terrain en sciences sociales ; sous sa direction, le CRAPE a été le pôle officieux d'une activité berbérologique, très pluridisciplinaire, qui a permis la consolidation d'une nouvelle génération de spécialistes algériens » (Bellil, Chaker, 2001 : 169).

Ce qui se produit dans les années 1990, c'est en fait un retour officiel, et ostensible, de l'anthropologie dans l'Université algérienne. La mise en place de cursus concernant les études berbères ne met pas totalement fin aux « résistances » ou aux blocages concernant la place de l'anthropologie / ethnologie. Ces résistances sont notamment apparues à l'occasion de la préparation du passage au système LMD en 2003 et de la délimitation du cursus, des modules, des programmes et des spécialités. Des séances de travail réunissant les collègues de Tizi-Ouzou et de Bejaia ont révélé les divergences de vue quant à la place de l'anthropologie : « (…) Nous avons été confrontés à la résistance si non au refus de Mr le professeur Kehlouche, linguiste, ex-responsable du département amazigh de Tizi et recteur de l'université de Tizi, responsable du comité pédagogique national de la licence Amazighe (la réunion était sous son autorité) qui n'était pas d'accord pour créer une spécialité d'anthropologie, ni d'accepter de prévoir dans le cursus de formation des licenciés, la possibilité de préparer un mémoire dans la spécialité d'anthropologie. Ses arguments étaient que l'anthropologie n'est qu'un module d'appoint pour les autres spécialités (linguistique et littérature) et qu'on ne peut pas réaliser des mémoires d'anthropologie en langue berbère »[91].

Ces divergences ont signé l'échec de la coordination entre les deux DLCA et abouti à deux situations différentes pour l'anthropologie. Le Département de Bejaia a investi l'anthropologie « à plein », dès son ouverture : l'étudiant reçoit une formation commune dans laquelle est réservée une place à des modules d'anthropologie (introduction à l'anthropologie et à la sociologie en 1ère année ; anthropologie du Maghreb en 2ème année ; organisation sociale des groupes berbérophones en 3ème année). Surtout, les étudiants peuvent, à la fin du cycle théorique, choisir de travailler sur des thèmes d'anthropologie, en « concurrence » avec des thèmes de linguistique ou de littérature, dans le cadre de mémoires (licence ou magister). Dès 2000-2001, des monographies villageoises ont été réalisées. Au contraire, le conseil scientifique du département de Tizi-Ouzou a décidé, malgré l'existence de l'option civilisation dès 1990 et la formation de magister, de ne pas autoriser les mémoires en civilisation (c'est-à-dire en « socio-anthropologie », terminologie usuelle dans ce département, et en histoire). Ce n'est finalement qu'en 2005 que les enseignants de ce département ont pu encadrer des mémoires en anthropologie.

L'anthropologie connaît donc une « intégration progressive » et ce cadre a ainsi, malgré certaines résistances, permis à la monographie comme exercice ethnologique de niveau universitaire de se multiplier avec le développement de travaux de recherche sur le monde berbère, et, fait nouveau sur lequel nous revenons plus loin, rédigés en berbère.

Enfin, il faut lier l'essor de cette recherche avec le contexte social concernant la question de l'identité berbère en Algérie. Dahbia Abrous, à travers une analyse des avant-projets de recherche « spontanés » que les candidats devaient présenter pour accéder à ce cursus, montre l'existence d'un engagement militant avec la volonté de participer à la promotion de la culture berbère, le ressenti d'une urgence des travaux de collecte (« une nécessité vitale ») pour assurer la permanence, le développement d'un discours critique portant sur l'absence de la dimension berbère dans l'écriture

[91] Témoignage d'A. Ould Fella, 2010.

de l'histoire et dans la définition de la nation algérienne, mise en relation avec la folklorisation de la culture et de la langue berbère (Abrous, 2006 : 172-175).

c- Les monographies des DLCA de Tizi-Ouzou et de Bejaia[92].

On peut donc parler d'une ethnologie de l'intérieur qui se développe. Des Algériens eux-mêmes, dans ce cadre universitaire local, rédigent des monographies. L'exercice monographique n'est pas obligatoire, puisque laissé au choix de l'étudiant qui a la possibilité de travailler sur d'autres thématiques. D'après A. Ould Fella, « très peu d'étudiants choisissent la spécialité d'anthropologie, en raison (selon les échos qui nous arrivent des étudiants) de la difficulté à suivre les enseignements et la recherche dans cette discipline, et la réputation qu'ont les enseignants chargés de cette spécialité auprès des étudiants qui les considèrent (...) trop exigeants ». D'après la liste fournie, entre 2001 et 2009, le nombre s'élève à 18 monographies sur 46 mémoires à Bejaia. Sur les 119 mémoires soutenus en 2011-2012 par les étudiants de licence à Tizi-Ouzou, seuls 20 l'ont été dans l'option civilisation contre 94 en linguistique. Le choix de cette option pour le mémoire reste donc le fait d'une minorité, aussi bien à Tizi-Ouzou qu'à Bejaia.

La quasi totalité des espaces étudiés correspondent à des villages, espaces / communautés d'origine des étudiants. Le premier élément à rappeler pour ce qui concerne les monographies étudiées ici est la nature même de l'exercice. S'agissant de mémoires de fin de licence, réalisés par des étudiants qui ne sont pas spécialisés en anthropologie, en cours de formation, l'échelle du village s'est imposée comme une contrainte. C'est une question de faisabilité soulignent les enseignants. Autre conséquence : au moins un des étudiants[93] est originaire du village objet de l'enquête. Cette recommandation s'explique pour des raisons d'accessibilité au terrain, ce dont témoignent parfois les étudiants eux-mêmes : « *Nefren asentel-a tayenirrawt n taddart n yilmaten (Ifnayen), acku Ilmaten d taddart-nneɣ, nedder deg-s, ar yuɛir ara ad nawi isallen i ylaqen i tezrawt-nneɣ* ». [Nous avons choisi ce sujet, monographie du village d'Ilmaten (Ifnayen), parce qu'Ilmaten est notre village, nous y vivons, il ne nous est pas difficile de recuillir les informations nécessaires à notre étude] (Ɛebdun, 2011-2012 : 3).

Ce terrain qui s'impose n'empêche cependant pas les questionnements, notamment dans le cadre des séminaires, lieu de discussion. Ces questionnements concernent d'abord la délimitation et la définition du village en Kabylie. « On s'aperçoit parfois des difficultés rencontrées, par l'étudiant, à circonscrire les frontières du village, ou hameaux autonomes mais affiliés à une seule assemblée, ou une fédération de villages, c'est-à-dire à délimiter la nature même de la configuration de l'entité étudiée » témoigne A. Ould Fella. Il souligne d'autre part que « les frontières urbanistiques sont mouvantes et non linéaires » et que cette discontinuité spatiale et l'imbrication des espaces urbains et villageois, la densité et l'hétérogénéité de la population rendent la délimitation du terrain de l'étude difficile à circonscrire ». Enfin, il note que ces réflexions en séminaire peuvent amener à améliorer la méthode d'enquête et modifier le regard sur le village : il faut parfois adapter le guide de la monographie villageoise et introduire la catégorie du quartier ; il faut se défaire du modèle type du village kabyle de montagne lorsqu'on choisit d'étudier un village de la plaine... A travers ces remarques, apparaissent trois conceptions du village que l'étudiant doit démêler sur le terrain : une vision « géographique », qui fait du village une agglomération de population ; une vision

[92] Dyhia Arkoub, Kahina Assahli, Kahina Iguerguit, *Tayenirrawt n taddart n Tmizar n Sidi Menṣur*, mémoire de fin de licence, Université de Tizi-Ouzou (DLCA), 2011-2012 ; Wasila Callal, Ɣanya Ǧebbar, Siham Ḥamudi, *Tayenirrawt n taddart Lqahra (Taɣiwant n Friḥa)*, mémoire de fin de licence, Université de Tizi-Ouzou (DLCA), 2011-2012 ; Mohand Saighi, *Taddart n Ẓunṭar ass-a,* mémoire de fin de licence, université de Bejaia (DLCA), 2004 ; Karima Tahir et Zahra Maauch, *Taynarrat n taddart n Sedduq Ufella*, mémoire de fin de licence, Université de Bejaia (DLCA), 2007.

Les données concernant le développement de l'anthropologie dans les Départements de Langue et de Culture Amazigh proviennent d'entretiens réalisés avec deux enseignants en anthropologie : Abdennour Ould-Fella, également coordinateur du séminaire civilisation berbère (Bejaia) et Azzedine Kinzi (Tizi-Ouzou).

[93] La plupart des monographies sont réalisées par des binômes ou des trinômes (à Tizi-Ouzou), plus rarement par un étudiant seul.

sociologique où le village correspond à une structure familiale particulière ; une vision socio-politique qui voit dans le village une ou plusieurs agglomération(s) de population affiliée(s) à une assemblée villageoise.

Par ailleurs, notons que les études intègrent dans une certaine mesure les contextes englobants du village. Ce dernier n'est pas considéré comme un ensemble clos et discontinu, et est toujours réinséré dans des cadres historiques ou administratifs, sa commune (APC) et sa tribu (*lɛerc*), ainsi que dans des dynamiques qui se développent de manière plus large : les monographies réalisées à Bejaia insistent notamment sur les liens de l'assemblée villageoise (*tajmaɛt*) avec les associations culturelles, les partis politiques, l'APC mais aussi une assemblée de tribu éventuellement réactivée, avec la communauté émigrée... Cela permet d'éviter un des travers du genre monographique qui a pu faire de la communauté étudiée un « terrain clos », détaché de toute épaisseur historique et de toute détermination extérieure, et qui pouvait faire oublier la diversité et la complexité des appartenances sociales et territoriales d'un groupe.

Ensuite, le choix de son propre village doit être argumenté et le rapport particulier à l'objet de recherche est discuté. Dans le cadre de son mémoire, dans les deux départements, la partie méthode (*tasnarrayt*) oblige l'étudiant à présenter le terrain de manière argumentée. Il y justifie son choix par des « raisons subjectives et objectives » (*tiɣeznin tunmasin* / *timesɣaruyin*). Les mémoires mettent en évidence soit des caractéristiques particulières présentées par les villages, soit l'absence ou le manque de recherche sur telle ou telle région. Ainsi du mémoire concernant *Sedduq Ufella* : « *Ma yella nezzi ɣer temnaḍin-nniḍen n Leqbayel neɣ tudrin yerzan tamnaṭ n Bgayet, ḍrus n tezrawin i yellan fell-asent, llant tezrawin n tagara n turagt i yettwaxedmen ɣef taddart n Tiliwa Qaḍi. (...) Lɛerc n At Ɛidel ɣur-s aṭas n tudrin, nefren gar-asent taddart n sedduq Ufella (...). Afran n taddart-a ur yelli ara kan akka, imi taddart-a d tin yesɛan azal d ameqqran deg umezruy n tnekra wuɣur i d-yessawel ccix Aḥeddad* » [Si on se tourne vers d'autres régions kabyles [= autres que la région de Tizi-Ouzou], ou les villages de la région de Bejaia, on trouve peu d'études les concernant ; il y a les mémoires de fin de licence réalisés sur le village de *Tiliwa Qaḍi*. (...) La tribu des *At Ɛidel* comporte de nombreux villages, parmi lesquels nous avons choisi le village de *Sedduq Ufella* (...). Ce choix n'est pas anodin, puisque c'est un village qui a joué un grand rôle dans l'histoire de la révolte appelée par le Cheikh Aheddad »] (Tahir, Maauch, 2007 : 11).

A Bejaia, lors du séminaire en début de rentrée universitaire, il est demandé aux étudiants d'argumenter le choix de travailler sur leur village, choix soumis à la délibération des enseignants. Ce rapport particulier des étudiants avec leur terrain donne lieu à un débat épistémologique, selon A. Kinzi qui souligne la question des effets d'un regard externe / interne porté sur la Kabylie. La question de l'apport d'une connaissance intime au sujet reste posée (Bourdieu, Mammeri, 1985). Cet apport d'informations, lié au vécu de l'étudiant, est évoqué clairement dans les mémoires : « *Imi nekkini d yiwen seg yimezdaɣ n taddart, ɛelmeɣ amek id-tettili ama d tajmaɛt, ama d lxedma n tejmaɛt (...). Am wakken iyi-tettunefk tegnitt ḥedṛeɣ tajmaɛt n yemɣaren n taddart "le comité de village" deg wadeg n wemlili-nsen ass n 24/12/2003* » [Etant un des habitants du village [de Zuntar], je connais aussi bien l'assemblée villageoise que son travail. (…) J'ai eu l'occasion d'assister à la réunion du comité de village, lors de son rassemblement le 24/12/2003] (Saighi, 2004: 11-12).

Autre exemple : « *Ṭaqa n yisallen ɣef taddart n Yilmaten newwiten-id mebla ma nesteqqsa, acku deg taddart-a i nettidir, ma yella d leqdic i nettki d ayen i yerzan kra n leɛwayed am imensi n umager n tefsut (aderyis) d imensi n Yennayer* » [Nous avons recueilli beaucoup d'informations sur le village d'Ilmaten sans poser de questions, puisque nous vivons dans ce village, pour ce qui concerne les tâches auxquelles nous participons, ou quelques fêtes comme "*aderyis*" ou "*Yennayer*"] (Ɛebdun, 2011-2012 : 7).

A. Kinzi rappelle que jusqu'alors c'est une approche externe qui a dominé les études sur la Kabylie : « Nous on est à l'intérieur, qu'est-ce qui nous intéresse justement, c'est quoi notre regard ? C'est tout l'art (…) d'être sujet en même temps qu'objet d'étude ». Il insiste sur les implications de ce « nouveau » regard, désormais interne, et indique que la lecture de l'ouvrage de Pascal Dibie, *Le village retrouvé*[94], exemple d'une pratique de « l'ethnologie de l'intérieur », est en

[94] Pascal Dibie, *Le village retrouvé*, Ed. de l'Aube, 1970 : dans ce livre, sous-titré « Essai d'ethnologie de l'intérieur », l'auteur fait de son propre village un terrain d'étude et analyse de façon empirique et documentée la vie rurale et paysanne de Bourgogne.

termes de méthodologie fortement conseillée aux étudiants de Tizi-Ouzou. Kinzi s'interroge sur la nécessité d'une méthode spécifique, notamment en raison des conséquences de la « censure » que peut créer un rapport intime au sujet. « Quand je parle de l'observation participante, mon observation participante, c'est mon vécu. Parce que j'ai vécu dans le village, j'ai travaillé sur l'institution *tajmaɛt*, j'ai été impliqué avant même de réfléchir à ce sujet-là. (…) Est-ce que ce vécu-là ne constitue pas une source importante d'informations ? ».

La nécessité de mettre à distance le sujet pour mener un travail scientifique est rappelée par A. Ould Fella. C'est le respect d'une démarche méthodologique rigoureuse, aussi bien dans la conduite de l'enquête que dans la rédaction du mémoire, qui doit permettre de mettre à distance le sujet. Les enseignements permettent l'acquisition d'une culture technique indispensable. Les étudiants sont accompagnés toute l'année dans cet apprentissage pratique d'une ethnologie de l'intérieur, lors des séminaires aussi bien à Tizi-Ouzou qu'à Bejaia, à partir de situations concrètes et identifiées. « On fait comprendre à l'étudiant les dangers de l'illusion de la transparence et de l'évidence que peut procurer l'appartenance à un groupe » précise-t-il. Le séminaire est le lieu où ces évidences sont questionnées. La mise à distance est assurée aussi par « l'usage des techniques d'enquête et d'outils méthodologiques de façon systématique » (grilles d'observation minutieusement élaborées, usage du journal de terrain qui peut aider l'étudiant à extérioriser ses subjectivités et à faire un travail de réflexivité) et par la rigueur dans le style de l'écriture (attirer l'attention de l'étudiant sur l'usage de termes qui indiqueraient l'appartenance de l'étudiant au groupe, ou sur une volonté inconsciente de donner une bonne image de son village). Pour le coordinateur du Séminaire civilisation berbère de Bejaia, il est nécessaire d'adapter la méthodologie à un contexte particulier : « la réalisation d'une monographie sur la société kabyle suppose une connaissance suffisante de l'histoire, de l'organisation sociale de la Kabylie et de ses codes culturels et symboliques ».

De là découle la nécessité d'adapter le modèle de monographies réalisées ailleurs en tenant compte des configurations kabyles particulières. On commencera par rappeler que ces travaux se voulant des travaux d'initiation au terrain, ils se caractérisent par un aspect surtout descriptif. Les mémoires exposent cependant une problématique (« *asteqsi agejdan* » / « *tamukrist* »[95]) :

-« S *tezrawt-a ad neɛraḍ akken ad nsegzi tikli d unerni n tuddsiwin n taddart, deg-sent tuddsa n tejmaɛt ger zik (anekcum arumi) d tura* » [Par cette étude, nous tenterons d'expliquer le fonctionnement et le développement des organisations du village, entre autres, l'assemblée villageoise d'hier (invasion française) à aujourd'hui] (Tahir, Maauch, 2007 : 12) ;

-« *Ad neɛreḍ ad as-neg tasleṭ i wayen i mazal yedder deg taddart n wassa, ama d ansayen, ama d tuddsiwin ladɣa tajmaɛt* » [Nous tenterons d'analyser ce qui reste vivant dans le village aujourd'hui, aussi bien en termes de traditions, que pour ce qui concerne les organisations, en particulier l'assemblée villageoise] (Saighi, 2004: 10).

Dans chacun des départements, une grille de lecture a été élaborée prenant en compte à la fois les monographies de l'époque coloniale (notamment les monographies de Genevois) et les « acquis de l'anthropologie moderne », mais aussi parfois des lectures de monographies portant sur d'autres espaces que la Kabylie[96].

[95] *Tamukrist* ou problématique à Tizi-Ouzou ; *Asteqsi agejdan* ou question centrale à Bejaia (les enseignants indiquent par là que ces travaux d'initiation ne reposent pas réellement sur une problématique construite).

[96] A Tizi-Ouzou, des lectures sont conseillées sur le plan méthodologique : Roger Thabault, *Mon village : ses hommes, ses routes, son école*, 1944.

Figure 7- Grilles de lecture utilisées dans les monographies villagoises réalisées au sein des DLCA.

Grille de lecture proposée au DLCA de Tizi-Ouzou d'après les thèmes cités par A. Kinzi.	Grille de lecture proposée au DLCA de Bejaia d'après le plan guide distribué aux étudiants.
1- Aspects géographiques et naturels du village.	I- Délimitation administrative et géographique du village. A- Espace géographique. B- Aire d'appartenance traditionnelle. (appartenance tribale ; récits de fondation)
2- L'histoire du village de sa fondation à aujourd'hui. (axé surtout sur la mémoire collective)	II- Essai de reconstruction de l'histoire du village. (sources écrites /orales)
3- L'espace physique du village.	III- Organisation sociale du village. A- Organisation de l'espace : (espace habité, économique, sacré).
4- L'organisation sociale. (village, *tajmaɛt*, famille, *adrum*)	B- Structure du village : reconstitution de la distribution des lignages. (*iderma* et famille) / scolarisation C- Organisation et fonctionnement de l'assemblée villageoise. (*tajmaɛt*)
5- La vie politique. (les acteurs politiques du village, la vie électorale…)	
6- La vie économique. (activités passées et activités économiques actuelles)	II- Organisation économique. (activités / émigration)
7- La vie culturelle. (surtout ce qui relève de la culture orale : poèmes, récits, légendes, contes / traditions et coutumes du village)	III- Collecte de la littérature orale du groupe.

On retrouve en gros les mêmes axes, mais cette grille générale n'est qu'indicative. Les consignes des enseignants insistent en effet sur un point : il s'agit d'une architecture générale et non d'un moule à appliquer. Les enseignants incitent les étudiants à prêter attention aux particularités du village afin de les privilégier dans la monographie. Lorsqu'un village présente une spécificité, elle peut faire l'objet d'un chapitre en plus. La monographie d'*Ilmaten* en offre un bon exemple. Ce village présente la particularité d'accueillir un hôpital, héritage de l'action des missionnaires chrétiens de l'époque coloniale. « On ne peut pas imaginer un village kabyle qui dispose d'un hôpital. *Ilmaten* fait exception. Toute l'histoire du village, l'histoire contemporaine du village est liée à l'hôpital » témoigne A. Kinzi. *Ilmaten* présente une distinction par rapport au versant opposé, c'est-à-dire l'autre versant de la Soummam : on les surnomme dans la région des villages « *ipapaten* », c'est-à-dire des villages des Pères blancs (Ɛebdun, 2011-2012 : 22-24). Le mémoire concernant *Timizar n Sidi Menṣur* propose, lui, une partie plus conséquente sur la vie religieuse (*tudert tadeyanit*) avec notamment un point sur *timeɛmert n Sidi Menṣur* (Arkoub, Assahli, Iguerguit, 2012 : 65-77)

On peut enfin pointer une dernière caractéristique de cette grille de lecture appliquée aux villages kabyles. Afin d'éviter une vision trop statique, les enseignants préconisent une approche dynamique : il faut partir du présent et retrouver les traces d'une évolution historique. Par exemple, on demande aux étudiants de Tizi-ouzou, sur le modèle du *village métamorphosé* (Dibie, 2006) de voir quels sont les grands bouleversements qu'a subis leur village. Une dynamique actuelle est particulièrement mise en avant dans tous les mémoires : celle qui touche l'institution de l'assemblée villageoise ou *tajmaɛt*. Nous avons évoqué le fait que les anciennes assemblées villageoises avaient survécu de manière plus ou moins souterraine, en parallèle avec le système administratif colonial, puis, en marges des structures officielles mises en place après l'indépendance. Elles étaient cependant restées un objet « invisible » jusqu'à leur redynamisation par le mouvement d'avril 1980, par un ancrage profond de la revendication identitaire, et par l'explosion associative après 1980. Elles sont ainsi redevenues objet d'étude au moment même où les DLCA ont commencé à développer une ethnologie de l'intérieur.

Ces monographies s'intègrent par ailleurs dans un projet à l'échelle de la Kabylie. Un effort de comparaison est attendu de l'étudiant. Cette approche apparaît clairement dans la définition des sujets par les étudiants : « *Taddart n Tmizar n Sidi Menṣur d taddart tameqqrant ger tudrin timeqqranin n tmurt n Leqbayel ɣef waya wissen ma yella temxalaf ɣef tudrin niḍen neɣ ala ? Ad nɛereḍ ad naf tiririt i tmukrist-a : D acu tesɛa taddart n Tmizar yemggarad ɣef tudrin n Leqbayel ?* [Le village de *Timizar n Sidi Menṣur* est un des grands villages de Kabylie, ce qui amène à se demander s'il diffère des autres villages ou non ? Nous tenterons de répondre à cette problématique : qu'est-ce qui distingue le village de *Timizar* des autres villages kabyles ?] (Arkoub, Assahli, Iguerguit, 2012 : 4)

Elle apparaît également dans les consignes données par les enseignants et les références bibliographiques : toutes mentionnent la lecture de monographies villageoises réalisées antérieurement dans l'un ou l'autre des départements (3 à 5 références).

Cette démarche permet de voir ce qui est particulier à chaque cas ; la généralisation devient dès lors possible, dans le cadre d'une analyse plus générale. Les deux enseignants interrogés indiquent en effet que ces monographies descriptives qui ont pour objectif premier l'aprentissage de l'enquête de terrain, aspirent aussi, dès le départ, à accumuler des données à l'échelle locale afin de mener par la suite un travail de synthèse. Cela explique le souci évoqué de réaliser des monographies de villages notamment dans les régions qui sont restées ignorées à ce jour, afin de « quadriller » l'ensemble de la Kabylie (voir carte en annexe 1b). Ce travail de synthèse ainsi que la construction des premières ébauches de problématiques globales sur l'organisation sociale des villages de Kabylie est en cours, comme en témoigne A. Ould Fella qui dirige, depuis septembre 2011, une équipe de recherche comprenant des enseignants de Tizi-Ouzou ou de Bejaia, affiliée au CRASC (Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle) d'Oran et qui porte sur le projet « enquête monographique sur le village en Kabylie ». On assiste donc au développement d'une pratique ethnographique de terrain nécessaire pour des accumulations pouvant ensuite nourrir des comparaisons puis des conclusions plus générales à l'échelle d'une région comme la Kabylie.

Le travail descriptif élaboré dans ces monographies doit s'appuyer sur des sources écrites et orales diverses. En premier lieu, la reconstruction de l'histoire du village comporte aussi bien les aspects concernant la fondation du village et la constitution des lignages que l'insertion du village dans une histoire plus « événementielle ». Cela impose à l'étudiant de consulter les sources écrites arabes et médiévales (Ibn Khaldun, El Wartilani, El Oueghlissi, etc.) et les sources françaises notamment tout ce qui a été produit pendant la colonisation (Hanoteau, Masqueray, Lapène, Veller, etc.). Mais il doit aussi procéder à la collecte de sources orales : légendes et récits de fondation de la tribu et du village, de fondation des lignages.

Ces sources orales ont désormais d'autres usages : les consignes demandent de collecter des témoignages pour décrire les différents aspects du village et une partie entière est consacrée à la collecte de la littérature orale du groupe (poésies anciennes, mythes et légendes, proverbes, devinettes, formes de poésie rituelle chantée à l'occasion de cérémonies, encore vivantes à enregistrer). Une attention particulière est donc accordée à la parole des interlocuteurs qui apparait ou bien dans le corps du texte de l'étude ou bien entièrement en annexe, en fonction de plusieurs paramètres (qualité, particularités, intérêt, rapport avec le thème et les axes etc.). « L'objectif est la collecte de ce patrimoine oral local, et de constituer un corpus brut qui servira à d'autres études spécialisées, littéraires ou linguistiques, notamment la recherche de lexique et des expressions afin d'éviter de recourir de façon abusive aux néologismes. Sans oublier, la volonté de sauvegarder ce patrimoine » précise A. Ould Fella. Cette idée de la nécessité de sauvegarde du patrimoine orale est partagée par les étudiants. Dans sa monographie sur *Ẓunṭar*, Mohand Saighi explique : « *…tasekla-ayi timawit, yessefk ad yali wass fell-as, ad d-teffeɣ seg ṭṭlam ɣer tafat, yessefk ad tt-neḥrez deg yedlisen s uɛeddi seg timawit ɣer tira acku ass-a ifuk lawan-nni i deg tt-id-ttawin yemɣaren d temɣarin mi ara d-zzin i lkanun, ihi ɣef waya i ylaq ad d-ttwagmer, ad tettwajmeɛ…* » [Cette littérature orale, il faut lui rendre vie, la mettre en lumière, il faut la protéger dans les livres en la faisant passer de l'oralité à l'écriture, parce qu'aujourd'hui, le temps où anciens et anciennes récitaient au coin du feu est révolu. Pour cela il faut la recueillir, la rassembler...] (Saighi, 2004 : 103).

De même, la collecte de documents écrits comme les lois du village, la convention d'un *arch*, les documents du comité de village (P.V. de réunion, agrément, etc.), montre la nouvelle importance accordée à des sources écrites locales et à un regard interne.

Il existe un dernier élément de rupture : ces travaux ne comportent pas simplement des sources en berbère mais aussi le souci de répertorier les termes vernaculaires utilisés par les villageois, ce qui confirme cette importance des sources internes et orales : « Nous demandons aux étudiants la collecte des termes « indigènes » avec lesquels les villageois désignent leurs structures sociales (*iderma*, etc.), leurs pratiques sociales et culturelles. L'importance accordée à la collecte du patrimoine culturel oral des villages, du fait du caractère fondamentalement oral de la société kabyle, participe dans cette démarche méthodologique propre au champ kabyle. D'où l'exigence de collecter les récits de fondation du village et de la tribu et des contes, poèmes, etc. ». Surtout, ces travaux sont l'occasion de développer toute une analyse rédigée en langue kabyle ce qui prouve l'ambition d'une production scientifique en berbère. A Bejaia, depuis 2004, sur décision du comité scientifique, l'étudiant est contraint de rédiger son mémoire en langue *amazighe*. « L'argument principal était la nécessité de passer ou de franchir un palier supérieur pour la langue berbère qui consiste à se lancer dans la production scientifique en langue *amazighe* » (A. Ould Fella).

Cette démarche, émanant aussi bien des étudiants que de l'encadrement, montre une tentative de réappropriation de la langue berbère et fait partie en tant que telle, du processus de reconstruction identitaire que connaît la Kabylie. A la différence des monographies de Genevois, entre autres monographies comprenant des textes en berbère, ces textes écrits sont produits dans la langue et ne sont pas des textes oraux fixés à l'écrit. Ils posent dès lors la question du rapport des étudiants à la langue de travail, langue « nouvelle » en train de se constituer comme dans un « laboratoire » (Abrous, 2004 : 34). Il s'agit de l'aboutissement de plus d'un siècle d'appropriation de l'écrit en Kabylie, et il convient de situer cette « expérience » dans les étapes de ce processus mises en évidence par ailleurs (Abrous, 2004 : 35-49) :

- Les premiers instituteurs ont produit des textes ethnographiques qui n'ont pas exigé de création lexicale. En outre, ces premières générations d'intellectuels avaient, malgré leur passage par l'école française, conservé un lien étroit avec leur langue d'origine.
- Les berbéro-nationalistes sont passés par l'école et ont écrit leurs textes. Leur apport est surtout d'ordre lexical et ils sont considérés comme pionniers en matière de néologie, notamment dans le champ socio-politique.
- A partir des années 1970, on a assisté à une véritable explosion de l'écrit en berbère, autour notamment de groupes informels d'étudiants, le plus souvent réunis autour de Mouloud Mammeri. La tendance qui consiste à produire dans la langue devient alors irréversible, et l'écrit s'étend à des domaines tout à fait nouveaux : néo-littérature, production de lexiques spécialisés (mathématiques, informatique, linguistique, etc…), traduction, presse.

Analysant cette nouvelle langue, Abrous parle d'un « éclatement de la syntaxe » et évoque le risque d'effets pervers sur la langue : l'interférence massive du français dans cet usage écrit du kabyle a des incidences très importantes ; la prégnance de la syntaxe du français rend nécessaire l'injection massive de néologismes, utilisés comme une véritable « béquille » lexicale qui dispense du recours aux potentialités dont le kabyle est encore porteur (Abrous, 2004 : 42-46). La production monographique universitaire analysée ici pourrait constituer une nouvelle étape : la production écrite se fait désormais aussi dans un cadre universitaire, avec des professeurs conscients des dangers que risque le berbère dans ce processus de passage à l'écrit encore inachevé. Les professeurs encadrant les étudiants ont ainsi édicté certaines règles comme le fait d'utiliser au maximum la langue usuelle, de privilégier le registre ancien de la langue pour éviter le recours systématique aux néologismes.

Bien que l'échelle choisie pour l'analyse se situe au niveau du village, ces travaux accordent une certaine place à *lɛerc* et aux phénomènes tribaux actuels.

Les titres de ces monographies associent parfois les villages étudiés à leur appartenance tribale. Même s'il n'est pas fait mention de la tribu dans le titre, l'appartenance tribale apparaît dans

l'introduction ou dans les parties décrivant la géographie et l'histoire du village. Par exemple la monographie de *Ẓunṭar* comporte une partie intitulée « *Tarakalt d umezruy n taddart n Ẓunṭar d win n lɛerc n At Weɣlis* » [Géographie et histoire du village de *Ẓunṭar* et de la tribu des *At Weɣlis*]. En réalité, la lecture des sous-parties montre que l'histoire du village est associée à celle de la tribu, tandis que sa géographie est associée à celle de la commune (« *tarakalt n taddart n Ẓunṭar d Tɣiwant n Suq Ufella* ») (Saighi, 2004 :14-16). Au contraire, la monographie concernant Seddouk Oufella intègre l'appartenance tribale dans les données géographiques : définition de *lɛerc*, étymologie du nom de *lɛerc* concerné, *At Ɛidel* (Tahir, Maauch, 2007 : 19).

Ces travaux proposent une description détaillée de l'organisation sociale du village (*tuddsa n tmetti n taddart*). Elle commence par une présentation rapide des aspects traditionnels de cette organisation, évoquant les différents échelons qui structuraient la société (*taqbilt / lɛerc / taddart / tawacult*). Cette présentation s'inspire à la fois d'écrits de l'époque coloniale (Hanoteau et Letourneux, Masqueray) mais aussi du regard plus récent développé par les spécialistes de la société kabyle (Mohand Khellil sociologue, Dahbia Abrous anthropologue). Le propos s'attarde ensuite sur l'organisation du village (*tawacult* / *adrum*) puis focalise sur son assemblée (*tajmaɛt*), sa composition et son fonctionnement.

D'autre part, dans cette partie, les auteurs développent un point sur l'assemblée de tribu (*tajmaɛt n lɛerc)*. D'après les travaux analysés, on peut trouver deux cas de figure :

- Un « retour » (*tuɣalin*) de cette assemblée dans certaines tribus de Kabylie, comme celle des *At Weɣlis*. « *Tajmaɛt n lɛerc i yerẓa umnekcum afransis seg tnekra n 1871, tuɣal-d deg lɛerc n At Weɣlis deg useggas n 1995 s umisi n 39 n tudrin i yesdukel lɛerc-a iwumi semmen « Convention inter-comité de villages des deux communes : Chemini et Souk Oufella » (...) Skeflen-tt-id daɣen i tikelt-nniḍen deg tedyanin n "Tefsut Taberkant" n tmurt n Leqbayel 2001* ». [L'assemblée de tribu, vaincue par l'envahisseur français depuis la révolte de 1871, a réapparu dans la tribu des At Oughlis en 1995, avec la rencontre de 39 villages que réunit cette tribu et appelée « Convention inter-comité de villages des deux communes : Chemini et Souk Oufella ». (...) Ils l'ont également « déterrée » une nouvelle fois lors des événements du « Printemps noir » en Kabylie en 2001]. L'auteur recherche à la fois le contexte de réactivation de l'assemblée de tribu mais aussi ses rôles concrets. Les villages de deux communes se sont réunis et ont édicté certaines règles, dont la liste est présentée en annexe (Saighi, 2004 : 61- annexe 7).
- Dans certains espaces, l'assemblée de tribu est considérée comme disparue depuis le XIXème siècle. « *Deg taddart n Sedduq Ufella ass-a, tajmaɛt n lɛerc tenger ɣef aya amsulɣu-nteɣ (BM) yenna-d : tajmaɛt n lɛerc tella kan deg lweqt-nni n Fransa, imi nettnejmaɛ akken ad nessufeɣ aberrani deg tmurt-nneɣ* » [En ce qui concerne le village de Seddouk Oufella, l'assemblée de tribu a disparu, à ce sujet notre informateur (BM) a précisé : l'assemblée de tribu n'a existé qu'à l'époque de la France, puisque nous nous réunissions afin de chasser l'étranger de notre pays] (Tahir, Maauch, 2007 : 47). Le témoignage cité par l'auteur rappelle la dimension guerrière de la tribu, ce qui explique, selon lui, sa disparition.

Toutefois ces éléments localisés, pour répondre à une visée comparatiste, sont réintégrés dans une dynamique générale qui a touché toute la Kabylie : les monographies rappellent que l'assemblée tribale a été réactivée à partir des années 1990, et surtout à l'occasion des événements du « Printemps noir » qui a touché la Kabylie à partir de 2001 :

« *Tidyanin n « Tefsut taberkant » n tmurt n Leqbayel i yebdan ass n 18 Yebrir 2001 s tmenɣiwt n unelmad « Garmaḥ Massinissa », llant d sebba tagejdant i « tuɣalin » n tuddsa n tmetti taqburt n Leqbayel d yimaziɣen s umata, i yersen ɣef lɛerc ; tajmaɛt-agi n lɛerc, (...) tuɣal-d deg tedyanin n tmurt Leqbayel mgal adabu Azzayri i wakken ad tesdakel Leqbayel i tikelt-nniḍen am wakken i xedmen lejdud-nsen zik* ». [Les événements du « Printemps noir » en Kabylie, qui ont débuté le 18 avril 2001 par l'assassinat du lycéen Germah Massinissa, ont constitué la cause principale du « retour » des anciennes organisations sociales des Kabyles et de tous les Berbères, qui reposent sur la tribu ; cette assemblée de tribu, est réapparue lors des événements opposant la Kabylie au pouvoir algérien, afin de rassembler les Kabyles une nouvelle fois, comme le faisaient autrefois leurs ancêtres] (Saighi, 2004 : 53).

Un contexte d'opposition violente à l'Etat algérien aurait enclenché l'activation de structures de l'organisation traditionnelle kabyle, les populations s'inspirant d'un « modèle » laissé par leurs « ancêtres ». Notons cependant que la monographie de Seddouk Oufella, dans le vocabulaire employé, fait la différence entre les tribus comme échelon de la structure sociale traditionnelle kabyle (la tribu des *At Ɛidel* est présentée comme « *yiwen n lɛerc seg* ***leɛrac*** *n tmurt n Leqbayel* », une des tribus de Kabylie) et l'organisation du mouvement de 2001 : « *Tamsalt tameqqrant i d-yesseflalin tajmaɛt n lɛerc (...) d « Tafsut taberkant » neɣ d tidyanin yeḍran deg yebrir n 2001, imi imir i d-lullen wayen umi qqaren* ***leɛruc****. Sebba n tedyanin-a d tamettant n yilemzi Germaḥ Massinissa, d ayen i yeğğan* ***leɛruc n Leqbayel*** *fɣent-d mgal adabu i ineqqen mebla ṛṛeḥma* ». [La grande affaire qui a réactivé l'assemblée de tribu est le « Printemps noir » ou les événements qui se déroulèrent en avril 2001, puisque c'est à ce moment-là que sont apparus ceux qu'on a appelés les *arouch*. La cause de ces événements est la mort du jeune Germah Massinissa, c'est ce qui a poussé les « arouch » de Kabylie à s'opposer à un pouvoir qui assassinait sans pitié] (Tahir, Maauch, 2007 : 47-48).

Ces extraits montrent par ailleurs que ces études tentent de décrire le passé le plus récent de ces villages / tribus. L'histoire ancienne est présente sous la forme des récits de fondation (concernant les lignages, le village voire la tribu), recueillis aussi comme un pan de la littérature orale kabyle, et du passé de cette société à préserver et à transmettre. Mais les auteurs développent davantage un regard sur l'histoire contemporaine des villages (épisode de 1871, guerre d'indépendance algérienne, soulèvement de 1963-65, « Printemps berbère » de 1980 et « Printemps noir » de 2001 qui pose plus particulièrement la question de la dimension tribale). Enfin, cette cohérence tribale peut aussi paraître pertinente aux auteurs dans d'autres thématiques. La monographie de Seddouk Oufella développe par exemple une petite partie sur les vêtements féminins en la justifiant par la spécificité d'un élément vestimentaire propre à la tribu : « *At Ɛidel s umata ttwasnen s llebsa n lḥufat* » [L'ensemble des *At Ɛidel* sont connus pour se vêtir de drapés] (Tahir, Maauch, 2007 : 80).

En somme, ces documents illustrent bien une « ethnologie de soi », une ethnologie moderne qui tentent d'approcher les dynamiques les plus récentes (et non d'enregistrer en les réifiant des traditions supposées). Mais ils constituent aussi en eux-mêmes une partie de ces dynamiques (souci du patrimoine, mouvement réflexif des étdiants sur leur propre société, production scientifique en berbère…), touchant la société et la culture en Kabylie, qui est loin de se transformer en « musée des us et coutumes, langue comprise (…) où l'objet principal exposé (…) ne serait autre chose qu'une population composée de vieux sages complètement étrangers au courant de l'Histoire », comme certains avait pu le prédire durant les années 1970 (Marthelot, 1973 : 473, cité par Abrous, 2004 : 10-11). Ces travaux s'inscrivent dans une démarche savante renouvelée à partir des années 1990 : réappropriation des écrits des militaires comme sources documentaires, approche de la « tribu » vue comme un ensemble de ressources héritées que les acteurs mobilisent ou non selon certaines conjonctures, mise en avant de l'assemblée villageoise (*tajmaɛt*) en profond renouvellement.

Conclusion du chapitre

Pour conclure sur l'exercice monographique, on observe que son application à la Kabylie suit les grandes étapes du développement de ce genre, utilisé d'abord pour la connaissance d'un territoire à maîtriser. Investi au départ par les agents de l'administration (militaires aussi bien que civils), il finit par être adopté par les sciences sociales (géographes / anthropologues) et voit, à la fin de la période étudiée, l'essor de monographies représentatives d'une « ethnologie de soi ».

Depuis le XIXème s., cette pratique de la monographie a évolué entre l'analyse systématique de l'ensemble de l'espace kabyle (voire algérien) d'un côté, et, de l'autre, le choix ponctuel d'un terrain. L'analyse systématique concerne essentiellement la monographie utilisée comme pratique administrative (par les militaires, que ce soit lors de la conquête ou lors de la guerre d'indépendance, pour organiser le territoire conquis et le maîtriser d'abord par sa connaissance ; par l'administration civile, parfois, lorsqu'il s'est agi notamment de faire le bilan de certaines réformes). Or, dans le cas du choix ponctuel d'un terrain, sa délimitation est rarement explicitée.

Ce choix a varié tout au long de la période. On assiste d'abord à un « âge d'or » des monographies de tribus, dès 1857, à l'époque de la conquête puis de l'administration militaire. On retrouve là la vision romantique qui fait de la tribu la spécificité de cette société « exotique ». Ces militaires sur le terrain, de manière originale si on compare leurs études avec les ouvrages publiés alors, se penchent sur le passé de ces tribus. L'époque des civils après 1871 ouvre une autre période, avec l'influence des présupposés qui guident alors le regard du monde savant sur la tribu : la tribu est jugée comme un archaïsme à effacer par le découpage communal, cadre qui se pérennise jusqu'à l'époque de la guerre d'indépendance algérienne, et qui doit œuvrer dans le sens de l'entreprise coloniale. Toutefois, certains administrateurs finissent par centrer de nouveau leur regard sur les populations administrées, notamment parce qu'ils « redécouvrent » Hanoteau et Letourneux et parce que l'échelle à laquelle doit s'inscrire l'action administrative dans le territoire, qui fait débat, finit par privilégier le village kabyle (Rémond, administrateurs du CHEAM). La période de la guerre, peut-être du fait de l'arrivée d'une nouvelle génération sur le terrain qui agit dans le cadre des SAS et des communes, brouille à la fois la visibilité du village et du douar-tribu. Bien que le cadre tribal soit de retour après l'indépendance algérienne dans certaines monographies, ces dernières montrent en général un refoulement qui correspond à celui qu'effectuent les regards politique et savant à la même époque : la tribu est rejetée soit en étant projetée dans le passé (vision passéiste de Servier, recherche du passé précolonial par Genevois) soit en étant niée (Lacoste-Dujardin). Peu à peu, l'échelle du village s'impose comme cadre d'analyse, notamment dans les monographies des DLCA.

En ce qui concerne les travers intellectuels, il faut souligner ici que l'influence du « mythe berbère » et la dimension folklorisante, qui caractérisent habituellement l'ethnologie dite « coloniale », sont très inégalement présentes dans ces études. Ce sont les monographies des administrateurs, jusqu'à la fin des années 1930, essentiellement celles qui sont publiées d'ailleurs, qui reprennent le plus explicitement les motifs composant le « mythe kabyle ». Mais, ce présupposé n'est pas généralisé et rares sont les auteurs qui croient en l'assimilation de cette population en raison de sa proximité supposée avec la France. Au contraire, des administrateurs qui tentent de faire un bilan des centres municipaux perçoivent que ces centres sont considérés comme un moyen d'émancipation de la tutelle française et soulignent la nécessité de renforcer le contrôle des administrateurs. De même, la dimension folklorisante, bien qu'elle perdure jusque dans les années 1960 avec le travail de Jean Servier, s'atténue dès les années 1930. Les monographies des administrateurs, des membres des centres municipaux ainsi que des officiers de SAS quelques années plus tard, mettent en exergue les transformations économiques et sociales, parfois politiques, qui touchent les populations et insistent sur le rôle de la scolarisation et de l'émigration, bien qu'en parallèle, la question de la permanence des « phénomènes tribaux » soit posée jusqu'au moment de la guerre : pour les officiers des SAS, l'organisation tribale, du moins ce qu'il en reste, est un archaïsme mais c'est la seule prise possible sur cette société qu'ils tentent de « pacifier ».

Après l'indépendance, la tribu est perçue comme un élément du passé qui n'intéresse que comme patrimoine à sauvegarder, avant de redevenir au début du XXème s. un élément d'explication de dynamiques récentes touchant les villages kabyles. On redécouvre alors ce que certains observateurs sur le terrain avaient perçu plus tôt : le maintien d'institutions traditionnelles, ignorées par le regard savant, ce qui renforce tout l'intérêt de ces monographies. En effet, malgré leur diversité, les regards sur le local en Kabylie ont souligné très tôt des cas de permanence de la *tajmaɛt* (dès les années 1920 avec Bugéja et surtout dans les années 1930-1950 avec les administrateurs du CHEAM / les officiers de SAS) en même temps qu'une grande diversité des situations. Surtout, leurs écrits confirment qu'il ne s'agit pas d'une simple survivance, d'un élément du passé. La rénovation des *qanun*, l'investissement des jeunes, la création de « sociétés » en émigration évoqués par certains, soulignent une certaine vitalité des institutions villageoises et leur adaptation à des conditions de vie nouvelles.

La permanence de la cohérence tribale (cadre et institutions) apparaît peu dans ces écrits. Pourtant, quelques allusions semblent indiquer que l'ancien territoire tribal portait encore des relations privilégiées, visibles à l'occasion de rassemblements lors des fêtes religieuses ; certains villages étudiés sont réinscrits dans le cadre de leur tribu (Guenzet). D'autre part, si on se penche plus particulièrement sur les regards internes, c'est-à-dire sur les regards portés par des Algériens sur leur propre société, même s'ils utilisent des schémas extérieurs, on notera une certaine pérennité du cadre tribal pour l'analyse de la réalité sociale qui leur est contemporaine (Ali Naroun et la tribu des *At Wasif* au début du XXème s. ; Salah Messemène et le pays des *At Yala*, une cinquantaine d'années plus tard ; à la fin du XXème s., Mouloud Gaïd et les *At Yala* également). Ces auteurs semblent utiliser un cadre inconscient, qu'ils ne cherchent pas (Naroun / Gaïd) ou ne parviennent pas (Messemène) à objectiver scientifiquement. Faut-il y voir la permanence d'un sentiment tribal difficile à objectiver ? Ce n'est qu'avec les monographies réalisées par les étudiants de licence à Bejaia et Tizi-Ouzou que la pertinence du cadre tribal est interrogée. Si ces travaux s'intéressent essentiellement à des villages, la question de l'intégration de ces villages dans des structures tribales issues du passé de cette société est abordée et ils soulignent l'attention à porter aux dynamiques récentes qui se développent à l'échelle locale et apparaissent au grand jour à l'occasion des événements de 2001.

Conclusion de la première partie

Cette partie a permis d'aborder des aspects théoriques ou généraux nécessaires pour construire le travail monographique envisagé.

Le retour théorique sur la « tribu » / la structure tribale en général, puis dans le domaine berbère et en Kabylie en particulier, a permis de construire une grille d'analyse du fait tribal en Kabylie qui met en avant :

- L'articulation de la parenté avec la structure socio-politique à travers les *ṭṭamen* à l'échelle du village ;
- La prévalence de l'échelon du village, lieu du politique ;
- Le fondement territorial et politique de la tribu et la fonction économique de cet échelon.

Cette grille d'analyse doit prendre en compte le caractère dynamique de cette structure renforcé par son insertion dans l'histoire et par ses rapports avec les Etats : elle s'est transformée dès l'application d'une politique administrative coloniale directe (1858) et ses transformations / adaptations qui se poursuivent aujourd'hui constituent un objet d'étude pour l'anthropologie.

Cette redynamisation de certains éléments (l'assemblée villageoise, le cadre des *arch*) en lien avec la revendication identitaire berbère nous a poussés à cerner les liens entre société tribale kabyle et discours d'affirmation identitaire. Ces discours ne sont pas apparus *ex-nihilo*. Les termes *aqbayli* / *taqbaylit* relevés dans la poésie kabyle ancienne révèlent une catégorisation qui fonde l'identité précoloniale / des débuts de la colonisation ; de même, on y trouve des paramètres définitoires de cette identité : référents tribaux / villageois et relations inter-tribales ou inter-villageoises, partage d'un code de valeur, d'une tradition littéraire, références à des pôles symboliques... Le rapport construit à ces éléments se modifie en relation avec les contextes politiques qui ont abouti en Kabylie à l'apparition d'une nouvelle élite lettrée. Ces nouveaux contextes induisent aussi des discours d'identification extérieurs qui entrent dans un rapport d'interaction avec les discours d'auto-identification. La langue et la culture kabyle sont alors inscrites dans une catégorie « berbère » diffusée par le savoir construit à l'époque coloniale ; des éléments constitutifs de cette société sont mis en valeur et deviennent des emblèmes identitaires (littérature orale, productions économiques / culturelles diverses) dont on dénonce / on craint la folklorisation, tandis que les structures et institutions tribales sont valorisées dans le cadre d'enjeux politiques modernes (combat nationaliste / combat pour le pluralisme dans l'Algérie indépendant). Avant la décennie 1970 prévaut le souci de sauvegarder un patrimoine en voie de disparition. Par la suite, en même temps que s'exprime ouvertement la revendication identitaire berbère, c'est le souci de la prise en charge volontariste et de la modernisation de la langue et de la culture berbères qui domine, en réaction à leur négation officielle.

A la fin des années 1980, le contexte local se modifie encore avec l'apparition de nouveaux acteurs : comité de village qui correspond à l'ancienne *tajmaɛt* rénovée ; association culturelle. Ces deux acteurs agissent en interaction avec la revendication identitaire berbère et sont au cœur de l'articulation entre affirmation identitaire berbère et réappropriation d'éléments issus de l'ancienne société tribale. L'ensemble de ces éléments qui constituent un socle « socio-anthropologique », selon l'expression d'Abrous (2004) n'a pas fait l'objet d'analyses précises, d'où l'intérêt de leur étude, dans le cadre de cette articulation. Il s'agit d'approfondir les axes concernant l'échelle villageoise (notamment la pérennité et la rénovation des assemblées villageoises) et d'interroger certains de ces aspects (caractère moribond des assemblées durant la colonisation ; diversité des formes de leur rénovation ; interaction entre la *tajmaɛt* et les comités de village ; articulation avec le mouvement associatif qui explose en Kabylie depuis les années 1990).

D'autres éléments du socle socio-anthropologique ont été réappropriés. Il s'agit de voir concrètement comment. La question de l'échelle tribale reste ainsi à creuser (ancien cadre, ancien nom, anciennes solidarités ou réseaux sociaux, question de la réactivation d'institutions à l'échelle

supravillageoise / tribale), de même que la question du « hiatus » entre l'expression de la revendication berbère sur le terrain culturel et sa traduction sur le terrain politique. Une « hantise de l'éclatement » (Abrous, 2004 : 57-61) induit en négatif par le « mythe kabyle » intériorisée par les élites kabyles expliquerait ce refoulement de l'expression politique, troisième terrain potentiel de la revendication identitaire berbère, après le socle socio-anthropologique et la langue : les mouvements nés d'avril 1980, puis d'avril 2001 ont refusé tout lien avec le politique, alors que le MCB a éclaté sous la pression du politique tandis que l'action du mouvement de 2001 s'est située essentiellement sur le plan politique (Abrous, 2004 : 58-59).

Pour répondre à ces questions qui portent sur des phénomènes se développant au sein des villages mais également à une échelle supra-villageoise (mais locale), le genre monographique s'est imposé. Les réflexions épistémologiques concernant cet exercice mettent en avant :

- La nécessité de justifier la délimitation du terrain, qui doit être construit en lien avec la problématique ;
- La nécessité de s'interroger sur l'écriture qui ne doit pas effacer ni le chercheur / narrateur ni les interlocuteurs lors de l'enquête ;
- La nécessité de sortir des plans stéréotypés par une articulation avec la problématique ;
- La nécessité de s'interroger sur la représentativité / l'apport d'une étude locale.

Par ailleurs, une analyse aussi exhaustive que possible des monographies réalisées sur la Kabylie a d'abord permis de contextualiser ces écrits et de montrer leurs spécificités, en tant que matériaux pour construire un savoir sur la Kabylie : les regards sont divers et certains observateurs s'intéressent aux transformations économiques et sociales, parfois politiques (notamment les transformations de la structure sociale et les modifications qui touchent les institutions), et ils soulignent les impacts de la scolarisation et de l'émigration sur la société kabyle. Les monographies de l'époque coloniale ne s'inscrivent donc pas totalement dans les travers intellectuels de l'ethnologie dite « coloniale » (vision évolutionniste se traduisant par le romantisme et l'orientalisme ; influence du « mythe » berbère ; dimension folkorisante). Les monographies publiées après la décolonisation, et la recomposition de la recherche que ce moment a provoquée, s'inscrivent, elles, surtout dans une visée ethnographique ou dans une analyse des dynamiques récentes.

Cette réflexion a guidé la construction de notre monographie exposée en deuxième partie. Il s'agit de continuer cette approche du local en Kabylie en suivant les dynamiques récentes de la recherche en anthropologie sur cette région : comment, à travers un exemple précis, peut-on analyser le maintien d'éléments liés à l'ordre tribal kabyle, leur réappropriation et leur articulation avec la reconstruction identitaire berbère ?

Deuxième partie – Société tribale et reconstruction identitaire chez les *At Zemmenzer*.

Après une réflexion théorique / générale sur la tribu et le genre monographique, cette deuxième partie présente le résultat d'une recherche croisant travail de terrain et travail d'archives, sous la forme d'une monographie portant sur le devenir actuel d'une tribu de Kabylie. Cela répond à l'orientation actuelle de l'anthropologie qui affirme la nécessité de développer des études monographiques alors que le fait tribal est réévalué scientifiquement. Cette monographie est sous-tendue par un questionnement : comment les populations issues des *At Zemmenzer* se réapproprient-elles des éléments de la société tribale précoloniale et comment ces éléments sont-ils articulés avec le processus de reconstruction identitaire, porté au départ par le(s) discours des élites ?

Quatre axes guident cette analyse. Les développements précédents ont mis en exergue les éléments essentiels caractérisant la tribu de l'ère précoloniale / des débuts de la colonisation. Il s'agit donc de voir si, malgré les bouleversements induits par la colonisation depuis le milieu du XIXème s., ces éléments (le nom, le territoire, les institutions villageoises / tribales ainsi que les pratiques et valeurs qui s'y rattachent) se sont maintenus. Au centre de cette organisation, les institutions villageoises ont ainsi pu être l'objet de réinvestissements ce qui donne naissance à des organisations nouvelles qu'il convient de cerner. Ensuite, afin de saisir les réinvestissements se faisant en lien avec la revendication identitaire berbère, il a fallu analyser la manière dont l'affirmation identitaire berbère, qui donne naissance à ces revendications, s'est ancrée localement et s'interroger sur les ressorts qui peuvent lier réappropriations de la tribu et reconstruction identitaire. Enfin, une analyse des transformations subies par des éléments divers issus de la société tribale précoloniale (au sens large, donc incluant les productions économiques, la tradition littéraire...), permet de cerner les diverses formes que prend cette reconstruction identitaire.

J'ai[97] choisi d'insérer ici un point méthodologique car il s'attache à la présentation des données spécifiques à ce terrain et à leur analyse. Aussi le premier chapitre expose-t-il la méthodologie relative au travail d'archives et à l'enquête de terrain (matériaux, méthodes de collecte et d'analyse, réflexivité).

Les deux chapitres suivants traitent des référents identitaires tribaux les plus visibles, de leur maintien / disparition et des réinvestissements éventuels dont ils son l'objet, à travers une reconstruction historique qui met en évidence leurs transformations. Le chapitre 2 revient sur le terrain, résultat d'une triple construction. D'un point de vue scientifique, il fallait d'abord déconstruire la construction dont ce terrain avait fait l'objet à partir du milieu XIXème s. par les militaires français. Puis ses caractéristiques et ses particularités au regard des axes d'analyse adoptés ont été mises en évidence. D'un point de vue administratif, la transformation de ce territoire se poursuit, ce qui peut être objectivé grâce à ses noms et ses délimitations successives, directement touchés par les politiques administratives imposées par les Etats qui ont développé leur emprise sur cet espace (Etat colonial et Etat algérien). Enfin, du point de vue social, il s'agit de saisir, à travers les pratiques et les représentations que les populations développent, s'il y a encore des signes d'une cohésion tribale qui confirment la pertinence de ce terrain. Après cette contextualisation spatiale, le chapitre 3 propose, lui, une reconstruction historique de la tribu des *At Zemmenzer*, insistant sur les éléments fondant leur cohésion tribale au XIXème s., avant la conquête française et au moment de cette conquête. Ce chapitre s'attache en particulier à saisir comment les institutions liées à la structure tribale se sont adaptées (ou non) à la mise en place de l'ordre colonial puis à celle de l'Etat indépendant. Se sont posées les questions d'un maintien éventuel, des transformations dans le cadre de la mise en place des Etats (insertion dans une commune de plein exercice, rôle éventuel dans le combat nationaliste ; insertion dans diverses APC depuis la naissance de la République algérienne en 1962 jusqu'à la fin des années 1970).

Ces éléments de contextualisation historique permettent de saisir le réinvestissement de ces institutions, processus au cœur des dynamiques étudiées, comme l'ont montré les développements de la première partie : de manière générale, les institutions villageoises, qui semblent s'être maintenues depuis l'époque coloniale, connaissent une « révolution » du fait de leur interaction avec l'essor de la revendication identitaire berbère après 1980. Qu'en est-il chez les *At*

[97] Dans cette partie consacrée à l'exposé de la monographie, la première personne du singulier a paru plus pertinente que le "nous scientifique" qui tend à effacer le narrateur ; cela rend plus visible le processus de recherche et d'écriture.

Zemmenzer ? L'étude sera proposée en deux temps. Le chapitre 4 revient en particulier sur cette « révolution silencieuse » (Mahé, 2004 : 226) qui suit 1980 et s'attache à retracer précisément les transformations des institutions villageoises des *At Zemmenzer* : investissement par les jeunes liés au mouvement culturel berbère, apparition des comités de village et liens avec les institutions traditionnelles, transformations dans la composition, le fonctionnement et le rôle de ces institutions. Le chapitre 5 revient spécifiquement sur la question des institutions « supra-villageoises » avec l'organisation du mouvement de 2001, et ses suites, qui font réapparaître des « *arch* ». Quelles réalités se cachent derrière ce terme, dans les discours et dans les faits, dans ce cas précis ?

Ces différents éléments font apparaître le rôle de militants dans le domaine culturel ou politique et le rôle des associations culturelles, ce qui soulève la question du lien avec les processus d'affirmation / de revendication identitaire berbère. Le chapitre 6 analyse les ressorts qui expliquent cette articulation. Un jeu d'échelle (analyse de divers parcours militants à l'échelle des individus / analyse du rôle des associations à l'échelle du village) permet de révéler le faisceau de facteurs qui ont joué dans la diffusion de l'affirmation identitaire à l'échelle des *At Zemmenzer* mais aussi dans la transmission intergénérationnelle d'éléments de la société traditionnelle (précoloniale), plus ou moins transformés, au sein des familles et des communautés villageoises.

L'action de ces facteurs et acteurs divers aboutit à une (re)construction identitaire qui touche, au-delà des institutions, d'autres éléments du « socle socio-anthropologique » et prend des formes diverses. Le chapitre 7 s'intéresse au devenir de certains objets, productions économiques et culturelles qui caractérisaient la société tribale kabyle, objets parfois posés comme emblèmes de l'affirmation identitaire berbère. Leurs transformations, en lien avec les modifications du contexte économique et social initiées par la conquête coloniale, mais également en lien avec le processus de reconstruction identitaire, aboutissent selon les cas à leur abandon, à une patrimonialisation ou à des enrichissements qui redynamisent certains de ces objets. Le chapitre 8 porte sur les constructions mémorielles à l'œuvre au sein des villages, à travers les expressions ritualisées, organisées de la mémoire visibles chez les *At Zemmenzer* et rendant compte d'un travail de construction d'une représentation du passé que les acteurs veulent ou voudraient commune. Quels éléments sont mis en avant ou au contraire effacés ? Quelle place occupent les moments, les lieux, les héros liés à la société tribale ? Y a-t-il articulation avec la (re)construction identitaire et, si oui, comment ? Enfin, le dernier chapitre s'intéresse à la langue (*taqbaylit*)[98] devenue avec l'affirmation identitaire le principal paramètre définitoire. Dans ce domaine également apparaissent une volonté de préserver un héritage en même temps que des dynamiques de rénovation / enrichissements qui expliquent que la langue orale aussi bien qu'écrite subit des transformations.

[98] *Taqbaylit* désigne aussi le code de valeur de la société précoloniale ; une analyse précise du système de valeurs (qui s'exprime aussi bien à travers les mots qu'à travers les pratiques ou les représentations symboliques) aurait nécessité un travail à lui seul ; néanmoins ces valeurs (*nnif*, *lḥerma*..) affleurent dans les processus de réappropriations et de reconstruction identitaire. Des cas seront développés dans ce travail (par exemple le domaine d'honneur du village); parfois certains éléments seront uniquement soulignés par des notes infra-paginales.

Chapitre 1- Méthodologie.

Ce chapitre, dans le souci de rendre compte de la scientificité de ce travail, présente comment, en fonction de la problématique de départ, j'ai construit ma recherche ainsi que le travail d'analyse des données qui en sont issues. Je propose donc ici une présentation et une réflexion sur l'ensemble des procédures utilisées. L'ensemble est conditionné par la problématique et les hypothèses construites initialement.

Il fallait se garder d'abord de tomber dans une erreur : souhaitant réaliser une monographie de tribu, je risquais d'appréhender la tribu comme un objet réifié qui aurait traversé le temps jusqu'à aujourd'hui. Il ne s'agissait pas en réalité de partir à la recherche de la tribu du XIXème s. sur le terrain aujourd'hui. Il fallait redonner à la catégorie d' « *arch* » un caractère dynamique et multidimensionnel, aux mains des acteurs sociaux, et comprendre comment elle était transformée, dans le cas présent, en fonction des contraintes et des enjeux contemporains de ces acteurs. Ainsi, cela a demandé de croiser deux disciplines : l'approche historique répondait à la nécessité de reconstruire les éléments objectifs à travers lesquels se manifestait la tribu au XIXème s., ainsi que les contextes dans lesquels ces éléments ont évolué ; l'approche ethnologique a, quant à elle, permis de saisir les formes concrètes de réappropriations actuelles, ainsi que les discours qui les accompagnent pour cerner les enjeux auxquels elles répondent.

Je présenterai donc ici pour chacune de ces deux approches les matériaux, les techniques de collecte et d'analyse, avant d'aborder les limites et les difficultés que j'ai pu rencontrer sur ce terrain.

I- Les *At Zemmenzer*, reconstruction historique : matériaux et méthode d'analyse.

Cet axe de recherche découle de ma première hypothèse : malgré l'imposition de l'ordre colonial, et en dépit de son insertion dans une commune de plein exercice, cette tribu a connu une déstructuration limitée. Cela a permis la transmission d'éléments objectivables caractérisant la tribu précoloniale : le territoire, le nom, les institutions, et d'autres éléments de cohésion comme la pratique de l'endogamie. La tribu était également insérée dans un tissu de relations tribales (politiques, économiques, culturelles) que l'on pouvait approcher à travers les guerres et alliances, les spécialisations économiques et les marchés, la tradition littéraire partagée à l'échelle de la région.

1- Le travail d'archives.

Le travail de reconstruction historique permettant de confirmer cette hypothèse s'est appuyée sur un travail d'archives, la pratique de l'histoire (en tant que science humaine) restant marquée par ce matériau de prédilection. Pour dépasser le stade de l'émotion, mêlant « curiosité impatiente des explorateurs ou des chercheurs d'or » et l'émoi suscité par « ces feuilles qui dorment depuis si longtemps [et] conservent la trace d'existences multiples, de passions aujourd'hui éteintes, de conflits oubliés, d'analyses imprévues, de comptes obscurs » (Prost, 1999 : 386), il fallait construire une démarche scientifique. C'est en fonction de la problématique que se construit un parcours minutieux et systématique dans les fonds d'archives. Partant à la recherche de données locales et précises sur la tribu et ses transformations par la conquête et la colonisation, je me suis tournée vers les différents fonds pouvant contenir des documents concernant la conquête et la colonisation : archives de Vincennes pour la conquête ; ANOM à Aix-en-Provence pour ce qui est des Bureaux arabes au XIXème s., pour la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou, ainsi que les SAS). Pour la situation après l'indépendance, j'ai tenté d'accéder aux archives de la Wilaya de Tizi-Ouzou, des APC de Tizi-Ouzou, de Beni Zmenzer, de Souk-el-Tnine, trois municipalités qui gèrent aujourd'hui le territoire étudié).

Ainsi, j'ai pu consulter à Vincennes les Journaux de Marches et d'Opérations (qui ne contenaient pas d'informations précises sur les *At Zemmenzer*) ; à Aix-en-Provence, les archives des Bureaux arabes et les dossiers du *Senatus consulte* qui fixent le douar tribu à la fin du XIXème s. ; celles des SAS (de Bou Assem, de Souk-el-Tnine et de Souk-el-Khemis) pour ce qui concerne la période de la colonisation et de la guerre d'indépendance algérienne ; pour la période post-indépendance les archives de l'APC de Beni Zmenzer née du découpage administratif de 1984. Par contre, certains fonds en Algérie ne m'ont pas été accessibles (Wilaya, APC de Tizi-Ouzou), limites sur laquelle je reviens dans la dernière section. En particulier, je n'ai pas consulté les archives de la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou, dans laquelle la tribu, devenue alors le douar Zmenzer a évolué de 1884 à 1956. Les archives de ce type de commune, contrairement aux communes mixtes, ne sont pas conservées aux ANOM et, n'ayant pu accéder ni à la Wilaya ni à l'APC de Tizi-Ouzou, je n'ai pas été en mesure de localiser ce fonds.

En ce qui concerne la période coloniale, j'ai pu combler en partie le manque de données archivistiques en m'appuyant sur les archives du *Senatus consulte* (le découpage du douar est en effet réalisé dans la dernière décennie du XIXème s.) ainsi que celles de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou, répertoriées et donc accessibles aux archives d'Outre-mer depuis l'année 2012 seulement (données concernant les années 1920-1955). Par contre, la période 1962-1984 reste un « angle mort » avec l'impossibilité d'accéder aux archives de l'APC de Tizi-Ouzou, dont les dossiers ne sont peut-être même pas inventoriés.

L'intérêt de ces archives exploitées réside, entre autres, dans la présence de monographies (de tribus par les Bureaux arabes, de communes par les officiers de SAS), documents dont l'analyse générale en première partie a montré tout l'intérêt. Les monographies de tribu réalisées par les

militaires, offrant des descriptions précises centrées sur les indigènes (territoire, ressources, activités, populations...), se caractérisent par l'importance accordée aux historiques et par une très faible empreinte du « mythe kabyle ». On y trouve ainsi des historiques remontant parfois aux périodes précédentes, détaillant le plus souvent le XIXème s. et les étapes de la conquête coloniale, mais aussi des bribes de récits de fondation recueillis auprès des populations. Les monographies de SAS, elles, loin d'être folklorisantes, sont orientées vers le présent et l'avenir avec de nombreuses informations sur les transformations sociales, démographiques et économiques. D'autre part, ces dossiers comportent également des données officielles concernant le découpage des circonscriptions administratives, le nom de ces circonscriptions, le nom donné aux populations.

L'ensemble des archives révèle les différents contextes administratifs dans lesquels la tribu a évolué et les contraintes qui se rattachaient à ces cadres. Les données précises concernant les découpages territoriaux successifs ont été projetées sur des cartes et ces différentes projections ont permis par comparaison de mettre en évidence la manière dont les populations pratiquent l'ancien territoire tribal. Des informations chiffrées ont pu faire parfois l'objet d'une analyse quantitative : évolutions démographiques (croissance de la population, ampleur de l'émigration) ; analyse statistique des registres de mariage accessibles, permettant d'objectiver le rapport territoire / parenté. Il faut souligner enfin, que pour la période de la guerre d'indépendance, les archives des Sections Administratives Spécialisées comportent aussi la traduction de documents retrouvés sur « les rebelles » (c'est-à-dire les membres de l'Armée de Libération Nationale), documents qui permettent de saisir l'organisation que l'ALN a tenté de mettre en œuvre au niveau local, et ses liens avec les « restes » de l'organisation socio-politique kabyle.

Ces archives ont permis de reconstruire les caractéristiques socio-politiques mais également économiques de la tribu à la fin du XIXème s. Si pour le XIXème s. les données sont assez complètes (sauf pour ce qui concerne le fonctionnement interne des tribus et des villages), les informations tirées des archives pour le XXème s. restent assez parcellaires. Pour combler ces lacunes, mais également pour nuancer certains biais induits par la vision officielle apportée par les archives, j'ai confronté, lorsque cela était possible, les archives avec d'autres sources.

2- Documents publiés et sources orales.

D'abord, j'ai exploité des ouvrages publiés rédigés dans la deuxième moitié du XIXème s. par les agents de la colonisation, qui sans être des documents d'archives répondent à la même logique (Carette, 1848 ; Devaux, 1859 ; Hanoteau et Letourneux, 1872-73). Leur analyse en première partie a permis de contextualiser les approches de ces auteurs et a montré comment les moments d'écriture et les conditions qui les accompagnent (enjeux politiques, stratégies militaires, références culturelles des auteurs...) ont pu biaiser leur regard. Ces documents offrent l'avantage de comporter des références précises aux tribus kabyles (composition, statistiques démographiques ou économiques), références parfois différentes ce qui permet une confrontation féconde. En particulier, ces éléments ont permis de reconstituer la manière dont les premiers agents de la conquête / colonisation ont eux-mêmes tenté d'objectiver la tribu à travers son territoire et différents éléments de cohésion.

Puis, dans ce travail de confrontation des sources, nécessaire parce qu'il permet un examen systématique de tous les témoignages autour d'un objet, ce qui fonde la validité des affirmations que l'on peut faire (Prost, 1999 : 390), j'ai distingué deux périodes.

Au XIXème s., la vision des populations étudiées ou d'autres visions peuvent apparaître dans les écrits de Robin, ou des poésies recueillies et publiées par Hanoteau en 1867. En ce qui concerne Robin, il s'est en effet appuyé non seulement sur des imprimés (ouvrages d'histoire, mémoires d'officiers), mais aussi sur des sources locales comme les archives officielles turques disponibles, des archives privées (manuscrits arabes), et enfin des témoignages recueillis auprès des acteurs, des poèmes, diatribes et récits apportant la perception des Kabyles eux-mêmes (Mahé, 1998 : 8-9). Ces écrits constituent donc une source appréciable car leur analyse permet d'appréhender l'organisation tribale en Kabylie et les rapports avec l'autorité turque, à travers des

données locales précises. D'autre part, le recueil de poésies publié par Hanoteau (1867), bien que critiqué pour avoir rassemblé une poésie « secondaire » (Boulifa, 1904 : X) ou traduisant le pessimisme des populations conquises et non leur volonté de résistance (Benbrahim, 1982, T. I : 67), offre malgré tout un point de vue original. Il comporte en effet six poèmes recueillis auprès des *At Zemmenzer* (Ali-ou-Ferhat de Bouhinoun, El-Hahj Saïd Naït Ameur d'Ighil Lmal et Mamer Ouali d'Ihasnaouen) et qui évoquent, du point de vue kabyle, certaines expéditions précises de la conquête coloniale (expédition du général Pélissier en 1851, qui aboutit à la soumission de la tribu ; insurrection des Amraoua en 1856), les conséquences de la mise en place de l'ordre colonial et la manière dont elles sont vécues (soumission à la corvée, à l'impôt, nivellement des populations, modification du système politique). Bien que datant du milieu du XIXème s., ces poèmes comportent aussi des références à l'ordre instauré par les Turcs avant la conquête ; ces éléments sont mis en exergue (voire idéalisé) pour mieux mettre en évidence les conséquences de la mise en place de l'autorité française. Ces poèmes permettent ainsi d'apporter quelques précisions, quelques nuances en offrant un accès aux représentations des populations kabyles de l'époque de la conquête.

Enfin, je me suis tournée pour la période du XXème s. vers les témoignages oraux, pratique qui s'est « bon gré mal gré » définitivement imposée en histoire, notamment dans l'histoire du temps présent (Voldman, 2003 : 124). J'ai retrouvé, dans le rapport avec nombre d'informateurs, les « petites gens », ce que Voldman nomme une suspicion : « l'informateur se demande ce que sa vie peut avoir d'intéressant pour un intellectuel ». Or, ces paroles sont intéressantes car elles peuvent restituer l'organisation sociale et l'histoire de certains villages (Voldman, 1999 : 128). Ces sources permettent de nuancer des documents officiels qui peuvent être trop unilatéraux ; elles sont aussi utiles pour réintroduire le poids de la quotidienneté et notamment tout ce qui concerne mode de vie, culture matérielle... (Joutard, 1983).

Ces témoignages, pour certains, ont ainsi apporté des anecdotes, des informations sur la période précoloniale / de la conquête (récit d'une assemblée tribale par exemple) qui ont été transmises à l'intérieur des familles, à quelques informateurs qui individuellement étaient à la recherche de données historiques sur leurs ancêtres, leur village ou leur tribu. Certes, il faut insister sur leur nature particulière qui peut introduire un biais dans l'analyse : ils ne témoignent pas de faits vécus et il faut veiller à distinguer le fait raconté de son interprétation, véhiculée par l'informateur, et qui peut servir les enjeux du présent. J'ai pu, pour cela, croiser ces traditions orales avec celles d'autres villages recueillies à différentes dates par d'autres auteurs qui ont publié des recueils (Genevois pour *Tagemmunt Ɛezzuz*, 1972, réédité en 1995 ; Lasheb pour les *At Ddwala* ; 2009). Pour le XXème s. (essentiellement à partir des années 1920, vu l'âge des informateurs), les sources orales ont constitué un complément inévitable. J'ai souligné plus haut la difficulté à reconstruire des éléments concernant les périodes 1900-1956 et 1963-1984 du fait de l'absence / l'inaccessibilité des archives. Les sources archivistiques ne sont pas totalement inexistantes : les dossiers de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou évoquent le système administratif mis en place localement (*djemaa* de douar, *amin*, caïd), les élections, le développement du nationalisme, et de manière plus globale, la question du maintien des assemblées villageoises ainsi que des « kanouns occultes ». Sur cette question en particulier, vu le manque d'archives spécifiant précisément le cas des *At Zemmenzer*, je me suis appuyée sur les témoignages des « anciens » nés entre 1905 et 1940. A travers des entretiens non-directifs, et quelques relances lorsque le témoin abordait un des éléments qui m'intéressaient, j'ai tenté de cerner la perception que les individus interrogés, hommes ou femmes, avaient des assemblées villageoises, ainsi que de leur emprise sur leur quotidien (voir annexe 3b). Cela m'a permis de voir si les assemblées s'étaient maintenues, et le cas échéant, leurs activités concrètes mais aussi leur relation avec le système administratif qui s'était imposé à la région. Ces mêmes éléments transparaissent dans les entretiens menés avec des informateurs moins âgés à propos de la période post-indépendance.

Les hypothèses suivantes ont, elles aussi, nécessité le recueil de témoignages mais cette fois-ci appréhendés dans une optique ethnologique afin de cerner les processus de réappropriation à l'œuvre chez les *At Zemmenzer*.

II- Réinvestissement, réappropriation, articulation avec l'affirmation identitaire berbère : approche ethnologique.

L'approche ethnologique a reposé sur deux démarches : inductive et déductive, qui ont pu se croiser tout au long de l'enquête. J'ai pu parfois partir d'hypothèses apportées par des lectures scientifiques et les confronter au terrain. Par exemple, certaines lectures de départ avaient pu m'orienter sur le rôle de la parenté et de la généalogie dans les tribus en Afrique du Nord. Je partis donc à la recherche de récits de fondation mettant en scène l'ancêtre supposé commun. Cette image s'est en fait brisée dans cette confrontation au terrain. Parfois au contraire, ma connaissance initiale du terrain avait pu me guider dans la formulation de certains thèmes : ainsi de la folklorisation de certaines productions culturelles. La présentation des techniques de collecte et d'analyse qui suivent ne rend pas compte de ce va-et-vient permanent entre le général et le particulier. Elle s'ordonne en fonction des hypothèses et des techniques les plus appropriées qui ont été adoptées pour les vérifier.

1- Les acteurs, les organisations qui activent au cœur de la vie villageoise et supra-villageoise, et à travers eux l'influence de l'affirmation identitaire.

Pour vérifier les deuxième et troisième hypothèses, qui lient, à travers le rôle des acteurs sociaux, le réinvestissement de formes d'organisations anciennes et l'influence de l'affirmation identitaire berbère, il fallait d'abord se pencher sur ces acteurs qui sont au cœur des communautés villageoises de Kabylie, pour pouvoir cerner les formes des organisations dans lesquelles ils activent, leur liens avec les formes traditionnelles (*tajmaɛt*) et les formes modernes (associations), ainsi que les facteurs / motivations de leur action, dont la place de l'affirmation / la revendication identitaire. Ces acteurs ont été mis en évidence par les développements théoriques exposés au préalable dans la première partie : membres des comités de villages, membres des associations. Mais sont également apparus, de manière récurrente, lors de ces premiers entretiens des références précises à certains individus, qui ne sont pas toujours actifs aujourd'hui sur ce terrain, mais qui semblaient tenir une place fondamentale dans la transmission de la « sensibilité » berbère aux militants ou acteurs actuels.

a- La collecte de données.

Le souci de représentativité m'a poussée à collecter des données sur le plus grand nombre de comités et d'associations possibles : j'ai pu recueillir des données de natures diverses (point développé ci-dessous) sur 14 comités, certains ne fonctionnant pas au moment de mon enquête (3 sur 20 comités au total) ; par ailleurs, j'ai obtenu des données sur sept associations culturelles actuelles ou anciennes (qui ont activé dans les années 1990), ce qui représente cinq villages[99].

Certaines conditions professionnelles ou personnelles (travailleur salarié / jeune maman) ne m'ont pas permis de mener une enquête de terrain sur un temps long et continu. Par contre, pour combler cette impossibilité, j'ai effectué des séjours récurrents (entre 20 jours et un mois) depuis 2005, en veillant à varier les moments de présence sur le terrain (ce qui, on le verra, peut s'avérer pertinent pour l'observation de la vie des communautés villageoises). En particulier, de nombreux entretiens enregistrés l'ont été en novembre 2012, en avril et juin 2013. Les lieux de rencontre des acteurs ont été divers : siège des associations / des comités ou local où elles / ils activent (écoles primaires), lieu de travail des personnes interrogées, locaux des APC, voire parfois dans certains espaces publics villageois ; à l'occasion des élections municipales de novembre 2012, des

[99] Toutefois, certaines associations qui sont officiellement celles d'un village concernent aussi tous les villages avoisinants. Ainsi de l'association d'*Iɣil Lmal* qui en réalité draîne des membres et un public de *Mellul*, *Tiɣilt Ggiɣil Lmal et At Lewnas*, agglomérations proches et moins peuplées.

rencontres se sont aussi faites au siège local du RCD où j'ai rencontré l'équipe sortante de l'APC de Beni Zmenzer.

En parallèle, j'ai demandé si des documents existaient, avaient été conservés par les acteurs (archives des associations et des comités), et j'ai également pu dépouiller les archives de l'APC de Beni Zmenzer.

- Les guides d'entretiens

Pour les construire, j'ai d'abord procédé à une pré-enquête basée sur des entretiens ouverts avec trois membres de comités de village (un ancien et deux actuels), deux membres d'associations (un de la première génération, un de la seconde génération), un membre de la coordination communale du mouvement citoyen de 2001.

Les lectures théoriques et cette première confrontation au terrain ont permis de faire émerger les différents axes des questionnaires.

Trois types de questionnaire ont donc été construits (présentés en annexes 3b) :

- questionnaire aux membres de comités (19 entretiens, de membres de comités ayant activé ou activant encore dans 12 comités de village différents) ;
- questionnaire aux membres des associations (22 membres d'associations interrogés) ;
- questionnaires aux anciens membres de la coordination communale d'Ath Zmenzer de 2001 (4 membres) ;

Pour mener les entretiens sur les organisations, j'ai élaboré des questionnaires mêlant questions ouvertes et questions fermées selon les informations recherchées, que l'on peut regrouper selon quatre orientations :

- des données permettant de situer l'informateur ;
- des données concrètes sur la composition, le fonctionnement de l'organisation et leurs transformations ;
- des données concrètes sur les actions menées par l'organisation, ses liens avec d'autres acteurs ;
- des données plus subjectives sur les raisons de l'engagement de l'informateur ; les autres questions ont été aussi parfois l'occasion de faire émerger un discours sur l'expérience vécue des acteurs.

Pour les anciens militants de l'affirmation / la revendication identitaire berbère (5 individus), j'ai procédé par entretien semi-directif : c'étaient davantage les expériences individuelles qui m'intéressaient. Les entretiens narratifs ont permis de mettre en évidence l'articulation avec l'affirmation identitaire berbère (entretiens semi-directifs combinant la référence à différents moments de la vie des enquêtés et les moments, les facteurs expliquant l'influence de la revendication identitaire d'après les études générales). Est aussi apparue l'importance de l'ancrage local et des réseaux d'interrelations (famille, village, *lɛerc*). Parfois, après une première analyse des entretiens, les enquêtés ont été réinterrogés pour des compléments.

Le choix des informateurs s'est imposé à moi : je n'ai pas procédé à un échantillonnage en fonction de l'âge et du niveau scolaire des membres des comités / des associations, ces données n'ayant été collectées que postérieurement aux entretiens réalisés. Si cela n'a pas d'incidence sur les données concernant les comités en général, cela a pu en avoir sur les motivations personnelles et la mise en évidence des parcours des individus : ces éléments présentés dans le chapitre 6 soulignent la diversité des facteurs et des contextes qui expliquent l'articulation entre les réappropriations « d'héritages » anciens et l'affirmation / la revendication identitaire berbère sans prétendre à évaluer l'importance de chacun.

- La recherche documentaire.

Un de mes objectifs étant de dépasser le cadre de l'énonciation des faits, la recherche documentaire offrait une possibilité d'objectiver le fonctionnement, les actions concrètes de ces organisations, leurs relations avec d'autres acteurs. J'ai donc, à chaque fois, tenté d'accéder aux

archives éventuelles des comités / associations, démarche aux résultats très aléatoires vue l'attitude face aux documents écrits dans les villages : les cas où les membres des organisations ne savaient plus où se trouvaient les documents, y compris les statuts, n'étaient pas rares ! J'ai par contre parfois retrouvé « par hasard » des archives d'organisation : ainsi des documents de la coordination communale gardés par un ancien militant dans l'arrière boutique de sa boucherie... A cela, il fallait rajouter parfois les scrupules à laisser une « étrangère » (c'est-à-dire une personne non-membre du village objet de l'enquête) accéder à ces documents, en particulier pour ce qui concerne les comités de village.

Cette démarche n'a pas été totalement inutile cependant. J'ai donc pu consulter et photographier 4 règlements intérieurs de village (dont l'un sous deux formes différentes), trois registres conservant des PV de réunion d'assemblées et quelques documents épars concernant des bilans d'activités, l'envoi de délégués au mouvement citoyen de 2001, l'action de coordination de comités de village... En ce qui concerne les associations culturelles, elles ont pu parfois me fournir les revues qu'elles avaient réalisées (deux revues, *Immi* et *Tabrat*, au total 6 numéros), les statuts (deux exemplaires), les bilans d'activités, le matériel documentaire servant aux célébrations qu'elles organisent ou découlant de leurs activités (affiches annonçant des célébrations diverses, recueil de proverbes, panneaux utilisés lors des expositions, textes de pièces de théâtre). Enfin, on peut classer dans la recherche documentaire la consultation de sites Internet administrés par certains membres de ces associations et qui annoncent / présentent les activités diverses, voire parfois donne une vision plus large du village ou de la commune concerné(e).

Par ailleurs, ces organisations étant en lien avec les APC, la recherche documentaire a été aussi fructueuse dans les archives de l'APC de Beni Zmenzer : elles livrent en effet des lettres des comités de village, de citoyens sous couvert de leur comité qui ont des doléances particulières, des PV de réunions auxquels participent des comités... Ces archives permettent ainsi d'objectiver le rapport à l'Etat qui pouvait ressortir des entretiens réalisés. Pour approfondir ce point, j'ai aussi procédé à des entretiens avec les membres des APC (sauf celle de Tizi-Ouzou qui a posé des difficultés particulières sur lesquelles je reviens dans la section III de ce chapitre).

b- Analyse des données.

Les entretiens assez longs (entre une et deux heures, voire plus) ont été enregistrés. On peut déjà préciser ici qu'ils ont été commencés systématiquement en kabyle. Je me suis ensuite adaptée à la pratique des informateurs. Les enregistrements ont facilité leur transcription, qui s'est effectuée dans la langue utilisée par les informateurs et ils ont été exploités tels quels.

Il a paru en effet important de s'attacher aux mots que les acteurs utilisaient pour décrire leur vécu quotidien. Par exemple, il m'a semblé que l'emploi perçu et énoncé comme équivalent des termes comités / *tajmaɛt* participait de la construction d'une continuité avec les modes d'auto-organisation anciens. De même, la désignation des « *ṭṭeman* » par le terme de « bénévoles » qui peut faire penser à un engagement de type associatif, peut en fait être vu comme une traduction approximative du terme « *iɛerḍiyen* », qui renvoie davantage au système de valeurs, *lɛerḍ* désignant la vertu, le sens du sacrifice de certains individus pour la communauté villageoise.

Pour le contenu des entretiens, en fonction des orientations des questions résumées précédemment, j'ai procédé à une analyse quantitative mais surtout à une analyse qualitative.

- Analyse quantitative.

Les données sur la composition des comités, sur le profil de leurs membres, voire sur leur fonctionnement / leurs activités ont pu donner lieu à une analyse quantitative. Le questionnement sur la mise en œuvre de formes hybrides d'organisation (croisant modes d'auto-organisation traditionnels / modèle associatif) a été traduit dans le questionnaire en questions précises permettant une approche concrète. Ainsi, les questions sur la composition des comités (n°4 « *mazal mkul adrum neɣ la famille tettakk les membres ?* » / « *mazal sawalen-asen ṭṭemen ?* » / « *amek i ten-*

xtaren ad uɣalen di le comité ? ») permettent de voir si la représentation lignagère est toujours d'actualité, et comment le choix des membres du comité peut reposer sur des critères plus « traditionnels » ou moderne. L'analyse quantitative intervient dans le rassemblement des données des différents villages objet de l'enquête : seuls trois comités ont abandonné la représentation lignagère ; cette évolution récente (fin des années 2000-début des années 2010) reste donc minoritaire. Par ailleurs, à l'échelle de chaque village la question du renouvellement des membres des comités a pu faire l'objet d'une analyse quantitative (par exemple analyse de l'âge des acteurs des comités / analyse du niveau scolaire dont le détail est présenté en annexe 5a) ; cette même analyse a aussi permis de mettre en évidence la nouvelle génération d'acteurs qui s'investissent d'abord dans les associations culturelles (les membres, d'après les données fournies, ont tous entre 18 et 30 ans). Il faut cependant souligner la difficulté à interpréter ces données en l'absence d'éléments précis de comparaison (cf. annexe 5a).

Toutefois, on ne peut se contenter d'une approche uniquement quantitative, qui risque de donner une vision simpliste du réel. Ainsi, si on se contente des chiffres et des dates énoncés précédemment à propos de la représentation lignagère, on risque de tirer des conclusions simplistes : la représentation lignagère serait-elle en train de disparaître progressivement en raison de son inadaptation à la société moderne ? Or, on ne peut éluder les éléments subjectifs qui interviennent dans le rapport que les acteurs ont à leur mode d'auto-organisation traditionnel.

- Analyse qualitative.

Au-delà du quantitatif, ce sont les particularités, les différences qu'il est intéressant d'expliquer : différences concrètes qui apparaissent dans les questionnaires (composition reposant sur le lignage ou non ; maintien de la célébration de *timecreṭ* ou non ...) ; différences de perception, donc données plus subjectives, individuelles, à déduire d'une analyse des discours énoncés par les acteurs. Si on reprend l'exemple de la représentation lignagère, le fait de constituer une transformation est en soi intéressant, mais il s'agit de comprendre pourquoi ce choix a été retenu : interviennent donc ici des données plus subjectives tirées des discours des comités, soit à travers leurs membres interrogés, soit à travers leurs règlements intérieurs. Les perceptions qui apparaissent alors (difficultés à trouver des volontaires, symbole d'archaïsme ou de division) permettent de requestionner la situation des autres villages. Ils connaissent les mêmes difficultés mais leurs stratégies pour les contourner ont été différentes (représentation tournante de chaque lignage, composition mixte *ṭṭeman* / volontaires) et s'accompagnent d'un rapport différent à la représentation lignagère (décrite alors comme une spécificité qui contribue à l'identité particulière des villages kabyles).

D'autre part, de nombreux éléments ne se prêtent pas à une analyse quantitative (difficultés, relations entre acteurs, motivations personnelles...). C'est parfois un seul cas particulier, qui par sa singularité même va apporter du sens à l'analyse. Par exemple, pour poursuivre sur le choix des *ṭṭeman*, la majeure partie des entretiens avec les responsables des comités met en avant leurs qualités décrites comme traditionnelles (*lɛerḍ*, *ddɛewa lxir*...), ainsi que des compétences autres liées à la scolarisation (maîtrise de l'écrit, de certains aspects techniques). Or, lors d'un entretien avec un ancien membre de comité, ce dernier qui hésitait à aborder un point sensible à demander à mettre en pause l'enregistrement. Il m'a alors narré un incident, qui avait fini par créer une fissure au sein du village : le noyautage du comité par un *ṭṭamen*, choisi par le lignage dans le but de léser un des membres de la famille lors d'un partage de biens à venir. On le voit ici, la majorité des réponses à la question des critères du choix des membres des comités mettent en avant des qualités idéales (rattachées aux valeurs traditionnelles mais aussi à l'aspect fonctionnel des comités) qui jouent cependant un rôle réel dans le choix des membres ; mais il ne faut pas oublier les intérêts particuliers qui peuvent motiver les individus à intégrer les comités (intérêts symboliques comme le prestige, intérêts moins avouables comme la volonté de peser sur certaines décisions).

Après lecture des entretiens un à un, j'ai procédé à une analyse thématique des entretiens portant sur les organisations, chaque thème ayant été défini par une grille d'analyse élaborée empiriquement, et permettant de découper tout le corpus en fragment de discours, ce qui permet

d'en faire la synthèse ; la synthèse met en évidence les variations, et recherche les éléments explicatifs de ces variations.

Au-delà des discours permettant de saisir les objectifs et motivations énoncés des acteurs, ces derniers sont à l'origine d'actions concrètes. Cela se traduit par la réalisation de cérémonies particulières, la réappropriation ou la construction d'objets divers, qui sont destinées à l'ensemble de la population. Ces éléments nécessitent, entre autres, une technique particulière afin d'être appréhendés : l'observation.

2- Les formes de réappropriations, le processus de reconstruction identitaire.

La dernière hypothèse s'attache en effet à comprendre les types de reconstruction issues de la rencontre entre les deux processus étudiés : réappropriation d'éléments anciens ; affirmation identitaire berbère.

a- Analyse des constructions proposées par les associations / comités : le rôle de l'observation.

L'observation n'est pas la seule technique permettant de collecter des données à ce sujet : les entretiens avec des membres des comités et des associations évoqués précédemment permettent de saisir les objectifs énoncés, les actions qu'ils souhaitent mener ainsi que le sens qu'ils donnent à ces actions. Intervient également pour la vérification de cette hypothèse l'analyse des documents produits (revues, panneau d'expositions, texte des pièces de théâtre...). Mais l'observation, décrite parfois comme « une série raisonnée de photographies strictement légendées » (Beaud, Weber, 2010 : 127), peut s'avérer ici particulièrement utile.

Il y a eu en fait trois catégories de moments / d'objets observables : d'abord des événements collectifs organisés, qui impliquent la présence de spectateurs et offrent ainsi une occasion d'analyser la réception de ces actions par la population ; des objets et des lieux pérennes. Ensuite, j'avais pu observer longuement cet espace (de par mon rapport particulier aux *At Zemmenzer* que j'ai fréquentés assidument), et ainsi assister à des scènes du quotidien, dans la rue, au sein des familles, que ce soit des conflits, des célébrations, des discussions... Ce dernier type d'observation, que j'aborde plus loin, pouvait permettre de remettre en perspective les constructions étudiées, en saisissant un contexte plus global et voir en quoi elles correspondaient aux représentations des populations ou allaient à leur encontre.

Différentes informations peuvent être tirées de l'observation des événements collectifs organisés par les comités ou les associations. Cette technique a impliqué la mémorisation, la prise de notes et de photographies, ainsi que des discussions. Pour l'analyse, il faut d'abord situer l'événement (quel date, quel nom et pourquoi ? comment se fait la connaissance de l'événement ? qui l'organise ? pour qui ?). Puis intervient la phase de l'observation proprement dite, qui ne concerne pas uniquement le spectacle proposé : observation des lieux et de leur agencement, car ces événements sont une mise en scène d' « objets culturels » auxquels les acteurs n'affectent pas la même place ; observation des organisateurs, des spectateurs ; observation du spectacle en lui-même, de son déroulement et de sa réception par les spectateurs.

J'ai eu l'occasion d'observer directement une célébration de *nnwal* (célébration de saints : *Rbɛin Ṣṣellaḥ*, *At Ɛenan*, novembre 2012), une célébration du 20 avril (« *Tafsut Imaziɣen* », en avril 2013 par l'association *Imal* à *At Ɛenan*), la « fête de la poterie » en juin 2013 ; indirectement (à travers une vidéo) une « fête du village » en août 2012 à *Aqenjur*.

J'évoque ici, à titre d'exemple, les réflexions que m'ont inspirées l'observation de la célébration du « Printemps berbère » en avril 2013, afin de montrer comment j'ai procédé à l'analyse de ces observations. Les éléments recueillis / observés permettent de saisir l'audience de ces événements, selon les moyens de communication mis en œuvre. Ils sont ouverts à « tous » : la connaissance de l'événement passe par différents biais, aussi bien le bouche à oreille (qui semble

donc se diffuser dans l'ensemble de la « tribu », qui reste un réseau de relations privilégiées), que par des affiches posées en particulier aux « arrêts », c'est-à-dire aux stations des fourgons, dont les lignes suivent l'ancien territoire tribal, comme le montre le chapitre 2 (voir figure n° 15, p. 221) ; les associations utilisent aussi parfois leur page *Facebook*, mais il est difficile d'objectiver le résultat de cette communication. Il faut noter que, le premier jour, la célébration a été repoussée de quelques heures suite au décès d'un villageois : la célébration proposée fait donc partie intégrante de la vie de la communauté villageoise et ne peut ignorer le deuil collectif. Sur place, l'agencement des lieux (une école, avec une grande cours ; sur deux des côtés adjacents et sur deux étages, des salles de classe) et l'organisation du spectacle qui en découle sont essentiels pour saisir les différents types de réappropriation à l'œuvre : on assiste en fait à une véritable mise en scène d'objets culturels, matériels ou immatériels. Ainsi, le centre de cette mise en scène (la cour, avec la scène, les hauts parleurs, et en face les bancs et chaises qui doivent accueillir les spectateurs) ont accueilli des objets « vivants », parce que mis en action : énonciation de chants / poèmes kabyles, représentation de pièces de théâtre mais aussi danses hip-hop et exhibitions sportives. Sur les côtés, comme en marge des activités valorisées, des objets statiques : exposition de livre, de poteries et d'objets anciens (outils agricoles, objets divers du quotidien), recueillis par des associations auprès des villageois afin d'être conservés et montrés à diverses occasions. Il s'agissait pour ce cas précis d'une association d'*At Bu Yeḥya* (chez les *At Ddwala*) : ces objets n'avaient pas de signification comme patrimoine local mais comme patrimoine partagé par toute la région. Ces différents objets prenaient également une valeur inégale en fonction de leurs spectateurs qui étaient plus ou moins nombreux et qui réagissaient différemment. La cour fut bondée au moment des représentations théâtrales qui captivaient un public divers (au fond les plus anciens, avec une majorité de femmes ; au centre, les jeunes, et notamment de nombreux enfants ; devant, les officiels (APC) toujours conviés aux représentations organisées par les associations) : rires, cris d'enthousiasme, applaudissements. Les réactions qu'ont les spectateurs, qui paraissent moins nombreux lors des visites de salles d'exposition, sont autres. Dans la salle exposant la collection privée d'ouvrages d'un des acteurs de l'association, on pouvait voir de la curiosité voire de la fierté devant des livres aussi divers que des dictionnaires, des livres traitant de la langue et de la littérature berbère, ou des Berbères (Mammeri, Abdesselam, Achab, Boulifa, Amrouche, Mezdad, Naït Zerrad, Chaker, Gaïd...), de l'histoire du mouvement national, de l'indépendance et du mouvement berbère (Ouerdane, Guenoun), avec la mise en avant de personnalités comme Abbane Ramdane, Amirouche, Matoub Lounès. Dans la salle des poteries ou des objets anciens, apparaissaient la nostalgie des anciens (surtout des anciennes) qui semblaient redécouvrir un pan de leur passé disparu, mais aussi la sensation d'exotisme des plus jeunes devant des objets mystérieux aux noms inconnus... Au-delà de la mise en scène, le contenu (les chants, les pièces de théâtre) a aussi en tant que tel fait l'objet d'une analyse.

De même, certaines constructions exposées de manière permanente peuvent faire l'objet d'une analyse de contenu. Il s'agit des stèles / monuments construits par les associations / comités, ou de certains lieux plus anciens rénovés par ces mêmes acteurs. Pour les plus récents, il y a également une sorte de mise en scène à interpréter : les stèles commémorant les héros de la revendication berbère ne se situent pas n'importe où. Deux d'entre eux se situent à des « arrêts » (*Iɣil Lmal*, *At Wanec*) ; la position du monument d'*Agni Bbufal* que ne rendrait pas la photographie que l'on pourrait en faire est aussi symbolique : assez éloigné du village, dans un endroit qui semble désert, il émerge comme au milieu de nulle part, à un tournant du chemin W2, comme les deux précédents d'ailleurs : s'ils parlent des villageois, ces objets, tournés vers l'extérieur, s'adressent aux autres, « étrangers » de passage sur cet axe principal de la zone étudiée, et leur affirment l'attachement à une identité berbère symbolisée par ces personnalités.

b- Réinsérer ces actions dans un contexte plus global.

Les poteries, les robes kabyles, les maisons anciennes, les poésies... ne sont pas seulement l'objet de réappropriations diverses de la part des associations : elles demeurent présentes dans le

quotidien et connaissent un dynamisme différent. La fréquentation de ce terrain, de manière discontinue mais sur une durée assez longue, permet de saisir en partie ce contexte dans lequel s'insère le travail des associations. Ainsi, mon rapport intime au terrain, grâce à la possibilité d'entrer à l'intérieur des maisons, de participer à des célébrations (mariages, circoncisions) m'a permis de nuancer certains phénomènes. Si on prend le cas de la folklorisation des poteries, on peut noter que même si elles ont presque disparu comme ustensiles du quotidien, elles sont encore produites et vendues, parce qu'elles conservent encore deux usages actuels : décoration des intérieurs (signe de leur folklorisation) ; utilisation lors de rituels liés au mariage et à la circoncision. Certains rites, qui avaient pu être abandonnés un temps, sont réactivés aujourd'hui, par exemple celui qui était réalisé lors de la sortie de la mariée à la fontaine le septième jour après le mariage « *ass n sbɛeyam* ». Ils sont l'occasion de la réappropriation d'éléments symboliques comme les poteries. De même, lors de mes enquêtes, je me suis intéressée au devenir de l'habitat et j'ai, suite à ma demande aux informateurs, été conduite dans des maisons anciennes encore habitées, abandonnées ou réinvesties pour d'autres usages : les visites ont donné lieu à une observation (avec prise de photographie) et à des discussions avec les propriétaires ou les habitants.

Pour ce qui concerne le travail des associations sur la littérature, j'ai aussi été guidée par les différents informateurs vers d'autres habitants réputés pour leur connaissance / composition de poésies, dans le but de retracer un tableau diachronique de la pratique poétique, pratique emblématique de la société ancienne. Cela a permis de mieux cerner les correspondances avec les productions diffusées par les associations, ou au contraire leur spécificité. Mais ces matériaux sont aussi précieux pour une autre raison : issus d'une pratique sociale emblématique de la société tribale kabyle, fortement réinvestie, et de manière précoce, dans le cadre du processus de reconstruction identitaire qui touche la Kabylie dans son ensemble, le recueil des poésies à l'échelle locale est une manière d'atteindre le groupe, ses représentations et sa mémoire. Le nom « poème » (*asefru* / *isefra* en berbère) est dérivé du verbe *fru* qui signifie séparer, c'est-à-dire faire une séparation entre ce qui est clair et ce qui est obscur ; *sefru* c'est expliciter, rendre intelligible ce qui ne l'est pas. Ce genre donne la priorité non seulement à l'environnement socioculturel mais aussi aux conditions historiques qui déterminent sa production. Il enregistre ainsi les fractures liées aux événements historiques. D'autre part, cette poésie se pose en conservatrice des normes et des valeurs ancestrales, tout en décrivant les mutations culturelles, qu'elle met ainsi en évidence (Nacib, 1993 : 19-20). Ces documents recueillis auprès des *At Zemmenzer* permettent donc de donner des indications sur le contexte de leur production et sur le vécu historique de cette population.

Enfin, la langue a été également construite en objet d'étude, car elle est devenue le principal paramètre définitoire de l'identité en Kabylie : les divers documents produits permettent d'analyser la pratique écrite des langues présentes inégalement sur le terrain (berbère de Kabylie, arabe et français) et de poser la question des écritures utilisées ; les entretiens divers peuvent aussi servir à une analyse des pratique orales. Enfin, des questions ont été plus spécifiquement posées lors de certains entretiens quant à l'utilisation des différentes langues, et les raisons qui motivent les choix des acteurs.

Certaines approches mettent en avant les avantages tirés d'un rapport particulier que j'entretiens avec ce terrain. Il fallait donc objectiver ce rapport pour permettre une distanciation nécessaire au travail scientifique.

III- Quelques limites.

1- L'appartenance aux *At Zemmenzer*, limite ou avantage ?

Le choix de travailler sur les *At Zemmenzer* s'explique par le rapport particulier que j'entretiens avec cette population. Mes parents sont tous deux membres de villages de cette tribu (*Buhinun* / *At Ḥsen*) et j'ai fréquenté assidûment (au moins une fois par an depuis ma naissance) le village de *Buhinun* et quelques autres villages dans le cadre de relations familiales. D'aucuns seraient tentés d'inscrire ce travail dans la pratique d'une « ethnologie de l'intérieur ». Ces villages sont un peu les miens et à la manière de Pascal Dibie, « il n'y a aucune honte à faire son voyage sur place » (Dibie, 1979).

a- Une certaine distance malgré tout.

On pourrait penser à une expérience analogue à celle des étudiants des DLCA évoquée dans la première partie (voir pp. 173-175), avec tous les risques de biais que cela implique : difficulté à prendre de la distance et volonté de valoriser sa communauté, difficulté à déconstruire les évidences... En réalité, il me semble que mon vécu me donne un « statut hybride » au sein de cette communauté dont je partage l'appartenance (parce que mes parents me l'ont transmise mais aussi parce que c'est une identité que j'ai appris à connaître, que j'ai finalement choisie et que je me suis appropriée) mais pas totalement le vécu. En amont déjà, il y a un véritable travail sur soi, une quête d'identité qui a abouti à une enquête sur l'identité. Née en France, scolarisée en France, poursuivant des recherches dans le cadre universitaire français, mon vécu au sein d'un des villages des *At Zemmenzer* se résumait, avant de les appréhender comme un objet de recherche, à des séjours saisonniers durant les vacances, pendant lesquels j'étais de toute façon *timigritt* (« l'émigrée »), ce qui implique que je n'étais pas soumise aux mêmes codes que les autres filles natives de la région. En France, j'étais l'enfant d'immigrés, « l'Arabe » parfois... Ni clairement française en France, ni franchement algérienne en Algérie, « Kabyle » parmi l'immigration maghrébine en France, savoir qui j'étais commençait nécessairement par une perception plus claire de l'identité collective de ces groupes.

Cette situation a ainsi pu apporter certains avantages dans le cadre de cette recherche.

b- Une carte d'accès privilégié à la communauté des At Zemmenzer.

Reconnue comme une des leurs, j'ai consulté une documentation précieuse, par ailleurs plutôt difficile d'accès : ainsi j'ai pu consulter des registres de comités de village qui m'ont livré les « secrets » villageois (que les règlements intérieurs interdisent par ailleurs de divulguer) ; j'ai pu dépouiller l'ensemble des cartons d'archives de l'A.P.C. de Beni Zmenzer, y compris les registres d'état-civil actuels. On notera *a contrario* que les portes de l'APC de Tizi-Ouzou, malgré un accord de principe du président de l'APC, me sont, elles, restées fermées.

Comme je l'ai rappelé précédemment, j'avais pu observer longuement cet espace, assister à des scènes du quotidien, au sein des familles, à des conflits, à des célébrations, des discussions qui pouvaient devenir, le moment venu, sources d'informations. Ces incursions répétées chez les *At Zemmenzer* constituaient en quelque sorte ce que Jean Copans appelle la « période déambulatoire de l'enquête » : une période d'exploration dans laquelle « il faut faire flèche de tout bois et recueillir ce dont on est le témoin et même l'acteur involontaire » (Copans, 2011 : 25). Ces éléments pouvaient susciter en moi des interrogations parce qu'ils ne faisaient pas partie de mon quotidien, et parce que j'étais déjà en posture de compréhension de l'identité.

On peut cependant apporter un bémol à cette analogie : les *At Zemmenzer* n'étant pas encore pour moi objet de recherche, ces observations n'ont pas donné lieu à un journal de bord. Je disposais cependant d'une masse de souvenirs, qui, comme toute source d'informations, constituait un donné qu'il ne fallait pas prendre tel quel. D'autre part, ma connaissance préalable du terrain me permettait de prendre davantage de distance avec les dires des informateurs : j'avais pu apprendre par ailleurs, par des connaissances au sein des villages, que la vision lissée donnée au sujet de certains comités ne correspondait pas à la réalité plus chaotique de ces institutions, que les critiques de tels ou tels reposaient sur des oppositions politiques ou autres... Je pouvais voir comment certains informateurs se glissaient dans le rôle que leur assignait le micro que je pointais sur eux. Les lectures scientifiques également, parce qu'elles rendent plus alerte, permettaient de nuancer les discours « admis » ou « spontanés » offerts à l'enquêteur particulier qui se tenait en face d'eux.

Je leur présentais en effet une « autre figure de l'Autre » (l'ethnologue, l'étranger). Catégorisée comme kabyle des *At Zemmenzer*, et « émigrée », ma maîtrise de la langue, mon intérêt pour l'identité berbère et la communauté des *At Zemmenzer*, satisfaisaient une grande partie des enquêtés qui s'inscrivaient dans le mouvement d'affirmation identitaire berbère.

2- Une mise à distance nécessaire.

Seule une démarche scientifique peut permettre l'utilisation de ce « vécu » : avec de la distance et de la réflexivité, grâce à la tenue du journal de terrain lors de l'enquête, ces observations peuvent devenir des pistes, qui ne peuvent prendre sens que dans le cadre d'une démarche méthodologique articulant la construction de la problématique (grâce à des lectures scientifiques préalables) et la construction du travail de terrain présentée précédemment.

La réflexivité devait porter en particulier sur mon rapport au terrain au départ et sur les biais que cela pouvait impliquer dans la collecte de données et dans leur analyse. Je partageais pleinement, avec ces hommes et ces femmes, le processus d'affirmation identitaire berbère qui a touché le milieu de l'émigration en France. Le risque n'était pas tant de tomber dans l'idéalisation des Kabyles, et dans le rejet des Arabes à la manière du « mythe kabyle », tendances qui ont pu se développer dans le cadre du milieu associatif berbère implanté en France, et dans lequel j'ai un temps activé. Il fallait surtout mettre à distance certaines de mes préconceptions. L'axe choisi pour ce travail qui tente de cerner le processus de reconstruction identitaire berbère n'était pas le seul possible : c'était un point de vue de l'analyse qui me permettrait de rendre compte des transformations des *At Zemmenzer* en tant que groupe tribal kabyle inséré dans une région profondément marquée par ce processus de construction identitaire. Or, si l'impact de ce processus est flagrant à l'échelle des *At Zemmenzer*, certaines tensions mises en évidence dans la suite de ce travail, indiquent que d'autres courants, d'autres affirmations identitaires plus ou moins en opposition ou articulés avec la construction identitaire berbère (le discours islamiste, le rattachement à une lignée maraboutique par exemple) sont également à l'œuvre.

Par ailleurs, cette proximité avec mes informateurs m'a aussi poussée à faire preuve à certains moments de fausse naïveté, afin qu'ils développent leurs réponses ; pour certains en effet j'étais censée être au courant de ce dont il parlait. Il fallait bien parfois accepter de bon cœur quelques remarques moqueuses (« *u tessineḍ ara ? d acu tessneḍ ihi ?!* » [Tu ne connais pas ? mais que connais-tu alors ?!]).

3- D'autres obstacles.

Certains acteurs étaient absents au moment de ma présence sur le terrain (des acteurs du mouvement des « *arch* » vivent aujourd'hui à l'étranger ; d'autres acteurs vivent à Alger et il m'a été difficile de multiplier les déplacements). D'autres ont finalement été indisponibles (comme certains membres de comités) et cela a conduit à des rendez-vous manqués. D'autres encore (certains marabouts) ont finalement refusé de s'entretenir avec moi parce que... j'étais une femme.

Comme dans tout terrain, il existe ici une part d'aléatoire, sur laquelle on ne peut pas toujours agir. Il fallait de toute façon accepter l'impossibilité de l'exhaustivité : je ne pouvais rencontrer tout le monde...

Cette impossible exhaustivité concerne également les sources écrites. J'ai vainement tenté de consulter des inventaires (lorsqu'ils existent) ou des archives en Algérie (Centre National des archives à Alger, Wilaya de Tizi-Ouzou, APC de Tizi-Ouzou) mais souvent ma démarche a rencontré des réticences : si à Alger un archiviste (kabyle) m'a conseillé de cacher le véritable objet de ma recherche, à la Wilaya de Tizi-Ouzou, à plusieurs reprises, après avoir franchi le stade de l'accueil (après autorisation du « gardien » en treillis et en arme) je n'ai pas pu franchir la barrière du secrétariat du service des archives. On était incapable de me dire quand la responsable du service serait là pour me recevoir, pour ensuite éventuellement m'autoriser à accéder aux archives. Quant aux archives de l'APC de Tizi-Ouzou, malgré l'autorisation orale du Président, la porte est toujours restée fermée. D'autres chercheurs locaux ont déjà témoigné des difficultés à accéder aux archives et documents divers en Algérie, comme en témoignent ces chercheurs de l'université de Tizi-Ouzou : « Les documents statistiques et autres réalisés par les services publics locaux ou par des bureaux d'études étrangers et nationaux, grassement payés, sont introuvables ou inaccessibles au commun des mortels. A cela s'ajoute l'absence de conscience professionnelle, d'esprit civique, de moyens humains et matériels de conservation de la mémoire pas seulement de Tizi-Ouzou mais de toute la région. L'absence de traditions écrites, de formation d'archivistes, la faiblesse des moyens de recensement et d'enquête des collectivités locales ont fait le reste... » (Dahmani, Doumane, Oualikène, Saheb, 1993 : 7). Cela rend d'autant plus remarquable la facilité d'accès aux archives de l'APC de Beni Zmenzer : à l'échelle locale, la communauté d'origine crée une confiance immédiate et semble pouvoir ouvrir toutes les portes.

Les techniques de collecte et d'analyse des données ainsi explicitées, les chapitres qui suivent présentent les résultats de cette analyse : la diversité des processus de réappropriation et de reconstruction identitaire. Ces processus prennent place dans un cadre, les villages appartenant à une tribu précoloniale, devenu un douar sous la colonisation, répartis dans trois APC (communes) aujourd'hui. Il convient d'abord de clarifier ce cadre en rappelant la triple construction dont il a été / est l'objet : s'il est le résultat de diverses constructions administratives, menées par les différentes autorités qui se sont imposées à la région, il est aussi le résultat de la construction sociale qu'en font ses habitants. Mais, en tant qu'objet d'étude de cette monographie, il résulte aussi de la construction scientifique du chercheur.

Chapitre 2 – Les *At Zemmenzer* comme terrain, une triple construction : scientifique, administrative et sociale.

Un retour épistémologique sur la pratique de l'exercice monographique a rappelé l'importance de justifier le choix d'un terrain, même objectivable administrativement ou historiquement. Le choix de la tribu correspond à l'orientation de la problématique qui met au centre de l'étude les éléments caractéristiques de la société tribale : la tribu comme unité sociale, la structure tribale comme emboîtement d'unités sociales de nature et de fonctions diverses, l'ensemble étant inséré dans un réseau de relations tribales diverses. Ce cadre tribal de la monographie n'empêche pas un « jeu d'échelles » (Revel, 1996) qui, en changeant de focal, permet de changer les phénomènes observés et empêche la « clôture de l'objet ». Ce cadre permet un comparatisme entre différents villages pour mettre en évidence diversité / points communs et facteurs locaux notamment sur la question de la pérennité de la *tajmaɛt* et ses transformations. Il permet aussi de se questionner spécifiquement sur la résurgence de l'*arch* / tribu dans un cas concret. Enfin, le jeu d'échelles réinsère la population étudiée dans une multiplicité de contextes englobants : la tribu ou d'autres cadres supra-villageois comme l'APC (équivalent de la commune), la région ; au contraire, il permet de focaliser sur des groupes internes à la tribu que sont le village, le lignage, voire même sur l'échelle des individus.

Mais il fallait encore donner une délimitation précise de ce terrain. Ce chapitre revient donc d'abord sur cette délimitation, qui est le résultat de la confrontation entre les données des militaires français qui ont décrit puis découpé ce territoire et les données présentes dans la mémoire des *At Zemmenzer* aujourd'hui. En parallèle, sont proposées quelques données socio-économiques qui spécifient, par rapport à l'objet d'étude et en comparaison au reste de la Kabylie, cet espace étudié.

Ce territoire connaît de la fin du XIXème s. à la fin du XXème s. des transformations administratives, liées à la mainmise progressive d'Etats centralisés sur la Kabylie, ce qui a eu des conséquences sur le nom et le territoire tribal depuis la deuxième moitié du XIXème s.

Ces modifications ont pu avoir des effets sur les pratiques et les représentations dont ils étaient / sont l'objet de la part des populations. La dernière section revient donc sur les phénomènes d'appropriation / réappropriation du nom et du territoire des *At Zemmenzer*.

I- Présentation du terrain : délimitation et caractéristiques.

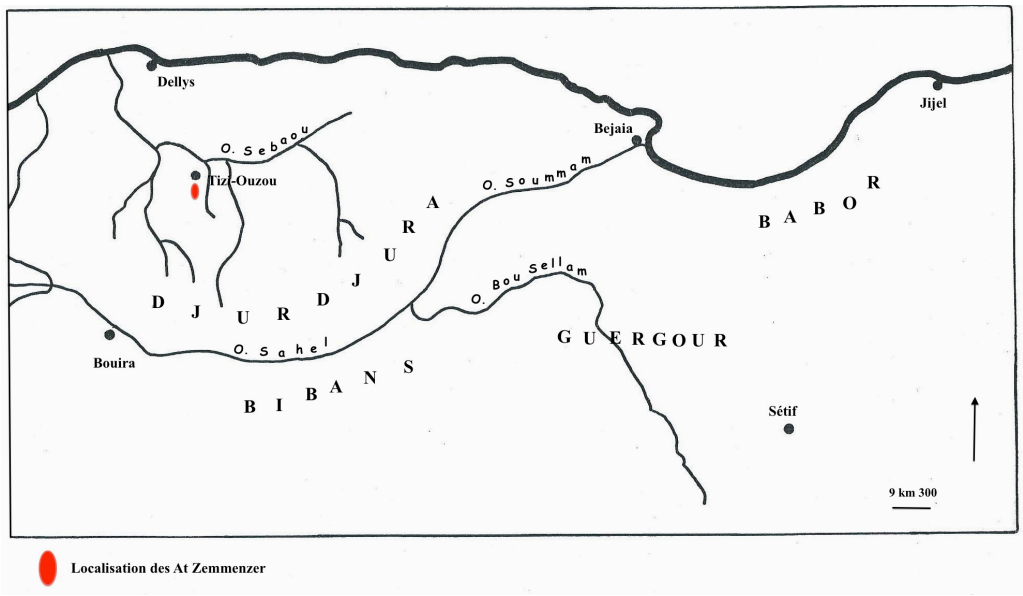


Figure 8- Localisation des *At Zemmenzer* dans les Kabylie.

1- Situation et composition : des définitions équivoques de la situation précoloniale.

La tribu des *At Zemmenzer* se situe dans la Kabylie du Djurdjura, dans le massif secondaire qui s'étend au sud de Tizi-Ouzou et se rattache à la grande chaîne du Djurdjura (le « Massif central kabyle »[100]). Ce massif secondaire s'insère entre la vallée du Sebaou et la dépression de Dra-el-Mizan / Ouadhia. Il présente des formes très érodées, un réseau hydrographique très dense, ce qui le structure en petites unités topographiques : chaque unité correspond à un territoire qui est tout autant un terroir qu'un finage. Le territoire des *At Zemmenzer* est lui-même accidenté ; le relief varie entre 176 et 572 m d'altitude.

La tribu surplombe la vallée du Sebaou. Cela explique l'hétérogénéité de son territoire : la majeure partie est montagneuse, et il regoupe des villages compacts, de taille variable, posés sur les sommets, le long des lignes de crêtes. La partie Nord au contraire, désignée localement par le terme « *azayar* » (la plaine), s'étendait sur la vallée du Sebaou (jusqu'à la « grande rue » au centre de Tizi-Ouzou témoignent aujourd'hui les anciens).

Aucun des écrits précoloniaux consultés ne fait précisément mention des limites du territoire ni de la composition de la tribu. Les plus anciennes mentions à la tribu ou à des villages la composant remontent au XVIIIème s. Thomas Shaw (vers 1692-1751), voyageur britannique, cite plusieurs noms dans son *Voyage dans la régence d'Alger*, ouvrage de référence sur la région au début du XIXème s. :

« Les Flisa s'étendent depuis les bords de l'Isser jusqu'à ceux de la Bagdoura ; et de l'autre côté de cette rivière sont les Béni-Koufy, les Béni-Batroune et les Béni-Mangelett. Près des bords de la Nisshah campent les Achenôoua, les Bohinoune et les Ferdeoua ; et au-delà les Adini, les Béni-Bettin et les Béni-Frôsin, après quoi on entre dans le district montagneux des Zoououah » (1830 : 315-316).

Il ne mentionne aucun critère de sélection mais on peut supposer que ces tribus ou villages sont choisis pour leur renommée et / ou leur visibilité, qui proviennent soit de leur importance

[100] Ce découpage de la "Grande Kabylie" correspond à celui proposé par Alain Mahé ; il permettra de comparer la situation administrative et en termes de scolarisation / émigration spécifique aux *At Zemmenzer*, par rapport aux différents ensembles qu'il met en en évidence dans sa thèse (cf. Mahé, 2001).

politique, soit des liens qu'elles peuvent entretenir avec les pôles économiques ou politiques de la Régence. Ainsi les Flisa (*Iflissen*), les Bohinoune (*Buhinun*), les Ferdeoua (*Iferdiwen*), et les Béni-Frôsin (*At Frawsen*) se situent le long de la plaine du Sebaou et entretenaient des liens commerciaux avec le territoire d'Alger. Les travaux de Robin, qui, bien que postérieurs à la conquête, s'appuient sur des sources précoloniales, confirment que les gens de *Buhinun* pratiquaient le commerce de l'huile avec la région de Blida (Robin, 1998 : 127). Le terme « Bohinoune », inséré ici au milieu de noms correspondant à des tribus, désignait au XIXème s. et désigne actuellement encore, un village. La vision des tribus demeure donc à cette époque très parcellaire et le lieu à partir duquel elles sont observées oriente la description de l'espace kabyle : ce village est le premier que l'on aperçoit si l'on vient d'Alger et que l'on suit la vallée du Sebaou.

Il faut se tourner vers les écrits contemporains de la conquête pour trouver des références plus précises. Dans la décennie 1840, qui précède celle qui verra la soumission de la Kabylie du Djurdjura, trois documents mentionnent les *At Zemmenzer* sous une forme ou sous une autre. Dans *la Grande Kabylie, études historiques* (1847), ils n'apparaissent que de manière allusive. Lors de la conquête de l'Algérie, à l'occasion du deuxième voyage en Kabylie d'Abdelkader, ils font partie des tribus qui vont à Si-Aly-ou-Moussa (*Sidi Ɛli Musa*), lieu où l'émir s'était rendu en 1839. Les auteurs narrent comme suit la scène : « Tous les Kabyles surent bientôt que l'émir Abd-el-Kader, le jeune sultan qui avait fait aux chrétiens une guerre acharnée, était chez eux. La présence d'un tel homme dans leur montagne fit une vive sensation, et les *Mâtekas*, les *Guechtoulas*, les *Beni-Zemenzar*, les *Beni-Abd-el-Moumen*, les *Beni-Aâyssy*, les *Beni-Raten* et les *Flissas* vinrent le visiter » (Daumas, Fabar, 1847 : 191). En outre, la carte qui accompagne l'ouvrage ne les indique pas. Périgot (1846) et Carette (1848), eux, les mentionnent et les intègrent dans un schéma de la structure tribale mais de manière très différente. De même, on peut observer des différences dans le nom et la composition des tribus relevées par Devaux (1859) ainsi qu'Hanoteau et Letourneux (1872-73), ce que récapitulent les tableaux suivants.

Figure 9- Tableau des différents découpages réalisés par les premiers agents de la colonisation (1846-1873).

Unités sociales Auteurs	Confédérations	Tribus	Fractions	Villages
Périgot, 1846		Aït Aïssi	-Aït Zmenzer -Bouhinoun -Assenaoua -Aït Douala -Ferdihoua	
Carette, 1848	« Canton de Dellys »[101]	Oulad-Bou Hinoun		-Bou-Hinoun -Moh'ammed-ou-Ah'med -El-H'adj-et-Tahar -Beni-Ouânech -Bou-Kellâl -Beni-'Amrân -Ir'il-ou-el-Mâl -Beni Zmenzar -Oummâden -H'acenaoua -Sliman-ou-'Amer[102]
Devaux, 1859	Aïth-Aïssi	1-Asnaoua		-Thadth-thamokrant -Aïth-Hassen -Aïth-Mançour
		2-Aïth -Zmenzer		-Bou-Smahil -Aïth-Anane -Akanjour -Aïth-Melloul -Ir'il-el-mal -Thir'ilt-Mahmoud -Aïth -Izid -Tir'ilt-Guiril-el-Mal
		3-Aïth-Bou-Hinoun		-Bou-Hinoun -A-Ouguellal -Agouni-Boufahl -Oumadhen
			A-Ouanech	-A-Amran

Unités sociales Auteurs	Confédérations	Tribus	Villages ou toufik	Hameaux et villages composant les toufiks
Hanoteau et Letourneux, 1972-73	Aït Aïssi	1-Aït Zmenzer	Tir'ilt em-Mahmoud	
			Ir'il-el-Mal	-Ir'il-el-Mal -Thasega Melloul -Thir'ilt Guir'il el-Mal
			Aït Izid	-Aït Izid -Aït Izid Ouguemmadh
			Akenjour	-Akenjour -Bou Açem
			Aït Anan-n-Ettebel	
			Aït Ouanech	
			Bouhinoun	
			Agouni Bouffal	
		2-Ihassenaouen	Oummaden	
			Aït Ahsen	
			Taddart tamek'k'erant	-Taddart tamek'k'erant -Aït Mansour

[101] Il correspond à un découpage administratif, les Ouled-Bou-Hinoun n'appartenant à aucune confédération selon lui. Le terme de canton sera souvent repris par les agents de l'administration française.

[102] Carette cite encore deux villages (El Msanda / Decret ou Sadoun) mais il remet en cause leur rattachement à la tribu du fait de leur position géographique (1848, T. II :206)

Les différences observées se situent à plusieurs niveaux : outre le schéma théorique qui sert de grille de lecture et qui se modifie en s'affinant (voir à ce sujet la première partie, chapitre 1, pp. 56-60), on observe des confusions entre les unités sociales. Bou Hinoun, H'acenaoua / Assenaoua, Aït Zmenzer / Beni Zmenzar désignent parfois des villages, d'autres fois des fractions ou des tribus. Ainsi, ce même ensemble de village est découpé en une, deux ou trois tribus selon les descriptions. Appliquer le schéma prédéfini de l'organisation sociale kabyle à la réalité du terrain n'est donc pas chose facile pour l'observateur étranger ; le regard sur la tribu, son territoire, son nom, son découpage est brouillé et ne colle pas d'emblée avec le découpage net proposé dans les chapitres généraux des ouvrages sur la société kabyle.

La description de Périgot propose la vision la moins fine et, à part le village de « Bouhinoun » (érigé en tribu), il cite essentiellement des groupements tribaux. Carette propose une vision beaucoup plus détaillée et offre pour chaque tribu un nom, « un contenu » (des villages localisés), un territoire délimité (dans une carte qui accompagne ses deux volumes sur *La Kabilie proprement dite*, 1848). Toutefois, ces localisations sont loin d'être précises. Les confusions, les distorsions ne s'expliquent pas seulement par une volonté de simplification : les militaires font aussi face à une Kabylie intérieure inconnue parce qu'elle n'a pas encore été parcourue. La cartographie de l'époque témoigne de la découverte très progressive du terrain. Au moment de la réalisation de la carte illustrant l'ouvrage de Carette, la vallée du Sebaou (zone de plaine) n'est pas encore complètement occupée par la France, les montagnes encore moins : la rive gauche du Sebaou commence à être soumise vers 1842-44 avec la soumission des *Isser* et des *Iflissen-Umellil,* ainsi que la prise de Dellys. Une excursion pousse jusqu'à Djemâa n Saharidj en 1844, sans pour autant soumettre cette zone. La définition du territoire suit les étapes de la conquête. Ainsi, une carte de 1848, dressée par le bureau topographique d'Alger, d'après les travaux des officiers, est réalisée après la mainmise sur la vallée du Sebaou (1844-45). Dans la légende, une note précise : « on a laissé en blanc les parties qui n'ont pu encore être explorées », ce qui est le cas des montagnes des *At Zemmenzer* bordant le bordj de Tizi-Ouzou (ANOM 10 h 78 ; carte présentée en annexe 4a).

Les militaires représentent donc un terrain qu'ils n'ont pas vu mais qu'ils tentent de reconstituer. A partir de quelles informations ont été réalisés les classements ou les cartes proposées, et comment cela explique-t-il les différences constatées ? En plus de la lecture des reconnaissances militaires aux archives de la guerre, les militaires présents sur le terrain peuvent entrer en contact avec des informateurs locaux. Carette par exemple cite trois sources qui lui ont permis de réaliser son étude : les reconnaissances dans les archives militaires et les travaux topographiques, les renseignements d'un officier de la garnison de Bougie et les témoignages de montagnards kabyles qui « possèdent mieux que personne, la science de leur clan natal » (1848, T. IV : 4). Mais leur présence peut être très localisée (Périgot voit la Kabylie depuis Dellys) et les informations obtenues sont dépendantes des représentations que chaque montagnard interrogé se fait de l'espace kabyle et de la répartition des groupements de population dans les ensembles tribaux. Un témoignage de Carette, concernant un autre groupe tribal, confirme le fait que les témoignages de ses informateurs ne sont pas toujours concordants : « Le nombre de dix-neuf tribus que l'on assigne à la confédération kabile de Flîça est tellement notoire, dans les montagnes de la Kabilie, qu'il serait difficile de le révoquer en doute. Toutefois, quand il s'agit de les énumérer, les témoignages ne sont pas parfaitement d'accord. Les uns nomment comme tribus ce que d'autres indiquent comme n'étant que des villages. (…) L'absence de renseignements de détail sur ces tribus nous prive à cet égard, de moyen de contrôle et nous laisse dans l'incertitude » (1848, T. V : 208-209). D'autre part, les informateurs n'étaient probablement pas tous Kabyles. Des Arabes, des Turcs liés au pouvoir central installé avant 1830 avaient sans doute développé une autre vision de ce territoire. Cela pourrait expliquer les confusions, comme la confusion entre tribu et confédération (la confédération des « Aït Aïssi » peut ainsi être présentée comme une tribu) et les points de vue divergents. En particulier, le nom des « Oulad-Bou Hinoun » pourrait être lié à l'influence d'un regard turc. Depuis la plaine du Sebaou, espace sous domination avec le bordj de Tizi-Ouzou et la soumission des tribus Ameraoua, le village de Bouhinoun est le plus proche, celui qui a été davantage soumis à la

pression de l'autorité turque[103]. C'est aussi dans les recensements de l'époque le village le plus peuplé en hommes armés, peut-être donc le plus prépondérant : chez Carette, il regroupe 300 hommes armés ; chez Hanoteau et Letourneux (évaluation de 1866), le village rassemble 798 des 3831 habitants de la tribu des *At Zemmenzer*.

La soumission de la Kabylie ne met pas fin aux divergences. La tribu des *At Zemmenzer* se soumet à l'armée française une première fois en 1844, suite à une défaite contre le maréchal Bugeaud à Tadmaït, mais elle est alors laissée sous administration indirecte. Elle ne se soumet définitivement qu'en 1851. Donc, au moment de la publication de l'ouvrage de Devaux (1859), les *At Zemmenzer* sont tombés dans le giron de la France depuis 8 ans. Pourtant les descriptions ultérieures présentent encore des différences. L'observation du territoire s'affine chez Devaux : il cite 17 villages contre 11 villages seulement pour Carette. Les *Asnaoua* (*Iḥesnawen*) ne forment plus un seul village mais une tribu comprenant 4 villages dont aucun des noms n'était évoqué par Carette. Dans la décennie qui suit la publication de son ouvrage (années 1860), l'administration du territoire conquis se met concrètement en place. L'œuvre d'Hanoteau et Letourneux, qui propose un état statistique de la population (2003, T. I : 250-300) est accompagné d'une carte réalisée par le capitaine Mas, sous la direction du Général Hanoteau. Cette carte montre une maîtrise encore plus fine du territoire transparaissant à travers la représentation des cours d'eau que suivent nombre de délimitations tribales. Pour cet ensemble de villages, Carette n'envisageait qu'une seule tribu, Devaux trois, Hanoteau et Letourneux deux. On peut enfin s'appuyer sur un dernier découpage réalisé par l'administration des Bureaux arabes. Ses officiers sont en effet à l'origine des premières enquêtes sur les tribus suite à l'aplication du *Senatus consulte* du 22 avril 1863. Une monographie datée de 1865 propose une seule tribu : les *Aït Zmenzer* ; la répartition des villages distingue les *djemaas* (donc un ensemble d'agglomérations qui ne forment qu'une « entité administrative ») et les regroupements de population en hameaux :

> 1-Bou Hinoun (Bou Hinoun, Tala Mançour, Sidi Aggad, Tilmatin)
> 2-Taddert tamoKrant (Taddert TamoKrant, Aït Mançour, Taazibt, ir'zer bouaïs)
> 3-Aït Ouanech (Bou Kollal, Aït Amran)
> 4-Oummadene
> 5-Aït Hassan (Aït Hassan, Tazrout)
> 6-Aït Anan (Taddert, Taazibt, Ir'il Nali)
> 7-AKendjour (AKendjour, Bou açem)
> 8-Ir'il el Mal (Melloul, Ir'il el mal, Tir'ilt guir'il el mal)
> 9-Agueni bou Fal (Agueni bou fal, Tabaçalt)
> 10-Aït Izid (Aït Izid, AfedriK)
> 11-Tir'ilt el Mahmoud.
> (ANOM, 71 MIOM 302 [Alger 44 I 8][104] : travail historique et géographique sur les tribus du cercle de Tizi-Ouzou)

Les découpages proposés par les observateurs militaires restent donc multiples. D'une part, le regard français s'affine avec une emprise de plus en plus forte sur ce territoire. D'autre part, il semble qu'il faut prendre en compte la labilité des tribus qui n'ont jamais constitué des ensembles rigides. Face à la conquête française, la petite tribu des *Iḥesnawen* comprenant 1547 hab. d'après le recensement de 1866 (Hanoteau, Letourneux, 2003 : 264) a pu se regrouper à celle des *At Zemmenzer* plus nombreuse (3831 hab.). Par ailleurs, cette fusion peut aussi s'expliquer par la proximité des territoires et les relations privilégiées qui se seraient développées entre ces villages, notamment face aux opérations militaires françaises. C'est ce que souligne en 1892 le « procès-verbal de décision de la commission administrative au sujet de la tribu des Beni Zmenzer », à l'occasion de l'application du *Senatus Consulte* de 1863 : « eu égard à la communauté d'intérêt qui lie les habitants de la tribu, lesquels ont toujours constitué depuis la conquête une seule collectivité, il convient (...) de créer un douar unique... » (ANOM 6 MIOM 42). C'est enfin cette configuration

[103] Voir les informations données par Joseph Nil Robin, 1998. Aujourd'hui encore le village se compose de deux parties (administrativement Bouhinoun haut / Bouhinoun bas ; localement *taddart*, et *azayar* c'est-à-dire le village et la plaine). Le chapitre 3 donnant un aperçu historique de la tribu reprend ces éléments.

[104] Pour les archives microfilmées, les références entre crochet indiquent le carton contenant les documents originaux.

qui définit, de manière unanime, dans le souvenir des plus âgés, *lɛerc n At Zemmenzer*. Des témoignages recueillis font état de l'ancien territoire de *lɛerc* : les différents présidents de l'APC de Beni Zmenzer, chargés de l'administration du territoire, comparent la circoncription administrative née du découpage de 1984 (appliqué en 1985) à l'ancien territoire tribal allant « de Bouhinoun à quelques villages de Souk el Tnine ». Les plus anciens citent l'ensemble des villages qui en faisaient partie. Certains ne citent pas immédiatement les *Iḥesnawen* mais confirment qu'ils font bien partie de *lɛerc*. D'autres témoignages s'appuient sur une description des limites du territoire pour justfier cette configuration tribale :

« *At Zemmenzer lḥudud-nsen nitni d asif-nni ukessar, gar-eɣ ak d Umecras. Axaṭer At Zemmenzer lḥudud-ines si lğiha sya d akinna d Amecras, d asif. Si lğiha-agi lḥudud-nneɣ dayenni d asif, gar-eɣ akd Umejjuḍ d asif ; si lğiha syagi dayenni d asif-agi Lqennar (…). Swadda gar-eɣ ak d Rğawenna dayenni d iɣzer. Zik «* la grande rue *»-agi d iɣzer. (…) Lweqt-nni* les frontières *i nesɛa nekni,* les frontières naturelles *d iɣezran, d iɣzer neɣ d asif.* Mais *m(i) ad tafeḍ yiwen « idipassi » seg yeɣzer, d tiɣin i yuɣen umbeɛd. (…) Am-qqareɣ si Tizi Wwezzu dayenni gar-eɣ akd Ṛğawenna, d la « grande rue » akka tura, zik yella d iɣzer yessufuɣen direkt arma d Lwad Ɛisi d tukessart ».* [Les limites des *At Zemmenzer*, c'est la rivière en-bas, entre nous et Amechras. Parce qu'*At Zemmenzer*, ses limites de ce côté là-bas, c'est Amechras, c'est la rivière. De ce côté-ci, notre limite c'est encore la rivière, entre nous et Amejjoud[105] c'est la rivière ; de ce côté-ci encore c'est la rivière *Lqennar*. En bas, entre nous et Ardjaouna, c'est encore un ravin. Avant, cette « grande rue » c'était un ravin. A l'époque, nous, nous avions des frontières naturelles, des ravins ou des rivières. Mais si vous en trouvez un qui avait dépassé le torrent, c'est qu'il avait acheté [la terre] après. Je vous dis depuis Tizi-Ouzou aussi entre Ardjaouna et nous, c'est la grande rue d'aujourd'hui, avant c'était un torrent qui se jetait directement dans l'Oued Aissi] (S. M. né à *Buɛaṣem*, vers 1954).

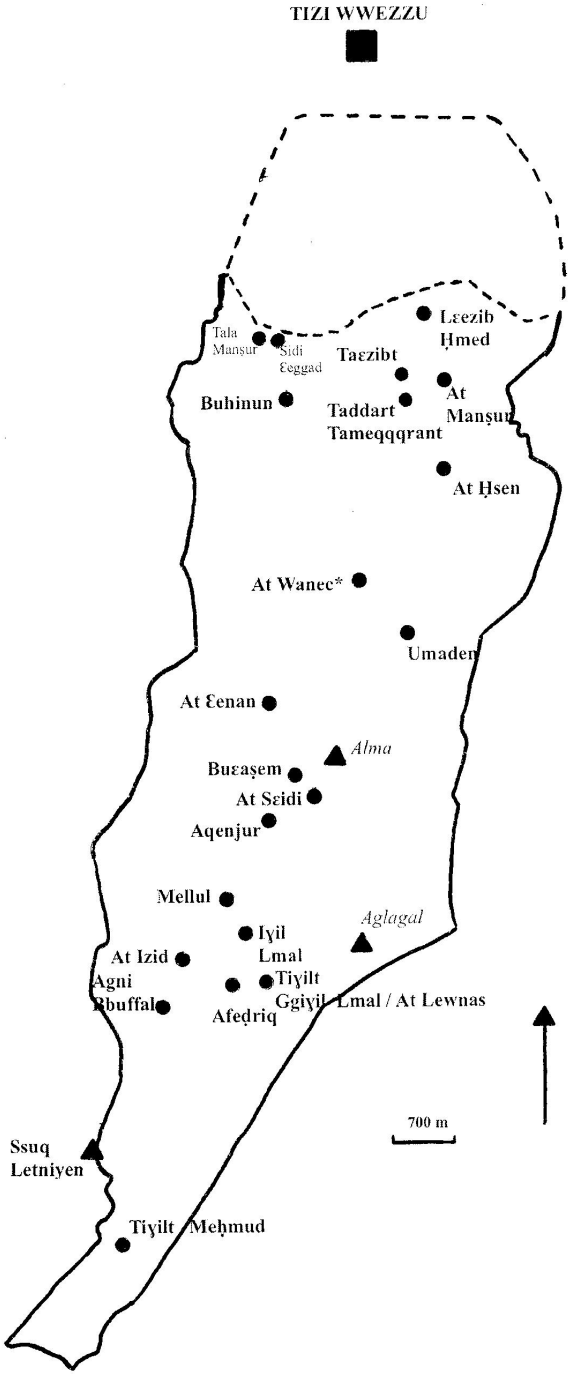
Les territoires tribaux suivent la cohérence de la topographie et leurs limites sont en général constituées par les cours d'eau (*iɣzer* : torrents / ravins ou *asif* : rivière). Sinon, il s'agit d'un indice d'une guerre passée ou d'un achat d'un territoire qui dépasse « le territoire naturel » (ce qui rappelle la variabilité des territoires tribaux). Ainsi, l'étendue du territoire ne s'est pas effacée de leur souvenir : dans l'espace montagneux il est délimité par les torrents qui coulent entre eux et les *Ibetrunen* et les *Maɛetqa* à l'ouest, *Amecras* au sud, les *At Ddwala* à l'est ; dans la plaine également, ils se rappellent qu'avant la colonisation une partie de l'espace qui a servi au développement de la future agglomération de Tizi-Ouzou appartenait à la tribu.

2- Données démographiques et socio-politiques.

Quelques données précises sur les villages et la population s'imposent d'emblée. La carte suivante présente les agglomérations actuelles, projetées sur ce qui était l'ancien territoire tribal des *At Zemmenzer*, ainsi que les différentes communautés villageoises (qui se manifestent par l'existence d'une assemblée).

[105] Nom d'une forêt et de la rivière qui délimitent les *At Zemmenzer* à l'ouest.

Figure 10- Carte : limites du territoire des *At Zemmenzer* et agglomérations actuelles.



————	Limite du territoire tribal d'après les archives du *Senatus Consulte*
------	Territoire tribal intégré au périmètre de colonisation de Tizi-Ouzou (approximatif)
■ **TIZI WWEZZU** :	Ville « centre »
● **Buhinun** :	Communauté villageoise (disposant habituellement d'un comité de village)
● **At Wanec*** :	Village qui englobe deux communautés villageoises
● Tala Manṣur / Sidi Ɛeggad :	Quartiers englobés dans la communauté villageoise de *Buhinun*
▲ *Aglagal* :	Agglomération récente (sans institutions villageoises)

Les données collectées par les officiers français au XIXème s. nous offrent aujourd'hui des estimations précises quant à la superficie et au peuplement. En 1866, les villages objets de cette étude regroupaient 5378 habitants (Hanoteau, Letourneux, 2003, T. I : 264). En 1891, ils sont évalués à 7520 habitants et se répartissent sur environ 5000 ha (6 MIOM 42 : Reissolet, « Rapport d'ensemble sur les opérations de la délimitation de la tribu de Beni Zmenzer », 1891). Les archives coloniales livrent encore des données pour le milieu du XXème s. : la population globale du douar Zmenzer, qui regroupe tous les villages de la tribu des *At Zemmenzer*, est évaluée à 14 850 habitants (ANOM, 5 SAS 233, « Relevé des populations du quartier I2 », 1956).

J'ai enfin tenté d'évaluer la population actuelle issue de cette tribu, mais je ne suis parvenue qu'à des approximations du fait de plusieurs facteurs :

- Les recensements de populations se font par APC. Si la commune de Beni Zmenzer se compose uniquement de villages qui faisaient partie de la tribu des *At Zemmenzer*, le reste des villages (au nord et au sud de l'ancien territoire tribal) sont intégrés à des communes plus vastes, englobants d'autres villages (voir p. 220 la figure 14 qui présente la carte du découpage communal actuel).
- Malgré de nombreuses tentatives, je n'ai pu accéder aux archives de l'APC de Tizi-Ouzou, pour y rechercher l'existence éventuelle de données par village.
- Outre les transformations administratives, le territoire et la population ont été touchés par de nombreuses dynamiques : urbanisation, aménagement et migrations, qui « brouillent » les limites territoriales et gênent l'estimation de la population à rattacher aux *At Zemmenzer* aujourd'hui.

Ce dernier point mérite davantage de précision du fait des implications sur l'organisation socio-politique traditionnelle. Suite à la mise en place des communes (dès la guerre d'indépendance avec la municipalisation confiée aux SAS), on a assisté au développement inégal des équipements ce qui a conduit à l'émergence de chefs-lieux : Souk-el-Tnine (*Ssuq Letniyen*), à l'emplacement de l'ancien marché tribal qui était partagé par les *At Zemmenzer* et une autre tribu (*Lemɛatqa*) ; *Alma* qui a émergé *ex-nihilo* du fait de l'implantation de la SAS de Bou Assem. Ces chefs-lieux sont des agglomérations nouvelles qui ne correspondent pas au modèle du village kabyle (un territoire et une communauté réunie autour d'une assemblée articulant ordre politique et ordre lignager). Leurs habitants, issus des villages environnants, demeurent membres de l'assemblée de ces derniers. De même, avec le développement des réseaux de transport, et des équipements, d'autres agglomérations nouvelles émergent qui sont peuplées par des habitants des villages plus anciens : ces habitants étant déjà rattachés à une communauté villageoise, au sein de laquelle ils participent aux activités villageoises, ces agglomérations ne sont que des lieux de résidence et ne connaissent pas (encore ?) l'organisation d'activités municipales selon le modèle traditionnel. C'est le cas d'*Aglagal* qui a commencé à se peupler à la fin des années 1970. Deux des résidents d'*Aglagal*, interrogés en tant que membres de comités de village (l'un d'*Iɣil Lmal*, l'autre de *Mellul*), m'ont ainsi fait part de la tenue d'une réunion en juin 2013 afin de discuter de la mise en place d'une organisation pour la nouvelle agglomération. L'un deux y a assisté et a témoigné de l'échec de cette tentative en raison de l'attachement des habitants à leur village et à leur communauté d'origine.

D'autre part, comme de nombreuses régions en Kabylie, le territoire des *At Zemmenzer* a été touché au XIXème s. par l'émigration. On peut alors parler d'une « déterritorialisation » de la communauté tribale, les émigrés ayant peu à peu organisé des assemblées en émigration sur le modèle de leur assemblée villageoise avec lesquelles ils sont encore en lien (voir à ce sujet le chapitre 4, p. 292). Il ne faut pas non plus oublier l'émigration dans les villes algériennes : une partie reste en contact avec le village et participe aux activités villageoises, surtout lorsque ces individus résident dans des agglomérations proches comme Tizi-Ouzou. Tous les « enfants du village » peuvent prétendre un jour à faire partie de la communauté villageoise. Or, certains comités sont en mesure de chiffrer exactement le nombre d'habitants résidents et affiliés à l'assemblée, ainsi qu'une estimation des membres « potentiels » qui résident à l'extérieur. Cela n'est pas toujours le cas et cela dépend du dynamisme du comité. On manque donc de sources pour évaluer de manière fine cette population.

Enfin, ce territoire n'a pas non plus été épargné par les dynamiques urbaines qui se sont accélérées tout au long du XXème s. Le territoire de la tribu a été amputé dès la fin du XIXème s. en raison de la création d'un périmètre de colonisation pour la ville de Tizi-Ouzou. Depuis, la ville ne cesse de s'étendre et une partie de « la plaine » (*Azaɣar n Buhinun* et *Azaɣar Iḥesnawen*) peuplée auparavant par les membres de la tribu accueille aujourd'hui des populations extérieures. « *Kul lɛerc yella din* » [toutes les tribus y sont représentées], résume-t-on localement. Les estimations des habitants de ces espaces sont bien au-dessus du nombre de membres de la tribu.

Tous ces éléments impliquent, d'une part, que l'appartenance tribale est devenue difficile à traduire aujourd'hui en limites territoriales claires (au Nord), d'autre part que la population est difficile à dénombrer de manière exacte. En tenant compte de toutes les réserves évoquées, je propose cependant ici une approximation basée sur les renseignements fournis par les archives de l'APC de Beni Zmenzer, des données fournies par les comités de village qui peuvent parfois indiquer le nombre d'habitants, quelques données fournies par des fonctionnaires de l'APC de Tizi-Ouzou que j'ai pu rencontrer dans le cadre de l'enquête.

Figure 11- Evaluation de la population résidant dans les espaces correspondant au territoire de *lɛerc* précolonial (excepté le périmètre de colonisation détaché à la fin du XIXème s.).

Villages / communes	Source de l'estimation	Evaluation au cours des années 2000
Buhinun	Fonctionnaire de l' APC de Tizi-Ouzou	Environ 12 000 hab.[106]
Iḥesnawen	Document de la coordination de l'arch Ihesnaouen	Environ 10 000 hab.
APC de Beni Zmenzer	Archives de l'APC (notamment : dossier « Situation actuelle de l'AEP des villages de la commune de Beni zmenzer » ; reprend les chiffres du RGPH de 1998).	12 120 hab. (estimation 2005)
Alma		1512
Aglagal		764
Aït Anane / Ighil Nali / Iguelfane		1546 / 157 / 474
Bouassem		207
Aït Saidi		226
Oumadene		749
Akendjour		756
Ighil Elmal		1347
Melloul		464
Tighilt Elmal / Aït Lounès		621 / 216
Afedrik		366
Aït Ouanèche		1960
Aït Amrane		752
Villages des *At Zemmenzer* rattachés à l' APC de Souk-el-Tnine	Membres des comités de villages ; article de presse.	Inférieure à 10 000 hab.
Total		**Environ 45 000 hab.**

[106] En 1993, l'ouvrage *Tizi-Ouzou Fondation, Croissance, Développement* proposait une projection de l'évolution démographique pour 2010 :

- pour Bouhinoun I (dénomination administrative de l'agglomération située en montagne) : 5 124 hab.
- Pour Bouhinoun II (agglomération située en plaine) : 4215 hab.

(Dahmani, Doumane, Oualikène, Saheb, 1993 : 206).

3- Un territoire intégré à une commune de plein exercice, qui a connu une scolarisation tardive et une émigration relativement importante.

Contrairement aux tribus alentour, notamment celles qui ont fait partie de la même confédération, celle des *At Ɛisi* (c'est-à-dire les *At Ɛebdelmumen*, *At Ɛmer u Fayed*, *At Ddwala*, *At Meḥmud*, *Iferdiwen* rattachés à la commune mixte de Fort-National), les *At Zemmenzer* n'ont pas été intégrés à une commune mixte. Cela explique, entre autres, le fait que l'on dispose aujourd'hui de peu de sources datant de l'époque coloniale, les administrateurs ayant rédigés voire publiés une documentation abondante sur les territoires et les populations des communes mixtes. Les autres tribus de la confédération ont pu connaître des régimes administratifs particuliers qui se sont appuyés sur l'organisation villageoise traditionnelle (reconnaissance / utilisation de la *tajmaɛt* notamment), d'autant plus que la commune mixte de Fort-National a connu de nombreux régimes d'exception (Mahé, 2001 : 245-251). Les *At Zemmenzer*, eux, ont intégré la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou dès 1884. Ce type de commune fonctionnait sur le modèle des communes de métropole, à la différence qu'un double collège séparait la représentation des Européens de celle des Français musulmans, qui comportait un tiers des sièges désignés au suffrage censitaire. De manière générale, le rattachement à ce type de commune signifiait la fin d'une quelconque reconnaissance officielle des institutions traditionnelles. Pour ce qui concerne le territoire, les tribus ont été soit démembrées pour former un douar, soit laissées telles quelles pour intégrer entièrement la circonscription gérée par les élus européens. C'est cette dernière option qui a été appliquée aux *At Zemmenzer*.

Cette situation particulière (un douar qui recoupe en gros la tribu, mais intégré à une commune de plein exercice dans le cadre de laquelle l'administration a « ignoré » l'organisation socio-politique traditionnelle) paraît intéressante pour évaluer certaines des conditions qui ont permis la redynamisation des assemblées villageoises, phénomène étudié surtout dans le cadre des communes mixtes, pour lesquels les administrateurs ont fourni des documents nombreux.

En outre, on peut parler d'une scolarisation tardive à l'échelle de la région.

En effet, des travaux sur la scolarisation en Algérie permettent de dire que la Kabylie a été une région relativement favorisée par la politique scolaire par rapport au reste de la colonie (Colonna, 1975 : 200-201). Déjà avant la promulgation des lois Ferry, Jésuites et Pères blancs, motivés par le « mythe kabyle », avaient entrepris l'ouverture d'écoles dans la Kabylie du Djurdjura, notamment dans le Massif central. Ce sont les mêmes régions qui accueillent par la suite les écoles laïques, suite à l'application des lois Ferry en Algérie (1883) : Massif central (communes mixtes du Djurdjura et de Fort-National), vallée de la Soummam. Or, il existe également dans ce domaine un fossé entre la situation qui se développe dans les communes mixtes et celles des communes de plein exercice. Dans les premières, les administrateurs appliquaient la loi qui leur imposait d'entretenir ou de créer des écoles ; dans les secondes, les élus négligèrent totalement la création d'écoles dans les douars. Ainsi, « dans la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou, une seule école avait été créée pour une population qui comptait environ 30 000 indigènes en 1920, alors qu'à la même époque, la commune mixte de Fort-National, qui comptait environ 60 000 âmes, disposait de trente-deux écoles » (Mahé, 2001 : 266).

Les données recueillies sur le terrain indiquent que la première école a été créée au milieu des années 1930 au lieu-dit « *Taliwin* ». Jusqu'à la guerre d'indépendance, c'est le seul établissement scolaire qui a accueilli les villageois de la région. Par la suite, deux écoles de garçons (5 classes) accueillent au total 290 élèves (ANOM, 915 88 : « fiche de présentation de la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou », 1950). Avec la mise en place des SAS chargées d'une mission de politique sociale à partir de 1956, quelques villages sont progressivement dotés d'écoles : *At Ḥsen*, *Buhinun ainsi qu'Alma et Ssuq Letniyen*, lieux où s'installent les militaires.

Enfin, un troisième élément doit être abordé pour cerner la particularité de ce terrain : l'émigration, qui en parallèle à la scolarisation, constitue un des facteurs expliquant la particularité de la Kabylie en matière de revendication identitaire. Ce phénomène touche de manière très inégale l'Algérie mais aussi la Kabylie. Là encore, il existe peu de sources pour aborder ce phénomène à

l'échelle locale. Les archives des SAS révèlent quelques données dans les monographies d'une commune et un document fait le point sur la situation de différents douars à la fin de l'année 1955 : sur 14 850 habitants, 1500 hommes travaillaient en France en décembre 1955, ce qui donne pour l'émigration en France un taux de 10,1 % de la population totale (5 SAS 233 : « Présentation des douars du quartier I2 »). La monographie de la SAS de Bou Hinoun datée de 1959 apporte aussi quelques indications qui sont cependant parcellaires : elles concernent une partie seulement des *At Zemmenzer* (la commune de Bou Hinoun créée en 1959 comprend les villages des *Iḥesnawen*, d'*At Wanec* et de *Buhinun*). D'autre part, l'évaluation de la population masculine émigrée proposée par l'officier de la SAS est très approximative. Sa monographie précise ainsi « autre ressources, celles que procurent les salaires de 157 hommes travaillant en France, encore que tous n'entretiennent pas régulièrement leurs familles restées en Kabylie ». Le document précise en outre la population totale de cette commune (7327 âmes) ainsi que le nombre d'hommes électeurs (726) (5 SAS 212 : monographie communale de Bou Hinoun, 1959). On peut grosièrement estimer l'émigration à partir de cet échantillon à un minimum de 2, 15 % de la population totale et à 17, 8 % de l'ensemble des hommes majeurs. En comparaison avec les douars voisins (Beni Aïssi : 11, 6 % de la population totale, et 46, 5% de la population active masculine, Beni Douala : respectivement 13,2 % et 53 %...) de la commune mixte de Fort-National, ces taux s'avèrent légèrement plus faibles (cf. les tableaux statistiques précis à propos des douars des communes mixtes proposés par Mahé, 2001: 383-385). Toutefois, pour l'officier qui rédige la monographie, cette émigration est qualifiée en conclusion de son travail d'émigration importante.

Les *At Zemmenzer* apparaissent donc à travers ces données comme une tribu du Djurdjura relativement moins touchée par les grands bouleversements et à l'écart des politiques d'exception liées à la colonisation, qui ont beaucoup plus fortement touché leurs voisins de l'Est. Il sera donc intéressant d'observer si cela a induit ou non des conséquences en ce qui concerne les processus de réappropriation et de reconstruction identitaire.

Il convient de cerner maintenant plus précisément comment l'insertion du territoire de la tribu dans le système administratif français puis algérien a eu des répercussions ou non sur le nom et le territoire de la tribu.

II- Le nom et le territoire de la tribu face à la mise en place des Etats : entre maintien et effacement dans les découpages administratifs.

1- De *lɛerc n At Zemmenzer* au douar Zmenzer (1851-1955).

a- « L'organisation kabyle » (1858-1860) définit la « tribu des Beni Zmenzer ».

Bien que les généraux français aient déjà commencé à soumettre certains espaces et certaines tribus de Kabylie, par la conquête ou par l'entremise de chefs de guerre indigènes, l'année 1857 est habituellement retenue comme celle de la soumission de la « Grande Kabylie ». C'est en effet la fin d'une série d'opérations militaires de grande envergure débutée en 1845 et qui aboutirent à la soumission de la totalité des tribus kabyles (une première fois).

La première soumission des *At Zemmenzer* se produit plus tôt. Ils se soumettent une première fois dès 1844. Mais cette soumission n'est alors que nominale. Ils se soulèvent à l'occasion de l'insurrection dirigée par Bou Baghla et se soumettent une seconde fois en 1851. Toutefois, l'organisation administrative française dite « organisation kabyle » n'est définie que quelques années plus tard et leur est appliquée en novembre 1860, comme pour toutes les tribus des cercles de Dellys, Tizi-Ouzou, Dra-el-Mizan. Ce n'est en effet qu'en 1858, après la soumission générale des tribus kabyles, que le général Randon, avait fait valoir au gouvernement l'utilité de maintenir l'organisation politique municipale de la Kabylie et il avait promis aux tribus de respecter leurs institutions, en plus de leur justice coutumière. L'application de cette organisation fixe alors un nom et un territoire (en termes de contenu si ce n'est encore en termes de limites) à chaque tribu. Les années 1860 correspondent à un travail minutieux de description et d'analyse du terrain, déjà évoqué (cf. première partie : p.133), et qui donne lieu à la rédaction de monographies de tribu. Les Bureaux arabes, créés en 1857 pour le cercle de Tizi-Ouzou, sont chargés de l'administration du territoire conquis et dressent la liste des tribus nominativement, mentionnent les différentes « fractions » intégrées dans le territoire de cette nouvelle circonscription administrative. Un autre document de novembre 1865 rédigé par le chef du Bureau arabe précise les villages ou hameaux compris dans ces fractions désormais appelées « djemaas » ou « communes », déjà listés précédemment (p. 208).

Ce n'est qu'à la toute fin du XIXème s. que la tribu est géographiquement délimitée, avec une cartographie de son territoire projetée sur le papier, dans le cadre de l'application du *Senatus consulte* qui s'effectue ici après la mise en place du régime civil[107].

b- Le Senatus consulte, appliqué dans le cadre de l'organisation civile (1863-1897), fixe le « douar Zmenzer ».

Suite à l'insurrection de 1871, la Kabylie est totalement rattachée au territoire civil (rattachement effectif en 1880) et voit la création des douars ou communes indigènes. Le découpage de ces entités chevauche en général celui des tribus bien plus qu'il ne le contredit. Qu'en est-il pour la tribu des *At Zemmenzer* en particulier ?

Les archives du *Senatus consulte* (ANOM, 6 MIOM 42 [1 M 204]) précisent que la loi du 28 avril 1887, prévoyant l'achèvement de la délimitation prévue par le *Senatus Consulte* de 1863, est appliquée par un arrêté du 20 juin 1891 à la tribu. Les opérations se prolongent sur le terrain jusqu'en 1897. Le rapport d'ensemble sur la délimitation du « douar Zmenzer » rappelle que « dans sa séance en date du 6 mai 1895 la commission administrative a définitivement arrêté la

[107] C'est en effet le *Senatus consulte* de 1863 qui entraîne un découpage administratif précis (délimitation des tribus) en vue de l'application des lois foncières. Toutefois cette application a été retardée par la chute de Napoléon III en 1870 et par le soulèvement de 1871 qui toucha la Kabylie.

délimitation de la tribu des Beni Zmenzer : tout le territoire a servi à former un seul douar désigné sous le nom de douar Zmenzer ». Ce choix est motivé par des raisons historiques et politiques (indépendance, guerres avec les tribus voisines) et sociales (solidarité et liens de parenté) :

« Cette tribu est très ancienne, elle s'est toujours appelée Zmenzer. Elle a son historique particulier, elle a pour ainsi dire toujours vécu à part, sauf au moment de l'insurrection de 1871 où elle a été obligée de suivre le mouvement insurrectionnel mais on peut voir d'après l'historique, qu'avant l'époque de la domination française elle a eu à soutenir des luttes de la part des tribus voisines liguées contre elle ; il existe beaucoup de solidarité entre tous les villages qui la composent et en même temps des liens de parenté ; les considérations qui précèdent nous ont guidés dans la proposition que nous soumettons à la Commission administrative de ne former qu'un seul douar qui prendrait le nom de Douar Zmenzer. » (ANOM, 6 MIOM 42 : Reissolet, «Rapport d'ensemble sur les opérations de la délimitation de la tribu des Beni Zmenzer », 1891.)

Le territoire reprend la délimitation de la tribu (défini lors de la 1ère opération) mais en est exclu le périmètre commun avec le centre de colonisation de Tizi-Ouzou : la tribu doit abandonner à l'Etat une superficie de 655 ha qui servira à la colonisation (117 MIOM 155 : « Minute de rapport sur la délimitation et la répartition de la tribu des Beni Zmenzer », 1897). Cela correspond à la zone de plaine à l'extrémité nord de la tribu (13, 1 % du territoire de la tribu s'étendant sur une partie des villages de *Buhinun* et des *Iḥesnawen*). Ce territoire de colonisation n'a jamais été récupéré par la tribu et a intégré le domaine de l'Etat. Cela explique qu'il a subi plus tôt les logiques urbaines et étatiques : installation de populations extérieures et jonction avec le tissu urbain de la ville de Tizi-Ouzou, aménagements de l'Etat comme une coopérative agricole, et plus récemment un axe autoroutier et une gare multi-modale.

Ainsi constitué à la fin des années 1890, le douar Zmenzer se compose de la façon suivante : « 4028 ha avec 22 villages et 27 azibs peuplés par 7520 hab. », « 1221 maisons couvertes en tuiles ». Enfin une carte, dressée par le commissaire délimitateur accompagne les rapports des opérations de délimitation (6 MIOM 42, «Rapport d'ensemble sur les opérations de la délimitation de la tribu des Beni Zmenzer », 1891 ; cf. la carte de la délimitation par les opérations du *Senatus consulte* datée de 1891, présentée en annexe 4b).

c- Le régime civil ne met pas fin à l'unité de la tribu comme base d'une circonscription administrative.

Les archives renseignent aussi sur la situation administrative du douar : intégré à la commune mixte des Issers au départ, il est très vite intégré dans la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou (décret du 17 avril 1884). Contrairement aux cas de certaines tribus disloquées pour que leur territoire intègre des communes de plein exercice et apporte des subsides à la circonscription, le douar Zmenzer intègre totalement la commune de Tizi-Ouzou.

Ainsi, jusqu'à la fin de la période coloniale la politique administrative n'aura pas gêné la cohésion du territoire tribal. Jusqu'à la guerre d'indépendance, en effet, le territoire du douar-tribu ne subit pas de modification. La guerre (1954-62) ouvre au contraire une nouvelle période.

2- 1955-1983 : les découpages communaux effacent le territoire et le nom tribal.

Soulignons d'emblée ici, comme l'indique le découpage chronologique, qu'il n'y a pas dans ce cas précis de rupture entre Algérie coloniale et Algérie indépendante. Toutefois, on observe avant l'indépendance un éclatement du territoire tribal en différentes circonscriptions administratives (SAS et Communes), tandis qu'après l'indépendance, ce dernier est « dilué » dans une APC (commune) plus vaste.

Figure 12- Carte : découpage communal de 1959.

a- Avec la guerre d'indépendance algérienne, la lutte pour la maîtrise du territoire passe par un nouveau découpage qui efface les référents tribaux : communes de Souk-el-Tnine, Bou Assem et Bou Hinoun (1955-1962).

Cette guerre voit dans la région la mise en place des Sections Administratives Spécialisées créées officiellement par le décret du 26 septembre 1955 ; elles disparaissent en février 1962. En « Grande Kabylie », 77 ont été instaurées, ce qui est exceptionnel par rapport aux autres régions et elles ont pu être interprétées comme une certaine continuation de la politique kabyle. Ces SAS sont à la fois rattachées à l'administration civile et dirigées par des officiers de réserve ou d'active détachés de leur corps d'origine, avec une double vocation de « pacification » (assurer des fonctions administratives, policières, militaires) et de politique sociale (pour contrecarrer l'action du FLN et rallier les populations à la France). Surtout le territoire est quadrillé pour mieux en assurer le contrôle. Il est dans le cas présent placé sous l'autorité de deux SAS : celle de Bou Assem et celle de Souk-el-Tnine. On assiste alors à un découpage du territoire en trois communes :

- Le sud de l'ancien douar-tribu, avec les villages de *At Izid*, *Agni Bbuffal*, *Tiɣilt Meḥmud*, est intégré à la commune de Souk-el-Tnine, sous l'autorité de la SAS de Souk-el-Tnine (5 SAS 234 : « renseignements sur le rattachement administratif des allocataires de CICAFDA » , 1957).

- Le reste du douar est divisé en deux communes : commune de Bou Assem créée en 1956, commune de Bou Hinoun créée en 1959 (par le regroupement de trois anciennes communes de 1956 : Bou Hinoun, Aït Hessane, Aït Ouanèche). Cette partie est sous administration de la SAS de Bou Assem (5 SAS 212 : « monographies communales », 1959).

Désormais les populations ont perdu leur appellation tribale. Toutefois certains rapports (issus des SAS ou de l'armée) font encore référence aux « Beni Zmenzer » ou à « l'ex-douar Zmenzer » partie nord ou partie sud, ce qui indique que le nom était toujours connu de l'administration. Les statistiques ou les études précisément localisées se font par village ou par commune, mais aussi parfois encore par « douar ». Le nom tribal disparaît en tous cas des dénominations officielles des territoires.

b- Les premières décennies de l'indépendance (1963-84) : un rejet du cadre tribal ?

Pour ce qui concerne l'ensemble de l'Algérie, Ben Hounet note que le fait tribal a pu être appréhendé de manière ambivalente par les autorités, dénoncé comme un archaïsme social, mais idéalisé comme système de valeurs supposées ; il souligne que « le fait tribal n'a jamais été réellement combattu » (*Cahier d'Etudes africaines*, 2008). Face à cette ambivalence des discours officiels, il est important de voir concrètement les mesures mises en place localement.

Dans le cas des *At Zemmenzer*, l'effacement des « douars-tribus » se poursuit avec le découpage de 1963. Ce découpage du territoire divise l'Algérie en wilayas et communes (APC). L'Etat algérien choisit un découpage en communes vastes dans lesquelles se diluent les douars - tribus hérités de la colonisation. La carte suivante[108] permet en effet de constater le regroupement de l'ancien douar dans un ensemble beaucoup plus vaste polarisé par la ville de Tizi-Ouzou.

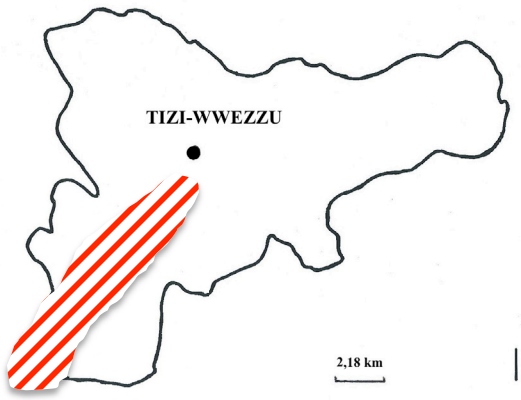


Figure 13- Carte du découpage communal de 1963 : les *At Zemmenzer* dans l'APC de Tizi-Ouzou.

3- Le découpage de 1984 et la création de l'APC de Beni Zmenzer : vers une renaissance de la « tribu » ?

La réforme de 1984 est profonde en ce qui concerne le découpage des circonscriptions. De manière générale, les noms de tribu sont ressuscités et les APC de taille plus petite ont des frontières qui se rapprochent davantage des frontières du douar-commune donc de la tribu du XIXème siècle (Mahé, 2001 : 484). La carte p. 220 (figure 14) projette les transformations administratives de cette époque sur l'ancien territoire de la tribu au XIXème s.

[108] Réalisée d'après les cartes et informations contenues dans Dahmani, Doumane, Oualikène, Saheb :1993.

Cette carte rend compte de :

- La réapparition du nom de *lɛerc* dans les dénominations officielles (sous sa forme arabisée : Beni Zmenzer).
- Le découpage du territoire en trois ensembles : au centre, une grande partie de ce dernier forme l'APC de Beni Zmenzer ; au Nord, un groupe de villages de l'ancien douar-tribu (*Buhinun*, *Iḥesnawen* et leur plaine « *azaɣar* » sont rattachés à l'APC de Tizi-Ouzou) ; au Sud, *Agni Bbuffal*, *Tiɣilt Meḥmud* et *At Izid* restent rattachés à l'APC de Souk-el-Tnine (ces villages avaient été détachés déjà à l'époque du découpage des SAS).

Pour Mahé, l'Etat, qui s'était jusqu'alors appliqué méthodiquement à essayer de subvertir les divisions tribales anciennes s'est converti à « un pragmatisme administratif ». Il met en évidence le fait que les frontières des tribus correspondaient exactement au compartimentage topographique de la région et donc aux infrastructures (routes et équipements). Il ne s'agissait donc pas nécessairement d'une volonté politique de pérenniser ces frontières en tant que tribu (Mahé, 2004 : 218).

Ainsi, dans le cas précis des *At Zemmenzer* l'idée de déstructuration du territoire tribal est à nuancer très fortement. Durant la période coloniale, l'extrémité nord du territoire a été perdue par la tribu au profit de la colonisation. Mais par la suite, à part pendant la courte période des SAS (1956-62), ce territoire n'a pas été disloqué afin d'intégrer des circonscriptions administratives diverses. Pour la période suivante, ce n'est qu'à partir de 1984 que cet espace est organisé en trois unités administratives, tandis que réapparaît dans les dénominations officielles le nom de la tribu.

Cela a pu permettre, malgré ces transformations objectives, et grâce à la continuité du peuplement, le maintien d'un espace tribal vécu et représenté : la « tribu » du XIXème s. correspondait aussi à un espace parcouru par des relations sociales privilégiées et le territoire était l'objet de représentations mentales partagées par les *At Zemmenzer* et qui le demeurent encore en partie.

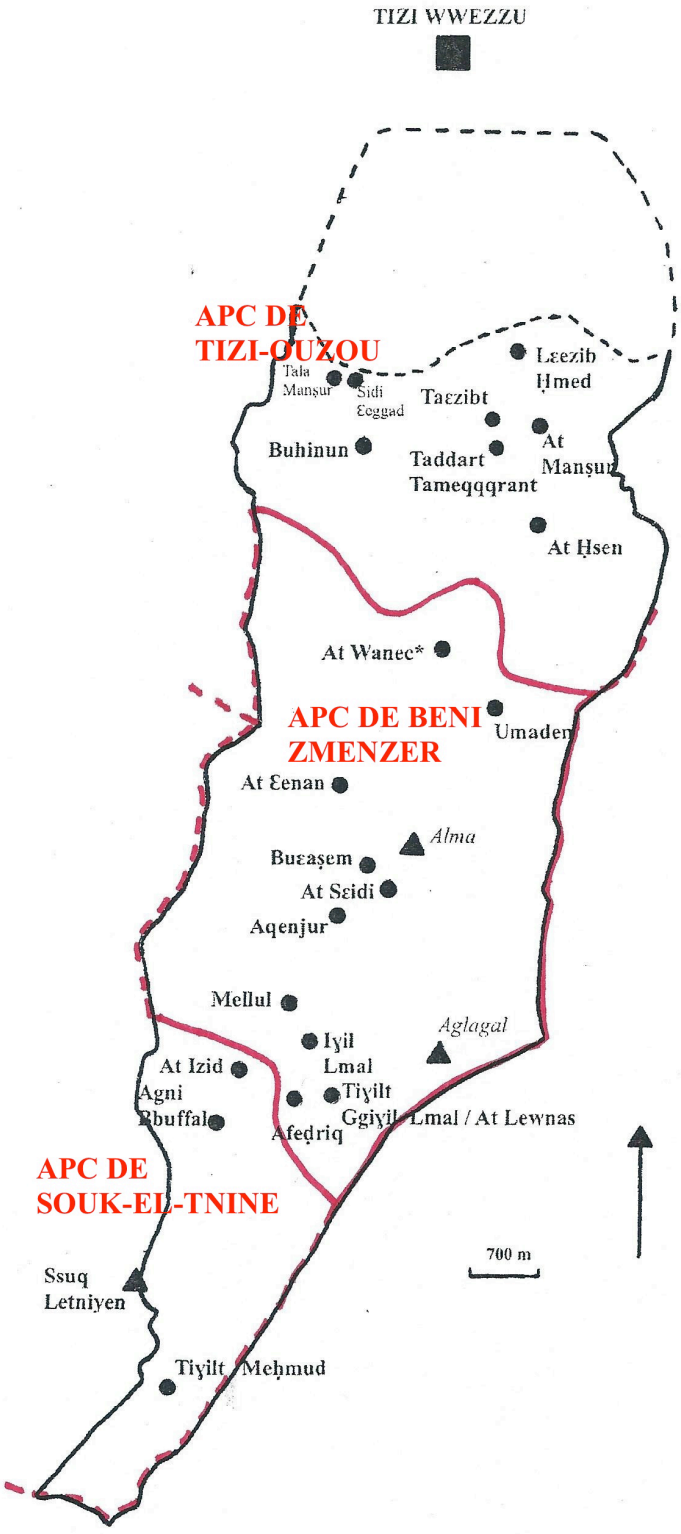
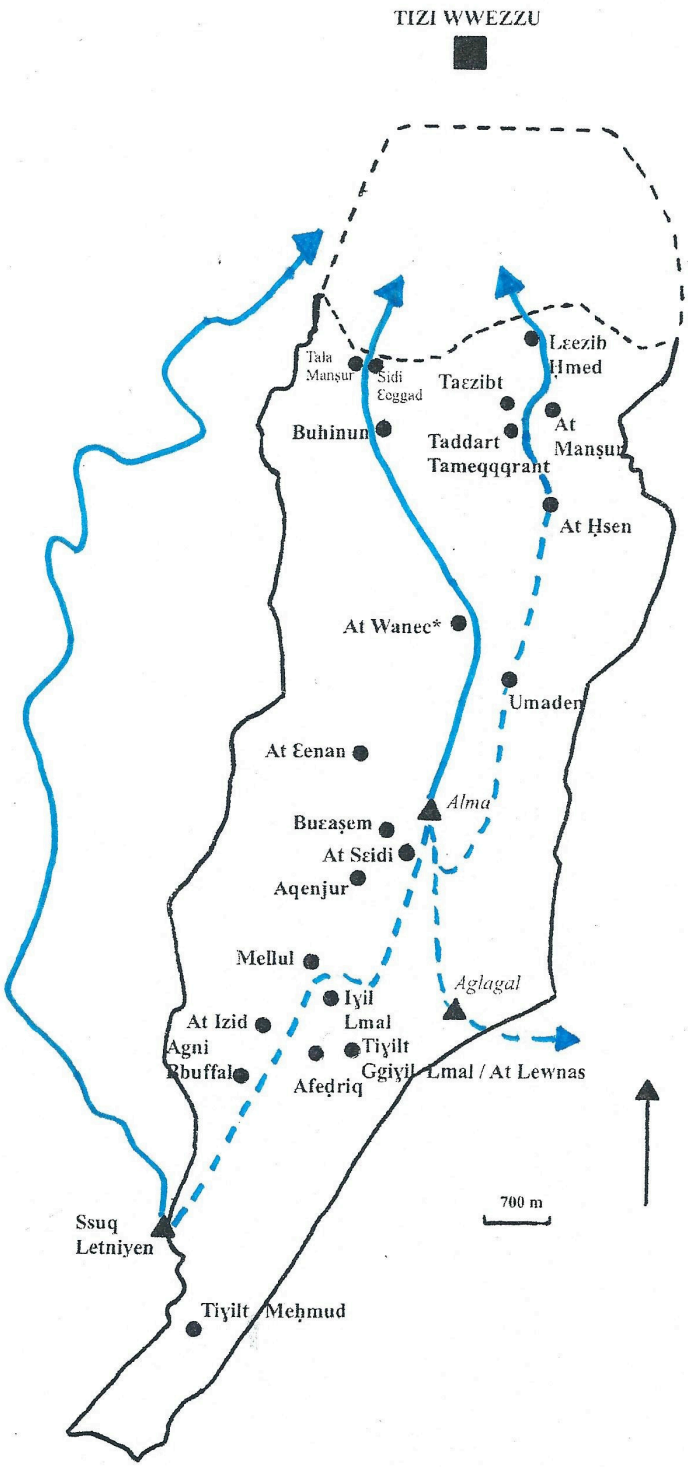


Figure 14- Carte du découpage communal de 1984.



LIgnes de transport au début des années 1990

Lignes de transport au début des années 2010

Figure 15- Réseau de transport collectif parcourant l'ancien territoire tribal.

III- Un territoire tribal qui demeure sous la forme d'un espace vécu et représenté.

« L'espace ne [peut] se comprendre dans toute [sa] cohérence que si l'on ajoute aux apports antérieurs [un cadre historique et géographique] cet ultime ciment de relations vécues, c'est-à-dire assimilées ou non au plus profond de l'intimité psychologique de chacun » (Frémont, 1976 : 90-91). Cette définition amène à s'interroger sur le maintien du territoire des *At Zemmenzer* comme espace de vie, marqué par des pratiques particulières, qui peuvent être concrètement objectivées mais aussi sur une approche plus subjective de l'espace qui met en jeu une composante culturelle. « Les êtres humains ne vivent pas dans le monde tel qu'il est mais dans le monde tel qu'ils le voient et en tant qu'acteurs géographiques, ils se comportent selon leur représentation » (Frémont, 1976).

Sans pouvoir toujours m'appuyer sur des ressources documentaires (notamment une documentation officielle), j'ai tenté d'objectiver cette pratique et cette représentation de l'espace à travers différents faits pouvant révéler les relations sociales portées par ce territoire. D'abord, quelques indices des réactions des populations aux découpages administratifs imposés après l'indépendance révèlent l'attachement des populations à leur territoire tribal. L'organisation des transports en commun dans la région rend compte, elle, de la pratique quotidienne du territoire comme espace de déplacement. Enfin, je me suis interrogée sur la signification d'un discours de la parenté tenu par certains informateurs.

1- Des réactions aux découpages administratifs.

Sans que la question ne soit explicitement posée, les témoignages ont fait apparaître des tâtonnements dans la mise en place des nouvelles circonscriptions administratives après l'indépendance. Ils ont révélé également que loin d'être passifs, les *At Zemmenzer* ont réagi aux découpages qui mettaient à mal le territoire tribal, ou d'une certaine manière bousculaient leur pratique du territoire. Ces données du terrain m'ont donc amenée à rechercher l'existence d'une documentation sur ces découpages. Les écrits manquent pour objectiver totalement la question des réactions des populations[109], mais la lecture des journaux officiels de l'époque confirme des hésitations durant l'année 1963 concernant la constitution des nouvelles circonscriptions administratives dans l'Algérie indépendante.

[109] Rappelons que l'accès aux archives à Tizi-Ouzou aussi bien à la wilaya qu'à l'APC n'a pas été possible. D'autre part, je ne sais dans quelle mesure il existe une documentation qui aurait pu éclairer cette question.

Figure 16- Tableaux concernant le découpage administratif de 1963.

J.O. du 31 mai 1963- Tableau annexé au décret 63-189 du 16 mai 1963 portant réorganisation territoriale des communes (site www.joradp.dz)**.**

Arrondissement	Nouvelle commune	Chef-lieu	Ancienne commune
Tizi-Ouzou	Tizi-Ouzou	Tizi-Ouzou	Tizi-Ouzou **Bou Hinoun**
	Maatka	Maatka	Souk-el-Khemis Souk-el-T'nine **Bou Assem**

J.O. du 5 novembre 1963- Tableau annexé à l'ordonnance n°63-421 du 28 octobre 1963 portant réorganisation territoriale des communes (site www.joradp.dz)**.**

Arrondissement	Nouvelle commune	Chef-lieu	Ancienne commune
Tizi-Ouzou	Tizi-Ouzou	Tizi-Ouzou	Tizi-Ouzou Betrouna **Bou Hinoun** **Bou Assem**
	Maatka	Maatka	Souk-el-Khemis Souk-el-T'nine

L'ancien douar Zmenzer est au départ coupé en deux et les villages nord (*Buhinun*, *Iḥesnawen*, *At Wanec*) sont rattachés à Tizi-Ouzou alors que tous les autres villages intègrent la commune de Maatka. Ce premier découpage suscite l'opposition des *At Zemmenzer* rattachée aux *Mɛatqa* comme en témoigne cette informatrice d'*Aqenjour* (née en 1925) :

« *Mi ɣ-d-nnan, asmi tefra lgirra, nnan-d tura ad tuɣalem ar Lexmis, nekni irgazen-nneɣ ad tneggizen daɣen. Tajmaɛt-nni n ṭnac ad tini 'a wer texdem, a wer texdem, a wer texdem'. Ugin, xaṭi. Ur nettbeddil ara lɛerc-nneɣ ar lɛerc nniḍen, ar Lemɛataqa !* » [Quand ils nous ont dit, quand la guerre fut terminée, ils nous ont dit maintenant vous allez être rattachés au Khemis[110], nos hommes se mirent à s'agiter. L'assemblée des douze disait[111] : « Que cela ne se fasse pas ! Que cela ne se fasse pas ! Que cela ne se fasse pas ! » Ils refusaient. Non. Nous n'allions pas échanger notre tribu contre une autre, contre les Maatka].

Ces paroles montrent bien que le rattachement administratif à la commune de Maatka est rejeté parce qu'il est traduit comme un effacement de l'appartenance tribale des *At Zemmenzer*. On ne sait pas par contre dans quelle mesure le choix des Maatka a pu jouer un rôle répulsif. Ce groupement tribal apparaît dans la littérature du XIXème s. sur les tribus kabyles comme l'ennemi des *At Zemmenzer* : n'appartenant pas au même *ṣeff*, elles s'affrontent dans le cadre de guerres tribales. D'autre part, elles se sont aussi opposées autour de la propriété du marché (*Ssuq Letniyen*, qui deviendra le chef-lieu de la commune de Souk-el-Tnine) au moment de la délimitation des tribus par l'administration française (voir sur ces points historiques le chapitre 3, p. 236-237). D'autres témoignages font allusion à ce refus du découpage administratif et apportent d'autres éléments d'explication : la cohérence topographique redoublant le découpage de l'espace en territoires tribaux, le déplacement jusqu'au chef-lieu de la commune n'aurait pas été facilité, notamment pour les femmes.

Faute de source officielle, nous ne pouvons savoir si l'opposition des *At Zemmenzer*, qui semble avoir été suivi d'un boycott, a abouti. En tous cas, le découpage administratif connaît des modifications, comme c'est le cas pour d'autres communes en Algérie, dès la fin de l'année 1963.

Le découpage suivant (1984) qui crée une APC de Beni Zmenzer suscite lui aussi des commentaires. Là encore aucune documentation éventuellement existante ne peut appuyer les

[110] Souk-el-Khemis est le chef lieu de la commune de Maatka.

[111] Une assemblée regroupant des représentants des villages qui se serait peut-être maintenue malgré la colonisation. Voir le chapitre 3 (p. 257-58) pour davantage de détails sur ce témoignage concernant la *tajmaɛt n ṭnac*.

témoignages. Toutefois, ces derniers révèlent, si ce n'est les critères objectivement utilisés par les autorités, la lecture qu'en font certains villageois. Ils traduisent une lecture de l'espace marquée par les représentations liées à la « tribu ». On a retrouvé deux types de commentaires qui relèvent d'enjeux différents. D'abord certains villageois expliquent que des membres du village d'*At Wanec* affiliés au parti unique à l'époque ont fait pression par « esprit de clocher » (« *villagisme* » est le terme employé par nombre d'informateurs en kabyle pour désigner l'intérêt supérieur du village, contre l'intérêt de la commune ou de la tribu) pour que le village de *Buhinun* ne soit pas rattaché à la nouvelle APC : étant le plus peuplé, il aurait systématiquement vu un des siens accéder à la fonction de président d'APC[112]. D'autres commentaires montrent davantage un attachement à la tribu, ou à la « montagne ». Ainsi, des membres de comités de village regrettent encore aujourd'hui de ne pas être rattachés à « *At Zemmenzer* » (ici la commune). Un membre du comité de village d'*At Ḥsen* explique ainsi :

« *Sselsqen-aneɣ s dreɛ ar Tizi Wwezzu*, même *ass-agi* on demandait à ce qu'on soit rattaché à *At Zemmenzer*, mais malheureusement... ». [Ils nous ont collés de force à Tizi-Ouzou, même aujourd'hui on demandait à ce qu'on soit rattaché à *At Zemmenzer*, mais malheureusement...].

Outre le sentiment d'une appartenance partagée, cette réaction s'explique aussi par le type de commune à laquelle ont été rattachés les villages au Nord. L'APC de Tizi-Ouzou est une commune vaste, avec au centre un pôle urbain qui accapare les ressources et l'attention de l'administration, et en périphérie des villages de montagne qui se sentent délaissés. Le même informateur exprime ainsi :

« *Di Tizi Wwezzu ccɣel tella teḥqranit*, parce que *nekni* nous sommes des montagnards, *sḥab* la ville... On vit le calvaire vis-à-vis de l'administration ». [A Tizi-Ouzou, il y a comme du mépris, parce que nous nous sommes des montagnards, les gens de la ville... On vit le calvaire vis-à-vis de l'administration].

L'opposition ville / montagne (que l'on retrouvera aussi ailleurs) renforce aussi la volonté de rattachement à la commune qui a symboliquement, à travers le nom, hérité de l'identité tribale.

2- Un espace encore porteur d'un réseau de relations privilégiées.

L'observation récurrente de ce terrain sur plusieurs décennies m'a orientée vers une analyse de la mise en place du réseau de transport collectif qui a pris son essor dans les années 1990. Il semblait rendre compte à la fois de logiques administratives mais aussi du maintien d'un réseau de relations tribales. En quoi l'organisation des transports « en fourgons aménagés » peut-elle rendre compte de cette pratique de l'espace ? Rappelons ici que l'ancien territoire tribal, qui était délimité en fonction de l'hydrographie et du relief, connaît aussi une cohérence en termes d'infrastructures (voies de communication). Mais l'existence d'une voie de communication ne correspond pas toujours à la mise en place d'un trajet de « transport public ». Dans le cas présent, et de manière générale en Algérie, la notion de transport public fait défaut : l'absence de l'Etat est flagrante puisque la part de marché des opérateurs privés est de 100% dans plusieurs wilayas. Il n'y a donc pas de politique de transport définie par l'administration locale mais des lignes de transports privés qui se mettent en place face à la demande spontanée : l'exercice de l'activité de transport public routier de voyageurs est subordonné à une autorisation délivrée dans des conditions très souples. L'attribution de ces autorisations se fait suivant « les demandes et requêtes quotidiennes » sans études préalables de l'offre et de la demande. Cette activité est donc, selon la réglementation algérienne, une activité commerciale et les opérateurs privés exercent leurs activités, parfois au départ illégalement, sur des trajets effectivement rentables, donc pratiqués (Yesguer, 2008 : 139-141).

Les premières lignes de transport qui se développent au début des années 1990 semblent suivre une logique administrative / fonctionnelle : elles relient essentiellement les chefs-lieux de

[112] J'ai envisagé au départ une analyse des élections locales afin de savoir si l'apprtenance tribale / villageoise jouait un rôle dans la vie politique ; malheureusement aucune des APC n'a pu me fournir les résultats détaillés par bureaux de vote des consultations électorales.

communes à la ville-centre (d'un point de vue administratif et économique), Tizi-Ouzou. Ce sont jusqu'à présent les seules lignes officielles (données vérifiables sur le terrain et confirmées par le président de l'APC de Beni Zmenzer). Si on compare avec la situation au début des années 2010, on observe que désormais d'autres lignes (toujours officieuses aujourd'hui) relient le chef-lieu de l'APC de Beni Zmenzer (*Alma*) à l'ensemble des villages de l'ancien territoire tribal. Le président de l'APC explique ainsi le processus : l'Etat est mis devant le fait accompli par les transporteurs privés qui organisent un service. Avec le temps, ils finissent par être reconnus et obtenir leur autorisation.

Trois nouvelles lignes sont donc apparues (cf. les cartes p. 220-221 qui mettent en parallèle découpage communal et lignes de transport) :

- Alma - Beni Douala (chef lieu de daïra) par Aglagal ;
- Alma - Ighil Lmal – Souk- el-Tnine,
- Alma- Ihesnaouen par Oumaden (dernière en date depuis environ deux ans).

Il faut noter qu'en parallèle au développement de ces lignes de transport, on a assisté progressivement à un déplacement plus libre des femmes à l'extérieur des villages, ce que permet de voir une présence régulière sur le terrain. En effet, depuis les années 1990, les flux semblent s'être fortement développés et diversifiés : hommes mais aussi femmes de tous âges utilisent ces transports ; les déplacements des jeunes filles, qui accèdent de plus en plus aux études et au travail, étaient encore mal vus dans les années 1980, mais ont été tolérés puis, de plus en plus, acceptés parce que les chauffeurs de fourgons qui assurent le transport collectif sont, aux dires des informateurs, les membres d'un « réseau de parenté » et qu'ils sont reconnaissables par tous.

Transparaît en effet dans des témoignages recueillis l'idée que l'espace occupé par les anciens villages de *lɛerc* est encore vécu comme celui partagé par « une grande famille ».

3- La question de la parenté, des lignages à la tribu.

Des réactions spontanées des habitants (obtenues de mes informateurs ou saisies à la « volée ») pointent une représentation de la cohésion tribale s'appuyant sur des relations de parenté croisées, même très éloignées. « *Temcarak ak ddunit* » [tout le monde est lié] expriment certains habitants, quand ils découvrent par hasard des liens de parenté entre eux et leur interlocuteur.

Bien que, pour ce qui concerne la tribu kabyle, des analyses au XIXème s., et celles plus actuelles insistent sur le caractère labile et politique de cette unité sociale, ces formulations m'ont poussée à tenter d'objectiver ce rôle de la parenté. Ce thème fondateur de l'anthropologie, désigne aussi bien l'étude des règles d'alliance, les liens de filiation que l'intégration des individus dans des systèmes plus vastes de générations (tribus, lignages...). Mes premières approches du terrain étaient quelque peu brouillées sur le sujet : certains travaux avaient pu effectivement faire du principe de parenté le fondement de l'organisation sociale kabyle : « A travers ce système d'organisation on retrouve toujours en filigrane la référence à l'Ancêtre Commun, fondateur ou éponyme, véritable ciment entre tous les agrégats qui constituent la société kabyle » (Khellil, 1984 : 45). Avec la volonté d'objectiver cette possible organisation reposant sur les liens de parenté et sur l'énonciation d'une généalogie (fictive ou réelle), je suis partie au départ à la recherche de la structure des villages des *At Zemmenzer* ainsi que de leurs récits de fondation.

a- La question de la généalogie : la recherche des récits de fondation, une impasse.

Cette démarche s'est très vite révélée être une impasse à l'échelle des villages : à part pour un des villages (de petite taille et peuplé par une famille maraboutique) ou pour certains lignages (souvent maraboutiques, cas sur lequel je reviens plus loin), la parenté même fictive n'était pas un élément perçu et énoncé par les villageois. Ils étaient capables de nommer les différents *iderman* composant le village en donnant leur nom en kabyle ou leurs noms de famille à l'état-civil ; souvent ils pouvaient préciser une origine de ces groupes. Selon les cas, l'*adrum* est perçu comme une famille descendant d'un même ancêtre ou bien comme un regroupement de familles pour des

raisons diverses (voir p. 44). Dans les récits, les *iderman* proviennent d'un peu partout en Kabylie voire d'Afrique du Nord et aucune histoire légendaire ne vient apporter une cohésion à l'ensemble de la communauté villageoise.

Ce constat était d'autant plus flagrant à l'échelle de *lɛerc*. Chez les *At Zemmenzer*, il n'y pas trace d'un quelconque récit de fondation de la tribu, ni de lieu ou de pratique qui symboliserait un attachement à un ancêtre commun ; le nom lui même de la tribu ne fait pas référence à un personnage mais aux qualités partagées par tous ceux qui se réclament de la tribu. *A posteriori*, cela m'a semblé aller dans le sens des lectures théoriques sur les structures sociales berbères et en particulier kabyles, présentées en première partie. J'ai cependant confronté ces données du terrain avec les archives coloniales qui conservent aussi parfois des récits sur la fondation des tribus, obtenus grâce au recueil de la « tradition », c'est-à-dire des renseignements recueillis localement par les officiers des Bureaux arabes. De manière générale, ces officiers semblent avoir été marqués par le modèle généalogique. L'interprète Meyer rend compte de ce modèle dans son article qui s'intéresse à l'origine des membres de diverses confédérations et tribus (1859). Un même schéma s'applique dans les différents récits qu'il livre : un homme arrive de l'extérieur, s'installe dans une région et sa descendance ainsi que les populations qui se sont groupées autour de lui se soumettent ; il donne son nom au groupe tribal qui se forme alors. Il précise ainsi pour l'espace qui concerne les *At Zemmenzer* : « Le premier qui est venu occuper le pays où se trouvent actuellement les Beni Aïçi était d'origine arabe, de la tribu des Oulad Sidi 'Aïça ; il fut surnommé El-'Aïçaoui, du nom de sa tribu. Par euphonie, on supprima le ouaou, et l'on donna au pays qu'il commandait le nom de Beni 'Aïça. La dénomination Beni Aïçi s'étend sur les Ma'atk'a, les Beni Zemenzar, les Beni Douala et les Beni Mahmoud » (Meyer, 1859 : 362).

Pour ce qui est des *At Zemmenzer* plus précisément, voici deux résumés qui reprennent les versions retrouvées dans les archives des Bureaux arabes :

- La première datée de 1865 affirme que la tribu est composée de huit fractions dont l'origine est différente. La première fraction Aït Anan (*At Ɛnan*) tire son nom de celui de son fondateur, Anan ben Mansour. Cet indigène d'origine arabe habitait, avant son expédition, dans l'ouest de l'Algérie au lieu dit Seguia el Hamra. Un jour, il reçut chez lui deux Turcs et il y avait dans la *dhifa* (réception en l'honneur d'hôtes) qu'il leur offrit un poulet auquel il manquait une cuisse. Un des hôtes en demanda la raison. Anan ben Mansour lui expliqua qu'il avait arraché cette cuisse pour la donner à son fils qui lui avait demandé à manger en pleurant. Le Turc, fâché de ce manque d'égard, se fit amener le petit enfant et lui coupa la cuisse d'un coup de couteau. Indigné de cet acte de lâche cruauté, le père abandonna son pays natal[113] et il vint s'installer avec toute sa famille dans la Kabylie où il a laissé une descendance nombreuse qui porte le nom d'Aït Anan.
  Deux autres fractions sont nées de l'installation de deux individus, un certain Zmenzer originaire de Bougie, et un certain Ouanèche des Iflissen Oumellil, qui allèrent trouver le fils d'Anan ben Mansour, Sid Ahmed ou Ammar, qui leur donna des terres où les deux étrangers fondèrent chacun une fraction (d'un côté *Iɣil Lmal*, *Buɛaṣem*, *Aqenjur*, *Tiɣilt* et *Mellul* ; de l'autre *At Wanec*).
  De même les autres fractions descendent de migrants d'origines diverses. Pour *At Izid*, il s'agit d'un marabout Izid, originaire de Ksar au sud d'Aumale ; pour *Iḥesnawen*, le texte évoque Hassen originaire des Zouaoua ; Mahmud de Tafoughalt, village des Iflissen Oumellil fonde *Tiɣilt Meḥmud* ; Maamer de Bou Hini, village des Aït Ghobri, fonde *Buhinun* (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique sur les tribus du cercle de Tizi-Ouzou »).
- La seconde datée de 1891 précise cette fois que la tribu aurait eu pour fondateurs des marabouts marocains de la Saguia Hamra, originaires de la *zaouïa* de Sidi Ali Moussa. L'un d'eux était Si M'hammed ben el Hadj.
  Par la suite, trois frères Maamar, Yahia et Mesda originaires du village de Bou Hini des Beni Ghobri se joignent à ce marabout et fondent le village de Bou Hinoun, nommé ainsi en

[113] Ce récit est aussi présent dans l'ouvrage de Devaux mais à propos d'une autre tribu, les Issers (1859: 334-335).

souvenir de leur lieu d'origine. Mesda n'ayant pu s'accorder avec ses frères va fonder 3 kilomètres au sud de Bou Hinoun le village qui porte le nom d'Aït Anan.
Les villages d'Aït Izid et Ighil Lmal ont été fondés eux par un nommé Zmenzer dont personne ne connaît les origines mais qui s'est rendu tellement célèbre par ses qualités que son nom a été donné à toute la tribu.
Les renseignements sur les origines des autres villages sont très obscurs et contradictoires (6 MIOM 42 : « Notice historique sur la tribu », 1891).

Le lecteur des archives note d'emblée l'absence de récit univoque (alors que les agents qui ont écrit ces récits sont censés s'appuyer sur des renseignements recueillis auprès des populations) et l'absence de cohésion. Les différentes fractions (villages ou groupes de villages) constituant la tribu ont une origine différente, un récit propre qui ne montre pas toujours de lien particulier avec celui des autres fractions. Parfois ce récit est inexistant... Notons toutefois une logique commune. La référence première à « Saguia el Hamra », lieu mystérieux alors (les agents de la colonisation française le situent soit en Algérie soit au Maroc, en tous cas à l'Ouest...), d'où serait venu un marabout, arabe. Ce marabout constitue le pivot des récits construits par les observateurs français... Ces récits sont en fait autant tributaires des représentations des officiers français que de celles des *At Zemmenzer*.

Quoi qu'il en soit, le rapport à ce mode de définition de l'identité de la tribu n'est pas celui d'aujourd'hui. « *A sderwicen* » [ils délirent] réagit à la lecture de ces récits l'un de mes informateurs, lui-même marabout... Ce qui lui semblait farfelu, c'était, entre autres, la volonté de mettre en forme un récit des origines de la tribu, ainsi que l'origine arabe attribuée à certains protagonistes.

b- La tribu : un groupe de parents ?

Des termes employés dans la vie quotidienne semblent davantage indiquer l'idée que l'espace tribal est un espace privilégié pour les relations matrimoniales. « *Nemcerrek ak* » [nous sommes tous liés], « *d aggaw-nnsen* » [je suis leur neveu par ma mère, c'est-a-dire que ma mère est originaire de ce village] explique un membre de l'association culturelle *Imal* du village d'*At Ɛnan* qui n'en est pas originaire, « *nemnasab* » [nous nous allions par mariages] explique le président du comité de village d'*At Ḥsen* à propos du village d'*Umaden* suite à une intervention pour régler un différend impliquant un membre de ce village... Les villages de la tribu sont liés par des relations sociales importantes qui se traduiraient donc par l'endogamie.

Pour tenter d'objectiver, de mesurer cette endogamie, une recherche de données statistiques fiables m'a amenée à consulter les registres des mariages de l'état-civil (seuls les registres de l'APC de Beni Zmenzer ont été accessibles). Pour qu'un mariage soit enregistré dans une commune, l'un des deux conjoints doit en être originaire. Les actes consultés, pour 1985 (date d'installation de l'APC) et pour 2012 (dans le but de mettre à jour des évolutions éventuelles), mentionnent le lieu de résidence, et parfois, s'il est différent (notamment pour les villes), le lieu d'origine des conjoints[114]. Les tableaux ci-dessous indiquent le nombre absolu de mariage ainsi que le pourcentage par rapport au total.

[114] Dans les villages de montagne il est rare de voir s'installer des "étrangers" au village que ce soit en raison de l'intérêt économique faible que cela représente (seuls s'installent les enseignants nommés dans l'école du village, parfois un imam pour la mosquée) ou encore en raison de la surveillance des comités de village (*tajmaɛt*) qui n'autorisent pas toujours les "étrangers" à s'installer. Voir sur ce point le chap. 4 (pp. 292-93). La situation est différente dans les villes ou les agglomérations nouvelles évoquées dans la partie méthodologie de ce travail.

Figure 17- Tableaux de l'origine des conjoints pour les mariages inscrits à l'état-civil de l'APC de Beni Zmenzer (1985; 2012).

Mariages enregistrés par l'APC de Beni Zmenzer en 1985 (sur 42 mariages).

Origine du conjoint :	même village	village de l'APC de Beni Zmenzer	village des APC de Tizi-Ouzou / Souk-el-Tnine	un village d'une autre tribu de l'ancienne confédération (*At Ɛisi*)	Autres
Nb	20	9	4	4	4**
Pourcentage	47,65%	23,85%	9,5%	9,5%	9,5%

Mariages enregistrés par l'APC de Beni Zmenzer en 2012 (sur 131 mariages).

Origine du conjoint :	même village	village de l'APC de Beni Zmenzer	village des APC de Tizi-Ouzou / Souk-el-Tnine	d'un village des autres tribus de l'ancienne confédération (*At Ɛisi*)	Autres
Nb	11	24	22*	9	65**
Pourcentage	8,4%	18,3%	16,8%	6,9%	49,6%

*9 actes précisent un village des *At Zemmenzer*.
**Le lieu indiqué est parfois Alger ou la France (2 en 1985, 11 en 2012) : dans ce cas, on ne sait pas s'il s'agit d'émigrés des villages qui s'y sont installés.

On peut donc en conclure qu'au milieu des années 1980, les villageois pratiquaient une très forte endogamie interne au village. Si on cumule les données qui indiquent de manière certaine une alliance entre membres de villages de *lɛerc* (colonne 1 et colonne 2, la commune de Beni Zmenzer ne comprenant que des villages des *At Zemmenzer*), on obtient environ 72% des mariages. Ces chiffres tendent à confirmer, avec la réserve que ces données ne portent que sur une partie du territoire étudié, que l'espace tribal a porté un réseau de relations privilégiées en ce qui concerne les alliances matrimoniales[115].

Toutefois, cette situation est bouleversée en ce début de XXIème s. : les mariages endogames, que ce soit à l'échelle du village (8,4%), de *lɛerc* (33,6%)[116] voire de la confédération dans son ensemble (40,4%) sont devenus minoritaires. La très forte ouverture du territoire, avec le développement des moyens de transports et de communication, en particulier les NTIC, explique une endogamie moins forte et une diversification de l'origine du conjoint. On retrouve des conjoints originaires de nombreuses communes de la wilaya de Tizi-Ouzou mais aussi de la wilaya de Sétif (Beni Ouartilan), de Bordj-bou-Arreridj... ainsi que des étrangers (Français ou Suisse). Reste aujourd'hui un nom en partage.

[115] Il aurait été intéressant de travailler sur les villages des *Iḥesnawen* afin de voir s'il existe, de ce point de vue, une cohésion particulière qui appuierait l'idée qu'ils ont formé une unité tribale. Malheureusement, les archives n'ont pu être consultées à Tizi-Ouzou.
[116] Ce chiffre prend en compte les 9 actes de mariages de la colonne 3 qui indiquent un village des *At Zemmenzer*.

IV- Le nom de la tribu : entre polysémie et réappropriation.

Les discours autour du nom de la tribu confirment l'absence d'une généalogie commune. Lorsqu'ils sont interrogés sur le nom et son origine, les informateurs développent plutôt son étymologie et mettent en exergue le fait que ce nom transmet des valeurs partagées qui font la renommée des membres de la tribu. Toutefois avec les découpages administratifs, la forme et la signification du nom ont pu se modifier, et malgré la réapparition du nom dans le cadre du dernier découpage administratif, ce dernier demeure l'objet de réappropriations.

1- Le nom de *lɛerc* : une symbolique centrée sur l'honneur.

Ce nom ne correspond ni dans les souvenirs des *At Zemmenzer* aujourd'hui, ni au XIXème s. à un ancêtre éponyme. Aujourd'hui, les *At Zemmenzer* donnent une explication étymologique, toujours hypothétique, de leur appellation. Ils développent deux explications centrées toutes deux sur la notion d'honneur :

- Une première version donne l'étymologie « *ẓman anzer* » : « *ẓem* », serrer, tordre presser pour extraire le jus ; « *anzer*, pl. *anzaren* » : nez au sens propre mais aussi honneur, amour-propre (*nnif*). Les *At Zemmenzer* seraient donc *At nnif*, des gens d'honneur[117].
- Une seconde version donne « *izem anzer* » : « *izem* », lion ; « *anzer* ». Cette étymologie donne lieu à deux interprétations : soit le nom évoque un homme qui aurait affronté un lion et lui aurait coupé son nez ; soit le nom qualifie les *At Zemmenzer* de lions (*izem*, le lion, est un animal dont on redoute la force) et d'hommes d'honneur.

Ainsi, ce qui semble réunir *les At Zemmenzer*, d'après les discours aujourd'hui, réside davantage dans une attitude, conforme à l'honneur kabyle. Les anciens racontent par exemple que leur parole était partout respectée : dans le cadre des marchés intertribaux, ils étaient connus pour jouer le rôle de garants (*ṭṭamen*) d'un acheteur auprès de marchands (notamment au marché du *Ssebt* des Amraoua) ; ils avaient aussi la réputation de jouer le rôle de médiateurs dans des conflits intervillageois ou intertribaux (« *ferrun timsal* »). C'est aussi cette référence à l'honneur qui est mise en évidence par les jeunes qui activent dans les associations aujourd'hui et qui utilisent cette symbolique ancienne pour mobiliser les villageois : « At-Zmenzer, douar cité en référence il n'y a pas si longtemps, est retombé dans un annonymat (sic.) des plus frustrants. Le mot « Zmenzer » tirerait son origine de « tinzer »[118] qui signifie « nif » (honneur). A ce titre, un sursaut d'orgueil de tout le monde et en premier lieu, la jeunesse s'avère des plus nécessaires et des plus urgents » (*Tabrat* n°2, novembre 1996 : 1).

En, conséquence du dernier découpage administratif, ce nom *At Zemmenzer* désigne aujourd'hui aussi bien la tribu que la commune, et son sens devient parfois équivoque.

2- Référent administratif et référent tribal se superposent et finissent par être confondus.

Ainsi, on note des hésitations, des divergences quant au sens à donner à ce nom. Par exemple, l'administrateur de la page Facebook « Ath Zmenzer »[119] raconte qu'à l'occasion d'un concours de la plus belle photo de villages de la commune qu'il a organisé sur sa page, il a reçu des

[117] L'emphase de *ẓman* qui est absente du nom *At Zemmenzer* semble infirmer cette étymologie.
[118] *Tinzert* (pl. *tinzar*), comme *anzaren* désigne le nez, l'amour-propre (le nnif) / l'honneur (Dallet, 1982 : 592)
[119] https://www.facebook.com/pages/ath-zmenzer/232094076164?ref=ts&fref=ts

photos d'*Iḥesnawen* qu'il a refusées[120]. Autre exemple significatif, un mémoire de licence de l'université de Tizi-Ouzou concernant le développement de la menuiserie dans cet espace (Assam, Bourbia, 2011) anonce dans son titre une étude concernant « la commune d'Ath Zmenzer ». Mais la problématique et les tableaux de données statistiques citent aussi bien le village de *Buhinun* et des villages de la commune de Souk-el-Tnine. Bien plus, les deux étudiantes précisent qu'elles sont « natives et résidentes d'Ath Zmenzer » ; or si l'une est originaire d'*At Wanec*, l'autre est originaire de *Buhinun*. Elles sont pourtant conscientes de la double acception du terme *At Zemmenzer* aujourd'hui : « Bou Hinoun fait partie, certes, de la commune de Tizi Ouzou, mais appartient réellement à la tribu d'Ath Zmenzer qui va de Bou Hinoun jusqu'à Tighilt Mahmoud (commune de Souk-el-Tnine) ». Mais elles ne parviennent pas à choisir entre l'une ou l'autre : leur conclusion souligne le cadre tribal dans lequel se développe cette activité de menuiserie, née ex-nihilo en dehors de toute tradition de travail du bois. Elles écrivent en effet qu'on peut affirmer que la menuiserie d'Ath Zmenzer peut être considérée comme un « système productif local » car « elle est localisée à grande échelle, dans une seule région, une seule tribu, elle est fortement agglomérée à Ath Zmenzer ».

3- Un nom devenu enjeu de la revendication identitaire.

a- Le nom porteur des enjeux autour de la revendication identitaire berbère : Beni ou At Zmenzer ?

Les deux formes du nom qui coexistent aujourd'hui ont fini par cristalliser les enjeux autour de la revendication identitaire berbère. Sur le terrain, les deux expressions sont employées. Par exemple, les affichettes des fourgons de transports reliant Tizi Ouzou à Alma indiquent « Beni » ou « At / Ath Zmenzer ». Les internautes qui se présentent comme issus de la tribu / la commune emploient pour certains « Beni » pour d'autres « At ». Toutefois notons que l'emploi de « Beni » semble plutôt ancien et dépassé. Un poète de l'époque coloniale, n'hésitait pas à utiliser l'expression *Beni Zmenzer* dans un poème rappelant l'honneur de la tribu (voir prologue, p. 9) :

Cet usage de *Beni Zmenzer* a tendance à devenir très minoritaire : les fourgons affichent dorénavant presque tous la forme kabyle. L'une de nos informatrices spontanément semble vouloir utiliser la forme en « Beni » puis se ravise lorsqu'elle évoque le découpage administratif : « *Uɣalen ccerken-aneɣ ak d Bni Dwala (...). Nitni qqaren-as d Bni Dwala, nekni d Bni ... d At Zmenzer* » [Ils ont fini par nous associer aux Beni Douala. Eux, ce sont les Beni Douala, et nous, les Beni ... les *At Zemmenzer*].

L'usage de la forme arabe peut même donner naissance à des tensions, et l'usage des deux formes peut être diversement interprété (voir annexe 4c). Deux positions apparaissent :

- L'usage de « Beni » demeure pour certains pertinent, soit par habitude soit parce que cela représente pour eux le signe d'un attachement à la nation algérienne ;
- Au contraire, la forme arabe du nom tribal / communal est rejetée parce qu'elle est interprétée comme le signe d'une perte d'identité ; le fait de préférer la version kabyle est perçu comme un moyen de résistance à la politique d'arabisation de l'Etat et au manque d'investissement de l'Etat dans la promotion de la langue berbère.

D'autres exemples illustrent ce lien qui est appuyé entre appartenance tribale / communale et identité kabyle / berbère. Certains s'inscrivent dans le territoire, comme un panneau de signalisation réalisé par le président de l'APC et installé sur sa décision. Interrogé en février 2006, il dit ne pas avoir rencontré de problème au niveau de l'Etat car « *tamaziɣt* est langue nationale ». Aux côtés du nom officiel et de sa traduction en français, le panneau propose la forme berbère écrite de surcroît en *tifinaɣ*[121].

[120] La demande de ce membre des *Iḥesnawen* s'explique peut être par l'impossibilité de réinvestir une appartenance traditionnelle dans la commune de Tizi-Ouzou trop hétérogène, avec une APC trop éloignée des préoccupations des citoyens.

[121] Sur les *tifinaɣ* emblèmes de l'identité berbère, voir le chapitre 9.

Figure 18- Départ de la route CW2 qui longe la plupart des villages des *At Zemmenzer*.

Les usages du nom s'insèrent donc dans ce phénomène de reconstruction identitaire, qui a touché les Berbères, de manière inégale, et les Kabyles en particulier, et fait de la langue une référence essentielle de leur identité, et des *tifinay* un emblème identitaire.

b- Le nom révélateur de dynamiques de réappropriation du local.

D'autre part, la forme du nom cristallise aussi des enjeux citoyens. Ainsi, en 2003, l'équipe de l'APC a adopté une délibération en vue de remplacer officiellement le nom de la commune de « Beni Zmenzer » par son équivalent en kabyle « Ath-Zmenzer » (archives de l'APC de Beni Zmenzer ; dossier « délibérations » : lettre du président de l'APC au Wali, 11 avril 2004 présentant la proposition de changement de nom). Le président (A. Chafa, interrogé en 2012) nous explique le sens que pouvait avoir cette démarche : il s'agit d'abord d'une démarche identitaire : l'objectif est de « retrouver nos racines », « beni c'est arabe ». Mais c'est aussi une manière de marquer symboliquement une emprise sur le local. Les décisions de l'APC étant soumises à l'approbation de la Wilaya, la délibération n'a pas été validée. Mais la forme kabyle continue de s'imposer dans les usages quotidiens, y compris dans l'administration locale.

Une autre initiative rend compte de la force symbolique du nom de la tribu. L'association Ath Zmenzer pour une Kabylie propre a le projet de faire baptiser une rue de la ville de Tizi-Ouzou « Boulevard des *At Zemmenzer* », en souvenir de l'ancien territoire tribal (voir à ce sujet p. 317).

Conclusion du chapitre.

En somme, le nom de la tribu, un des référents immédiatement visibles permettant d'objectiver l'identité des *At Zemmenzer*, s'est maintenu dans les représentations que la population a d'elle-même mais également sous sa forme arabisée dans les dénominations administratives. Cette forme officielle explique une volonté de réappropriation qui s'articule avec la revendication identitaire berbère : imposer le nom sous sa forme kabyle traduit une volonté de réaffirmer l'emprise des acteurs sur l'espace à l'échelle locale tout en s'inscrivant dans l'affirmation de l'identité berbère de la région.

Cela s'explique en partie par le fait que l'espace traditionnel de la tribu s'est longtemps maintenu sans grand bouleversement du point de vue des découpages administratifs, ainsi que du point de vue du peuplement. Après avoir été fixé dans le cadre du « douar-tribu » de la colonisation, la guerre d'indépendance algérienne ouvre pour cet espace une nouvelle période. Disparaissent alors le nom et le territoire de *lɛerc* des circonscriptions administratives officielles. Mais ce n'est que tardivement (1984) que l'ancien territoire tribal a fini par être complétement disloqué, intégrant trois circonscriptions administratives dont l'une hérite du nom de la tribu.

Ces découpages réalisés après l'indépendance ne laissent pas les populations indifférentes. Les *At Zemmenzer* réagissent à ces découpages parce que, semble-t-il, cela remet en cause la représentation qu'ils ont de leur espace vécu : ils n'admettent pas le rattachement à une commune représentative d'une autre entité tribale (*Lemɛatqa*) ; ils regrettent le rattachement à une commune marquée par l'urbanité qui fait de leurs villages de montagne des périphéries. Ces transformations administratives ne mettent cependant pas fin à une pratique du territoire comme espace de relations privilégiées : déplacements, mariages. Toutefois l'endogamie (à l'échelle des villages / de la tribu) depuis une trentaine d'années a fortement diminué.

C'est dans ce cadre qui se recompose que la tribu et les institutions villageoises en particulier ont évolué. Le chapitre suivant s'intéresse donc à la manière dont la tribu s'est insérée dans le cadre des Etats et tente de cerner comment ses institutions ont subi la mise en place de ces circonscriptions administratives successives.

Chapitre 3- L'organisation tribale précoloniale face à l'imposition d'Etats centraux : un démantèlement limité (milieu du XIXème s.-1980).

Les documents évoquant la Kabylie du XIXème s. (description des militaires, poésie ancienne) montrent que la région fonctionnait selon un certain ordre tribal (organisation socio-politique fondée sur les tribus et les villages avec leurs assemblées ; tissu de relations économiques à travers les spécialisations et les marchés ; éléments de cohésion tribale divers selon les tribus : généalogie, saints locaux...). Toutefois, cet ordre était plus ou moins lié selon les espaces aux autorités turques d'Alger ainsi qu'à un système d'échanges économiques vaste. Au centre de cette organisation socio-politique, se situaient des institutions qui exerçaient leur autorité sur les individus.

Après une période où le prisme de la parenté a dominé les études concernant le politique dans cet espace, puis, un refoulement de la catégorie de tribu, de nouvelles approches de la tribu se développent depuis les années 1980 : cette catégorie est réinscrite désormais dans l'évolution historique et la société tribale, les unités qui la constituent sont approchées dans le cadre des Etats. Ces unités, leurs fonctions, leurs institutions, les valeurs qui les sous-tendent sont appréhendées comme des éléments que les acteurs sociaux mobilisent en fonction d'une conjoncture particulière. C'est dans ce cadre théorique qu'il faut questionner la manière dont les institutions héritées de la société tribale kabyle ont été mobilisées en fonction de contextes particuliers.

La contextualisation de ce processus est donc essentielle et la chronologie servira de base pour dérouler l'analyse. Ce chapitre se propose de reconstituer un aperçu historique des *At Zemmenzer,* afin de mettre en évidence les éléments fondant sa cohésion ainsi que son fonctionnement interne, ses relations avec les autres tribus / avec les autorités turques. Cela n'est possible de manière précise et systématique qu'à partir du XIXème s. La question des sources se pose ici avec acuité. On ne dispose en effet d'aucune information précise sur cette tribu dans les sources consultées, avant les monographies réalisées par les Bureaux arabes et les articles de Joseph Nil Robin publiés dans la *Revue africaine* à la fin du XIXème s. qui ont la particularité de fournir quelques indications sur les rapports de la tribu aux autorités turques depuis le milieu du XVIIIème s. (1998[122]). Cette tribu offre en effet une « faible visibilité » historique, perçue et exprimée parfois par les membres de la tribu eux-mêmes : « *Ulac-aneɣ di* l'histoire » [nous sommes absents de l'histoire] regrettent certains membres des *At Zemmenzer*. Aucune trace du nom tribal n'apparaît chez Ibn Khaldoun qui cite « les Beni Aiçi », mais les caractéristiques de cette confédération sont difficiles à objectiver par ailleurs. Les militaires du XIXème s. qui ont rédigé des inventaires et des monographies notent ainsi : « la tribu des Beni Zmenzer n'a conservé aucune tradition historique remarquable qui lui soit particulière » ; leur territoire ne porte aucune trace de construction ancienne (ANOM, 6 MIOM 42 : «Rapport d'ensemble sur les opérations de la délimitation de la tribu des Beni Zmenzer », 1891).

Les historiques proposés au sujet des *At Zemmenzer* ne remontent donc qu'au XIXème s., et donnent quelques précisions sur la deuxième partie du XVIIIème s. avec l'arrivée des Turcs dans la vallée du Sebaou. Les écrits de Robin constituent à ce sujet une source indirecte mais précieuse. L'auteur évoque en effet de nombreuses tribus nominativement, les guerres ou querelles qu'elles se livrent entre elles, leur appartenance à des confédérations ou à des « sofs ». Ses articles permettent également de déceler l'imposition progressive du pouvoir turc, par l'alliance avec certaines familles, notamment des familles de marabouts. Surtout, ces documents offrent des mentions précises concernant la tribu des « Beni Zmenzer ». Ces données peuvent être comparées / complétées avec celles des différentes monographies dont elle a été l'objet au XIXème s.

[122] Cette réédition, présentée par Alain Mahé, comporte : « Notes sur l'organisation militaire et administrative des Turcs dans la Grande Kabylie », *Revue africaine*, 1873, pp. 132-140 et pp. 196-207 - « Notes sur Yahia Agha », *Revue africaine*, 1874, pp. 59-75 et 89-118 - « Les Oulad ben Zamoun », *Revue africaine*, 1875, pp. 32-49.

Toutefois, on ne perçoit pas clairement, dans ces récits, l'histoire intérieure de la tribu ou des villages ni leur organisation administrative, politique et juridique. Ces documents restent des matériaux qui reflètent un regard extérieur, de la part d'auteurs qui sont surtout motivés par le développement de leur influence. Ils nous aident à percevoir la construction d'une vision sur les tribus qui s'affine en fonction de la situation (politique mais aussi géographique). Par la suite, les archives administratives apportent des renseignements précis sur le type d'administration locale mis en place. Mais pour savoir si les institutions alors non reconnues légalement continuent de perdurer clandestinement, les sources orales ont été incontournables pour compléter cette reconstruction historique. Elles montrent en effet que l'assemblée villageoise (*tajmaɛt*) n'a probablemement jamais disparu ni à l'époque coloniale ni dans les vingt premières années de l'indépendance, et qu'elle s'est adaptée à l'espace qui lui était laissé. En filigrane, les archives laissent deviner une certaine tolérance de ces modes d'auto-organisation traditionnels.

I- Les *At Zemmenzer* avant l'ère coloniale : l'organisation socio-politique et économique[123] dans le cadre d'une autonomie affirmée face aux autorités centrales.

Les sources écrites ne décrivant pas l'organisation socio-politique locale avant la mise en place de l'administration française, j'ai pris comme point de départ le schéma général de la société tribale kabyle proposé par les reconstructions qu'en ont fait les observateurs et en particulier Hanoteau et Letourneux, leur ouvrage servant de référence pour la Kabylie du milieu du XIXème s., l'ouvrage de Masqueray par ailleurs dont on a rappelé la précocité et l'actualité.

L'organisation sociale kabyle repose sur deux fondements : un ordre lignager sur lequel se construit un système de fédération. Plusieurs lignages *(axerrub, adrum)* constituent le village *(taddart),* plusieurs villages se regroupent en tribu *(lɛerc),* ces tribus pouvaient elles-mêmes être confédérées dans des ensembles plus vastes *(taqbilt)*. La confédération, quand elle existait, constituait le niveau le plus lâche qui ne s'activait que lors de circonstances exceptionnelles, à travers un conseil de notables représentant chaque tribu.

La tribu au début du XIXème s. présente cinq aspects :

- Une dimension spatiale à travers un territoire reconnu bien que pouvant varier ; unité politique, la tribu peut effectivement voir certains villages se détacher et intégrer d'autres tribus ;
- La cohésion de cet espace ; il épouse les contraintes topographiques, est parcouru par des réseaux sociaux très denses et est marqué par des lieux symboliques (les sanctuaires) ;
- L'existence d'une assemblée non permanente, composée par les assemblées restreintes de villages ou leur *amin*.
- Une projection dans des organisations juridiques collectives stables et permanentes : les organisations judiciaires des marchés de tribu, dont les membres étaient choisis par l'assemblée restreinte de la tribu propriétaire du marché.
- Occasionnellement, le cadre de la tribu mobilisait ses membres pour des opérations militaires.

Le village constitue dès lors « la pierre angulaire de la société kabyle » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. II : 7), le lieu de l'autorité exercée par l'assemblée générale des citoyens (la *tajmaɛt*), seule autorité dirigeante du village : elle possède le pouvoir politique (elle gère seule les affaires extérieures comme la guerre, les alliances), la plénitude au moins en principe du pouvoir judiciaire, à travers l'édiction de *qanun* (pl. *leqwanen*) et la possibilité d'intervenir par des médiations ; elle dispose de charges municipales nombreuses (impôts, travaux collectifs concernant la viabilité / le patrimoine du village, l'enseignement et le culte, la réception d'étrangers, la publication des bans des récoltes, l'organisation de la *timecreṭ*).

Le village est l'unité sociale où s'articule ordre lignager et fédération politique. La *tajmaɛt* rend compte de cette articulation. Le terme désigne d'abord une « assemblée plénière » (tous les hommes du village sont tenus d'assister au débat, sous peine d'amende). Tous y ont droit à la parole mais la plupart du temps, ce sont les mêmes qui s'expriment, les personnages les plus importants qui forment, également une *tajmaɛt*, cette fois « assemblée restreinte » toujours prête à prendre des décisions rapides lorsque la situation l'exige, décisions nécessitant une stricte unanimité. Cette dernière se compose des *ṭṭeman* (sg. *ṭṭamen*, de *ḍmen* : certifier, être garant), choisis à l'intérieur des lignages par les groupes concernés pour les défendre et être responsables d'eux devant la *tajmaɛt*. En général, il s'agit de leaders informels qui s'imposent d'eux-mêmes ; de l'*amin* qui dirigeait l'assemblée ; de l'*ukil* nommé par l'*amin*, qui se chargeait de la trésorerie (gestion des amendes perçues ; des biens de la mosquée, distincts de ceux du village) ; des notables, de quelques individus

[123] Les données économiques seront évoquées ici parce qu'elles constituent un des aspects de la cohésion de la tribu (spécialisation économique, marchés...). Toutefois, les transformations subies seront davantage analysées dans le chapitre 7 car elles interviennent dans le processus de folklorisation de la culture matérielle qui sera examiné dans ce chapitre.

réputés également pour leur sagesse (*lɛeqqel*).

Mais la vocation de l'assemblée dépasse la simple représentation des lignages. L'essentiel se situe dans la promotion de la personnalité morale du village, parfois contre les intérêts particuliers des lignages, personnalité qui se manifeste essentiellement à travers deux éléments : d'abord à travers le patrimoine mobilier et immobilier du village (*lemcamel*) ; ensuite, à travers un domaine d'honneur propre au village (*lḥerma* du village), qui est défendu par les *qanun* dont c'est la vocation essentielle.

A côté de cette organisation tribale, la Kabylie était traversée avant la conquête par deux grandes « ligues » : *leṣfuf* (sg. *ṣeff*).

Ces données générales nécessitent bien sûr d'être confrontées aux informations spécifiant les *At Zemmenzer* qui peuvent apparaître dans les écrits ou les archives coloniales (travaux des Bureaux arabes, écrits de Robin) mais également dans certains témoignages.

1- Les *At Zemmenzer* avant la conquête : indépendance et « jeu de la guerre ».

Les écrits des militaires partant à la recherche de l'historique des tribus révèlent des éléments caractérisant les *At Zemmenzer* dans la société tribale précoloniale. On ne retrouve que des indices de l'organisation socio-politique : les récits évoquent essentiellement des moments de conflits, moments où la tribu peut être activée pour attaquer, défendre ses intérêts ou défendre un allié. D'autres éléments de cohésion apparaissent (notamment en termes économiques) ainsi que le caractère latent de l'unité tribale : la souveraineté du village peut à n'importe quel moment reprendre le dessus.

a- Alliances et conflits.

La situation d'anarchie, en tous cas l'indépendance de la tribu des *At Zemmenzer* et les conflits permanents sont volontiers soulignés : « époque de troubles et de guerre continuelle entre les tribus kabyles » (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique sur les tribus du cercle de Tizi-Ouzou », 1865) ; « Les Beni Zmenzer ainsi que les tribus voisines vivaient dans la plus complète indépendance guerroyant contre leurs voisins, en faisant alliance avec eux selon leurs intérêts » (6 MIOM 42 : « Notice historique sur la tribu », 1891). A l'époque insérées dans une société tribale « sans pôles internes stabilisés de centralisation », les tribus kabyles vivaient dans un état de tension interne permanent et la guerre faisait partie du quotidien et de la culture (Chaker, 1989 : 11).

Dans ce cadre, les *At Zemmenzer* étaient alliés au *ṣeff* des *Igujdal* et des *Iflissen Umellil* : les archives des Bureaux arabes précisent qu'ils interviennent à Tadmaït lorsque les Flissa sont attaqués par Bugeaud (1844), dans le cadre de cette alliance qu'ils ont intégrée avec les Aït Mahmoud (*At Meḥmud*) (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865). Ils avaient pour ennemi la tribu des *Mɛatqa* (Périgot, 1846). Robin illustre ces alliances dans l'extrait suivant se rapportant à une guerre entre les *Mɛatqa* et les *Iflissen* qui débuta vers 1774 et dura 7 ans :

« Le motif qui avait mis les tribus aux prises était le suivant : les Beni Zmenzer, dont le territoire s'étend parallèlement à celui des Maatka étaient du sof des Flissa et ils empêchaient toute communication entre les Maatka et leurs alliés les Beni Aïssi, principalement à cause de la possession du village de Tir'ilt Mahmoud, par où on peut gagner, en suivant les crêtes, les Abd el-Moumen et les Aït Amar Ou Faïd (fractions des Beni Aïssi). Les Maatka voulaient s'emparer de ce village, mais bien qu'ils eussent eu l'avantage sur les Beni Zmenzer et les Flissa dans les rencontres qui avaient eu lieu, ils ne purent réussir leur dessein » (Robin, 1998 : 143).

Comme toutes les tribus à l'époque, les *At Zemmenzer* s'unissent pour se battre, afin de rester insoumis, ou en fonction d'intérêts divers. On notera, par ailleurs, que dans cet extrait les *At Zemmenzer* ne paraissent pas liés aux *At Ɛisi* alors que toute la littérature coloniale du XIXème s. rappelle leur appartenance à cette confédération. S'agit-il d'une erreur ou d'une transformation liée

à la variabilité des ensembles tribaux ? La confédération était-elle divisée par les conflits de *ṣeff* ? Les unités supérieures à l'échelon du village ont toujours été ocasionnelles et temporaires. D'autre part, démantelée par les profonds bouleversements induits par la conquête française, la confédération (*taqbilt*) a complétement disparu de la mémoire des *At Zemmenzer*[124]. Par contre quelques anciens narrent encore des récits révélateurs de ces inimitiés ou de ces liens privilégiés entre tribus. Ce témoignage d'un villageois d'*Iɣil Lmal* né en 1925 insiste sur les relations avec les *At Meḥmud* et les *Mɛatqa* :

« *Ttnaɣen leɛrac zik, (...) lɛerc-agi-nneɣ ttnaɣen ak d Lemɛatqa* une époque. *Umbeɛd mi d-ẓeddmen Lmaɛtqa, neɛdel ak d Yeflissen, mi ẓeddmen Lemɛatqa, dehmiren fell-asen Yeflissen s deffir. Qqaren-ak Tiɣilt Meḥmud teṭṭef-itt Lmɛatqa-agi, d At Meḥmud g yiwwas bnan-tt. Daɣen nekni ssyagi ma a ẓeddmen lğiha-agi n Tegmmunt Ukerruc irkelli, d At Meḥmud-agi i d-iẓeddmen fell-asen. Di lweqt, zik ma ad yili di Larebɛa n At Ɛisi, ma tenṭqeḍ-d a s-tiniḍ "d At Zemmenzer ay At Meḥmud", a k-id-selken. At Zemmenzer ḥemmlen-ten At Meḥmud, ddan-d akid-neɣ. Mi d-ẓeddmen At Ɛmer u Fayed, mi d-ẓeddmen fell-aneɣ, ad dehmiren At Meḥmud fell-asen, Tagemmunt Ɛezzuz, lğiha-nni irkelli, Tizi Hibel...* ». [Les tribus se battaient autrefois, notre tribu se battait à une époque avec les *Maɛtqa*. Alors, quand les *Mɛatqa* fonçaient sur nous, nous étions alliés des Iflissen, quand les *Mɛatqa* fonçaient, les *Iflissen* les attaquaient par derrière. On disait que le village de *Tiɣilt Meḥmud*, les *At Meḥmud* l'avait fondé en un jour. Là encore, lorsque la région de *Tagemmunt Ukerruc* nous fonçait dessus, ce sont ces *At Meḥmud* qui se précipitaient sur eux. A l'époque, autrefois, quand il y avait le marché du mardi des *At Ɛisi*, si tu prenais la parole en disant "Je suis un *At Zemmenzer*, ô gens des *At Meḥmud*", ils te venaient en aide. Les *At Zemmenzer* étaient appréciés des *At Meḥmud*. Ils étaient nos alliés. Quand les *At Ɛmer u Fayed* fonçaient sur nous, les *At Meḥmud* les attaquaient, *Tagemmunt Ɛezzuz*, toute la région, *Tizi Hibel*...].

Quatre décennies après la conquête, lors de la délimitation des territoires tribaux, le commissaire délimitateur en charge de la tribu des *At Zemmenzer*, Louis Reissolet, témoigne de cette opposition encore vivace entre les *At Zemmenzer* et les *Mɛatqa* : « dès le début de notre opération, nous avons constaté qu'une grande inimitié existait entre les présidents, de même entre les deux djemaâs[125]; nous avons prévu de grandes difficultés dans l'accomplissement de notre mission; (...) il nous a été impossible d'obtenir la moindre concession de part et d'autre » (6 MIOM 42 : « Rapport d'ensemble sur les opérations de délimitation de la tribu de Beni Zmenzer », 1891).

Ces liens sont également confirmés par les traditions orales recueillies plus tard à *Tagemmunt Ɛezzuz* par Genevois (1972). Revenant sur les luttes que ce village de la tribu des *At Meḥmud* avait eu à mener, il évoque ses alliés. A côté des villages de la tribu, « il y avait les alliés lointains qui prenaient fait et cause pour vous en cas de conflit généralisé ou en cas de dispute sur un marché, terrain commun entre les tribus. Ceux de Taguemount-Azouz étaient les At-Zmenzer, les At-Sedqa, les Iflissen et les At-Yiraten ». Il livre également un récit « Délivrance de Tighilt-Mahmoud » qui rappelle la position stratégique de ce village et l'inimitié avec la tribu des *Mɛatqa* (172-178) :

« *Tiɣilt n At Zmenzer, ṯnaɣen nitni d At Mɛatqa. Ḥeqren-ten at n Weg°ni Bbuffal. Ṯṭak°ern-asen lmal. Ceggeɛen-d ɣer dagi ɣer xwal-nnsen (...)* » [Tighilt des Beni Zmenzer était autrefois en lutte avec les Maâtkas. Ils étaient en butte au mépris des habitants d'Agouni Boufal qui volaient leur bétail. Ils envoyèrent une délégation chez nous, leurs alliés par alliance...].

Les gens de Tagemmunt leur portent donc secours et finissent par avoir le dessus sur les *Mɛatqa*. La fin du récit rappelle les liens privilégiés avec le village de Tiɣilt :

« *Taddart nni ḥerṛan, n lɛeṛc n At Meḥmud : tella Tiɣilt kan ay isem-is. Seg-wass nni, uɣalen semman-as Tiɣilt n Meḥmud »* [Le village délivré par eux était de notre tribu. On l'appelait simplement Tighilt. Depuis lors, on le nomma Tighilt des At-Mahmoud »].

[124] Des témoignages font référence à des conflits qui regroupent certaines tribus, mais personne n'évoque ces rassemblements en les nommant "confédération des *At Ɛisi*" ; le terme même de *taqbilt* est pratiquement ignoré.

[125] A l'occasion du découpage administratif du territoire, chaque tribu concernée est représentée officiellement par une *djemaa* qui comprend un président et les *amin* des diverses fractions (voir p. 250).

b- Entre cohésion tribale et indépendance des villages.

Cet extrait cité par Genevois rappelle également le caractère politique de la tribu : des villages ont pu appartenir à une tribu puis à une autre. Ainsi, à l'époque de ce récit (qui ne peut être daté), *Agni Bbuffal* semble être un village des *Mɛatqa*. Le village de *Tiɣilt Meḥmud* lui a appartenu auparavant à la tribu des *At Meḥmud* avant d'être « cédé » aux *At Zemmenzer*, en raison d'un éloignement qui rendait difficile sa défense (Genevois, [1972], 1996 : 85)

L'unité même de la tribu reste donc fragile, bien qu'elle présente d'autres éléments de cohésion que la solidarité en temps de guerre : le territoire, les activités économiques entre autres.

Sur son territoire reconnu (mais variable), on pouvait trouver des sanctuaires, où reposent des saints protecteurs et vénérés. Parmi les plus renommés, *Sidi Ɛeggad* dont le tombeau s'élève dans la plaine de *Buhinun* et protège des dangers venant de la plaine. Il en existe d'autres, nombreux, dont l'influence est plus restreinte. On trouve souvent dans les témoignages des bribes de récits à leur sujet ; ces saints conseillent souvent à leurs protégés de les enterrer là où ils craignent la venue d'un danger (« *nṭelt-iyi ansi tuggadem* »).

D'autre part, les tribus disposaient en général d'un ou de plusieurs marchés et développaient des productions plus ou moins spécifiques. L'économie kabyle ancienne ou traditionnelle reposait sur un mode de production, d'échange et de consommation encore en vigueur dans la Kabylie de la fin du XIXème s. L'agriculture y tenait une place importante, tout en étant au centre d'une kyrielle d'activités économiques (petites industries, artisanat, petits commerces). Il s'agissait d'un système complexe et séculaire d'échanges entre la Kabylie montagnarde et son environnement immédiat : le développement d'une forme de pluriactivité (agriculture, arboriculture, artisanat) permettait d'insérer l'espace économique kabyle dans un réseau d'échanges avec les Hautes-Plaines (Doumane, 2004 : 4034-4037). Les observateurs de la deuxième moitié du XIXème s. font part d'une certaine spécialisation des tribus dans les activités artisanales, même si la plupart des tribus et des villages fabriquaient eux-mêmes les objets indispensables aux activités quotidiennes. Le tissage et le travail de la laine par exemple constituaient des activités artisanales essentiellement féminines présentes dans tous les foyers. Toutefois, certaines tribus ou villages les produisaient en excédent et en faisaient commerce. Les *At Ɛisi*, en général, sont réputés pour leur tissage et leurs poteries au XIXème s. : Périgot relève que les *At Ɛisi* font de l'huile du savon, du miel, de la cire, fabriquent des burnous, haïkhs et gandouras en laine, un peu de poudre à canon et de la poterie » (10 H 78, « Notes sur la Kabylie », 1846) ; Hanoteau et Letourneux (1872-73, T.I : 470-72) citent eux aussi la poterie. Enfin, Boulifa rend compte, quelques décennies plus tard, de la renommée des *At Ɛisi* à ce sujet :

« *At Ɛisi, ccɣel-nsen d afexxer (...). Afexxer mechuren deg tmurt Leqbayel d win n At Ɛisi, n At Xlili d win n At Frawsen ; ccɣel n rreqem ulac am wat Ɛisi* » [Les *At Ɛisi* ont pour spécialité la poterie, (...). La poterie la plus célèbre en pays kabyle est celle des *At Ɛisi*, des *At Xlili* et celle des *At Frawsen* ; pour la décoration, personne ne vaut les *At Ɛisi*] (Boulifa, 1913 : 219 ; 231).

En ce qui concerne les *At Zemmenzer* en particulier, la monographie des Bureaux arabes datée de 1865 mentionne en détail : 6 presses à huile, poteries kabyles, tissus de laine pour l'usage local. Les *At Zemmenzer* faisaient également un grand commerce de bestiaux, de grains, d'huile et de figues, et importaient de la laine (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865). Les *At Zemmenzer* disposaient de deux marchés. L'un d'eux, davantage destiné aux échanges internes à la tribu, se tenait le mardi. Les témoignages parlent du *Tlata n Buqellal*, à *At Wanec*, les sources coloniales évoquent « l'ancien marché du Tlata près d'AKendjour [qui] a cessé d'être fréquenté » au moment où est rédigé l'enquête (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865). Surtout, ils disposaient d'un marché intertribal comme l'indique sa position à la limite des territoires des *At Zemmenzer* et des *Mɛatqa*, et dont les deux tribus se disputaient la possession : *Ssuq Letniyen*. Enfin, les membres de la tribu se rendaient sur d'autres marchés extérieurs, celui de « Sidi Ali Moussa, le Khemis des Maatka, l'had de Beni Aïssi, celui des Ouadhias et le Sebt des Amraouas » (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865).

En outre, l'unité tribale se manifestait par des institutions politiques non permanentes. Aucune des sources écrites consultées ne fait mention de ces institutions politiques. Mais des témoignages recueillis sur le terrain rappellent que chaque village de la tribu déléguait un

représentant lors de réunions qui s'effectuaient à l'échelle de la tribu. Un de ces témoignages apporte davantage de précisions :

« - *Zik nekni dagi nesɛa imɣaren imeqqranen. (...) Zik Buhinun sɛan yiwen, Iḥesnawen sɛan yiwen, At Ɛnan sɛan yiwen, Iɣil lmal sɛan yiwen, Aqenjur kiḍkif sɛan yiwen, ak d tudrin-agi timecṭaḥt. Umbɛed ttemlilin, a d-iniɣ* tous les trois mois*, neɣ* tous les six mois*, ilaq ad nnejmɛan, ttnejmaɛen dagi anda tella* la mairie *taqdimt deg Welma, d takerruct (...). Weqbel a d-tekcem Fransa,* alors *yella yiwen n wemɣar Uqenjur, n les Mɛaca-agi, yiwen n Buɛaṣem, yiwen n Yiɣil Lmal, nnejmaɛen.* C'est des comités.

- Lawan-nni, amek isen-qqaren ?

- Ccɣel n lamin. Aqerru n taddart. Ttnejmaɛen ak d lɛerc. Alors *nejmɛan deg Welma, umbɛed ttrağun wa a d-iheddren. Anwa a d-ikmansin lheddra ?* Parce que *d imɣaren ak, d imɣaren ğğulsen ak, ssnen ak, umbɛed win umi nnan ad d-teṭṭfeḍ kečči lğelsa, a s-yini mačči d nekk.* Alors *neṯṯa yella Umɛaci-agi,* le plus grand *ak deg-sen, iɣleb-iten ak. Umbɛed nnan-as i Umɛaci* donc *d kečč, tasarutt attan ar ɣur-k tura. Eh bah yenna-yasen-d awal s lmeɛna, umbɛed teḥbes din. Yenna-yas :*

A wi ttafen taḥbult n weɣrum annect igenni (yɛeni wwagar-asen s lmeɛna)
Yenna-yas : azrar n lexli am wakka s axxam Rebbi
Yenna-yas : nekni s imeqqranen-agi, win yufan ciṭ a t-ibbi ».

[-Avant, nous, ici, nous disposions de grands responsables. (...) Avant *Buhinun* en avait un, les *Iḥesnawen* en avait un, *At Ɛnan* en avait un, *Iɣil Lmal* en avait un, de même *Aqenjur* en avait un, et tous ces petits villages. Ensuite ils se retrouvaient, je dirai tous les trois mois, ou tous les six mois, ils devaient se réunir, ils se réunissaient là où se trouve l'ancienne mairie à Alma, au lieu dit « *Takerruct* » [126] (...) Avant la conquête française, il y avait alors un grand d'*Aqenjur*, de la famille Maacha, un de *Buɛaṣem*, un *d'Iɣil lmal*, ils se sont réunis. C'est des comités.
-Comment les appelait-on à l'époque ?
-C'était comme un *amin*. Un chef de village. Ils se réunissaient avec la tribu. Alors, ils s'étaient réunis à Alma, et ils attendaient que l'un d'eux prenne la parole. Qui allait commencer à parler ? Parce que tous étaient des chefs, des responsables, ils étaient expérimentés, ensuite celui à qui on disait « tu vas présider » répondait « ce ne sera pas moi ». Alors il y avait ce membre des Maacha, c'était le plus grand d'entre eux, il les surpassait tous. Alors ils dirent à ce Maacha, donc c'est toi, la clé est entre tes mains. Eh bien, il leur dit ces paroles à méditer, et tout s'arrêta là. Il dit :

Si on pouvait trouver une galette de pain de la taille du ciel ;
Un collier de viande séchée long d'ici à la Mecque
Nous autres responsables, si nous trouvons un peu, nous nous servons].

Outre les détails sur le lieu où se déroulait la rencontre (au centre du territoire tribal ; voir carte p. 210), ce témoignage rend compte de ce que « les descendants » actuels de la tribu retiennent de cette organisation : une assemblée composée de notables (*imeqqranen* c'est-à-dire responsables), peut-être des *amin*, chacun représentant son village ; l'égalité de ces grands responsables dans ce cadre ; un protocole rigoureux quant à l'ordre de la prise de parole.

Le village apparaît bien, ailleurs, comme l'unité politique fondamentale. Il peut à l'occasion agir souverainement contre le reste de sa tribu comme semble le confirmer cet exemple évoqué par Robin :

« Quelques temps avant l'expédition des Beni Djennad, les tribus situées entre l'oued Beni Aïssi et l'oued Bougdoura s'étaient mises en état d'insoumission et avaient refusé la *lezma*[127]. L'origine de tout cela avait été le pillage par les Beni Khalifa d'une caravane de douze mulets de Blida, qui avait été acheté de l'huile au village de Bou Hinoun ; un des muletiers avait été tué. Les gens de Bou Hinoun, soutenus par les Ameraoua, avaient voulu venger leur anaïa violée, mais toutes les tribus de ce pâté montagneux s'étaient liguées contre eux, avaient attaqué Bou Hinoun, l'avaient pillé et avaient forcé les habitants à se disperser » (Robin, 1998 : 127).

Cet extrait révèle aussi l'hétérogénéité du territoire tribal. Il se situe en effet sur les contreforts de ce vaste ensemble montagneux, désigné parfois comme « le massif central ». Si ce

[126] Ce lieu donnera au XXème s. naissance à l'agglomération d'Alma (la plaine) suite à l'implantation de la SAS ; il était vénéré comme un lieu sacré (*Takerruct* désigne le chêne sacré qui s'y élève).
[127] Impôt payé aux Turcs par les tribus qui cultivaient la plaine.

territoire correspond bien à une des petites masses compactes découpées dans ce massif par le relief et les oueds, les villages au Nord surplombent la vallée du Sebaou (ce qui vaut par exemple au village de *Buhinun* d'être désigné dans les poèmes par l'expression « *taddart n rrif »*, c'est-à-dire le village du bord de la plaine (Hanoteau, 1867 : 42). Ils y possèdent des terres propices à la culture. Ce sont ces espaces de plaines qui ont été convoîtés par les autorités centrales tentant d'imposer leur pouvoir.

2- Une tribu en proie à l'empiètement de l'autorité turque.

Les sources du XIXème s. insistent sur la soumission de la tribu aux Turcs, soumission qui se manifestait objectivement par le paiement d'un tribut : « Jusqu'en 1830, la population des Aït Zmenzer a toujours été tributaire des Turcs, malgré plusieurs soulèvements qui étaient toujours réprimés » (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865). Les écrits de Robin permettent de préciser la mise en place de l'autorité turque mais également de la nuancer. Ses écrits relatent d'abord la soumission de la tribu au pouvoir turc :

« En 1158 (1745-46) il [le bey Mohammed ben Ali ed-Debbah] décida le gouvernement d'Alger (Brahim Pacha) à entreprendre la conquête de tout le pâté montagneux qui s'étend de l'oued Beni Aïssi à l'oued Bougdoura, en séparant la tribu makhzen des Ameraoua de la vallée de Bor'ni. Deux colonnes commandées, l'une par Ahmed Agha, l'autre par Ali bey de Titery, escaladèrent les pentes abruptes des Beni Zmenzer et des Beni Aïssi, et, en un seul jour, elles réduisirent ces tribus à l'obéissance. (…) Seuls les villages de Tagmount Azzouz et des Aït Khalfoun, faisant partie de la tribu des Beni Mahmoud, opposèrent une résistance si énergique, que les colonnes turques durent s'en retourner sans avoir pu s'en emparer » (Robin, 1998 : 63).

On peut donc dater la soumission des *At Zemmenzer*, d'après cet extrait, du milieu du XVIIIème s., soit deux siècles après l'installation turque dans la partie ouest de la Kabylie (de Dellys à la confédération des Isser), mais quelques décennies seulement après l'implantation du Bordj Sebaou (1720 ou 21).

Cependant, l'emprise turque semble inégale et dépend de la situation géographique des villages. Robin relate ainsi qu'« il y avait un village, appelé tir'ilt Mahmoud, situé sur un point culminant, dans une position très forte, qui avait jusque là défié tous les efforts des Turcs. Le bey Mohammed lui fit donner l'assaut et il l'enleva de vive force. La population du village avait pris la fuite ; elle se dispersa dans les tribus insoumises, refusant d'accepter les conditions que lui imposait le vainqueur. Le bey, pour vaincre cette obstination, fit occuper militairement le village. Cette situation se prolongea pendant six ans, après lesquels les gens de Tir'ilt Mahmoud rentrèrent chez eux, en payant une contribution de guerre de 600 réaux » (Robin, 1998 : 64).

L'autorité turque se traduisait essentiellement par le rattachement au Caïdat du Sebaou[128] et la soumission à un impôt. La soumission de certains villages des *At Zemmenzer* à l'autorité turque à travers l'impôt est également confirmée par la poésie de l'époque :

Tella Lezzayer tethenna	Alger naguère était paisible
D Ṭṭerk legranda	Les Turcs étaient les grands seigneurs
Bexlaf uɛwijen usekkin	Tous portaient le sabre recourbé
Nettak lɛeccur d lezma	Nous donnions la dîme et la lezma
Tṣar d lɛadda	C'était devenu une habitude
Yenttaqel bab-is meskin	Son maître hélas ! est parti, le malheureux

Ɛli u Ferḥat de *Buhinun* (Hanoteau, 1867, n° V : 63)

[128] Le Caïdat du Sebaou comprenait d'après la description de Robin : les Beni Khalfoun ; les Flissa Oum el-Lil ; les Beni Thour ; la ville de Dellys ; les Beni Ouaguennoun ; les Flissa el-Behar ; les Beni Djennad ; les Beni R'obri ; les tribus du Haut Sebaou et de l'oued el-Hammam, les Beni Aïssi, les Beni Douala, les Beni Zmenzer, les Betrouna, les Beni Khalifa et une partie des Maatka (les Abd-el Moumen et une partie des Maatka dépendaient du caïdat de Bor'ni). Les Beni Iraten et les Zouaoua proprement dits étaient complétement indépendants.

Robin décrit ce système d'imposition turque, et précise à quel *azela* étaient rattachées certaines tribus kabyles, dans les derniers temps de l'occupation turque. Chaque cheikh des Ameraoua (tribu makhzen) avait un *azela*, comprenant une ou plusieurs tribus kabyles, et il était chargé de poursuivre par tous les moyens possibles dans cet *azela* le recouvrement des impôts annuels, des amendes infligées par le caïd du Sebaou et les droits de toute sorte. C'était le cheikh de Tizi-Ouzou qui recouvrait les impôts sur les « Ferdioua », « Bou Hinoun » et « Hassenaoua » (Robin, 1998 : 52-53). Il faut souligner l'absence de références aux *At Zemmenzer*, mais seulement la référence à deux groupes de villages (« Hassenaoua » et « Bou Hinoun ») qui sont situés le plus au Nord, à proximité de la vallée du Sebaou, et comprennent une zone de plaine, ce qui pourrait être un élément d'explication. En effet, si on suit l'analyse de Mahé qui a rédigé la présentation de la réédition des écrits de Robin, la quotité des impôts était inégale et variait selon les rapports de forces locaux. Les tribus régulièrement astreintes aux impôts subissaient un contrôle réel. La presque totalité des tribus du massif central kabyle échappaient à la fiscalité régulière des Turcs, mais, en revanche, toutes celles qui venaient cultiver la plaine, devaient s'acquitter de taxes forfaitaires (Mahé, présentation de Robin, 1998 : 15-17).

Malgré cet empiètement, la figure du Turc n'en est pas moins celle du modèle de bravoure et de dignité dans le commandement (Hanoteau, 1867 : 64), et elle apparaît souvent dans cette poésie de la deuxième moitié du XIXème s. qui se lamente sur la conquête française et ses conséquences :

Xirella lbaṭel umi neḥder	Nombreuses sont les injustices auxquelles nous avons assisté]
Nusa-d nettaḥqer	Nous sommes devenus un objet de mépris
Ay iẓri-w idim yefna	Ô mes yeux versez des larmes de sang
Ɣef Lezzayer ; asmi tɛemer	Sur Alger ; au temps de sa puissance
Aṭerki d nnaber	Les Turcs étaient l'élite des hommes
Mkul lberǧ s lḥuma	Chaque fort avait sa garnison
At iɛumam n lǧuder	Gens aux turbans de belle étoffe
S llebsa tenḥer	Aux fins vêtements
Yettfekkir ɣef cahada...	Ils rappelaient au monde la profession de foi...

(*Lḥaǧ Sɛid n At Ɛmer*, village d'*Iɣil Lmal*, in Hanoteau, 1867, n° IV : 52-53)

Outre le caractère noble accordé aux Turcs, le texte ci-dessus rappelle aussi leur puissance ainsi que leur rôle de leader au sein du monde musulman. Cette autorité restait somme toute lointaine. L'emprise de la France qui se met en place suite à la conquête a eu, elle, une autre ampleur et d'autres conséquences.

II- De la conquête française à l'indépendance algérienne : les conséquences de la mise en place de l'ordre colonial (1851-1962).

La conquête française de la Régence d'Alger modifie fortement le contexte dans lequel évoluent les tribus kabyles. Si les autorités turques d'Alger ont tenté d'imposer leur emprise, elles ont surtout pu le faire à travers la mise en place de relais politiques (marabouts, tribus vassales). La présence française a pris d'autres formes, et notamment la mise en place d'une administration locale qui a modifié l'organisation interne des tribus et des villages en Kabylie. Pour autant, cela n'a pas toujours signifié la disparition totale et officielle des institutions traditionnelles. Avant même la fin de la conquête, Randon avait fait valoir au gouvernement l'utilité de maintenir « l'organisation politique municipale » de la Kabylie et avait promis aux tribus le respect de leurs institutions et de leur justice coutumière. A l'échelle de la région, c'est la date de 1857 qui marque un tournant aussi bien pour les Français que pour les Kabyles : les militaires s'installent au cœur du massif kabyle et passent d'un mode de gestion indirecte à la mise en place d'une administration française directe (Mahé, 2001 : 160-161). S'installe alors une administration locale qui reprend bien certains principes du modèle autochtone mais réaménagés par les autorités militaires. D'autre part, Mahé note que l'homogénéité formelle des structures administratives cache des différences liées à la politique conduite par les administrateurs en charge de chaque circonscription ; l'homogénéisation et le début d'un contrôle sérieux de l'administration locale n'interviennent selon lui qu'après la Première Guerre mondiale (Mahé, 2001 : 183).

Il importait donc de retracer le cas précis des *At Zemmenzer*. Dans quels cadres administratifs ont-ils évolué après la conquête ? En parallèle à la mise en place de ces éléments d'administration locale, comment les populations réagissent-elles ? Les assemblées villageoises se sont-elles maintenues dans le cadre particulier d'un douar intégré à une commune de plein exercice ?

1- La conquête et la mise en place de « l'organisation kabyle » (1844-1871).

a- La conquête et la soumission des At Zemmenzer (1844-1851).

Il faut replacer la conquête de la tribu dans la série d'opérations militaires qui aboutissent à la soumission de l'ensemble des tribus kabyles. Ces opérations commencent au début des années 1840, par l'ouest de la vallée du Sebaou dans laquelle l'armée française pénètre pour la première fois en 1844 (après la soumission des *Isser* en 1842 et celle des *Iflissen* en 1844), et se poursuit jusqu'en 1857. La totalité des tribus kabyles se sont alors soumises, au moins « du bout des lèvres », une première fois aux généraux français. Mais c'est suite à la révolte de 1871 que le système colonial et la domination française s'établissent fermement en Kabylie (Mahé, 2001 : 158-161).

Les monographies des Bureaux arabes détaillent précisément les étapes qui ont mené à la conquête des différentes tribus qu'elles décrivent. Les *At Zemmenzer*, allié des *Iflissen Umellil* dans le cadre de l'organisation en *ṣeff* de la Kabylie, se portent au secours de ces derniers alors qu'ils sont attaqués par le maréchal Bugeaud en 1844, à Tadmaït :

« En 1844, le Maréchal Bugeaud, alors gouverneur de l'Algérie, résolut de châtier et de réduire à la soumission ces tribus qui venaient harceler nos troupes jusqu'à la Maison-Carrée. Il forme une colonne, rencontre l'ennemi à l'Harrach, le met en déroute, franchit le Boudouaou, les Issers et le poursuit jusque dans les Taourga (12 mai). Il campe sous Bordj Sebaou ; le 26 mai il est attaqué par plus de 18 000 combattants formés des contingents de toutes les tribus de la Kabylie ; il inflige à l'ennemi des pertes sérieuses, le met en pleine déroute et continue sa marche sur la rive gauche du Sébaou ; il reçoit la soumission de toutes les tribus qu'il traverse » (6 MIOM 42 : « Notice historique sur la tribu », 1891).

La tribu des *At Zemmenzer* se soumet une première fois et est placée, difficilement sous administration indirecte. A l'échelle de la région, la période des années 1844-1857 constitue une période de transition entre la soumission de la tribu et la mise en place d'une administration directe ; à ce moment-là, les Français tentent de placer les tribus sous administration indirecte par l'intermédiaire de relais politiques indigènes, tels que le bach-agha Belkacem ou Kaci. Ainsi, « en 1847, le bachagha Belkassem ou Kaci (...) fut nommé bachagha du Sebaou et eut sous son commandement les Beni Zmezner, les Beni Aïssi, et les Maatka » (6 MIOM 42 : « Notice historique sur la tribu », 1891).

Les poèmes produits ultérieurement à la conquête gardent une trace de cet épisode, narré avec un certain regret, car il correspond à une période durant laquelle l'autorité française, indirecte, reste finalement lointaine et les fondements de la société kabyle ne sont pas encore ébranlés :

Yella Bacaɣa nerbeḥ	Au temps du Bachagha nous étions heureux
Nekni a s-ndeɛɛu	Et pourtant nous le maudissions
Yeḥkem s lleɛb unecraḥ	Il commandait avec bonne humeur et gaieté
Axxam-is yugar seksu	Sa maison prodiguait le couscous
Iles-is ɣer medden yeqseḥ	Sa parole était dure aux hommes
Ar Yezzaraz iɛeffu	Mais après avoir puni il pardonnait

Ɛli u Ferhat de *Buhinun* (Hanoteau, 1867 : 77).

Belqasem amek i d-as-teḍra	Belkassem que lui est-il arrivé
Asmi nemḥub nemyeɛcaq	A l'époque où nous étions amis, nous nous chérissions les uns les autres
Akken ay nella di lqasma	Nous ne formions qu'un même parti

Lḥağ Sɛid n At Ɛmer d'*Iɣil Lmal* (Hanoteau, 1867, n° IV : 58-59)

Hanoteau précise en note que la tribu des *At Zemmenzer* était du parti du Bachagha *Belqaṣem u Qasi* et ne s'en sépara qu'en 1851, lorsque Bou Baghla insurgea le pays. Cette situation qui dure jusqu'en 1851 équivaut à une emprise plutôt lâche, ce qui permet encore aux oppositions de s'exprimer dans la tribu :

« Le Maréchal lui donna pour Cheikh Sliman ou el Hadj qui eut des peines infinies à la [l'autorité] maintenir, par suite de la force du parti hostile qui conservait toujours l'espérance de s'affranchir entièrement » (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865).

L'agitation reste ainsi permanente et les *At Zemmenzer* se soulèvent à l'occasion de l'insurrection de Bou Baghla[129] : il fit son apparition chez les *Maɛtqa* en 1851 et entraîna tout le pays en insurrection. Les *At Zemmenzer* se soummettent une seconde fois suite à l'expédition du général Pélissier en novembre 1851. Cet épisode est narré précisément par la monographie du dossier du *Senatus consulte* :

« En 1851 ces tribus [les Beni Zmenzer, Beni Aïssi et les Maatkas] firent défection et embrassèrent la cause du Chérif Bou Bar'la qui avait soulevé contre nous une partie de la Kabylie. Les troupes dont on pensait disposer à Alger étaient insuffisantes pour forcer les rebelles dans leur montagne, on se borna à envoyer une colonne d'observation sous les ordres du général Cuny avec mission de soutenir notre Bachagha et de protéger les tribus restées fidèles. (…) Dans des reconnaissances, elles eurent plusieurs engagements avec Bou Bar'la entre autres celui du 30 septembre qui eut lieu près des Beni Zmenzer où les troupes étaient allées faire du fourrage et qui coûta à l'ennemi une soixantaine d'hommes lors du combat. Les Flissa ayant à leur tour fait défection, le Général Cuny leva son camp d'Ain Faci qui était dominé par cette tribu et replia sous Bordj Tizi-Ouzou. Sa situation devenant de jour en jour plus critique, par suite de l'insurrection qui se propageait, le Général Pélissier alors gouverneur général par intérim prit le commandement d'une colonne qui passait par Drâ el Mizan, vint attaquer les rebelles par les Maatka et les Beni Zmenzer. (…) Les combats des deux et trois novembre les forcèrent à demander l'aman et à

[129] L'insurrection de Bou Baghla se déroule entre 1851 et 1854. Bou Baghla, « l'homme à la mule », alias Mohammed bou Abdallah fait son apparition en Kabylie vers 1849, et se fait proclamer « *mul saɛa* » (maître de l'heure). C'est une période où des zélotes tentent de poursuivre la guerre sainte à leur compte et prennent la direction de troupes qu'ils arrivent à recruter en parcourant les tribus déjà soumises ou les tribus indépendantes. Bou Baghla parvient à soulever un grand nombre des tribus. Cette insurrection fut noyée dans le sang (Mahé, 2001: 166-167).

accepter les conditions qui leur furent imposées » (6 MIOM 42 : « Notice historique sur la tribu », 1891).

Cette fois, la soumission à la France aboutit à une emprise qui se traduit par un contrôle administratif (recensement des personnes, des ressources), par la mise en place de corvées, l'ensemble étant durement ressenti par les populations :

Rwan leğwad timɛuyar	Les nobles cœurs ont été rassasiés d'humiliations
Segmi ɣlin ḥed ur tt-yeṭṭif	Puisqu'ils sont tombés personne ne pourra tenir
Amrabeḍ aqbayli yesxer	Marabouts et Kabyles subiront la corvée

Ɛli u Ferḥat de *Buhinun* (Hanoteau, n°III, 1867 : 48)

Deg waggur n Bujamber	Dans le mois de décembre
Agris iṣarrer	La glace durcissait la terre
Nek tuɣ-i deg ṣṣaxra	Je fus pris pour la corvée
W*(i) yesɛan zzayla a tt-yenher*	Celui qui possède une bête de somme la pousse devant lui
Ulac astixer	Pas moyen d'y échapper
Aɣyul aserdun yura	Chaque âne, chaque mulet est inscrit

Lḥağ Sɛid n At Ɛmer d'*Iɣil Lmal* (Hanoteau, 1867, n° IV : 57-58)

Lmal ak yura	Tout le bétail est inscrit
Yerna lewlad la ttrebbin	Ainsi que les enfants à la mamelle

Ɛli u Ferḥat de *Buhinun* (Hanoteau 1867, n°V, 1867 :)

Après cette soumission fin 1851, la tribu participe aux opérations de conquête française qui s'attaquent aux insurrections et aux tribus insoumises jusqu'en 1857 :

« Au commencement de 1856, lorsque les Aït Aïci suivirent le mouvement insurrectionnel qui avait pris naissance chez les Amraoua Fouaga, ils conservèrent une bonne attitude et nous aidèrent à châtier les tribus révoltées ; ils résistèrent également aux propositions qui leur furent faites au mois de septembre de la même année par el Hadj Amar, qui avait entraîné contre notre poste de Drâ el Mizan toutes les tribus des Aït sedKa et Igoujdhal.

En 1857, ils firent partie des contingents qui opérèrent une diversion profitable chez les Aït Douala, au moment de l'attaque par nos colonnes contre la tribu des Aït Iraten ; après la soumission des Aït Douala et des Aït Mahmoud, ils continuèrent chez les Ouadhias et ne revinrent que lorsque la soumission fut complète » (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique sur les tribus », 1865).

Pourtant la poésie montre que cette participation à la suite de la conquête française ne correpond pas totalement à une adhésion des esprits. Dans un poème concernant cette insurrection des Amraoua, le poète *Ɛli u Ferḥat* continue de louer certains villages des *At Iraten* pour leur résistance :

Iɛezzuzen d At Freḥ	Les Iazzouzen et les Aït Ferah
Dar lɛeẓ ur tkennu	Sont d'une race glorieuse qui ne ploie pas
Ay yellan seg lqerraḥ	Nombreux sont parmi eux les hommes de tête
Mi ḥedren di leğmeɛ iferru	Quand ils prennent la parole dans la *djemaa* tout est réglé.

(Hanoteau 1867, VII : 78-79)

b- La mise en place progressive de l'administration française (fin des années 1850-1871).

Les *At Zemmenzer* reçoivent « l'organisation kabyle » à partir de 1860 (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique sur les tribus », 1865) : instauré d'abord dans les six tribus du cercle de Fort-Napoléon, et étendu ensuite au cercle de Dra-el-Mizan, ce système administratif et judiciaire est appliqué seulement en novembre 1860 à toutes les tribus des cercles de Dellys / Tizi-Ouzou / Dra-el-Mizan. Cette organisation s'appuie sur deux échelles dont on peut rappeler ici les

grands principes (voir le détail p. 67-68) : l'administration française prend en main la *tajmaɛt* (désignée *djemaa)* au niveau villageois et transforme ses prérogatives et sa désignation ; d'autre part, l'organisation kabyle pérennise le cadre tribal sous la forme d'une véritable entité administrative, avec un conseil permanent regroupant les *amin* des villages et à sa tête un *amin-el-oumena*, un « chef de tribu » simple agent de police et de renseignement.

En ce qui concerne en particulier le cas des *At Zemmenzer*, les archives d'Outre-mer révèlent que dès 1858, donc avant l'instauration de cette « organisation kabyle », la « tribu » est érigée en circonscription administrative ; apparaîssent également des *amin-el-ouména*. Ici, le terme tribu correspond à une entité administrative qui peut différer du découpage tribal précoloniale. Les *At Zemmenzer* sont en effet d'abord découpés en trois tribus et surveillés par trois *amin-el-ouména* :

- la tribu « Beni Zmenzer » avec pour *amin-el-ouména* Othman ;
- la tribu « Bou Hinoun » avec pour *amin-el-ouména* Amara Nali ou el Hadj ;
- la tribu « Hasenaoua » avec pour *amin-el-ouména* El Hadj Ali.

(ANOM 2 h 50 : « Etat nominatif des amin el oumena de la subdivision de Dellys », s.d. [130]).

Par la suite, la proposition d'extension de « l'organisation kabyle » à toutes les tribus de la subdivision de Dellys en 1860 (sauf les Amraoua) divise les *At Zemmenzer* en une circonscription (mais composée de deux fractions) et en 11 communes (en 11 djemmas) comme suit :

[130] Non daté mais le document donne le montant des impôts pour les années 1858, 1859.

Figure 19- Organisation administrative des *At Zemmenzer* dans le cadre de "l'organisation kabyle".

« Circonscription d'amin-el-oumena »	« Tribu ou fraction »	« Touffiq ou communes »	« Villages ou hameaux »	Chiffre de la population	Hommes portant les armes
Aïth Zmenzer	Aïth Zmenzer	1-Ighil el Mâle	Ighil el Mâle, Aït Melloul, Tiguirth guiril el Mâle	688	139
	Hassenaou	2-Akandjour	Akandjour, Bou hassem	294	56
		3-Aït Izid	Aït Federik, aït Izid	264	65
		4-Tighilt Mahmoud	Tighilt Mahmoud	464	82
		5-Agouni Boufahl	Agouni Boufahl	384	49
		6-Bou Hinoun	Bou Hinoun	1088	146
		7-Aït Ouanech	Aït hamran, aïth Ouguelali	540	44
		8-Aït Anan	Aït Hassaïn, Sidi Smaïl	544	65
		9-Oumaden	Oumaden	120	12
		10-Aït Hassaïn	Aït Hassaïn	554	77
		11-Tadert TamoKrant	Tadert TamoKrant, Bou Mansour	871	154
				5750	889

(2 h 50 : « Proposition du 5 mars 1860 », signé le colonel de Neveu, Commandant de la subdivision de Dellys).

Le cadre général donné par la politique administrative laisse ainsi place à des ajustements sur le terrain. L'administration détermine les regroupements qui seront reconnus comme commune et disposeront d'une *djemaa*, ce qui n'exclut pas le regroupement de hameaux qui avant la conquête étaient indépendants. Les transformations sont aussi plus profondes car elles touchent aussi à la nomination des « chefs » à l'intérieur même des villages, puisque l'*amin-el-ouména* devient un fonctionnaire et que le choix des *amin*, bien qu'élus par les villageois au suffrage universel, devait être ratifié par l'autorité française (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. II :133-134).

Les sources officielles n'évoquent pas les réactions des populations au sujet de ces transformations administratives. Toutefois, une des poésies recueillies par Hanoteau offre des traces de la perception que la population locale pouvait avoir de ces nouvelles institutions. Hanoteau indique que ce poème a été composé à l'occasion des élections de 1862 :

Yusa-d "lurd lbunan"	L'ordre de bonne année est arrivé
Kul lɛam beddlet temɣer	Tous les ans changez d'autorité
Yefka-d uqeṭban iɣsan	Le capitaine nous a jeté des os
Aqbayli ssuq d ameḍyar	Pour le Kabyle mauvais présage
Yezreɛ di tudrin qeḍran	Il sème du goudron dans les villages
Nḥas izad iketṭer	Les haines s'enveniment et se multiplient

Kfan lefḥul iderman	C'en est fini des hommes valeureux qui guidaient les fractions
Yemmut wi yellan de ccaṭer	Celui qui était habile est mort
Ɛedlen zzan d iselnan	Le zèn et le frêne ont été nivelés
Tḥezneḍ a ssari n lebḥer	Prenez le deuil, ô mâts des navires
Gren lqesba d iẓerman	Ils ont mis les intestins avec la bonne viande [131].

Ɛli u Ferḥat, de *Buhinun* (Hanoteau, 1867, n° VIII : 265).

Les premiers vers rappellent le contexte : chaque année au premier janvier, le capitaine chef du Bureau arabe envoie au village l'ordre de renouveler les *amin*. Hanoteau et Letourneux précisent en effet qu'« après le versement de l'impôt, qui a lieu, chaque année, au mois de décembre, tous les villages sont appelés à renouveler leurs amins » (1872-73, T. II : 134). La suite du poème montre que les populations déplorent la mise en place de cette « organisation kabyle », qui pour les militaires était censée reprendre l'organisation socio-politique traditionnelle. D'après les commentaires d'Hanoteau et Letourneux, c'est l'instauration du vote à la majorité des voix qui est critiquée. La traduction originale insistait sur l'idée d'égalité instaurée par les réformes françaises (le zèn et le frêne sont devenus égaux ; les intestins et la bonne viande sont des parts égales). Certes, le mode de décision à la majorité imposé par les réformes a bousculé les habitudes des Kabyles (toute décision nécessitait une stricte unanimité). Mais ces termes choisis par Hanoteau semblent éluder un aspect : celui du nivellement par le bas exprimé par la comparaison du zèn et du frêne. Ce dernier terme fait référence à la force et à la grandeur : on dit en kabyle « *annect n teslent* », c'est-à-dire grand et fort comme un frêne (Dallet, 1982 : 774). Hanoteau et Letourneux relèvent dans *La Kabylie et les coutumes kabyles* l'importance du choix de l'*amin* à l'époque précoloniale : il « est toujours dans le village, le sujet de préoccupations sérieuses. L'importance des fonctions fait sentir à tous le besoin de nommer un homme capable et actif » (1872-73, T. II : 31). L'idée d'une inégalité liée à la position des chefs des « fractions » (*ṭṭamen*) et l'idée qu'ils accaparaient le pouvoir sont criticables : il s'agissait en fait de leaders informels qui s'imposaient naturellement grâce à leurs qualités reconnues, et ils n'engagaient leur groupe que parce qu'ils étaient sûrs d'obtenir l'accord de tous (Mahé, 2001: 82). Ainsi, pour le poète, tous les hommes jugés capables d'exercer le pouvoir ont été annihilés et le poète dénonce un nivellement par le bas du fait de l'ascension d'hommes incapables d'exercer ce pouvoir. D'autre part, la modification du rôle de l'*amin* a introduit des enjeux inexistants auparavant : avant la mise en place des modifications liées à l'administration française, « l'emploi est peu envié, à cause des dépenses et des pertes de temps qu'il occasionne » (1872-73, T. II : 31). Avec l' « organisation kabyle », l'*amin* devient en partie un agent de l'autorité française à qui il rend compte de ce qui se passe dans son village, et dont il exécute les ordres. De plus, une part de l'impôt de capitation qu'il perçoit lui est abandonné (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. II : 133), d'où la comparaison de l'élection à des « os » jetés par le capitaine (des Bureaux arabes)

Face à la mainmise française sur les institutions internes au village et sur l'échelon tribal, la confrérie Rahmaniya constitue le cadre qui va appuyer une mobilisation globale pour résister à la domination française en 1871.

c- Les At Zemmenzer et l'insurrection de 1871.

- La *Raḥmaniya* et les *At Zemmenzer*.

Les documents produits par les Bureaux arabes mettent en exergue l'importance de la confrérie dans la région. Déjà en 1852, c'était un homme de la tribu qui était devenu Grand maître de l'ordre : Cheikh *Ɛnan* (16 H 1, « Notice sur l'ordre religieux de Sidi Mohamed Ben Abd-er-Rahman bou Kobarin »). La Rahmaniya y est bien implantée à travers le « Cheikh Mohammed ou Ali, moKeddem (*lmetqeddem*) ordonné par le cheikh el Haddad des Beni Aïdel » qui « fait des

[131] J'ai ici modifié certains éléments de la traduction proposée par Hanoteau.

prosélytes pour l'ordre de Sidi Abderrahman. Le nombre des Khouans peut être évalué à 300 » (71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865).

Face au choc de la conquête, on assiste à une recomposition du paysage religieux en Kabylie. Face au désenchantement des Kabyles pour leurs marabouts (du fait de la défaite ou des liens qu'ils avaient avec les autorités françaises), c'est la Rahmaniya qui joue un rôle de premier plan dans la poursuite de la résistance et dans l'organisation des combats contre la domination française. Elle joua ainsi un rôle considérable dans l'encadrement de la révolte de 1871, suite à laquelle le système colonial et la domination française s'établissent fermement en Kabylie.

- La révolte de 1871 et la mise en place du régime civil.

Les sources consultées permettent de préciser le rôle des *At Zemmenzer* dans le soulèvement de 1871 qui embrase la Kabylie et une partie du Constantinois à l'appel des *At Meqqran* (dès le 14 mars) et de la confrérie Rahmaniya (le Cheikh *Aḥeddad* décrète la guerre sainte au marché de Mcisna le 8 avril) [132]. « Ils prirent une part active au mouvement insurrectionnel et leurs contingents vinrent piller la ville et assiéger le bordj de Tizi-Ouzou où la population s'était réfugiée » (6 MIOM 42 : « Notice historique sur la tribu », 1891). Beauvois, un capitaine qui a participé à la répression de l'insurrection, témoigne lui de l'attitude des populations : « Hier j'ai cru qu'on allait châtier l'insolence des gens de Bou-Hinoun, qui ont été au nombre des plus acharnés au siège de Tizi-Ouzou, et qui continuent à nous braver comme s'ils n'avaient rien à se faire pardonner. On les a sommés de faire leur soumission ; ils ont répondu : « venez la chercher, si vous l'osez ! ». (…) Ils se croient inaccessibles à cause de la raideur des pentes, et les travaux de défense qu'ils ont faits sur les chemins augmentent encore leur imperturbable assurance » (Beauvois,1872 : 122).

La forte influence de la Rahmaniya sur les Kabyles mais aussi leur attachement viscéral à la terre et la défense de sa valeur sacrée expliquent leur forte mobilisation (Abrous, 2001 : 28). Les sources souligent ainsi le rôle important de *Ccix si Muḥd u Ɛli u Lqaḍi*. Originaire des *At Bu Yeḥya* (*At Ddwala*) d'après certaines traditions (Lahseb, 2009), certains de ses descendants actuels en font un descendant des *At Lqaḍi* de Koukou ; il s'est installé à *Buhinun* afin d'exercer les fonctions de *ccix n taddart* (cheikh du village). Influent sur les *At Zemmenzer* entre autres, il était aussi en lien avec les leaders encadrant la région, comme le Caïd Ali-ou-Kassi et les principaux chefs du mouvement qui se rendaient chez lui pour discuter des opérations à entreprendre :

« Il jouissait d'une grande influence dans sa tribu. Doué d'une parole facile, il en usait pour entraîner son auditoire. Ses sermons n'avaient pour but que de préparer les Kabyles à la guerre contre les Français. Il a été un de nos plus terribles adversaires. Il souleva tout le pâté montagneux des Beni Aïssi ». Les *At Zemmenzer* participent dans ce cadre au siège du bordj de Tizi-Ouzou (du 15 avril au 11 mai 1871). « Pendant l'investissement de Tizi-Ouzou, le cheikh Si Mohamed ou Ali ou El Cadi avait son coup à un kilomètre du bordj. Il commandait à deux colonnes, l'une était à Sidi Âiad et l'autre à Hasnaoua. Il récitait la prière aux Khouans, excitait les esprits et encourageait les tièdes » (16 h 29 : « Confrérie et notables », 1898).

La répression est sévère dans toute la Kabylie et touche les *At Zemmenzer* début juin 1871. Les opérations sont relatées dans le détail par les archives du *Senatus consulte* :

« Le général Lallemand qui avait le commandement en chef résolut de réduire d'abord les Beni Aïssi, Beni Zmenzer et MaatKa qui auraient pu le gêner dans sa marche sur Fort-National. (…) Il se mit en route, se dirigeant sur le marché du Khemis des MaatKas ; en même temps une partie de la garnison de Tizi-Ouzou avec de l'artillerie de montagne et de la cavalerie faisait un simulacre d'attaque sur le village de Bou Hinoune l'un des villages les plus importants des Beni Zmenzer. Ce village situé sur un piton rocheux et presque à pic est imprenable du côté Nord ; les habitants munis seulement de quartiers de rocs pourraient empêcher une armée de passer ; aussi ce mouvement militaire n'avait d'autre but que de donner le change à l'ennemi afin de le forcer à

[132] Sur l'histoire de l'insurrection et sur les grands personnages qui y ont participé voir entre autres : Louis Rinn, *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*, Alger, 1891 ; Robin, *L'insurrection de la Grande Kabylie*, Paris, 1901 ; Ageron, 1968 (livre 1, chap. 1) ; Dahbia Abrous, 2001 ; Yacono, « Kabylie : L'insurrection de 1871 », *EB*, 26, 2004.

diviser ses forces ; ce qui était prévu arriva ; les contingents kabyles concentrèrent une grande partie de leurs forces dans ce village dont les maisons étaient reliées par des murs crénelés.

Au point du jour la colonne Lallemand attaquait les positions des Beni Khelifa qui après des prodiges de bravoures de l'ennemi furent enlevées à 10 heures du matin, des renforts avaient été envoyés de Bou Hinoune mais ils arrivèrent trop tard ; à 3 heures de l'après midi la colonne campait à Imezdatène point culminant du pays (…). L'ennemi se reforma à peu de distance, dans les Beni Zmenzer ; il occupait une ligne de trois km de crêtes ayant ses deux extrémités appuyées au village d'Agouni bou Fal et de Tighilt Mahmoud.

Le 9 au matin apparaît l'avant-garde de la colonne Cerez. Le général en chef fait masser la colonne pour l'attaque ; la gauche enlève Agouni Bou Fal, (…) l'ennemi se réfugie à Tighilt Mahmoud point culminant de la crête, mais il est encore délogé et se sauve en dernier lieu dans les fonds de ravins où il disparaît.

Le soir, les Maatka venaient faire leur soumission et donnaient des otages. (…) L'ennemi avait disparu de partout et abandonné les villages. Le 12 les deux colonnes campaient sur l'emplacement du marché du Tléta (aujourd'hui le Tnine des Beni Zmenzer) » (6 MIOM 42 : « Notice historique sur la tribu », 1891)

Ailleurs en Kabylie, l'intensité des combats décroit très nettement après que le Cheikh *Aḥeddad* ait déposé les armes le 13 juillet 1871 : cela met fin à l'insurrection dans la région. A l'instar des autres tribus, les *At Zemmenzer* sont frappés de séquestre collectif. Dès 1872, ils sont admis à se racheter de cette mesure en échange de l'abandon immédiat à l'Etat d'une surface de 1054 ha environ, affectée à l'agrandissement du centre de Tizi-Ouzou. Enfin, en 1880, la main levée du séquestre est prononcée par le Gouverneur Général (6 MIOM 42 : « Notice historique sur la tribu », 1891).

2- Le régime civil : un maintien officieux des assemblées villageoises malgré l'intégration dans une commune de plein exercice (1884-1956).

De manière générale, la mise en place concrète des structures et des fonctionnaires nécessita une période de transition d'une dizaine d'années, avec des expériences administratives diverses selon les espaces. Les études générales sur la région insistent sur le fait que 1871 et le rattachement au territoire civil ont au départ marqué la fin de l'existence légale des *djemaa* de villages. Les anciens *amin-el-ouména* élus furent supprimés et remplacés par un président de *djemaa* ou un président de douar nommé par l'administration coloniale (arrêté du 11 sept. 1871). En 1873, les *At Zemmenzer*, comme l'ensemble de la partie occidentale de la Kabylie sont rattachés au territoire civil, suite à la division en deux du grand arrondissement cercle de Tizi-ouzou. La tribu intègre l'arrondissement de Dellys ; la partie est, quant à elle, devient le « cercle spécial de Fort-National » et reste sous administration militaire encore un temps. « Ce qui signifiait précisément que, dans toute la partie distraite de l'administration militaire, les assemblées villageoises ne bénéficieraient plus jamais d'une quelconque reconnaissance administrative » (Mahé, 2001: 226-227).

a- Le Douar Zmenzer dans le cadre de la Commune de plein exercice de Tizi-Ouzou.

Le *Senatus Consulte* nous précise la situation des *At Zemmenzer* à la suite de l'insurrection de la main-levée de séquestre lié à l'insurrection de 1871 : « Cette tribu (...) faisait partie de la commune mixte des Issers mais lors de la suppression de cette commune elle a été rattachée à la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou (décret du 17 avril 1884). (…) Soumis à l'organisation municipale depuis leur annexion à la commune de Tizi-Ouzou, ils ont facilement accepté la situation ».

Comme cela a été détaillé dans le chapitre précédent, le commissaire délimitateur chargé du découpage du territoire proposa d'ériger toute la tribu en un douar. Dans le cadre de l'administration civile, ce douar correspond à une circonscription administrative : une section

indigène de la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou. Les archives rappellent leur organisation administrative interne au début des années 1890 : chaque village forme en effet une « fraction » administrée par un *amin* sous les ordres du Président du Douar, qui est adjoint indigène de la commune de Tizi-Ouzou (6 MIOM 42, Reissolet, « Rapport d'ensemble sur la délimitation des Beni Zmenzer », 1891). Dans ce territoire, comme dans ceux rattachés au régime civil dès 1873, une décision du 16 mai 1873 assimile complètement les caïds aux adjoints indigènes ; ils étaient aussi désignés comme présidents de douar ou officieusement de *djemaa*, alors que ces dernières sans être officiellement supprimées, mais sans nouveau statut, dépérirent (Mahé, 2001 : 226). En parallèle, il faut rappeler que dès 1872, le Gouvernement général d'Alger commanda des enquêtes au sujet de ce qu'il restait de la *tajmaɛt* traditionnelle, et dans les années 1880 se posa la question de savoir s'il fallait supprimer ou restaurer partout l'élection des *amin* en Kabylie[133]. Une première réponse fut apportée le 20 décembre 1887 avec la suppression générale des *amin* ; toutefois deux ans plus tard, compte-tenu de la sous-administration du pays, le Gouvernement général revient sur cette décision. Les *amin* sont rétablis, pour servir de relais administratifs et d'informateurs au niveau des villages par l'arrêté du 23 mars 1889 (Mahé, 2001 : 252). Ils étaient cependant choisis par le préfet sur proposition des chefs de communes (administrateurs en commune mixte ; maire en commune de plein exercice).

Les opérations de délimitation du douar-tribu de « Beni Zmenzer », dans la décennie 1890, font intervenir officiellement les *amin* comme représentant de chaque fraction/village. Ces opérations sont en effet l'occasion d'activer momentanément une *djemaa* de douar, dite officiellement « djemaâ spéciale » pour représenter la tribu dans les opérations de découpage. Elle est chargée de « représenter la collectivité ». Composée de douze membres[134], qui correspondent au caïd et aux *amin* des différentes fractions (villages), cette *djemaa* est officiellement instaurée par un arrêté du préfet d'Alger du 31 mars 1890 (6 MIOM 42).

Cette organisation se maintient jusqu'en 1919. Cette date coïncide avec la mise en place de réformes issues de la loi du 1er août 1918 qui concerne l'ensemble de l'Algérie. Appliquée par décret le 6 février 1919, cette loi prévoit la reconstitution d'une *djemaa* permanente dans les communes de plein exercice. Le terme désigne alors une assemblée formée de représentants d'une section indigène (c'est-à-dire la population d'un douar, donc de la tribu dans le cadre de cette étude). Les présidents élus de chaque douar prenaient part aux délibérations du conseil municipal portant sur les intérêts du douar (mais avec une voix seulement consultative) (Mahé, 2001 : 310). La *djemaa* gérait les biens communaux (aliénation, gestion des revenus qui devaient être affectés aux travaux d'intérêts publics du douar). Mahé fournit les chiffres suivants à propos de la commune de Tizi-Ouzou : sous le régime précédent, le conseil municipal de Tizi-Ouzou comprenait quatre conseillers kabyles, dont deux seulement représentaient les 5 douars rattachés (c'est-à-dire 75 villages et 30 000 habitants). Avec la réforme, il y avait désormais 5 *djemaas* et 12 conseillers municipaux (Mahé 2001 : 311). En ce qui concerne le douar Beni Zmenzer, l'élection de la *djemaa* de douar en 1919 a rassemblé 430 votants sur 780 inscrits (915 64, « Télégramme officiel du 12 décembre 1922 »)[135].

---

[133] Dans la partie est du grand arrondissement cercle de Tizi-Ouzou qui devient le « cercle spécial » de Fort-National, les militaires ont maintenu un temps l'organisation villageoise et entre autres l'élection des *amin* (Mahé, 2001: 226-227).

[134] Saïd ou Ali, adjoint indigène des Beni Zmenzer, président de la djemaâ ; Saïd ou Zoubir, *amin* de Bou Hinoun ; Mohamed ou Chaban, *amin* de Beni Ouanèche ; Ahmed ou Kassi, *amin* de Tadder AmoKran ; Ahmed ou Amar aït Ameur, *amin* d'Aït Hassen ; Saïd ou Embarek, *amin* d'Oumaden ; Mohand n'Ali Mohamed, *amin* d'Aït Anan, Saïd Kassi, *amin* d'Akandjour ; Si Ahmed ben Osman, *amin* d'Iril Lemal ; Si Ahmed ou Saïd, *amin* d'Aït Izid ; Mohamed Akli el Hadj Abdesselam, *amin* d'Agouni Boufal ; Mohamed ou Amar Le Mouloud, *amin* de Tir'ilt M'hamed.

[135] A la demande du ministère de l'intérieur, qui souhaite effectuer un bilan sur l'application des réfomes de 1919, le sous-préfet rend compte au Gouvernement général de ces élections. Le document précise également le nom des 13 élus, tous avec 430 voix : Smaïl Belkacem ben Mohd, Zidelmal Saïd ben Ali, Brahimi si Ahmed, Belhadji Ahmed ben Belkacem, Sidi Mamar Rezki ben Mohd, Bounoua Saïd ben Ahcène, Younsi Ahmed, Hamidi Sliman ben Hadj, Oubrahim Chabane, Meziane Mohamed ben Amar, Bekouche Saïd ben Hadj Ali, Talbi Amar ben Slimane, Toubouni Hadj Mohd.

En parallèle, les anciennes structures administratives légales demeurent : les adjoints indigènes nommés se maintiennent sous le nom de caïd mais, avec la réforme, ils perdent la présidence du douar. Ils deviennent surtout une sorte d'agent de surveillance sous la tutelle du maire. De même, les *amin*, désignés officiellement par l'appellation « chefs de fraction » demeurent et un arrêté du 5 mars 1919 rappelle leur rôle. Ils sont tenus de signaler au caïd tous les faits concernant la sécurité, la santé publique, l'assiette ou le recouvrement des impôts, la régularité des déclarations à inscrire sur les registres à l'état-civil. Enfin, à partir de 1926, par délégation de pouvoir du préfet, leur nomination revient au sous-préfet. Les archives de la sous-préfectre de Tizi-Ouzou apportent quelques indications à ce sujet. Des *amin* sont désignés jusqu'en 1954 et leur nomination se fait après proposition du maire de Tizi-Ouzou, et parfois après la requête formulée officiellement par l'intéressé. La correspondance entre la mairie de Tizi-Ouzou et la sous-préfecture permet de faire un bilan de la situation en 1954.

Figure 20- Liste des chefs de fraction du douar Zmenzer (1949).

Fraction	Noms et prénoms des chefs de fraction	Date et lieu de naissance	Date de l'arrêté de nomination
Aït Izid	Si Brahim Belkacem ben Mohamed	1913, Tizi-Ouzou	15/01/1943
Bouhinoun	Bounoua Ali ben Saïd	1907, '' ''	19/08/1946
Tighilt-el-Mal	Graich Mohammed ben Slimane	1906, '' ''	12/04/1946
Akandjour	Vacant	1886, '' ''	(Gater Lounès nommé le 13/02/1950)
Agouni Boufal	Amrouni Ali ben Mohamed	1896, '' ''	12/05/1949
Aït Anane	Boubakour Mohd	1896, '' ''	29/10/1941
Aït Ouanèche	Touloum Mohammed ben Mohammed	8/02/1917	1er/03/1948
Oumaden	Vacant- intérim assuré par Taleb Moh ben Sliman		(Rezki Mohamed né le 23/12/1912, nommé le 30/03/50)
Aït Hessane	Yacoub Mohamed dit Ramdane	25/11/1903, '' ''	30/04/1947
Tighil Mahmoud	Ouferhat Mohammed ben Mohammed	Non disponible	30/04/1947
Ighil-el-Mal	Osmani Ammar ben Ahmed	29 mars 1898	02/04/1941
Taddert Tamokrant	Touat Mohammed ben Ammar		26/07/1911
Aït Amrane	Arkoub Mohammed ben Ali		24/04/1927
Aït Mansour	Vacant - intérim assuré par Saïdoune Ammar ben Essaid		

(915 178, « Etat des amines des douars de la commune de Tizi-Ouzou », exécution de la circulaire n°2884 en date du 10 juin 1949).

Cette correspondance ainsi que quelques dossiers (« notices signalétiques des Caïds, conseillers municipaux et notables musulmans »)[136] permettent de préciser les critères qui guident les choix du maire. Les dossiers renseignent en général sur la maîtrise écrite du français / de l'arabe, le niveau de fortune ; ils comportent un extrait du casier judiciaire, l'extrait de rôle. Les dossiers indiquent aussi l'avis du Caïd (le « bachagha Smaïl ») qui est également invité à faire des propositions en cas de poste demeuré vacant. Il se prononce sur la réputation, le loyalisme envers la France. Le dossier intègre parfois la demande du candidat qui précise : « tout le village est d'accord pour ma nomination ». Enfin, il faut souligner que l'aptitude à être *amin* officiel est jugée en fonction de l'influence de la famille (membre ayant déjà exercé la fonction) et l'exercice de la fonction de « *ṭṭamen* de *kharouba* », alors qu'elle n'a aucun caractère officiel ni légal, est parfois pris en compte.

Ainsi, cela pose la question de la prise en considération de certains éléments des structures traditionnelles par les autorités administratives y compris en commune de plein exercice.

b- Les At Zemmenzer *dans le cadre de la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou :*

- Une tribu qui n'a pas été destructurée par son intégration à une commune de plein exercice.

La constitution des communes de plein exercice n'a pas affecté la cohésion et le tissu social des communautés villageoises de la même manière. La création de CPE impliquait certes la présence d'Européens et l'accaparement de terres indigènes pour la création de périmètre de colonisation et elle s'est parfois accompagnée du démembrement de certaines tribus. Ce fait est à nuancer dans le cas présent. La tribu forme un seul douar qui est entièrement intégré à la commune ; une faible partie du territoire seulement (environ 13 %), le nord du territoire tribal traditionnel, situé dans la plaine, est concerné par le centre de colonisation de Tizi-Ouzou. Les villages, situés dans la montagne ont, en réalité, été épargnés. Les lois foncières ont ainsi eu une faible incidence sur le patrimoine des villages. Les terres présentaient d'ailleurs ici un attrait médiocre ce qui est souligné dans les rapports du dossier du *Senatus consulte* : « Le pays n'offre aucune ressource pour notre colonisation, aucun Européen ne pourrait trouver des moyens d'existence dans ce pays qui est du reste très accidenté et entrecoupé de ravins profonds » (6 MIOM 42, « Notice historique sur la tribu », 1891).

- La perception des agents de l'administration française.

Les différentes structures administratives mises en place par la France apparaissent diversement dans les témoignages recueillis auprès des « anciens » (nés dans le premier tiers du XXème siècle). On cite « *Cambiṭ* » (le garde-champêtre), « *lamin* », « *lqayed* » (le caïd), *« lajwa »* (l'adjoint), *lxuğa* (le khodja). Certains ont gardé un souvenir précis des agents de l'administration coloniale :

« *Wi yellan d lqayed fell-aɣ di lweqt-nni, d Sɛid Smaɛil i d lqayed. Cambiṭ d si Saɛid u Lqaḍi. Yella yiwen n At Ɛnan ḥekkun-d fellas, Muḥend Cafa, d lxuğa. Lxuğa-agi d acu t, d* secrétaire *n lqayed* ». [Celui qui était notre caïd à l'époque, c'était Said Smaïl le caïd. Le garde-champêtre c'était Si Said ou Lkadi. Il y en avait un d'*At Ɛnan* dont on parlait, Mohand Chafa, c'était le khodja. Ce khodja, c'était le secrétaire du Caïd].

Le caïd (*Lqayed*) est clairement perçu et présenté comme un agent de surveillance représentant un ordre colonial répressif et arbitraire :

« *Lqayed ad yeṭṭef lɛerc n Bni Zemmenzer. (…) D irumiyen i s-yefkan amkan ; kečč yessen-ik, ma yella ar lɛesker a k-awin, d netta ad imarkin wigad a yawin. (…) D netta i yeẓran irkelli, axxam n leflan atan sɛan yiwen yewweḍ 18, ma yella yiwen af waydeg a ccetkin, ma d lḥağa... Ttkel*

[136] Archives de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou, 915 178. Comportent des notices des *amin* de Beni Zmenzer et de Maatka, deux douars de la CPE de Tizi-Ouzou.

af lqayed, a t-awin, a t-awin ! Ma yella yiwen u bɣin ara a t-awin ar lɛesker, lqayed-nni neɣ lamin yezmer a s-yini wagi d amɛeḍur… Lqayed ad imarki ayen i s-yehwan » [Le caïd s'occupait de la tribu des Beni Zemmenzer. (...) C'étaient les Français qui lui avaient donné la fonction ; toi, il te connaissait, s'il devait t'emmener à l'armée, c'est lui qui inscrivait ceux qu'ils devaient emmener. (...) C'est lui qui savait tout, la famille d'un tel, il y en a un qui a atteint 18 ans, s'il y en avait un au sujet duquel se plaindre, ou autre chose... Tu pouvais compter sur le caïd, ils l'emmèneraient quoi qu'il arrive ! S'il y en avait un qu'ils voulaient épargner du service militaire, le caïd ou l'*amin* pouvait dire lui c'est un pauvre homme méprisé... Le caïd inscrivait ce qui lui plaisait] (témoin né vers 1920, *At Wanec*).

L'*amin*, lui, paraît être un « intermédiaire » entre structures traditionnelles et structures administratives coloniales. Il semble à la fois soumis à l'autorité coloniale, partenaire du caïd dans sa mission de surveillance, et à la tête des assemblées villageoises :

« *Ad nejmɛant [tejmuyaɛ] di taddart weḥḥed-sent.*

-Xas yella lqayed ?

-Ih xas. Atan tura, ma yella ad inin lḥağa af lḥukuma, d lamin ay isiwḍen, ma yella wi d-iɣelṭen deg wawal, a t-isiweḍ, a s-yini, atan u bɣan ara irumiyen, ur yebɣi ara akka… a t-awin ar lḥebs »

[- Elles [Les assemblées] se réunissaient seules dans les villages.

-Même s'il y avait le caïd ?

-Oui, même [s'il était là]. En fait, s'ils disaient quelque chose sur le gouvernement, c'était l'*amin* qui faisait parvenir l'information, si quelqu'un prononçait une parole de travers, il faisait remonter l'information, il disait voilà, ils ne veulent pas des Français, il ne veut pas ceci... et ils l'emmenaient en prison].

- Les autorités françaises face aux assemblées villageoises et aux *qanun* « occultes ».

Cet extrait, en même temps qu'il montre la pression de l'ordre colonial, indique que les assemblées non officielles pouvaient malgré tout être tolérées. Les pistes apparaissant dans les témoignages m'ont poussée à rechercher dans les archives coloniales des documents permettant d'approfondir ces questions : présence d'assemblées villageoises chez les *At Zemmenzer*, rôle, éventuelle connaissance par les autorités officielles et position de ces dernières à leur sujet. Les archives de la commune de Tizi-Ouzou n'étant pas disponibles, il existe peu de données précises disponibles. Néanmoins, le fonds de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou, et notamment les documents émanant du sous-préfet Catalogne, en poste dans les années 1920, apportent des indications précieuses (915 64, dossiers « courriers et rapports pouvant intéresser mon successeur », « statut politique des indigènes », et « kanounes kabyles »).

Cette décennie est effectivement marquée par des débats et des procès concernant les *djemaa* et des « kanoune occultes ». La presse s'empare de la question à l'occasion de procès instruits contre des *amin* et des membres de *djemaa* clandestines qui ont sanctionné d'une amende des villageois[137]. Mahé souligne aussi que l'existence officieuse de *djemaa* et le renouveau des *qanun* avaient servi de prétexte pour dénoncer l'octroi de franchises politiques en 1919 : « De façon complétement inattendue et avec une mauvaise foi inouïe, les détracteurs des réformes de 1919 prétendirent que, pour pallier le laxisme des lois, les Kabyles remirent à l'honneur leurs antiques *qanun* en y ajoutant de nouvelles dispositions répressives » (Mahé, 2001 : 313). Ces détracteurs sont entre autres des personnalités politiques mais aussi des observateurs scientifiques. D'autres interprétations du renouveau des *qanun* sont alors proposées. Par exemple, Rémond, administrateur de la commune mixte de Fort-National dans son article publié dans la *Revue Africaine* (1927), montre que la résurgence publique des *qanun* des villages est à lier aux désordres induits par la Première Guerre mondiale (en particulier « l'ivrognerie ») qui a mobilisé en tant que soldats ou en tant qu'ouvriers des Kabyles, ce qui a provoqué la « recrudescence de l'esprit d'indépendance des Kabyles » (Mahé, 2001 : 315).

Les documents du sous-préfet offrent la vision d'un témoin privilégié qui fait enquêter sur le sujet. Mais il est aussi, en tant que responsable local, un acteur qui s'est positionné et a agi face à ce

[137] Voir 915 64 dossier "kanoune kabyle" : le sous-préfet y a inséré un article de l'*Echo d'Alger* n° 4098, du 17 mars 1923 intitulé "Les Kanounes kabyles contre le code pénal", publié à l'occasion du procès en appel de l'amin de Tassaft-Ouerza du douar Oumalou. On peut y lire un extrait des "kanounes, règles et limites concernant la discipline intérieure du village (octobre 1919)".

phénomène. Ses écrits soulignent que le maintien des assemblées villageoises et l'application des *qanun* est un phénomène notoire en Kabylie : « Ce serait se payer de mots que de croire que les vieilles coutumes et les kanouns ne demeurent pas d'application courante en pays berbère : c'est à chaque instant que pour bien administrer un chef de commune doit s'y référer et c'est à chaque instant que telle opinion émise par la tribu que nous croyons émise par notre djemaa administrative l'est en réalité par la vraie djemaa du village, celle des vieux et des sages, celle qui n'a avec nous aucun rapport d'administration » (915 64, « La Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes », 20 septembre 1919). Il souligne par ailleurs qu'il s'agit d'un phénomène généralisé à toute la région : « Ce n'est pas à Fort-National mixte seulement que les Kanouns s'exercent et ont force de police, c'est à la Kabylie entière et depuis toujours que s'étend leur action. (...) Nul de ceux qui administrent en Kabylie, ne peut ignorer l'exercice de cette juridiction de djemaa occulte » (915 64, lettre du sous-préfet au préfet d'Alger, datée du 6 novembre 1922). Les autorités tentent d'en comprendre les causes. Ainsi, la justice ordonne des enquêtes, le sous-préfet produit des rapports s'appuyant parfois sur les « chefs de communes » (administrateurs en communes mixtes, maires en communes de plein exercice). La création ou le rétablissement des *djemaa* de justice dans les villages kabyles paraît remonter à 1919 (915 64, « délégation de Mr le Conseiller Estrabant en date du 16 mai 1923 » ; « la Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes », rapport du sous-préfet daté de 1919 en fait déjà mention). Les acteurs de l'autorité légale soulignent trois facteurs :

- La création en 1919 des *djemaa* de douar qui ont des attributions administratives limitativement déterminées ; pour le sous-préfet, les Kabyles « ont cru que ces *djemaa* allaient avoir les mêmes pouvoirs juridictionnels que les anciennes. Au fonctionnement ils se sont rendus à l'évidence. Mais le courant d'opinion qui s'était formé avait suffi à réveiller, en lui donnant corps, le souvenir de l'époque où chaque village constituait une république indépendante. (...) De vieux kanouns oubliés furent remis en vigueur, d'autres répondant à des nécessités nouvelles furent décrétés » (915 64, Catalogne, « Note sur les résultats de la loi du 04/12/1919 », s.d.).
- L'entrée en vigueur de la loi de 1914 enlevant aux administrateurs la compétence judiciaire pour l'attribuer exclusivement aux juges de paix (915 64, « délégation de Mr le Conseiller Estrabant », 1923).
- Le retour des Kabyles mobilisés ou émigrants avec « des habitudes d'ivrognerie, mauvaises mœurs, violence, larcins, vols, contre lesquels il a fallu prendre des mesures énergiques et immédiates » (915 64, « délégation de Mr le Conseiller Estrabant », 1923). A ce sujet, le sous-préfet pointe certains incidents graves qui ont touché des représentants de l'autorité et parle d' « actes de rébellion » (915 64, « la Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes », rapport du sous-préfet rédigé en 1919). Il semble donc bien qu'à travers ces mauvaises mœurs, les autorités désignent les « effets anomiques » de la guerre, en particulier un certain discrédit de la France (Mahé, 2001 : 315).

Surtout le sous-préfet propose de s'appuyer sur ce phénomène pour servir les objectifs de l'administration française et agit en ce sens. Face aux désordres des démobilisés et des émigrants, « j'imagine qu'on pourrait trouver dans le concours des *djemaa* une arme complémentaire des plus utiles. J'en ai déjà personnellement provoqué l'application dans mes conférences aux djemaas des douars » précise-t-il (915 64, « La Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes »). Catalogne argumente cette position. Pour lui, il importe de tenir compte des nécessités de police d'un pays surpeuplé, sans routes d'accès (915 64, lettre au préfet, 27 janvier 1927), et dont il souligne la sous-administration : « au village, loin de l'autorité judiciaire, avec la certitude d'une arrestation impossible et celle non moins absolue de lenteurs judiciaires (...), on peut se permettre ce que la crainte du châtiment immédiat de l'Administrateur empêchait ou atténuait autrefois » (915 64, « la Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes », rapport du sous-préfet daté de 1919). Certes, ce représentant de l'autorité est heurté par ce qu'il appelle les tendances au « self-government que manifestent ces djemâas qui exercent une justice non plus déléguée mais directe, non plus au nom du peuple français mais au nom du peuple kabyle » (915 64, Catalogne, « Note sur les résultats de la loi du 04/12/1919 », s.d.). Il propose donc une distinction entre ce qu'il nomme « le kanoun pénal » et le « kanoun coutume ». Pour le premier,

il y a « immixtion occulte » dans le domaine de la justice française ce qui doit être absoluement interdit et rigoureusement réprimé, fait au sujet duquel les villages doivent être avisés officiellement. La position est différente pour le second, que le sous préfet définit comme « ce que le Kabyle met au compte de son petit statut personnel, inhumation, fontaines, cruches, poules, feuilles de frênes, bornes, corvées de village, silence de nuit, silence devant la mosquée, petites incongruités, jeune de rhamadan (sic), propos inconvenants devant les mosquées, les femmes, les enfants et les vieillards, fumiers et ordures sur le chemin, lavoirs de rivière, propos de djemaa, ébriété, etc. ». Il est pour laisser continuer l'application de ces règlements intérieurs, parce que les villages y attachent une « si précieuse importance » (915 64, rapport du sous préfet au préfet du 23 mai 1923) mais également parce que cela servirait l'administration française : le concours disciplinaire des *djemaa* pourrait être utilisé au profit du bon ordre, de la déférence et de la sécurité des villages que les moyens habituels de police et de gendarmerie ne peuvent atteindre. Il juge qu'« il est nécessaire de les y appeler et de les encourager » (915 64, « la Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes »). Mais il propose de le faire sous contrôle, en donnant la directive aux chefs de communes de surveiller et d'arrêter les écarts qui porteraient atteinte à la justice française. Il va jusqu'à proposer que ces chefs de communes poussent les villages à porter sur des registres les amendes recueillies et à accepter le contrôle des dépenses qui en seraient faites (915 64, rapport du sous préfet au préfet du 23 mai 1923). Enfin, il propose que les caïds, loyalement attachés à la France, et présents sur le terrain, renforcent ce contrôle : « En face de chaque djemaa, dressons le Caïd » (915 64, Catalogne, « Note sur les résultats de la loi du 04/12 : 1919 », s.d.).

Les institutions villageoises semblent donc par pragmatisme (impossibilité de les combattre réellement ; utilité pour l'administration française) ne pas avoir été totalement ignorées par les Européens, y compris dans le cas de communes de plein exercice, qui n'ont pas connu comme les communes mixtes des expériences particulières d'administration.

- Les assemblées villageoises chez les *At Zemmenzer* avant la guerre d'indépendance.

D'autres documents concernant plus précisément les *At Zemmenzer* révèlent l'existence des *djemaa*, le maintien de célébrations traditionnelles, leur connaissance par les autorités. Une fiche de renseignement du 13/10/1947 (915 255) établie à l'occasion des élections muncipales de cette même année, souligne le rôle « des notabilités et des djemâas du douar Beni Zmenzer ». Le pluriel montre sans équivoque qu'il sagit des *djemaa* de village et non de la *djemaa* de douar. Par ailleurs, Ali Bounoua, chef de fraction de *Buhinun*, par une lettre du 13 octobre 1953, adressée au sous-préfet de Tizi-Ouzou sous couvert du maire, sollicite l'autorisation de faire une fête « zerda » au marabout de Sidi Agad (915 19). L'enquête de terrain confirme cette vision d'une administration qui a composé avec les assemblées traditionnelles, qui ont en retour pris en compte l'emprise administrative française.

Du fait de la pression de l'ordre colonial, les fonctions de la *tajmaɛt* se restreignent surtout à l'organisation de la vie quotidienne et de fêtes collectives :

« *Tajmaɛt ttusemma lweqt-nni xeddmen kkan iberdan, a nruḥet ar lmuḍaflan, ar targa-agi, wa d wayeḍ u ttnaɣen ara... Tfehmeḍ d aya umi zemren. D acu zemren ad xedmen ? Ttnejmaɛen ad zlun timcreṭ neɣ ad niwlen i lǧwameɛ, ad jemɛen ayinnat... Hatan ayen yellan. D lḥerṣ imiren* ». [L'assemblée à l'époque ne s'occupait que des chemins, nous irons à tel endroit, vers cette rigole, que tel et tel ne se disputent pas... Tu comprends c'est tout ce qu'ils pouvaient faire. Que pouvaient-ils faire ? Ils se réunissaient pour le sacrifice de *timecreṭ* ou pour célébrer les saints, pour collecter le truc... voici ce qu'il y avait. Les conditions étaient difficiles alors] (témoin d'Aqenjur, né vers 1920).

Ainsi, les travaux collectifs permettant d'entretenir les villages sont encore réalisés. La *tajmaɛt* joue encore un rôle de médiation dans les conflits entre particuliers. Enfin à des moments réguliers, elle organise des célébrations collectives (*timecreṭ* mais aussi *nnwal* ou « fête des saints ») : « *Zik tudrin ad zellunt timecreṭ di lɛid tameẓyant, di ḥertadem ma yekfu lexṛif, ţnawalan ttebyitat. Zellun timecreṭ ; kul taddart !* ». [Autrefois, les villages procédaient au sacrifice-partage lors de la petite Aïd, à l'automne après la saison des figues, ils célébraient les saints. Ils procédaient à la *timecreṭ*, tous les villages !] (témoin d'*At Wanec* née vers 1905).

Le sacrifice-partage a toujours pour rôle de pourvoir en viande notamment les plus pauvres : « *Dagi ma a xeddmen timecreṭ-nni, ttusemma igellil-nni yedda-d, winna ixuṣṣen, u nesɛi ara yedda-d, di tmecreṭ-nni ad iruḥ baṭel. Axaṭer winna yesɛan iseddeq. Yiwen iseddeq akter n wayeḍ, tfehmeḍ* alors *igellil-nni u s-serriḥen ara a d-yefk. Ad markin, d iderman, adrum-nwen tesɛam tlata, rebɛa igellilen, ttusemma ddan di leḥsab-nwen* ». [Ici, quand ils procédaient au sacrifice-partage, le pauvre était intégré, celui qui était dans le besoin était intégré, au sacrifice-partage, il participait gratuitement. Parce que celui qui avait les moyens faisait des dons. Il faisait des dons plus que l'autre, alors tu comprends le pauvre on ne le laissait pas débourser de l'argent. Ils inscrivaient, par *adrum*, votre *adrum* vous avez trois, quatre nécessiteux, ils sont comptés] (témoin d'*At Wanec* né vers 1920).

C'est aussi un moment de joie : « *Seg wasmi d-luleɣ akka i cfiɣ. A nruḥ ar tmecreṭ, imir a nefreḥ ak a nettneggiz irkelli* » [Depuis que je suis né je m'en souviens ainsi. On allait à la *timecreṭ*, alors on se réjouissait tous, on ne tenait plus en place] (témoin né vers 1920).

Mais il était perçu comme nécessaire au bien de la communauté villageoise : « *D ddwa, d ddwa n taddart ma a gen timecreṭ* » [c'était un remède, un remède pour le village quand ils faisaient le sacrifice] (témoin né en 1905).

Les cérémonies festives célébrant les saints (*nnwal* / *ttebyita*) sont aussi l'occasion de rassembler un public plus large que les seuls villageois ; homme et femmes y participent, venant de la tribu voire de l'extérieur selon la renommée du saint (cf. le témoignage de Djouhar Issad présenté en annexe 3c qui narre avec précision l'organisation, par l'assemblée de *Buhinun*, de la *ttebyita* célébrée en l'honneur de *Sidi Ɛeggad*, qui attirait de très loin les visiteurs). C'est cette « zerda », à laquelle les archives font allusion, comme un « repas public à l'occasion de l'ouverture des travaux agricoles » qui rassemble hommes et femmes ; le recensement des zerdas de la commune proposé par la mairie indique aussi l'origine des visisteurs : douars Beloua et Betrouna (915 85, « Etat concernant les pélerinages de la commune de Tizi-Ouzou », 20 novembre 1950). Symboliquement, la cérémonie permet de s'assurer la protection du saint : « *Qqaren-as ad ṭhareb ad azlen idammen* » [On dit que le fait de faire couler le sang apportait une protection]. Economiquement, c'est l'occasion de collecter de l'argent sous la forme d'offrandes pieuses (*lwaɛdi*), des offrandes votives « *Win yebɣun lḥağa ad yawi lwaɛdi as-yini Rebbi ssefreḥ-iyi-d, Rebbi fk-iyi-d aqrur, ad tezweğ yelli. Irk ṭalaben* ». [Celui qui voulait quelque chose apportait une offrande et demandait à Dieu de l'exaucer, de lui donner un garçon, de marier sa fille. Tous demandaient quelque chose] (témoin née à Buhinun en 1937). Cela permettait de remplir la caisse du village. *Nnwal* joue enfin un rôle social : c'est un des rares lieu de sociabilité qui réunit dans un même espace hommes et femmes.

D'autres témoignages indiquent que l'assemblée villageoise a conservé de manière plus résiduelle certaines de ses anciennes fonctions. Ainsi du recouvrement de l'impôt correspondant à l'aumône recueilli sur les récoltes de blé et d'huile :

« *Zik a ttawin ar tejmaɛt g wass leɛwaceṛ. (...) Nettkkes lɛeccur n nneɛma. Amud wis 10 d lɛeccur. Akka i t-sɛan d lɛadda si zik* » [Autrefois, ils emmenaient [la récolte] à la *tajmaɛt*, les jours de fête religieuses. On enlevait l'achour en céréales. L'achour c'était le dixième de la récolte. C'était leur tradition depuis autrefois] (témoin d'*At Wanec* né vers 1920).

De même, l'assemblée procédait à la publication des bans pour les récoltes. Un témoignage sur « *lexḍa lexrif* » au village d'*At Ḥsen* rappelle que l'assemblée décrète le jour de la cueillette des figues. A ce moment-là, les hommes doivent prêter un serment devant l'assemblée en prononçant ces mots « *Ccada Rebbi, ccada ur wwin idurar, ma ččiɣ ma ẓriɣ* ». Ils témoignent par Dieu et par ce que ne peuvent porter les montagnes qu'ils n'ont ni mangé ni vu (quelqu'un manger des figues avant le jour prévu).

L'assemblée a enfin conservé quelques prérogatives judiciaires. En termes de justice civile, c'est elle qui avalise les répudiations. Elle procède aussi toujours à l'application de *qanun* et au prélévement d'amendes en certains cas, mais la coopération avec la justice de l'Etat s'est imposée pour certains délits et crimes :

« *Zik tella leğmeɛ di taddart. Win a yukren a t-xeṭṭin, win a yenɣen a t-fken ar lḥebs, win a d-yeskidben af wayeḍ a t-xeṭṭin. Zik tella lḥerma (...). Zik ma yili yeḍlem yiwen a s-zzin at taddart ad ccetkin fellas*» [Autrefois, il y avait l'assemblée des hommes au village. Celui qui avait volé, ils lui

imposaient une amende, celui qui avait tué, ils le faisaient mettre en prison, celui qui mentait à propos d'un autre, il avait une amende. Autrefois, on protégeait l'honneur. Quand quelqu'un était pris en défaut, les gens du village se retournaient contre lui et le dénonçaient] (témoin né vers 1905).

La vocation des *qanun* apparaît là encore : il s'agit toujours de protéger, entre autres, le domaine d'honneur (*lḥerma*) du village. Les assemblées concernées ici ont-elles procédé à une rénovation des *qanun*, notamment par leur mise à l'écrit ? Aucun élément ne permet de répondre.

Ainsi, intégrés à une commune de plein exercice, en situation de périphérie par rapport à la ville centre de Tizi-Ouzou, les *At Zemmenzer* ont pu continuer à organiser le quotidien de leurs villages. On peut souligner une faible présence européenne : il est intéressant à ce propos d'interroger les femmes qui à l'époque ne sortaient qu'exceptionnellement du territoire de la tribu. Le récit de leur vie indique que jusqu'à la guerre d'indépendance, la plupart n'ont que très rarement croisé un « Français ». Les chiffres confirment cette faiblesse. En 1911, la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou regroupe 29519 indigènes contre 925 « français d'origine » (dont 788 sont au centre de Tizi-Ouzou), 26 israélites naturalisés et 275 étrangers naturalisés (915 64 « La Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes », 20 septembre 1919). L'administration coloniale présente aussi un maillage très lâche, révélé par exemple par les inscriptions à l'état-civil : il était fréquent pour les filles nées à l'époque de n'être déclarée que quelques années après leur naissance, voir de ne pas être déclarée du tout et « prendre la place » d'une sœur née précédemment mais morte en bas-âge.

Certains indices appuient donc l'hypothèse d'une reconnaissance officieuse des institutions villageoises au moins de la part de l'administration locale et chacun, le sous-préfet, le maire, représentés sur le terrain par le Caïd d'une part, les assemblées villageoises d'autre part, a dû composer avec l'autre.

Une référence plus obscure apparaît dans les témoignages recueillis, avec l'évocation d'une « assemblée des douze » :

« *Tella tejmaɛt n ṭnac. (...) Kul yiwen a d-yefk win a iḥekmen af lɛerc-nni-nsen. Di ṭnac akid-sen i ttuɣalen d tajmaɛt, kul yiwen ad yeḥkem lɛerc-is. Akka. Am lɛerc-agi n wat Zemmenzer akkagi. Ad d-tili tejmaɛt n ṭnac, kul taddart a d-tefk yiwen lɛaqel* »

[Il y avait aussi l'assemblée des douze. (...) Chacun donnait un grand qui commandait sa tribu. Ils étaient douze à former une assemblée, chacun commandait sa tribu. C'était comme ça. Comme la tribu des *At Zemmenzer*, c'était ainsi. Quand il y avait l'assemblée des douze, chaque village donnait un notable] (témoin d'*Aqenjur* née en 1925).

Le témoignage lui-même prête à confusion : s'agit-il d'une assemblée à l'échelle supra-tribale (12 représentants de tribu) ? Ou d'une assemblée tribale (représentants de village) ?

L'expression *tajmaɛt n ṭnac* est connue dans d'autres contextes :

- Elle a désigné pour les Kabyles à la fin du XIXème s. une *djemaa* de village « fantoche ». Les *djemaa* de village ont été en effet phagocytées par l'administration française après l'insurrection de 1871 : à partir de 1876, l'assemblées villageoise qui avait pris une part active à l'insurrection de 1871 est « composée de notables nommés » (le plus souvent au nombre de douze) et d'un « président » fonctionnaire (Abrous, 1995 : 2437). Une chanson d'un poète kabyle, *Smaɛil Azikkiw*, recueillie par Luciani et publiée dans la revue africaine y fait explicitement référence et souligne la réprobation des populations à son encontre (Luciani, 1899 : 22-23).
- Jean Servier, dans son étude de l'organisation politique traditionnelle des *Iflissen Lebḥar*, évoque une assemblée des douze composée de représentants de chacune des quatre fractions composant les *Iflissen* (et qui connaissait en temps de paix des cas qui mettaient en jeu les intérêts de plusieurs villages de la même fraction : travaux à effectuer en commun, réparation des voies de communication ; elle répartissait les charges de chaque village pour

les sacrifices aux sanctuaires communs à toute la fraction et organisait les pélerinages collectifs (Servier, 1966 : 171)[138].

La suite du témoignage précise cette « assemblée des douze » évoquée dans le cadre des *At Zemmenzer* : il y aurait bien eu à l'échelle du douar une assemblée informelle regroupant des représentants des villages ; elle aurait d'ailleurs agi au sortir de la guerre d'indépendance pour s'opposer au découpage des nouvelles circonscriptions administratives par les autorités algériennes (voir p. 223).

[138] Rappelons que son étude des *Iflissen* est confuse en termes de repères historiques et il ne dit pas ce qu'il reste de cette organisation au moment de son enquête c'est-à-dire à la fin des années 1950 (Voir première partie pp. 159-160).

III- Les assemblée face au développement du nationalisme et dans les premières années de l'Algérie indépendante : des institutions neutralisées (années 1930 - années 1970).

La période des années 1930 voit en effet l'essor du nationalisme en Kabylie, en Algérie en genéral, ainsi qu'en émigration, et débouche sur la guerre d'indépendance. Certains écrits ont pu évoquer le rôle des structures et des valeurs héritées de la société traditionnelle qui auraient constitué un support de l'engagement nationaliste. Mahé a montré par exemple comment les luttes d'honneur se sont reconverties dans l'engagement politique (Mahé, 2001 : 430-431). Pour ce qui concerne le rôle concret des institutions villageoises dans ce combat, il parle d'ambivalence des militants qui auraient oscillé entre deux attitudes : d'une part, exaltation des modes d'organisation locaux (en tant que citoyens de leur village, ils appréciaient les capacités d'adaptation des assemblées villageoises que la littérature ethnologique avait valorisées en insistant sur « les traditions démocratiques » des Berbères) ; d'autre part, leur disqualification en tant qu'institutions obsolètes pour encadrer un combat politique moderne. Selon lui, les militants ont pu être marqués par une culture politique « IIIème République » qui posait l'opposition modernité politique de l'Etat jacobin / traditions figées et archaïques des institutions locales (Mahé, 2004 : 213-215). Pourtant, des écrits de militants analysés en première partie montrent que certains ont pu s'appuyer sur les structures traditionnelles pour fonder des projets politiques nationalistes ou structurer leur mouvement d'opposition (voir sur Imache, Saïl, Aït Ahmed, la première partie, p. 103). L'hypothèse d'une « loi du silence » et d'une autocensure dans le domaine politique, suite à la « crise berbériste », peut expliquer cet effacement des institutions locales, devenues emblématiques de la spécificité culturelle berbère, chez les militants. Par ailleurs, Mahé souligne lui-même l'ampleur de la pression des opérations militaires et du quadrillage policier de la région. Cela a empêché de s'appuyer sur les assemblées villageoises, et a imposé la clandestinité. Enfin, il faut prendre en compte l'autoritarisme du FLN, et sa volonté d'imposer son organisation locale.

1- Avant la guerre d'indépendance : implication des assemblées dans le jeu politique, clandestinité du PPA.

Les recherches sur l'implantation et l'activisme nationaliste chez les *At Zemmenzer*, faute d'une documentation locale précise, et en raison d'une certaine réserve lors des entretiens, n'aboutissent qu'à des pistes qui nécessiteraient d'être creusées.

Apparaît l'idée que le nationalisme n'a pu se développer qu'en dehors des institutions traditionnelles pour assurer sa clandestinité. Cela ne signifie pas que les assemblées villageoises officieuses n'aient joué aucun rôle dans les luttes politiques de l'époque. Par exemple, à l'occasion des élections municipales de 1947, la « liste musulmane d'union démocratique pour la défense des intérêts communaux de Tizi-Ouzou » (regroupant des « Indépendants » et des membres de la SFIO) se constitue après avis des notabilités et des *djemaa* du douar Beni Zmenzer (915 255, fiche de renseignement du 13/ 10/ 1947).

Au contraire, l'activité du PPA, dans les années 1940, se déploie dans la clandestinité et est perçue par la surveillance policière comme terroriste (915 255, bilan des élections municipales de 1945). Le PPA est en effet interdit dès 1939. Cette clandestinité apparaît dans ce témoignage sur le PPA à l'époque : « *Zik xeddmeɣ ar Messali, nettxellis imiren rebɛa meyya duru (...). A neqqim di Sidi Menṣur, deg yiḍ, a neqqim di lǧameɛ-agi deg yiḍ. A nennejmaɛ, deg yiḍ i nettnejmaɛ, a nexdem akka, a nexdem akka...* » [Autrefois j'activais pour Messali, on payait à l'époque 400 douros [20 francs]. On restait à Sidi Mansour (= mausolée des *At Ɛemran*), la nuit, on restait dans cette mosquée la nuit. On se rassemblait, c'est la nuit qu'on se réunissait, [pour dire] on va faire comme cela, on va faire comme cela] (témoin d'*At Wanec* né vers 1920). D'autres indices confirment le poids de l'ordre colonial qui impose à l'action anticoloniale la clandestinité. L'association culturelle *Itri*, du village *Aqenjur*, réalise dans les années 1990 un dossier spécial sur le rôle du village dans la guerre d'indépendance,

à partir du recueil de témoignages de villageois. Elle écrit : « l'action politique était clandestine. Les premiers militants évoquaient l'indépendance lors de sketchs improvisés et présentés pendant les fêtes familliales, des messages étaient ainsi livrés aux habitants pour leur faire prendre conscience » (*Akendjour dans la guerre de Libération (1954-62)*, mars 1996, non paginé).

Le caïd, agent de surveillance de l'administration, rendait la marge de manœuvre étroite pour les personnes les plus en vue comme les *amin*. « Pour organiser la Révolution, *kul taddart tesɛa lamin*, chaque région *yesɛa cambiṭ*, chaque région *yesɛa lxuğa*, pour organiser *daxel taddart di tudrin ad tqedceḍ, lamin din, lamin yesɛa tafamilt* ; parce qu'il n'est pas pour, il était contre toujours, parce que ... *lukkan as-ifaq lqayed izmer as-yexdem lḥağa, lḥebs neɣ... Xas yebɣa ad yexdem* mais il ne peut pas. Automatiquement *yemmal ar lqayed.* Ils ont arrivé, *organizin, mačči d tamsalt n smana, mačči d lḥağa isehlen* » [Pour organiser la Révolution, chaque village avait un *amin*, chaque région avait un garde-champêtre, avait un khodja, pour organiser au sein du village, dans les villages pour activer, l'*amin* étant présent, l'*amin* avait sa famille ; parce qu'il n'est pas pour, il était contre toujours, parce que ... si jamais le caïd le perçait à jour, il pouvait lui faire quelque chose, la prison ou... Même s'il voulait activer, il ne pouvait pas. Automatiquement, il penchait du côté du caïd. Ils ont réussi, ils se sont organisés, ce n'était pas une affaire d'une semaine, ce n'était pas une chose facile].

Toutefois, les cadres locaux traditionnels ont pu jouer un rôle. Les militants en effet s'appuient sur les lieux et les réseaux qu'ils maîtrisent. Les paroles transcrites plus haut révèlent ainsi le rôle des tombeaux de saints qui ont aussi accueilli pendant la guerre les réunions clandestines des combattants du FLN : « *Ttnejmaɛen deg yiḍ. Ma a d-asen imjuhad, ad rren aqelmun akkagi, ad ɣumen akkagi, ad kecmen ar lğameɛ di lxa n waggur. Ma a yili ulac tiziri. Zik d tiziri i nesmuqel mačči d trisiti. Ma a d-asen imjuhad, ad rren ar daxel lğameɛ, ad lsen abernus, as-d-gen akkagi, ur ten-iferẓ ḥed. A ttmeslayen imiren amek a yelḥu ak ccɛab-nsen, amek ak a d-ḍefren abrid, amek a xedmen, anda a mlilen, anwa i d-ccif-nnsen... Ad qqimen dinna akka i ṭṭlam* » [Ils se réunissaient la nuit. Quand les combattants arrivaient, ils mettaient leur capuchon ainsi [sur la tête], pour se couvrir comme ça, ils rentraient dans la mosquée à la lueur de la lune. Quand il n'y avait pas de clair de lune. Autrefois on regardait le clair de lune et pas l'éclairage électrique. Quand les combattants venaient, ils se rendaient à la mosquée, ils se revêtaient d'un burnous, ils le mettaient ainsi, personne ne les distinguait. Ils discutaient alors, de comment allait agir tout leur peuple, quel chemin ils allaient prendre, comment ils allaient procéder, où ils allaient se rencontrer, qui serait leur chef... Ils restaient là dans le noir] (témoin d'*Aqenjur*, née vers 1925).

2- La guerre d'indépendance algérienne : des assemblées ignorées par la mise en place des structures FLN qui s'appuient toutefois sur les découpages traditionnels (douar et village).

L'histoire locale du déclenchement et de la poursuite de la guerre, enjeu de mémoire, reste encore à écrire. Les sources écrites et les témoignages indiquent toutefois le rôle de *Si Muḥ Ṭwil* (nom de guerre de Hocine Hammouche) dans l'organisation de la région dès la fin des années 1940[139]. Dès 1945, Hocine Hammouche sert de liaison et héberge des camarades qui avaient pris le maquis suite aux événements de 1945. Il prend lui-même le maquis le 4 mars 1949. Au côté de Krim Belkacem, il organise la région en vue du déclenchement de l'insurrection. Il s'appuie pour cela sur son réseau de connaissances et sa pratique du territoire. Dans chaque village des *At Zemmenzer*, il choisit un relais qui clandestinement doit agir pour la cause. En 1954, il se retrouve à la tête de toute la région dite de Dra-el-Mizan[140].

Puis, l'organisation du Front de Libération Nationale durant la guerre découpe le territoire en secteurs regroupant les douars (Congrès de la Soummam du 20 août 1956). Les *At Zemmenzer* forment alors avec les *Ibetrunen* et *Tirmitin* le secteur 2 de la région 2 de la zone III de la Wilaya III.

[139] Témoignages recueillis auprès de la population, de ses deux enfants, complétés par des renseignements fournis par le Musée du Moudjahid de Tizi-Ouzou ainsi que la revue *Révolution africaine* du 2 novembre 1963.

[140] D'après la reconstitution de l'encadrement de la wilaya 3 historique fournie par le Musée du Moudjahid de Tizi-Ouzou.

Leur douar correspond à une *kasma*. La structure du FLN, ou organisation politico-administrative (OPA) telle que la nomment les Français, voit son plus petit échelon se développer au niveau du douar et agit au niveau de chaque village (appelé fraction) ; c'est à ce niveau que les maquisards interviennent à l'échelle des populations civiles. Elle s'est développée en dehors de l'organisation villageoise traditionnelle. Des documents de l'ALN retrouvés par l'armée française, ou des documents classés secrets comprenant des renseignements fournis par des « rebelles », étaient transmis aux SAS afin de cerner et de combattre l'organisation FLN. Deux documents sur les commissaires politiques, responsables à différents niveaux, expliquent leur rôle et leur rapport avec les douars et « fractions » (5 SAS 233 : « Le commissaire politique – d'après Skender (Mokhtar) élève au cours des commissaires politiques du douar Bahata, juin juillet 1956 » ; « les commissaires politiques », 30 novembre 1956, extrait d'un document trouvé à Ighil Mimoun). Le premier document détaille les missions du commissaire. Il doit en particulier « mettre en place l'administration de la fraction (chef de fraction avec quelques hommes de confiance) qui remplace l'ancienne djemaâ » ; « le commissaire politique organise un tribunal composé de tolba ». Le second indique que dans chaque village, un « comité des trois » sera chargé d'organiser les cellulles FLN. Il doit être contrôlé et guidé par le commissaire. Le FLN prévoyait aussi dans chaque village, dans les régions où son influence était prépondérante, l'élection d'une *djemaa* de cinq membres (un responsable des impôts et des allocations familiales ; un responsable de la justice et des affaires culturelles, un responsable de l'état civil et de la santé, un responsable du recrutement, un président). Cependant, les villageois votent par acclamation pour une liste de cinq membres choisis par le commissaire. Les directives officielles n'envisageaient donc pas de s'appuyer sur les structures traditionnelles[141].

Toutefois, pour certaines actions, les militants se sont appuyés sur les ressources fournies par l'organisation villageoise. Ainsi, la réalisation de l'abri-hôpital dans le village d'*Aqenjur* à la fin de l'année 1955 est possible parce que couverte par la construction d'un puits par un travail collectif des villageois : cela a permis de détourner aussi bien l'attention des autorités françaises que celle des villageois non militants (*Akendjour dans la Guerre de Libération* (1954-62), mars 1996).

Les assemblées villageoises ne semblent pourtant pas avoir complétement disparu. Certains témoignages (concernant par exemple *Iɣil Lmal*) évoquent une disparition de l'assemblée pendant la guerre. D'autres témoignages insistent sur leur maintien (par exemple à *Aqenjur*, *At Wanec*). Parce qu'elles apparaissent comme le seul moyen d'organisation collective que connaissent alors les populations : « *tella tejmaɛt n taddart deg yiḍ neɣ deg uzal, ḍber uqerrum ! A melmi m-yehwa ad ttnejmaɛeḍ. Tella tejmaɛt a tettnejmaɛ. Amek a myefken rray ihi ? Amek a myefken tadukli ? Amek a myefken tamusni ? Anda a qqimen ma u ttnejmaɛen ara ?* » [Il y avait l'assemblée du village, la nuit ou le jour, débrouille-toi ! Ils se réunissaient quand ils voulaient. L'assemblée se réunissait. Comment auraient-ils échangé des avis ? Comment auraient-ils agi ensemble ? Comment auraient-ils échangé leur savoir ? Où seraient-ils restés s'ils ne s'étaient pas réunis ?] (témoignage concernant le village d'*Aqenjur*).

3- Les assemblées villageoises dans les deux premières décennies de l'indépendance.

Des témoignages indiquent que les assemblées sont encore là / réapparaissent à l'indépendance. Les autorités algériennes adoptent alors un modèle étatique de type hyper-centralisateur, et prônent un projet de modernisation très affirmé et englobant (économique, politique, social...). Le local devient suspect parce qu'il contrarie ce projet unificateur et centralisateur[142]. En réalité tout en leur déniant un statut officiel et en les acculant à une semi-clandestinité, c'est-à-dire en leur contestant toute légitimité, l'administration les tolère. En effet, les villages délaissés par les APC se mobilisent à travers les assemblées villageoises notamment autour des projets de viabilisation dans les années 1970. Les témoignages appuient cette idée : les

[141] Voir aussi sur cette organisation les données générales fournies dans Bouaziz, Mahé, 2004 : 243-247.

[142] Sur ces éléments voir Mohamed Brahim Salhi, 1999. Se rajoute par ailleurs la crainte du danger régionaliste (renforcée par les affrontements de l'été 1962, la rébellion de 1963 localisée principalement en Kabylie).

assemblées, suite à la guerre et du fait de leur contact avec les administrations de l'Etat, connaissent à ce moment-là certaines adaptations.

Leur composition s'est maintenue et repose encore sur la structure lignagère comme en témoigne le président actuel du comité de village de *Tiɣilt Meḥmud* né en 1949 :

« *Nekkini mi d-kkreɣ d aqrur, ufiɣ-d nesɛa tajmaɛt,* l'organisation *im-d-nniɣ akkagi, llan si zik*. *D acu zik strukturin d iderman. Adrum* les *Harun*, les *Cbili*, les *Ubrahim... kul adrum alaḥsab lɣaci*, *sɛan ṭṭeman-nsen*. Le *ṭṭamen* est le porte-parole vis-à-vis du président (*lamin n taddart*) » [Moi quand j'étais enfant, nous avions la *tajmaɛt*, cette organisation dont je te parle existait autrefois. Mais autrefois ils étaient structurés en *iderman*. L'*adrum* des Haroun, des Chbili, des Oubrahim... Chaque adrum en fonction du nombre de membres avait ses représentants. Le *ṭṭamen* est le porte-parole vis-à-vis du président (l'*amin* du village)].

Toutefois, la guerre a mis fin à l'existence des *amin* et les personnes qui prendront la tête des villages seront désignées par les termes « *aqerru* » (tête, chef) / ou « président » par la suite. Cela s'explique peut-être par le fait qu'avec la guerre un certains nombre des *amin* des villages du douars ont démissionné ou sont partis en France (5 SAS 233 : « Présentation des douars du quartier I2 », 1955).

Puis avec l'indépendance, les villages se retrouvent face à un nouvel interlocuteur et une nouvelle tâche. « *Tuɣal d ayen testeɛqel tmurt-nneɣ, ilaq a truḥeḍ a d-tawiḍ, ilaq a d-tawiḍ* l'école primaire*, a d-tawiḍ* un château d'eau*, a d-tawiḍ aya (...). Laqen lɛibad a ileḥḥun ar berra. Seg imiren kmasan ad ddmen win yeɣran* » [Notre pays étant redevenu paisible, il fallait aller (à l'administration) chercher (des choses pour le village), il fallait aller chercher l'école primaire, il fallait aller chercher un château d'eau. Il fallait des gens capables d'agir à l'extérieur. C'est depuis qu'ils ont commencé à intégrer des gens qui avaient fait des études].

La *tajmaɛt* fait donc appel à des individus plus jeunes, passés par l'école afin de répondre aux formalités administratives. Par ailleurs, les témoins qui ont assisté à des assemblées à l'époque parlent d'un noyautage de la *tajmaɛt* par des membres affiliés au parti unique. Si les villageois se méfient et se censurent durant les assemblées, ils reconnaissent aussi que les interventions de ces membres auprès des services de l'administration ont facilité l'obtention de matériel.

D'autre part, à l'indépendance des signes d'organisation supravillageoise demeurent : afin de s'opposer au découpage administratif imposé par les autorités algériennes une assemblée regroupant des représentants de village se serait activée (voir le chapitre précédent).

Conclusion du chapitre

En somme, cette reconstruction historique de la tribu des *At Zemmenzer* montre les éléments de cohésion divers qui la constituaient au XIXème s. Parmi eux, les échelons villageois et tribal, occupent une place particulière. Il faut souligner toutefois le peu d'informations apportées sur l'organisation politique interne. Apparaît cependant nettement l'indépendance du village. L'importance du tissu de relations tribales dans lequel s'insère cette tribu est mis en évidence par les différentes sources : alliance et conflits, rôles des saints et marabouts, organisation économique avec des productions plus ou moins spécifiques faisant leur renommée... Enfin, dans le cas présent, il existait des relations importantes avec l'autorité turque qui a empiété en partie sur cette tribu.

A partir de 1851, et après une tentative d'administration indirecte (dès 1844, sous l'égide de *Belqaṣem u Qasi*), on assiste à la mainmise progressive des autorités française sur ce territoire et la population qui l'habite. L'administration coloniale s'appuie avec « l'organisation kabyle » (1860) sur des cadres anciens qu'elle dénature. Ce faisant, elle bouscule les principes d'auto-organisation de cette population qui dénonce à travers ses poètes, outre les corvées et les recensements, un nivellement par le bas. En 1871, en lien avec la Rahmaniya bien implantée dans la région, notamment à travers son moqqaddem (responsable) *Ccix Si Muḥd u Ɛli*, les *At Zemmenzer* participent activement au soulèvement qui touche la Kabylie. La répression qui s'en suit aboutit à une soumission définitive et comme ailleurs en Kabylie à l'intégration progressive dans le régime civil. Les *At Zemmenzer* deviennent alors un douar intégré à la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou (1884). La tribu reçoit une nouvelle organisation administrative et de nouvelles institutions légales nommées par le préfet d'Alger (un président de douar adjoint à la commune indigène, le caïd ; un *amin* ou « chef de fraction », pour chaque village). Avec la réforme de 1919 apparaît une *djemaa* de douar élue avec à sa tête un président qui participe au conseil municipal.

D'après les sources disponibles et les témoignages recueillis, ces *amin* semblent à la jonction de deux organisations bien différentes qui, loin de s'ignorer, semblent avoir composé l'une avec l'autre :

- Une organisation légale, représentée au sein de la population par le caïd, symbolisant aux yeux de cette population l'ordre colonial répressif ;
- Une organisation non officielle, avec le maintien des assemblées villageoises traditionnelles qui ont continué à exercer certaines de leurs anciennes prérogatives, voire de nouvelles.

Ces assemblées ont surtout géré la vie quotidienne des villageois (chemins, conflits, célébrations collectives, mais aussi recouvrement d'impôts, publications des bans des récoltes...). Apparaissent aussi certaines prérogatives judiciaires avec l'application d'amendes pour la défense de la herma (*lḥerma*) du village. Mais les assemblées ont pris en compte leur insertion dans un ordre administratif extérieur : pour certains crimes et délits, les villageois sont dénoncés à la justice étatique ; pour l'organisation de célébrations collectives, l'autorisation est demandée par l'*amin* par écrit à la sous-préfecture sous couvert du maire de Tizi-Ouzou.

La possibilité pour ces assemblées de se développer a été contenue par la mise en place d'ordres autoritaires et répressifs (Etat colonial ; Etat indépendant), mais il semble y avoir eu en général une certaine reconnaisssance de fait des assemblées villageoises par les différentes autorités (sous-préfet de Tizi-Ouzou ; APC post indépendance). Ces autorités ont pu tenter de s'appuyer sur elles (surveillance par le caïd pendant la colonisation, noyautage par le FLN après l'indépendance).

On peut donc conclure que les institutions villageoises sont restées vivantes pendant plus d'un siècle malgré leur existence informelle, et ce dans un lieu qui n'a pas connu de politique d'exception menée par un administrateur « kabylophile ». Seule la période de la guerre d'indépendance semble avoir mis entre parenthèses leur existence, et a abouti à la disparition des *amin*.

L'assemblée a montré ainsi des capacités d'adaptation à des ordres politiques différents. D'autre part, il faut souligner ici la permanence d'un mode de représentation à l'échelle tribale qui semblerait avoir perduré bien qu'il n'apparaisse qu'à certains moments de manière discontinue. Les

sources ne permettent pas en l'état de préciser la pérennité éventuelle d'une assemblée des douze (*tajmaɛt n ṭnac*) ou assemblée tribale.

1980 marque un tournant dans ce processus d'adaptation : avec le développement du militantisme lié à la revendication identitaire berbère, les transformations au sein des institutions villageoises s'accélèrent.

Chapitre 4- Les institutions villageoises de 1980 à nos jours : le processus de rénovation de la *tajmaɛt* s'accélère et aboutit à l'apparition des comités de village.

Cette année de 1980 constitue un incontestable tournant avec ce qu'on a appelé le « Printemps berbère ».

A l'échelle de l'Algérie, la contestation portée par le mouvement social qui toucha la Kabylie à partir d'avril 1980 représente un signe annonciateur de la fin du monolithisme de la vie politique algérienne qui était la règle depuis l'indépendance. La décennie 1980 voit en effet la multiplication des oppositions organisées au régime et des manifestations populaires. Le mois d'octobre 1988, marqué par des manifestations dans l'ensemble du pays constitue « l'instant crucial d'effondrement du système fondé sur un parti unique » (Stora, 2001 : 98). Avant cela, le « Printemps berbère » a fortement secoué l'édifice institutionnel, idéologique algérien en posant le problème de la diversité des populations et de la définition culturelle de l'Algérie : « l'effet du 'printemps berbère' produit, pour la première fois depuis l'indépendance, et de l'intérieur de l'Algérie, un contre-discours public d'une réelle ampleur dans un pays fonctionnant sur le principe de l'unanimisme » (Stora, 2001 : 80).

A l'échelle de la Kabylie, l'interdiction de la conférence de l'écrivain Mouloud Mammeri sur les poèmes kabyles anciens se traduit par l'expression ouverte et massive d'une « sensibilité berbère ». Le discours d'affirmation identitaire berbère déjà diffusé par divers vecteurs, de manière plus ou moins clandestine durant les années 1970[143], s'exprime désormais au grand jour : mobilisation et manifestations des étudiants de l'université de Tizi-Ouzou dès mars 1980, mobilisation des enseignants puis des lycéens, grève générale et illimitée à l'université, manifestations et heurts dans les villes de Kabylie (El-Kseur, Akbou, Amizour, Boghni, Ouadhia). Le mouvement se diffuse massivement et touche toutes les catégories de la population. Après l'opération lancée par les forces de sécurité contre l'université, le 20 avril, des affrontements sont enregistrés dans toute la Kabylie entre la population civile et les forces de l'ordre (pour la chronologie détaillée, voir Guenoun, 1999). Le mouvement est sévèrement réprimé en avril et mai 1980 mais le mouvement culturel berbère s'organise et repose désormais sur une sérieuse assise populaire (Chaker, 1987 : 24). La « sensibilité berbère » prédomine alors en Kabylie.

A l'échelle des villages, on assiste à un profond renouvellement de la *tajmaɛt*, en lien avec le développement du mouvement berbère, les jeunes qui en sont issus investissant les affaires de leur village (Mahé, 2001) ; ce renouvellement se poursuit avec l'essor de la création d'associations culturelles dans de nombreux villages de Kabylie après 1989 (Kourdache, 2001). Les années 1990 sont l'époque du passage de la *tajmaɛt* au comité de village : en parallèle au partenariat qui s'instaure entre les associations et la *tajmaɛt*, apparaissent ces comités, décrits comme une « version rénovée des antiques djemâas » (Abrous, 2004 : 4031). Des transformations concourent à cette rénovation : statut associatif et fonctionnement sur le modèle des associations (ouverture d'un compte en banque par exemple) (Mahé, 2001 : 547) ; abandon de la composition reposant sur la structure lignagère (Abrous, 2004 : 4031). « La situation des villages est assez diversifiée, mais chacun d'eux a au moins une de ces trois structures (djemâa, comité de village, association) ; le plus souvent elles coexistent, et dans certains villages, la djemâa traditionnelle n'est plus qu'un groupe de sages (*lɛeqqal n taddart*) » (Abrous, 2004 : 4031). Cette coexistence a pu générer partenariat ou conflit (Mahé, 2004 : 221) ; (Kourdache, 2001 : 189).

[143] Outre les revues de l'Académie berbère diffusées au cœur des villages par les émigrés revenant au pays, les témoignages des militants confirment le rôle important de la chanson, notamment à travers *Ferḥat Imaziɣen Imula* et le rôle des rassemblements autour de la JSK, le club sportif de Tizi-Ouzou. Sur ces éléments, voir le chapitre 6, pp. 322-330) qui met en évidence les différentes modalités qui ont amené des militants activant à l'échelle des At Zemmenzer à adopter la cause identitaire berbère et à procéder à la reconstruction identitaire d'éléments locaux.

Il convient donc de cerner localement, dans le cas particulier des villages des *At Zemmenzer*, ce que sont ces organisations appelées « comités de village » et de s'interroger sur leur articulation avec la *tajmaɛt*, qui s'est maintenue comme l'a montré le chapitre précédent[144].

Cela nécessite d'analyser, en premier lieu, le passage d'une institution à l'autre : chronologie, modalités, représentations que s'en font les villageois. On notera d'emblée que la chronologie est difficile à établir. Les sources écrites manquent : les institutions villageoises (assemblées plénières et assemblées restreintes) n'étant pas reconnues officiellement dans les années 1980 (la législation n'autorise pas encore les associations), elles n'apparaissent dans les archives officielles que dans les années 1990 (archives des APC locales) à travers les courriers des comités ; le processus de rénovation n'aboutit à une appropriation massive de l'écrit dans le cadre des activités des comités que dans les années 1990-2000[145]. D'autre part, les témoignages oraux sont plus ou moins concordants selon les villages, et montrent une chronologie plus ou moins décalée selon les cas, ainsi que des configurations multiples, à l'instar des autres villages de Kabylie. Tous les témoignages indiquent qu'à un certain moment les « anciens » ont été débordés ou ont laissé la place. Ces transformations ont pu se faire brutalement ou progressivement, dès les années 1980 pour certains, dans les années 2000 pour d'autres. L'utilisation des termes *tajmaɛt* / comité de village l'un pour l'autre par les villageois n'aide pas à obtenir une datation précise quant à l'apparition des comités de village. Par contre, elle indique que les institutions actuelles sont vécues (perçues et énoncées) comme une continuité avec les institutions de la société tribale, continuité interprétée en termes identitaires.

En second lieu, l'analyse du fonctionnement concret des comités permet de percevoir des éléments de continuité et de rupture. Deux transformations sont observées dans l'ensemble des villages objets de l'enquête : le comité prend une forme associative (agréée ou non selon les moments) et innove en matière de composition. Son fonctionnement interne est dès lors marqué par le renouvellement des acteurs qui tentent de gérer la vie villageoise. La continuité avec l'assemblée villageoise d'antan se traduit dans les domaines d'action du comité, bien qu'en parallèle les acteurs se disent conscients de la nécessaire adaptation des institutions aux nouvelles conditions de vie qui touchent les villages kabyles. Des pratiques ont pu être abandonnées, d'autres profondément transformées notamment pour s'adapter à une culture politique plus moderne. Cette modernisation se traduit aussi par une place plus importante de l'écrit.

Enfin, il convient de s'interroger, au-delà de ces adaptations concrètes, sur le devenir d'un élément de permanence mis en avant comme la « vocation » des assemblées villageoises de l'époque précoloniale : la protection du domaine d'honneur du village (Mahé, 2001 : 566-567).

[144] J'ai choisi d'aborder la question de l'articulation avec les associations culturelles dans un autre chapitre (6), car l'analyse des données du terrain m'a peu à peu montré qu'elle renvoie davantage à la question de l'articulation avec l'affirmation identitaire berbère et le travail de reconstruction identitaire.

[145] Il faut également rappeler ici la difficulté à retrouver les archives de ces premières organisations dont les membres actuels ne conservent pas toujours la trace (voir chapitre 1, pp. 194-195).

I- Le comité de village inscrit dans une continuité avec l'ancienne *tajmaɛt* et la « tradition berbère ».

1- Le passage de la « *tajmaɛt* » au comité de village : des situations diverses difficiles à objectiver.

Ce passage est habituellement décrit par les spécialistes de la Kabylie comme la conséquence de deux phénomènes :

- Le développement du mouvement culturel berbère : après 1980, les jeunes issus de ce mouvement ou marqués par lui investissent les villages (soit qu'ils investissent immédiatement la *djemaa*, soit qu'ils se concentrent d'abord sur des activités culturelles).
- L'ouverture d'après 1988 qui suscite la création de nombreuses associations et la diffusion d'une forme d'organisation sur le modèle associatif.

Ces deux éléments semblent avoir joué de manière différente selon les villages et expliquent les décalages en termes chronologiques dans les transformations qui ont touché les assemblées « traditionnelles » (en réalité déjà transformées par 129 ans d'insertion dans des ordres étatiques centralisés).

Des assemblées ont connu un renouvellement dès les années 1980. Ainsi le président du comité de *Buɛaṣem* explique : « *Zik nesɛa tajmaɛt akkenni*, le comité *di* les années 80 *i yekmaṣa* (...) [Autrefois on avait la *tajmaɛt* comme cela, le comité, c'est dans les années 1980 qu'il a commencé]. A peu près en 85. C'était un rajeunissement total, dû à l'activité du MCB, du mouvement culturel berbère ». Autre exemple, un ancien membre du comité d'*Aqenjur*, étudiant à Alger en 1980 et mobilisé dans le cadre des événements du « Printemps berbère » raconte comment il a investi les affaires de son village : « Vers 81-82. *Llan* les vieux-*nni*, *imɣaren-nni n zik zik.* Avec notre génération *nettwali* les choses un peu différentes. Parce qu'il faut activer, le village *ixuṣṣ* les moyens, donc *ilaq a nḥerrek* un peu *ar berra*. (...) *Nekni* c'est un coup d'Etat qu'on a fait au comité de village-*nni n zik*. *D imɣaren*, à peu près 70 ans *akken* (*lulen* les années 12, 16, 20). Pourquoi? *Tewweḍ trisiti* à un mètre du village, *nitni mazal-iten* avec les histoires-*nni*, *teffeɣ-ak tyaẓiṭ ilaq ad txellṣeḍ* ». [Vers 81-82. Il y avait ces vieux, les anciens d'autrefois. Avec notre génération on voyait les choses un peu différentes. Parce qu'il faut activer, le village manque de moyens, donc il fallait bouger un peu à l'extérieur. Nous c'est un coup d'Etat qu'on a fait à ce comité de village d'autrefois. C'étaient des anciens, à peu près de 70 ans environ (ils étaient nés dans les années 12, 16, 20). Pourquoi? L'électricité était arrivée à un mètre du village, eux ils étaient encore dans ces histoires, une de tes poules est sortie, il faut que tu paies].

Pour d'autres, il a fallu attendre les années 1990, et l'influence de l'expérience associative. L'ancien président du comité d'*At Ɛemran* (*At Wanec)*, qui est par ailleurs à l'origine de la création de la première association culturelle du village, décrit ainsi son expérience : « C'est pas le premier [comité]. C'est-à-dire en 96, nous avons vu la situation un peu délicate du village. J'ai vu le village en train de décliner, en quelque sorte on s'est entendu avec un groupe de jeunes, de jeunes universitaires[146] pour prendre en charge justement les problèmes du village. (...) *Tella tejmaɛt* [il y avait la *tajmaɛt*] c'est des personnes très âgées (...) ils n'ont pas la même vision que nous. (...) Donc c'est pour ça on est venu apporter du sang neuf ».

Enfin, pour certains, il y a eu transformation du statut puis rajeunissement des responsables. Le président du comité d'*Agni Bbuffal* précise lui : « *Nesɛa* un comité de village, une association à caractère social, *truḥ* dissoute en 2005. (...) C'est des anciens *akken llan ak*, une organisation à l'ancienne. *Armi d 2009, nekni* on était un groupe de jeunes, *nwala taddart belli truḥ ak*. Chacun fait sa loi. *Nenna-d ilaq a nexdem* quelque chose » [Nous avions un comité de village, une association à caractère social, elle a disparu, dissoute en 2005. (...) C'est tous des anciens, une organisation à l'ancienne. Jusqu'en 2009, nous, on était un groupe de jeunes, nous avions vu que le village était complétement en perdition. Chacun fait sa loi. On s'est dit il faut faire quelque chose].

[146] Ce militant désigne par ce terme des jeunes qui ont un niveau d'étude universitaire.

Dans la plupart des témoignages sur le sujet, ce qui revient est le fait qu'à certains moments les anciens ont été « bousculés » et ont laissé la place à une nouvelle génération. Cette génération a pu d'abord investir le comité dès les années 1980, ou s'engager dans la création d'une association culturelle puis, sur ce modèle, prendre les rênes du village et transformer le fonctionnement de la *tajmaɛt*, surtout au niveau de la gestion, et réorienter ses préoccupations.

En parallèle, la rénovation des comités sous la forme associative s'est accompagnée de la demande d'un agrément afin d'obtenir le statut d'association[147]. Or, certains informateurs soulignent à ce propos le rôle de l'Etat : l'introduction de la forme du comité est devenue un moyen de contrôle des institutions villageoises. L'un d'eux va même jusqu'à faire du FLN l'instigateur des comités : « la forme du comité de village, c'est l'introduction du FLN c'est pour contrôler la société. Mais on a vite fait…par réaction le comité-*nni* [ce comité], c'était *tajmaɛt*, c'était ce qu'elle a été soit avant soit après le FLN » (président du comité de *Buɛaṣem*).

2- Une continuité traduite par le vocabulaire employé par la population.

Malgré l'apparition d'un vocabulaire nouveau (en français mais aussi parfois en kabyle)[148], le vocabulaire usité au XIXème s. est toujours largement employé. *La Kabylie et les coutumes kabyles* donne des précisions au sujet des usages du mot « *tajmaɛt* » (*djemâa / thadjemaïth*) au XIXème s. Le mot « *thadjemaïth* », est présenté comme la forme kabyle de l'arabe *djemâa,* par lequel les Kabyles désignent l'assemblée générale ou le bâtiment public garni de bancs de pierre dans lequel la *djemâa* se réunit. Mais Hanoteau et Letourneux soulignent ensuite un autre sens : « la véritable *djemâa*, celle qui en réalité gouverne le village, ne se compose guère que des hommes jouissant d'une influence héréditaire, des chefs de *çof*, de l'*amin*, des *t'emman*, et de quelques *âk'al* » ; pour les auteurs, lorsqu'un kabyle parle de la *djemâa* de son village, il fait le plus souvent allusion à cette assemblée restreinte (Hanoteau et Letourneux, 1872-73, T. II : 7 ; 22). Aujourd'hui, chez les *At Zemmenzer*, bien que le terme « *tajmaɛt* » puisse désigner l'assemblée regroupant l'ensemble des villageois, il désigne davantage le comité de village.

a- Le comité de village / tajmaɛt.

Les deux expressions désignent pour les acteurs interrogés une réalité équivalente. Dans leurs usages, elles sont interchangeables. Ainsi, quand ils sont interrogés sur le moment où le comité du village est apparu ou sur les facteurs qui expliquent cette apparition, la réponse est de prime abord toujours la même : « *Akka i d-necfa nesɛa tajmaɛt nekni (...). Dayem tella tejmaɛt* » [Dans notre souvenir, nous, nous avons toujours eu une assemblée villageoise (...). Il y a toujours eu l'assemblée villageoise] (président du comité de *Buɛaṣem*). D'autres informateurs emploient le terme comité pour exprimer la même idée : « Le comité *yella* depuis toujours, mais *s lkwaɣeḍ* depuis les années 90 » [Le comité est là depuis toujours, mais il n'a de « papiers » que depuis les années 90]. Même lorsque l'on insiste pour comprendre le moment où la *tajmaɛt* a connu une accélération des transformations (modernisation sous la forme d'association, agrément décerné par l'administration...), ce qui compte pour les acteurs, c'est l'action qui est menée par les comités et qui suit les pratiques dites « héritées » des générations précédentes : « *D isem kan yemxalafen, di taddart-nneɣ si zik qeddcen akkagi* » [ce n'est que le nom qui diffère, dans notre village depuis longtemps on active de cette manière] (vice-président du comité d'*Iɣil Lmal*). A ma question : « *Melmi teṭṭaxxer tejmaɛt ?* » [Quand la *tajmaɛt* a-t-elle disparu ?], un membre du comité d'*Afeḍriq* répond « *Maččі teṭṭaxxer* [Ce n'est pas une disparition]. C'est la continuité d'un outil de survie d'un Kabyle ».

[147] Je n'ai pas réussi à connaître la date exacte de création de l'ensemble des premiers comités, car les anciens membres souvent n'ont pas gardé/transmis les agréments, ce que déplorent parfois les nouveaux membres qui n'ont pas pu reprendre le nom de la première association. Même quand il y a eu renouvellement les acteurs n'indiquent que la date du renouvellement et non celle de la création.

[148] Sur le choix et la place des langues voir le dernier chapitre (n°9).

Mes observations plus générales sur le vocabulaire utilisé par les villageois et villageoises, confirmées également par celles des membres des comités au contact des « citoyens » du village, indiquent que l'emploi des termes dépend du profil des locuteurs. Les plus âgés, notamment les femmes, emploieront plus souvent « *tajmaɛt* », les plus jeunes « comité de village ». Une seule fois, un membre de comité a utilisé l'expression *aseqqamu n taddart*, qui remet en usage un terme kabyle ancien dans une acception nouvelle (*aseqqamu* : cercles de convives autour d'un plat ; *taseqqamut* : cercles d'enfants autour d'un jeu ; cf. Dallet, 1982 : 615). Je reviendrai plus longuement dans un autre chapitre sur les enjeux de langues, sur le travail mené autour du vocabulaire au sein des comités, mais on peut noter que l'informateur (du comité d'*Iɣil Lmal*) expliquait ici vouloir employer un terme « réellement » kabyle.

b- Iɛerḍiyen *(« les vertueux ») /* ṭṭeman.

Une troisième expression est également parfois employée : *iɛerḍiyen (aɛerḍi :* vertueux, estimé ; *leɛrḍ* peut désigner l'honneur, l'honnêteté ; Dallet, 1982 : 1000). Le locuteur insiste alors sur les qualités des membres du comité qui constituent un autre élément de continuité. Le *ṭṭamen*, les *ṭṭeman* (le terme reste d'usage quelles que soient les transformations dans le mode de désignation des membres des comités) sont des hommes qui sont estimés notamment du fait de leur dévouement sans contrepartie pour le village. Les acteurs sur le terrain traduisent d'ailleurs le terme par « bénévoles ».

Ce terme, qui rappelle le vocabulaire associatif, cache en fait des motivations impliquant le désintéressement des acteurs : « *ttɛawaneɣ i wudem n Rebbi* » [j'aide pour le visage de Dieu], c'est-à-dire gratuitement ; « *kecmeɣ s neyya tameqqrant* » [je suis rentré dans le comité sans arrière-pensées], le terme *neyya* désignant à la fois la naïveté, la droiture, le désintéressement (Dallet, 1982 : 585) ; « *bɣiɣ ad xedmeɣ lxir d aya* » [je veux faire le bien, c'est tout]... Les motivations énoncées par les acteurs des comités évoquent aussi un devoir envers le village, parfois même une dette envers la communauté villageoise ou les ancêtres. Ainsi, du président du comité de *Tiɣilt Meḥmud*, retraité, ancien travailleur au Sahara qui veut « se racheter » de n'avoir pu être présent pour la communauté un certain nombre d'années. Un membre du comité d'*Agni Bbuffal* évoque un héritage transmis « magré lui » : « *Ḥekkun-iyi-d af jeddi, qqaren-iyi-d jeddi isellek wa, ixdem wa, umbɛed nekkini ccɣel yettɣama deg-i* » [On me racontait [des histoires] sur mon grand-père, on me disait ton grand-père a sauvé celui-ci, ton grand-père a fait cela, ensuite c'est comme si cela était resté en moi].

c- « L'assemblée générale » / leğmeɛ (n taddart).

Leğmeɛ désigne, aujourd'hui chez les *At Zemmenzer*, prioritairement l'assemblée générale, terme qui, lui, rappelle la forme associative adoptée par les comités. Le terme *leğmeɛ* est donc employé de manière quasi-générale pour désigner la réunion de l'ensemble des citoyens du village. Si le dictionnaire Kabyle-Français de Dallet donne pour le terme « délégation de notables ; commission de marabouts, de prud'hommes, d'hommes sages » (Dallet, 1982 : 370)[149], la racine JMƐ dérivée de l'arabe signifie de manière générale « réunir, rassembler ». Le terme peut servir aussi à désigner un aréopage mandaté en mission de médiation. Un troisième terme apparaît parfois : *lufeq* (« bonne entente », de *weffeq* : concilier, mettre d'accord ; cf. Dallet, 1982 : 854), qui désigne le consensus, l'entente entre tous les villageois réunis et qui rappelle l'ancien mode de prise de décision (à l'unanimité).

[149] Pour élaborer ce dictionnaire, l'auteur s'est appuyé sur un autre parler, celui des *At Mangellat*.

3- Les discours sur le comité : s'inscrire dans une tradition autochtone permet d'affirmer l'identité berbère.

C'est avec insistance, quand on les interroge sur les transformations subies par l'organisation du village, que les acteurs inscrivent leur action dans la « tradition » : le terme cache alors deux caractéristiques, l'ancienneté et le legs des ancêtres. Un membre du comité d'*Aqenjur* explique ainsi : « *Tajmaɛt tleḥḥu s* les anciennes traditions*, tleḥḥu s leqwanen iqdimen d-ğğan lejdud, (...) mačči d tura i d-nnulfan, neɣ tura i ten-xedmen* » [La *tajmaɛt* fonctionne selon les anciennes traditions, elle fonctionne selon les règles anciennes laissées par les ancêtres, ils ne les ont pas inventées ou élaborées maintenant]. La fidélité à la tradition des ancêtres est vécue comme une injonction, sous peine de renier son identité : « *Tajmaɛt ma yella tettu ayen d-ğğan lejdud-nsen, ayen xedmen ak lejdud-nsen,* donc *d lɛibd i inekkren imawlan-is* » [si la *tajmaɛt* oublie ce qu'ont légué les ancêtres, tout ce qu'ont fait leurs ancêtres, alors c'est que ces individus renient leurs parents].

D'autres insistent aussi sur le caractère autochtone de l'institution : « C'était un parlement, un parlement à l'échelle locale. (...) *U d-newwi ara si* l'Europe *neɣ si Lmerrikan*. (...) *Nneɣ ccɣel-agi. D ayla-nneɣ nekni*. On l'a pas inventé, on l'a pas importé ; c'était propre à la tradition et à la culture » [On n'a rien pris d'Europe ou des Etats-Unis. Cette organisation est la nôtre. C'est notre bien à nous. On l'a pas inventé, on l'a pas importé ; c'était propre à la tradition et à la culture] (Président du comité de *Buɛaṣem*). L'institution marque par sa pérennité mais aussi par sa spécificité qui est désormais interprétée comme un marqueur d'identité berbère. « Le comité de village s'appuie sur la tradition de la *tajmaɛt*. Parce qu'*ad truḥeḍ* dans d'autres régions, *ulac* le comité de village-*agi*. Sauf *Icawiyen, anda tella* l'origine berbère, les *Mzab*, parce que c'est berbère donc *yella*. Mais *ad truḥeḍ* dans des régions-*agi anda ulac xilla Imaziɣen*, et bah *u tettafeḍ ara* » [Le comité de village s'appuie sur la tradition de *la tajmaɛt*. Parce que si vous allez dans d'autres régions, il n'y a pas ces comités de village. Sauf les Chaouis, là où il y a l'origine berbère, les *Mzab*, parce que c'est berbère donc il y en a. Mais si vous allez dans ces régions où il n'y a pas beaucoup de Berbères, et bah vous n'en trouverez pas] (président de l'APC de Beni Zmenzer). Elle peut alors être réappropriée dans le cadre de la revendication identitaire : « L'outil [le comité] est moderne, mais en même temps il véhicule, *yettawi-d, yesnernay g wayen nesɛa zik. Bac akken u nettuɣal ara d wayeḍnin. Neqqim* toujours *d nekni, d Leqbayel, d Imaziɣen* » [L'outil [le comité] est moderne, mais en même temps il véhicule, il transmet, il développe ce qu'on avait autrefois. Pour qu'on ne devienne pas quelqu'un d'autre. Nous restons toujours nous-mêmes, nous sommes des Kabyles, nous sommes des Berbères] (président du comité de *Buɛaṣem*).

On relève d'autre part chez quelques acteurs des comités une influence d'un certain discours européen sur la vision que les Kabyles ont de leurs institutions. Ils citent parfois explicitement les auteurs européens qu'ils ont pu lire : Hanoteau et Letourneux, Marx... Trois caractéristiques sont attribuées à l'institution. Parfois on met en avant sa « laïcité » : « La structure kabyle, *ayen nettmeslay, tajmaɛt irkelli,* la preuve *belli ferqen ger* la religion *ak d lecɣal n taddart, ad tafeḍ lamin n taddart ak d ṭṭeman* ils s'occupent du fonctionnement *n taddart, ccix lğameɛ* il s'occupe uniquement du côté religieux, *u yessekcem ara iman-is g wayen yeɛnan amek i tleḥḥu taddart*. (...) Donc *akkagi tura nezmer a d-nini d tagi i d* la laïcité-*nneɣ*". [La structure kabyle, ce dont on parle, *tajmaɛt* et tout, la preuve qu'ils séparent la religion des affaires du village, vous trouverez l'*amin* du village et les *ṭṭeman* ils s'occupent du fonctionnement du village, le cheikh de la mosquée, il s'occupe uniquement du côté religieux, il ne se mêle pas de ce qui concerne le fonctionnement du village. Donc on peut dire que c'est ça notre laïcité] (Président de l'APC de Beni Zmenzer).

Un individu a évoqué le caractère socialiste de l'institution : « *Waqila* [il me semble que] Karl Marx il a fait la visite en Kabylie aussi (...). Et bah il était ébahi de la forme d'organisation à cette époque-là; c'était une organisation formidable, égalitariste, socialiste, solidaire » (Président du comité de *Buɛaṣem*, par ailleurs ancien militant du PAGS[150]).

Parfois, enfin, elle est décrite comme démocratique : « J'ai eu l'occasion de lire un livre écrit par des Français, quand même ils ont étudié l'histoire de la gestion des villages... ils sont restés ébahis tellement c'est une organisation qui n'existe nulle part au monde. L'un s'appelle Hanoteau

[150] Parti de l'Avant-Garde Socialiste fondé en 1966. Bien que non reconnu il a pu demeurer comme parti d'opposition pendant la période du parti unique.

(...). Alors ces gens-là, ils sont étonnés, comment se fait-il dans un village kabyle, il peut y avoir un crime, le problème va être résolu sans avocat, sans tribunal, sans argent ; ça c'est unique au monde. Et je pourrais même aller plus loin, vous dire que la naissance de la démocratie s'est pratiquée au niveau des villages. *M ara d-inin ṭṭamen* [quand ils disent *ṭṭamen*], quelqu'un qui va représenter sa famille *neɣ adrum* [ou le groupe de familles], c'est d'abord quelqu'un de respectable, quelqu'un de respecté, (...) c'est comme un élu aujourd'hui en démocratie. Bon quand on choisit un élu, il faut quand même certains critères, des critères de compétence, des critères de moralité tout ça ; à l'époque c'est ce qui se passait au niveau de nos villages » (ancien président du comité d'*At Ɛemran*).

Cet extrait un peu long permet cependant de souligner l'effet de valorisation induit par les discours diffusés sur les institutions mais aussi l'influence de la culture politique moderne et ses concepts dans cette représentation de l'organisation kabyle traditionnelle ; mais, en parallèle ce sont l'autochtonie et le lien aux ancêtres qui sont surtout mis en avant.

II- Des institutions et un fonctionnement en renouvellement.

Une des distinctions essentielles entre le comité et la *tajmaɛt* réside d'après les membres des comités, dans la forme et le statut d'association du comité, ce qui a, entre autres, abouti à l'adoption « d'outils modernes ». Cette modernisation a touché la composition du comité, son fonctionnement, ainsi que le déroulement des réunions (du comité ou des villageois). Enfin, elle s'est aussi traduite par une multiplication des documents écrits.

1- Composition et fonctionnement des comités.

a- Le choix des ṭṭeman *et du président.*

Le comité est toujours composé d'un président (le terme *lamin* n'est plus usité depuis la guerre d'indépendance) et de *ṭṭeman* (le terme a été conservé même s'il ne désigne pas toujours exactement la même chose, ce que j'expliquerai plus loin), certains d'entre eux occupant une fonction particulière dans le bureau de l'association (trésorier, secrétaire...).

Tous les informateurs sont unanimes au sujet de leur désignation : il peut être difficile de trouver des volontaires qui acceptent de s'engager dans les comités. D'une part, parce que les individus susceptibles d'assumer convenablement la tâche sont peu nombreux, et parce que cette tâche entraîne beaucoup d'obligations et aucun avantage : « *Winna ad yilin si* le comité *ilaq ad yewjed ad yeğğ si lḥeqq-is ;* le sens du sacrifice, ça veut dire *d kečč a s-imudden i* la communauté-*inek. Ilaq ad teğğeḍ seg yiṣurdiyen-inek, ad teğğeḍ si lweqt-inek* » [Celui qui fait partie du comité doit être prêt à abandonner certains droits ; le sens du sacrifice, ça veut dire que c'est toi qui apportes quelque chose à ta communauté. Tu dois laisser de ton argent, tu dois laisser de ton temps] (membre du comité d'*Afeḍriq*).

D'autant plus que les villageois sont moins disponibles qu'à l'époque où ils étaient tous occupés au village. Sont ainsi mis en avant les changements dans le mode de vie des villageois et leur impact sur le fonctionnement de la communauté : « *Zik xeddmen lexla, mi kfan lecɣal-nsen ttefɣen. Yiwen n ccɣel i tesɛiḍ, yiwen n ssuq i tesɛiḍ. Kifkif-iten, u tezmireḍ ara a d-tiniḍ u stuɛfeɣ ara. Turakka wa d axeddam ar ddewla, wa yesɛa* des engagements... » [Avant, ils travaillaient aux champs, quand ils avaient fini leurs affaires, ils sortaient. Ils n'avaient qu'une occupation, ne fréquentaient qu'un seul marché. Ils avaient le même mode de vie, vous ne pouviez pas dire je n'ai pas le temps. Maintenant, l'un travaille pour l'Etat, l'autre à des engagements] (membre du comité d'*Iɣil Lmal*).

- Les critères.

Les qualités attendues d'un président et, dans une moindre mesure, des autres membres du comité restent en partie les mêmes qu'autrefois, le comité assurant en partie les mêmes tâches. On attend donc :

- La sagesse et l'éloquence : « *yesɛa lɛeqqel* » (il est réfléchi), « *yessen ad yehder* » (il sait parler) ;
- Le « sens de l'engagement » ;
- Le fait d'être un « bon diplomate » pour régler les conflits entre les villageois et avoir de bons rapports avec les familles, les individus (en kabyle, les informateurs utilisent l'expression « *ddeɛwa lxir* » : bénédictions, souhait de bonheur ; cf. Dallet, 1982 : 168-169) ;
- Le sens du sacrifice (puisque la fonction n'offre aucun avantage) ; ce sens du sacrifice est exprimé en kabyle par la notion de « *lɛerḍ* » évoquée précédemment.
- Le fait d'être exemplaire : pour être crédibles, le comité étant amené à sanctionner les villageois, ses membres doivent être irréprochables. Cela s'applique aussi à la famille des membres du comité. « Il faut d'abord avoir une personnalité, ne pas être un voyou, un voleur,

un “droguiste”. A partir de là, *ilaq lɛibd d axeddam itneḍren*, [il faut que ce soit une personne qui se concentre sur les affaires] il a de l’expérience, *yessen a d-yehder, yessen ad isemsawi timsal, arraw-is ṣelḥen* » [il sait parler, il sait aplanir les difficultés, ses enfants sont convenables]. La réglementation sur les associations impose par ailleurs aux membres du comité de ne pas avoir de casier. Cette exemplarité doit continuer pendant le mandat : dans un des villages objet de l’enquête, un président a été démis de ses fonctions du fait de son comportement[151].

Les villageois par la connaissance qu’ils ont les uns des autres reconnaissent d’instinct les personnes susceptibles d’occuper ces fonctions : « En Kabylie *kifkif sɛan ak* les mêmes façons de choisir. *Ad tafeḍ iṣleḥ*, mais *u tezmireḍ ara a tiniḍ d acu k-iɛeğben deg wagi*. C’est inné » [En Kabylie, c’est la même chose, ils ont tous les mêmes façons de choisir. Tu vas sentir qu’il convient, mais tu ne sais pas dire ce qui te plaît chez cette personne. C’est inné] (président du comité de *Tiɣilt Meḥmud*). Toutefois, il ne faut pas méconnaître les intérêts particuliers qui peuvent motiver les individus à intégrer les comités (intérêts symboliques comme le prestige, intérêts moins avouables comme la volonté de peser sur certaines décisions).

En parallèle aux transformations de l’assemblée et du contexte dans lequel elle active (place de l’écrit, relations avec les administrations autour des projets techniques...), s’est imposé le recrutement de personnes selon un critère de compétence que les acteurs traduisent en termes d’utilité : « *Tura win yezmer a k-d-imudd, a t-id-tawiḍ, win u k d-imuddu ara, d acu a s-txedmeḍ ?* » [Maintenant celui qui t’apporte quelque chose tu l’intègres, celui qui ne t’apporte rien que ferais-tu de lui ?] (président du comité de *Tiɣilt Meḥmud*). Le même informateur précise les critères qui ont présidé au choix de son propre comité « *Nexter-d si* les enseignants, *newwi-d si* les ingénieurs, les licenciés, des profs d’université. Le degré *n leqraya-nsen* il est bon (...) ». [Nous avons choisi parmi les enseignants, nous avons pris parmi les ingénieurs, les licenciés, des profs d’université. Leur niveau d’étude il est bon (...)].

D’autres éléments peuvent peser sur la composition du comité et sa réussite. Le président *d’At Ḥsen* résume ainsi : « dans le groupe-*agi llan degs tlata imerkantiyen : amerkanti n ddreɛ, amerkanti n wawal, amerkanti iṣurdiyen*. Sinon ça marche pas, parce que *yella wanda lɛibd ilaq ad itilizi taqbaylit n ṣṣeḥḥ, akken ad tefruḍ aprublam, yella wanida a k-d-yeffeɣ s leqbaḥa, ilaq ad taqbaḥeḍ am nitni akken ad yefru. Yella wanida dayen laqen iṣurdiyen* » [dans ce groupe [le comité] il y a trois sortes d’hommes riches : celui qui est riche par la force, celui qui est riche par la parole, celui qui est riche par l’argent. Sinon ça marche pas, parce que il y a des situations où une personne devra utiliser une langue kabyle « véritable », pour résoudre un problème, il y a des situations où l’interlocuteur sera impertinent, il faut être impertinent comme lui pour résoudre l’affaire. Et il y a aussi des situations qui nécessitent de l’argent].

Tout cela explique le profil des membres des comités aujourd’hui : leur âge moyen a nettement baissé par rapport aux *ṭṭeman* des anciennes assemblées. Si au début des années 1980, il semble avoir été de 60 / 70 ans, désormais la très grande majorité des membres de comité a autour de 50 ans (voir annexe 5a[152]). Selon les villages cependant, l’ancienne génération n’a pas disparu. Ainsi, selon les cas, il y a parfois un mélange entre jeunes et moins jeunes, ces derniers maîtrisant certains domaines d’activité traditionnels de la *tajmaɛt* (limites des terres, médiations entre

[151] Le secrétaire du comité d’*At Ḥsen* raconte cette anecdote à propos du comité précédent (avant 2010) : « Il a commis deux infractions graves : *aqerru n taddart yeswa di lğanaza* ; il a commencé à chanter des trucs “*kunwi* c’est des petits, moi, je marche avec les grands...”. *Nekni* on n’aime pas ça. *Nniɣ-as* tu vas démissionner coûte-que-coûte. Il ne voulait pas *a k-yeqqar d l’AG i iyi-rran*. *Nniɣ-as maççi d l’AG i k-yerran*, *d nekni. Teḥder-d l’AG, (...) yenṭeq-d yiwen* (le secrétaire général de l’ex-comité) : *maççi d taddart i k-yerran, d wigi i k-yerran a k-yekksen akken i s-yehwa i nitni.* A partir de là, *yeffeɣ-d* »

[Il a commis deux infractions graves : le chef du village avait bu pendant un enterrement ; il a commencé à chanter des trucs “vous, c’est des petits, moi, je marche avec les grands...”. Nous on n’aime pas ça. Je lui ai dit : tu vas démissionner coûte-que-coûte. Il ne voulait pas, il disait c’est l’AG qui m’a donné cette fonction. Je lui ai dit ce n’est pas l’AG c’est nous. Puis est arrivé le moment de l’AG et le secrétaire général de l’ex-comité a pris la parole : ce n’est pas le village qui t’a désigné, ce sont ceux qui t’ont mis à ce poste qui t’enlèveront, c’est comme il leur plaît à eux. A partir de là, il a démissionné].

[152] Les références à la moyenne d’âge sont issues des appréciations des informateurs. On ne dispose d’aucune donnée statistique pour permettre une réelle comparaison chiffrée avec une situation antérieure chez les *At Zemmenzer*.

villageois...) ; par contre quand les jeunes monopolisent les fonctions dans le comité de village, ils peuvent demander aux anciens de constituer un « comité de sages » afin de les aider dans la résolution des affaires plus traditionnelles, les conflits notamment (voir par exemple le règlement intérieur d'*Agni Bbuffal* en annexe 5b). Certains comités sont particulièrement jeunes et montrent qu'une nouvelle génération est capable de s'approprier cet outil que constitue le comité de village. Par ailleurs, si la maîtrise de l'écrit se développe avec la scolarisation, le niveau d'étude des « nouveaux *ṭṭeman* » n'est pas particulièrement élevé (sauf dans le cas particulier de *Tiɣilt Meḥmud*, dont le président a choisi spécifiquement des membres diplômés).

- Les liens avec la structure lignagère.

Dans la très grande majorité des villages, la composition des comités repose encore sur la structure lignagère. Cependant, la désignation des *ṭṭeman* a changé. Il n'y a plus de « leader » naturel ; et la tâche étant devenue trop lourde, elle peut être considérée comme un fardeau, que chacun se rejette, ce qui s'en ressentirait sur la qualité des membres du comité : « *Lɣaci ccɣel ḍeggren ciṭaḥ* la valeur-*nni n ṭṭamen.* Normalement *ma ad tceggeɛḍ yiwen a k-ireprizanti, ilaq ara a k-iḥeccem, ilaq ad yili lɛibd* capable, *yessen ad yehder, yessen ad isewweq,* quelqu'un *i yesɛan* la personnalité *mulac ad tcemmteḍ ak tafamilt-nni inek. Tura* malheureusement, *nufa-d belli, wa iḍegger i wa, am wakken tedigaji* la reponsabilité, *u s-d-tewqiɛ ara lmeɛna,* l'essentiel *yesɛa ṭṭamen xas u d-yettsewwiq ara, xas d iri-t. Annect-agi nesḥasef fell-as aṭas aṭas.* Mais *ttilin iɛerḍiyen, ttɣumun ciṭaḥ ddeɛwa* ». [C'est comme si les gens avait un peu perdu la valeur de ce que représente le *ṭṭamen*. Normalement, quand tu envoies quelqu'un te représenter, il ne doit pas te faire honte[153], il doit être un individu capable, qui sait parler, qui sait conduire les affaires, quelqu'un qui a une personnalité, sinon tu vas déshonorer toute ta famille. Actuellement, malheureusement, nous voyons chacun se rejeter la responsabilité, peu leur importe, l'essentiel est d'avoir un *ṭṭamen* même s'il ne gère pas les affaires, même s'il est mauvais. Ceci nous le regrettons vraiment beaucoup. Mais il y a des "bénévoles / vertueux", ils cachent un peu cette situation problématique] (membre du comité d'*Iɣil Lmal*). Un autre comité fait le même constat : « *Tura win d-iruḥen ad t-yeṭṭef* parce que *nestehza deg-s. Ayiɣer? ɛeggun iɛerḍiyen* » [Maintenant n'importe qui peut prendre une fonction dans le comité, parce que nous la négligeons. Pourquoi? Les "vertueux" sont las] (membre du comité d'*Afeḍriq*). Une des solutions mises en œuvre est de faire tourner la fonction dans le « lignage » ou groupe de familles (*adrum* / *lḥara*). Certains ont aussi simultanément adopté un système mixte : le comité se compose d'un quota obligatoire de représentants d'*iderman* auxquels se joignent des volontaires.

Cette représentation par *adrum* reste pour certains acteurs importante : c'est elle qui distingue le comité d'une quelconque association et en fait l'héritier de la *tajmaɛt*. « *Mazal ar tura 'nefunksiuni' s uyinnat-nni n tejmaɛt.* Parce que *nessɛu ṭṭamen*. Ca fait *mačči d* l'association-*nni* moderne (...) sinon *mačči d* le comité de village". [Nous fonctionnons encore actuellement avec la *tajmaɛt*. Parce que nous avons un *ṭṭamen*. Ce qui fait que ce n'est pas une association moderne (...) sinon ce ne serait pas un comité de village] (membre du comité d'*Afeḍriq*). Le même informateur interprète ce fait comme le moyen de préserver ses spécificités voire son identité : « *Ulamek i d-yeqqim wedrum u d-yettakk ara* quelqu'un (...), *u qebbelen ara*, impossible ! *Yelha a tt-neṭṭef (tinna n wedrum)* (...). [C'est impossible qu'un lignage ne donne pas quelqu'un, ils n'accepteraient pas, impossible ! Il est bon qu'on garde cette représentation]. On ne peut pas devenir moderne comme les Français, impossible ! On ne peut pas devenir des Anglais, on est des Algériens, on a nos spécificités. On ne peut pas subir ou consommer les autres cultures ; on est spécifique ; l'assemblée villageoise il faut la regarder positivement. Oui *balak* [peut-être] elle est pas encore moderne ; on n'a pas su utiliser les liens-*agi i nesɛa* [ces liens que nous avons], pourquoi ne pas les positiver ? *Oui d adrum* mais *ma ilaq ak-ḥesbeɣ d xuya, a k-ḥesbeɣ d xuya ! (...) Ma yella nekkes adrum (...)* ça veut dire *a d-nuɣal d wiyaḍ* » [Oui c'est un groupe de famille / un lignage mais si je dois te considérer comme mon frère je te considèrerai comme mon frère ! Si jamais nous supprimons l'*adrum* ça veut dire que nous devenons quelqu'un d'autre].

A côté de ces représentations symboliques, la composition reposant sur la structure lignagère est aussi perçue comme fonctionnelle : « chaque *adrum a d-yefk ṭṭamen* [chaque adrum

[153] On retrouve là encore une référence à l'honneur. Dans le cas du *ṭṭamen*, ne pas agir conformément à ce qu'exige le code d'honneur est interprété en termes de honte (*ḥeccem* : faire honte à ; cf. Dallet, 1982: 304). Cette honte rejaillit sur l'honneur de tout le lignage et le souille (*cemmet*).

donne un *ṭṭamen*], selon le nombre. Pourquoi c'est organisé comme ça ? Par exemple *ad txedmeḍ* [tu fais] les quêtes, y a nos traditions. Je suis représentant de cette famille, je peux rentrer c'est des cousins ; un autre ne peut pas y accéder » (membre du comité d'*Aqenjur*). Entrer dans la maison c'est entrer dans l'intimité familiale, et n'importe quel homme ne peut y entrer sans violer le domaine d'honneur qu'il incarne[154].

Cependant, trois des comités objets de notre enquête se sont eux complètement affranchis de cette structure. Ils énoncent des raisons multiples. D'abord, cela facilite la désignation des membres lorsqu'on manque de volontaires. Ensuite, deux des comités affirment explicitement le rejet des *iderman*, comme facteur de division, voir comme archaïsme. Le secrétaire du comité d'*At Ḥsen* explique précisément le choix du comité, lors de sa constitution en 2010, de rejeter la structure par lignages : « *Nekni nesɛedda tinna n wedrum*. (...) On a pensé que *tin akken a d-tjebdeḍ* deux membres *ssya*, deux membres *ssya*, ça veut dire y a la division dans le village. C'est vrai, c'est une bonne idée mais au fond c'est pas une bonne idée. *Llan wigaḍ ifehmen* ça fait *bḍan taddart, taddart a tbeṭṭu d iḥricen*. A ce moment-là, on n'a pas accepté. *Nenna-d win yebɣan* le bénévolat, un volontaire, qu'il soit le bienvenu. Nous nous appelons tous *At Ḥsen*. Parce qu'un village après tout c'est la même famille. C'est pour éviter la division » [Nous, nous avons fait disparaître la représentation par *adrum*. On a pensé que prendre ainsi deux membres d'ici, deux membres de là, ça veut dire y a la division dans le village. C'est vrai, c'est une bonne idée mais au fond c'est pas une bonne idée. Certains ont compris que l'on divisait le village, le village partait en morceaux. A ce moment-là, on n'a pas accepté. On a dit celui qui accepte le bénévolat, un volontaire, qu'il soit le bienvenu. Nous nous appelons tous *At Ḥsen*. Parce qu'un village après tout c'est la même famille. C'est pour éviter la division].

De la même manière, le règlement intérieur du village d'*Agni Bbufal* pose comme règle de ne pas prendre en compte « d'organisation sous forme tribale (idarman), ni sous forme de quartier » afin de « veiller à l'union du village » (voir annexe 5b).

Ces cas étant récents et peu nombreux, j'émettrai seulement quelques hypothèses quant aux facteurs qui ont abouti à cette transformation :

- Le nombre d'habitants. Dans les gros villages, comme à *Buhinun*, des réunions par *adrum* pour débattre des points en discussion dans l'assemblée de village restent nécessaires. Elles précèdent la réunion des représentants à l'échelle du village.
- La plus forte cohésion du village ou au contraire sa déliquescence. Ainsi, à *At Ḥsen* la forte cohésion du village s'est traduit par le fait que, depuis plusieurs décennies déjà, même lors des fêtes familiales, l'hôte est tenu d'inviter non plus son *adrum* mais l'ensemble du village. Au contraire, à *Agni Bbuffal*, la disparition du comité précédent, et l'absence d'ordre et d'autorité qui s'en est suivie, semblent avoir permis cette innovation.
- Le volontarisme de l'équipe en charge du comité : à *At Ḥsen*, le comité est extrêmement dynamique, se réunit de manière hebdomadaire, tient un registre régulier des PV de réunions, une comptabilité précise des conflits entre villageois... A *Agni Bbuffal*, la ténacité des jeunes, qui ont tenté de faire revivre le comité face aux anciens qui refusaient l'abandon de la représentation par lignage, a fini par aboutir.

Quoi qu'il en soit, on assiste peut-être, à travers cette modification, à l'aboutissement d'une évolution qui avait commencé dès la fin du XIXème s. : l'étiolement des lignages et le renforcement de l'esprit municipal (Mahé, 2001 : 555).

Concrètement, afin de constituer le comité, des membres du village sollicitent les individus pressentis pour y occuper une fonction : soit le président dans les villages qui ont abandonné la représentation par structure lignagère et il se charge alors de proposer un comité ; soit le ou les *ṭṭeman* dans les autres villages. Quel que soit le cas, le choix se fait au final en assemblée générale. Cette dernière vote pour avaliser le choix proposé, ou les membres du lignage reconnaissent la désignation du *ṭṭamen* qui doit être effectuée devant eux. Par exemple, le président du comité de

[154] En effet, l'espace de la maison, malgré les transformations qu'il a connues reste le « dernier asile de l'honneur » selon Bourdieu. Lieu de la *ḥerma*, la maison est placée sous la sauvegarde du point d'honneur masculin (*nif*). Voir Bourdieu, [1972] 2000: 69 ; Abrous, 2010 : 4518-4525. Sur les tranformations de l'habitat, chez les *At Zemmenzer*, voir le chapitre 7.

Tiɣilt Meḥmud décrit ainsi le premier cas de figure : « *Taddart ad teqsed yiwen; walant, ad mcawaren fell-as, wagi ilaq a t-nerr d lamin, d wagi i iwulmen. (...) Ma yefat teqsed-it taddart, ilaq ad yeqbel.* Une fois que *nesɛa* le président *yeqbel*, *ad yexdem* une AG : *ad yejmeɛ taddart, ad yawi* une liste *akid-s. A s-yini leflani, leflani... 10, 15, 5 medden. A sen-yini hat wi a ixedmen akid-i. Ad tbuṭi fell-asen taddart ma qeblen-ten. Ma yella win u qebblen ara, a t-id-kksen, a s-inin wagi u iwulem ara* » [Le village a en vue un individu ; ils l'ont vu, ils se sont échangés leurs avis à son sujet, celui-ci doit devenir *amin*, c'est lui qui convient. Une fois que le village l'a préssenti, il se doit d'accepter. Une fois que nous avons un président qui a accepté, il fait une AG : il réunit le village, il amène une liste avec lui. Il dit un tel, un tel... 10, 15, 5 personnes. Il leur dit voilà les gens qui vont travailler avec moi. Le village vote pour les accepter. Si l'un d'entre eux n'est pas accepté, ils l'enlèvent, et disent qu'il ne convient pas] [155].

Il y a aussi sollicitation des personnes en vue à *Iɣil Lmal*, mais dans ce village, chaque lignage doit obligatoirement désigner deux *ṭṭeman*, désignation validée en assemblée générale ce qui la rend « officielle » et impose des responsabilités aux *ṭṭeman*. Au-delà, tout volontaire, qui manifeste le désir de s'investir pour le village, peut intégrer le comité. « On sollicite des gens (...) mais *u nezmer ara a nḥeṭṭim fell-as. Nekni ilaq d adrum-ines ad idigaji* parce que *u tezmireḍ ara ad truḥeḍ ar une famille a s-tiniḍ fk-iyi-d wagi a k-ireprizanti. Si* deux membres *d asawen*, n'importe qui *yezmer a d-yas*. *Acu* les deux membres-*nni, asmi a d-uɣalen d ṭṭeman, ilaq di l'AG akken ad ẓren ak lɣaci d wigad-agi i d ṭṭeman, ass azekka* ils ont une responsabilité. *Axaṭer ma yekcem kan akka yiwen, yezmer ad yexdem lḥağa ulac wa a-t-iḥasben* ». [On sollicite des gens mais on ne peut pas les contraindre. Nous, c'est l'*adrum* qui doit désigner son représentant parce que tu ne peux pas aller dire à une famille donnez-moi un tel pour qu'il vous représente. Au-delà des deux membres, n'importe qui peut venir dans le comité. Mais ces deux membres, quand ils deviennent représentants, cela doit se passer en AG pour que tout le monde sache que ce sont les *ṭṭeman*, à partir de là, ils ont une responsabilité. Parce que si quelqu'un intègre le comité juste comme ça, il peut faire n'importe quoi et ne rendre de compte à personne].

b- Le fonctionnement.

Il est clairement défini dans les règlements intérieurs des villages élaborés par les comités. En général agréés comme des associations (les comités qui fonctionnent aujourd'hui n'ont pas toujours renouvelé leur agrément cependant), les statuts imposent la durée du mandat (habituellement 5 années). Lorsque le travail des bénévoles a été apprécié et qu'ils sont volontaires pour continuer, le comité est reconduit.

Il y a un président, un secrétaire général, un trésorier, parfois des adjoints. Un comité a créé le rôle de porte-parole, pour un membre qui parle à l'extérieur au nom du comité (voir la diversité des dénominations des fonctions attribuées dans les tableaux récapitulatifs des comités en annexe 5a). Certains comités sont organisés, comme les associations, en commission qui ont des attributions très spécifiques. Par exemple le comité de *Tiɣilt Meḥmud* comprend sept commissions (organique, trésorerie, conflit, finances, travaux, hygiène et environnement, relations extérieures). Dans d'autres comités, malgré la liste officielle du bureau, les différents membres ont le même rôle. Le titre de président est ainsi parfois purement administratif. Certains villages ont mis en place un « comité collégial » : à chaque réunion, l'un des membres préside ; dans le quotidien, tous les membres sont susceptibles d'effectuer les mêmes tâches.

La fréquence des réunions est moindre qu'auparavant et varie selon les tâches en cours. Par exemple, le président du comité de *Buɛaṣem* indique que les réunions se déroulaient au départ chaque premier vendredi du mois ; mais cette fréquence a été jugée excessive. Il se réunit désormais deux fois par an. A *Tiɣilt Meḥmud* le comité se réunit environ une à deux fois par mois. Le comité d'*Agni Bbuffal* précise que les réunions dépendent des activités (parfois 10 à 15 fois par mois,

[155] De même à *Agni Buffal*, les jeunes qui ont décidé de reformer un comité après sa dispartion depuis 2005 ont appelé à une AG et se sont présentés comme volontaires pour activer pour le village, tout en appelant d'autres volontaires à les rejoindre. L'AG les a "investis" de sa confiance et leur a donné carte blanche pour la mise en place d'un comité. A *At Ḥsen*, c'est le même procédé. Au moment de l'avant-dernière AG convoquée par le comité sortant, un nouveau comité est proposé aux villageois qui doivent se prononcer.

parfois 2). Seul le comité d'*At Ḥsen* se réunit de manière hebdomadaire (tous les samedis). Le fait que les villageois soient davantage occupés à l'extérieur du village explique que les réunions du comité se soient espacées et qu'une absence puisse être tolérée en cas de justification valable. La réunion des hommes du village (*leğmeɛ n taddart*), elle, est prévue une à deux fois par an pour les assemblées générales ordinaires (seul le règlement de *Tiɣilt Meḥmud* en prévoit 4 par an). Mais en cas de besoin, les comités convoquent autant d'assemblées extraordinaires que nécessaires. L'appel aux réunions s'est aussi modernisé. Bien que la méthode ancienne demeure (« *aberreḥ* », c'est-à-dire par le crieur public), les comités utilisent surtout l'affichage, voire les convocations écrites quand ils ont besoin de s'assurer qu'un maximum de membres seront présents ; des comités indiquent qu'ils utilisent un mégaphone voire le micro de la mosquée.

Le déroulement de ces réunions est à peu près identique partout, et suit désormais les pratiques associatives modernes. Il y a appel, plus ou moins systématique, en assemblée générale, les comités prélevant encore parfois des amendes en cas d'absence non justifiée : ce point dépend du dynamisme du comité et des sanctions qu'il réussit à imposer aux citoyens (aspect détaillé par la suite). Les réunions se font selon un ordre du jour (dans un cas, l'informateur a évoqué des réunions « chronométrées ») ; elles sont présidées par un des membres ; un procès-verbal est rédigé à l'issue de la réunion du comité ou de l'assemblée générale, là encore de manière plus ou moins systématique selon les comités et selon les nécessités administratives (voir des exemples en annexe 5c).

S'il n'y a plus d'ordre hiérarchique dans la prise de parole (parle en premier celui qui a levé la main en premier), un élément cristallise cependant les enjeux face à la diversification des repères symboliques. Traditionnellement, au moment où il prend la parole, un homme invoque le prophète (« *lleh msel ɛlik rraṣul lleh* »/ « *ṣellat af nnbi* »). Or, certains ont décidé de s'affranchir de ce protocole, pour diverses raisons énoncées : dans l'idée d'adopter un protocole plus moderne ; pour prendre en compte la diversité des membres. Par exemple, les « berbéristes » (les acteurs désignent ainsi les militants de la cause berbère les plus actifs ou les plus extrêmes) refusent l'emploi d'une formule en arabe et préfèrent utiliser comme dans les rencontres de militants ou les meetings politiques « *azul fell-awen* » (néologisme qui s'est largement répandu comme formule de salutation). Les athées, les chrétiens rejettent une formule musulmane. Ce point a pu provoquer des tensions entre les villageois[156]. Dans le village d'*Agni Bbuffal*, des « islamistes » ont bloqué un temps l'adoption du règlement intérieur parce qu'ils exigeaient que l'absence d'invocation au prophète soit sanctionnée. Une certaine souplesse a fini par s'imposer dans certains villages : « *yezmer ad yini azul, yezmer ad yini ɛelxir fell-awen, lleh msel ɛlik rraṣul lleh. Akken i s-yehwa a d-yini, ad yettixxer kan i lehdur tiɛɛewji* » [Il peut dire *azul*, il peut dire *ɛelxir fellawen, lleh msel ɛlik rraṣul lleh*. Il dit ce qui lui plaît, qu'il évite juste les paroles inconvenantes], indique le président du comité de *Tiɣilt Meḥmud*. Un autre précise que pour contenter tous les villageois : « des fois *ad ṣelliɣ*, des fois *u tṣelliɣ ara*. *A d-iniɣ azul fell-awen, mreḥba yis-wen, a d-fkeɣ* l'ordre du jour et je lance le débat... » [Des fois, j'invoque le prophète, des fois je ne l'invoque pas. Je dis *azul fell-awen*, bienvenue, je donne l'ordre du jour et je lance le débat...] (membre du comité d'*Agni Bbuffal*). Certains informateurs avouent cependant que la situation reste tendue autour de ce point. Ils affirment que la très grande majorité des orateurs continuent d'invoquer le prophète et ils confient débuter par la formule

[156] Cette anecdote m'a été rapportée à propos du village d'*Iɣil Lmal* : "*Yiwen d ṭṭamen*, ancien émigré, *teṣaḥ-it-id* (c'est une fonction tournante, parce qu'*ugin ak ad prizantin adrum-nni*). *Umbɛed yebda-d awal, yečča-t wul-is*, tellement c'est important, *yebda-d awal. Yenṭeq-d yiwen yenna-yas "ṣelli-d af nnbi", a d-yettuɣu fell-as; netta yettkemmil umbɛed yezzi-d ɣur-s yenna-yas "*c'est pas la peine *a Ssaɛid"*. Et bah *yejmeɛ-as-tt deg uqerru-s, u t-yeɛğib ara lḥal. Ruḥ ruḥ, yiwwas iqelleb-as-d awal; yuɣal yewwi-d aqabac iruḥ a t-yewwet*"

[Il y avait un *ṭṭamen*, ancien émigré, c'était son tour (c'est une fonction tournante parce qu'ils refusaient tous de se présenter dans cet *adrum*). Ensuite il a commencé à parler, il était impatient, il a commencé à parler. Un homme a pris la parole et lui a dit "invoque le prophète", il lui criait après ; lui, il continuait puis il s'est tourné vers lui et lui a dit "c'est pas la peine Saïd". Et bah, il a gardé l'incident dans son esprit, il était mécontent. Le temps a passé, un jour il lui a cherché querelle ; il a fini par prendre une pioche pour le frapper].

Un autre acteur (du village d'Afeḍriq) raconte : "la première fois *i tt-xedmeɣ, i d-nniɣ azul fell-awen bac a d-interveniɣ di taddart,* et bah *wiyaḍ a yi-d-smuqulen mexẓer...*" [la première fois que je l'ai fait, que j'ai dit *azul fell-awen* pour intervenir dans l'assemblée de village, et bah les autres me regardaient de travers].

traditionnelle « par hypocrisie » : elle leur permet simplement d'être sûrs d'être écoutés du plus grand nombre.

Enfin, une dernière modification et non des moindres a fini par s'imposer : la prise de décision à l'unanimité (le « consensus ») a été partout abolie. Désormais toutes les décisions se prennent à la majorité simple, ce qui a pu parfois être présenté comme une des conditions de la viabilité de la *tajmaɛt* et de sa modernisation, par l'influence d'une culture politique moderne (Mahé, 2001: 547). En général, le vote se fait à main levée, mais un des comités a introduit le vote à bulletin secret afin de garantir la liberté de vote (face à ce qui est perçu comme de nouveaux dangers point que je développe par la suite). Malgré cette transformation, après une prise de décision, les oppositions doivent se taire pour garantir la cohésion du village : critiquer une loi après sa promulgation peut être sanctionnée. Le village craint en effet, par dessus tout, les divisions.

2- La place de l'écrit : procès-verbaux et registres, règlements intérieurs.

En lien avec le niveau scolaire des membres des comités (voir l'analyse en annexe 5a qui montre qu'une large moitié des membres a un niveau collège ou un niveau supérieur), les documents écrits se sont multipliés. Les comités rédigent des procès-verbaux de réunions consignés parfois dans des registres, des rapports sur les conflits... Ces documents sont écrits dans leur quasi-totalité en français. La langue arabe ne s'impose que lorsque le document répond à une injonction administrative (par exemple pour les statuts, procès verbaux d'assemblée générale par huissier). Aucun écrit n'est rédigé en kabyle.

D'autre part, les villages diposent en général[157] de règlements intérieurs écrits, présentés comme les successeurs des *qanun* d'antan. A partir des règlements intérieurs que les comités ont acceptés de me confier (voir ces documents en annexe 5b), il est possible de mettre en évidence certaines caractéristiques[158].

La diversité des formes de ces documents révèle une influence plus ou moins forte de la forme originelle des *qanun* ainsi qu'une influence des documents associatifs. Dans un cas (*Iɣil Lmal*), j'ai eu accès à deux versions d'un document intitulé « lois relatives au village ». Une version a été transcrite à la fin des années 1980 / au début des années 1990. Elle était manuscrite, et se présentait comme les *qanun* anciens (liste de dispositions, chacune assortie d'une amende, sans ordre évident). Cette version présente aussi des annotations (certains articles sont barrés, la mention annulée est indiquée ; parfois c'est le montant de l'amende qui est modifié). Cela confirme que les *qanun* ne sont pas figés et s'adaptent encore de nos jours aux situations nouvelles. Tous les membres de comités interrogés ont d'ailleurs affirmé que les difficultés rencontrées donnaient lieu à l'élaboration de nouvelles règles. La seconde version, rédigée et saisie sur ordinateur après 2000, reprend en grande partie la première, mais cette fois on observe un début de structuration en trois parties, la première concernant le fonctionnement du comité, la deuxième le fonctionnement de l'AG, puis vient le catalogue des infractions. Les trois autres documents ont été rédigés et adoptés par les AG entre 2008 et 2013. Les documents sont saisis sur ordinteur et structurés en parties avec des titres. L'un d'eux apparaît comme une version intermédiaire entre les *qanun* et le règlement intérieur d'une association. Les deux autres s'affranchissent davantage de la forme ancienne. Ils comportent des explications nombreuses indiquant avec précision les motivations des comités, les références qui les ont inspirés, des explications diverses. Par exemple le document concernant *Agni Bbuffal* s'intitule en kabyle « *asiwel i tdukli n taddart agni buffal* », en français « comité de village

[157] Aux dires des informateurs interrogés, la plupart des comités ont à un moment ou un autre mis par écrit un règlement intérieur. Mais lorsque les comités se renouvellent, les documents, conservés par un des membres en exercice alors, ne sont pas toujours transmis. Aussi les membres actuels connaissent-ils l'existence d'un règlement édicté par tel ou tel comité mais ils ne sont pas toujours en mesure de les fournir. Parfois, les membres de comité interrogés n'ont pas osé prendre de leur propre chef la décision de nous confier le document qui était en leur possession.

[158] L'analyse des règles édictées qui révèlent les prérogatives des assemblées villageoises (qui montre à la fois le maintien de la vocation ancienne des *qanun* et l'adaptation des règles au contexte nouveau dans lequel évoluent les assemblées) est abordé dans la section suivante.

Agni Buffal : Uzzal[159] ; objectifs - mission - règlement intérieur – partenariat - projets ». Il comporte quatre parties : rôle du comité ; engagement du comité ; le règlement intérieur ; engagement d'acceptation du règlement. On y voit parfois apparaître des infractions avec les sanctions correspondantes. Il comporte en première page des photos illustrant la vie de la communauté villageoise (rassemblements des villageois, notamment de jeunes enfants autour d'un repas commun). Le règlement d'*At Ḥsen* affirme explicitement avoir renoncé à indiquer les sanctions, bien que le village applique encore des amendes et autres sanctions : « Volontairement aucune forme de sanction n'est prévue, préférant laisser place au sens de la responsabilité de tout un chacun que nous savons élevé, à son civisme et à sa détermination à œuvrer pour l'intérêt général ». L'un d'eux propose même une citation en référence à un « mythe kabyle ». On peut lire, sur la première page du règlement du village d'*Agni Bbuffal* : « le mythe travaille dans les sociétés comme le rêve dans l'individu. Comme lui, il dispose des éléments du passé, il les transmet mais en même temps, il les aménage en fonction du présent. (...) Le mythe kabyle, qui fonctionne comme un véritable mythe : il désigne une origine et un corpus de valeurs, il imprègne l'inconscient et le conscient, il circule dans la mémoire et dans la langue. Il fonde le dynamisme vital d'une société ». Par cette citation tirée d'un article de Gilbert Grandguillaume (*Esprit*, 2001), les membres du comité rappelle le travail d'inventaire qu'ils mènent aujourd'hui. Ils puisent dans le passé des éléments qu'ils réaménagent afin de garantir la cohésion du village : ils travaillent au lien social. Ces documents tendent ainsi à exalter le village et à rappeler explicitement l'importance du travail de construction du lien social des institutions villageoises.

La mise à l'écrit a ainsi permis une réflexivité. Plus qu'un simple règlement intérieur, ces documents constituent de véritables manifestes qui présentent non seulement le mode de fonctionnement mais aussi le programme du comité, ainsi que tout un système de références qui le guide. On peut y lire l'affirmation de la personnalité du village, de son unité et sa « souveraineté » (cf. plus loin). En ce sens, bien qu'ils se présentent sous une forme tout à fait nouvelle, ils s'inscrivent dans la continuité des *qanun* anciens dont la vocation essentielle était de faire advenir « la personnalité morale» du village. En parallèle, les principes qui fondent l'action du comité sont explicités. Le document concernant *Agni Bbuffal* précise qu'il souhaite « défendre et faire vivre notre culture, identité et nos traditions et coutumes » ; le préambule du règlement d'*At Ḥsen* met en avant le rôle du village dans la lutte pour l'indépendance. Cet aspect révèle un nouveau rapport à ces objets que constituent les *qanun* : il sont utilisés pour affirmer l'identité du village, et ils l'inscrivent parfois dans l'identité berbère / dans le nationalisme algérien. Toutefois, le passé n'est pas idéalisé et les transformations liées à la modernité sont explicitement assumées. La conclusion du règlement d'*At Ḥsen* indique ainsi que « Jalouse des legs, fière de son unité, glorieuse par son histoire, la communauté villageoise tente de maîtriser le passage à la modernité vers laquelle elle est tournée sans heurt ».

3- Le budget.

L'application de ces règlements intérieurs permet, en outre, de remplir la « caisse du village ». La très grande majorité des comités a ouvert un compte en banque (un seul des comités interrogés a un trésorier qui garde l'argent chez lui et en est responsable).

Cet argent provient de diverses origines. La plupart des comités prélèvent des amendes (*lexṭia* / *lexḍa*) en application du règlement intérieur. Mais il existe aussi des cotisations : certains villages demandent le paiement d'une adhésion annuelle ; d'autres prélèvent des taxes à chaque événement marquant une famille (naissance, mariage), taxes appelées *lfuruḥ*. Certains villageois font des dons (*aseddaq*) à la caisse du village (villageois aisés ou émigrés). Les célébrations des saints (*nnwal* / *ttebyita*) sont aussi l'occasion de recueillir des dons.

La part des amendes, cotisations, dons dans ces « caisses » de village diffère selon les cas : un des villages a supprimé les amendes, parce que, aux dires de son président, le village n'a pas

[159] « *Uzzal* », c'est-à-dire le fer est le nom de l'association. J'explique plus loin le choix de ce nom qui marque une volonté de se réapproprier la mémoire tribale (voir le chapitre sur les associations, p. 341).

besoin de cette rentrée d'argent du fait que la célébration du saint attire une foule nombreuse et les offrandes recueillies permettent de remplir sa caisse. Les comptes officiels d'un autre comité font apparaître l'importance des dons (750 000 DA sur 850 000 DA de recettes en 2004 par exemple). En outre, les comités peuvent compter sur la participation de l'APC à certains travaux au sein du village.

Ce budget permet de prendre en charge des domaines d'actions très divers.

III- Les domaines d'intervention de la *tajmaɛt* : entre abandon, continuité et adaptation.

Un informateur pour justifier l'équivalence entre la *tajmaɛt* et le comité de village a insisté sur leurs fonctions identiques. L'analyse des actions des comités, à travers les témoignages et les archives, révèle que les trois domaines d'intervention de la *tajmaɛt*, rappelés dans le chapitre précédent, demeurent aujourd'hui. Toutefois des pratiques ont pu disparaître ou se renouveler profondément pour être adaptées à diverses situations.

1- « Charges municipales » : gestion et entretien du village ; organisation de célébrations.

a- Lemcamel *: modifications des biens du village et de leur utilisation.*

Dans leur grande majorité, comme avant la colonisation, les villages possèdent toujours un patrimoine (*lemcamel*). Il est constitué de terres, d'« espaces publics » (ils sont dénommés ainsi dans les documents des comités) : rues, *lǧwamaɛ* c'est-à-dire mosquées et tombeaux des saints, cimetières, fontaines, une *tajmaɛt* parfois plusieurs (c'est-à-dire les anciens lieux de réunions qui n'ont gardé que leur fonction de « loisirs » puisque la plupart de villages se dotent de salles voire de bâtiment nouveaux, cf. annexe 7a). Avec les transformations économiques et sociales, des éléments sont plus ou moins délaissés (c'est le cas des fontaines, par exemple avec le développement de l'alimentation en eau courante) ou adaptés.

La pratique du « volontariat » a ainsi perduré, non sans transformations. Ce terme est utilisé par les acteurs pour traduire le terme kabyle « *ticemlit* / *tacemlit* ». Dans la plupart des villages, on utilise ce mot pour désigner les travaux en réalité obligatoires pour tous les citoyens et d'intérêt collectif. *Tiwizi* désigne alors une aide volontaire dans l'intérêt d'un citoyen du village (construction des maisons par exemple). Par contre, dans un des villages (*Tiɣilt Meḥmud*), le terme *tiwizi* désigne le travail obligatoire du citoyen pour le village.

Ces travaux d'intérêt collectif auxquels sont astreints les villageois, concernent les chemins et les cimetières qui nécessitent encore un entretien (désherbage notamment). Mais ils se sont aussi réorientés vers d'autres tâches avec la modernisation des villages : curage des caniveaux, construction des sièges des comités... Les modalités se sont aussi modifiées avec les disponibilités des villageois. Ceux qui ne sont pas disponibles peuvent s'absenter à condition de payer le prix de la main-d'œuvre en remplacement. Un membre du comité d'*Iɣil Lmal* témoigne ainsi de la construction du siège du comité : « *Zik xeddmen-ten* souvent. *Yella ccɣel. Ferṣen iberdan, ferṣen tiliwa... Nekni ayen akka iɛeddan, nexdem ticemliyin, dɣa mi nbennu* l'hôtel-*agi-nneɣ, nxeddem ticemliyin af* la main d'œuvre. Parce que *d nekni i yettfinaṣin, d nekni kulac* (...) Chaque *lǧemɛa nesawal-d i lɣaci iwakken a d-ruḥen ad partisipin, kul yiwen ilaq ad yexdem. Ma u texdimeḍ ara,* il faut payer *axeddam-nni a ixedmen* à la place-*inek* » [Autrefois, ils les faisaient souvent. Il y avait du travail. Ils nettoyaient les routes, les fontaines... Nous, nous avons fait des travaux collectifs, au moment de la construction de notre hôtel [siège], nous faisions des corvées pour la la main-d'œuvre. Parce que c'est nous qui finançons, c'est nous qui faisons tout. Chaque vendredi, nous appelions les gens pour qu'ils participent, chacun devait travailler. Si tu ne travailles pas, il faut payer le travailleur qui va travailler à ta place].

Les appels à ces corvées peuvent être faits en assemblée générale, ou par un affichage qui spécifie l'importance des tâches à effectuer afin de mobiliser les villageois. S'il s'agit de travaux de moindre importance, le comité désigne directement quelques personnes.

La situation a pu aussi être transformée par la mise en place de l'administration algérienne. Par exemple, les cinq membres de la commission « travaux » du comité de village de *Tiɣilt Meḥmud* inspectent régulièrement le village et notent l'ensemble des besoins en matière de propreté

ou de risques éventuels. Puis ce qui entre dans les prérogatives du comité est géré par le village, le reste est transmis à l'APC de Souk-el-Tnine afin qu'elle prenne en charge les travaux.

La plupart des villages diposent encore de terres (10 des 12 villages objets de l'enquête). Toutefois, leur exploitation est devenue plus ou moins intéressante. Seules les terres à proximité du village, ou les oliveraies représentent encore un intérêt dans une société qui s'est largement dépaysannisée. Le vice-président du comité d'*Iɣil Lmal* distingue aujourd'hui différents types de terres : « *Yella ayen iqerben. Ass-agi n wussan, ifellaḥen iqdimen ğğan tamurt-nsen. Ass-agi kulac* il est abandonné*, mazal kan azemmur-agi. Nessekruy-it. Uqbel* la récolte, *a win d-yefkan ssumma yelhan d win iwumi t-nettmudu. Ma d aqwar-nni nniḍen, anda ulac ayinnat, nessekruy-it kan akkagi,* c'est un prix symbolique, pourvu qu'*amkan ad yettwaxdem* » [Il y a ce qui est à proximité. Au jour d'aujourd'hui, les anciens paysans ont abandonné leurs terres. Aujourd'hui tout est abandonné, il ne reste que les oliviers. Nous les louons. Avant la récolte, celui qui donne un bon prix, nous les lui attribuons. Pour les terres proches des maisons, où il n'y a rien, nous les louons juste comme ça à un prix symbolique, pourvu que la terre soit travaillée]. Ces terres encore cultivées sont attribuées de deux manières. Soit elles sont louées à un citoyen (ou parfois attribuées aux enchères au plus offrant), et elles permettent alors d'apporter des revenus à la caisse du village, comme l'illustre l'exemple précédent. Soit « par solidarité », elles sont attribuées à des familles qui manquent de ressources. Ainsi le président du comité de *Buɛaṣem* explique : « *Nesɛa yiwen umkan neqqar-as azemmur n lğameɛ. Icerk-aɣ di tlata, nekni, Aqenjur, At Sɛidi. Nefka-t i yiwen u yesɛi ara azemmur*. Par solidarité, *i wigad ixuṣṣen* » [Nous possédons un endroit qu'on appelle l'oliveraie de la mosquée. Nous le possédons en commun à trois, nous, *Aqenjur*, *At Sɛidi*. Nous l'avons donné à quelqu'un qui n'a pas d'oliviers. Par solidarité, pour ceux qui sont dans le besoin].

Deux villages ne disposent plus de terre (*Agni Bbuffal* / *Tiɣilt Meḥmud*) : le président du comité de *Tiɣilt Meḥmud* explique que depuis la Révolution agraire, les parcelles auraient été « rendues » à la famille des donateurs qui les avaient anciennement laissées au village : « *Lemcamel d wi d-seddqen imezwura i tejmaɛt, wa iseddeq tazemmurt, wa iseddeq tamurt. Imiren llan wigad yesɛan tamurt. Mi d-tewweḍ lawan uzemmur, taddart ad tennejmaɛ a d-tini anwa a yekrun lemcamel. (...) Tura xaṭi, tura d ayen, tura tuɣal ak s imawlan-is. Tura ulac. Si* la Révolution agraire *ar dagi. Tura yuɣal ar imawlan, ar uxalef. Tizemmrin-nni uɣalent ar laṣel* » [Les terres du villages, ce sont celles dont les anciens ont fait don au village ; l'un a donné un olivier, l'un a donné une terre. A l'époque certains avaient beaucoup de terres. Quand venait l'époque de la cueillette des olives, le village se réunissait et il demandait qui allait louer les biens. (...) Maintenant, non, c'est fini, la terre est retournée à ses propriétaires. Depuis la Révolution agraire. Maitenant, ils sont retournés aux propriétaires, aux descendants. Les oliviers sont retournés à leur origine]. Ainsi, l'appartenance originelle des parcelles était connue, et elles ont été restituées, semble-t-il, pour éviter qu'elles ne soient distribuées au moment de la Révolution agraire[160].

Par ailleurs, le village dispose de nouveaux biens. Ont déjà été évoqués les bâtiments construits en propre par le village pour accueilir les réunions du comité, de l'AG, parfois aussi des associations culturelles. Le village possède d'autre part du matériel. Il disposait déjà de tout ce qui servait aux enterrements ; il propose aussi désormais tout ce qui est nécessaire aux fêtes : casseroles, vaisselles, fourneaux... matériel qui sert aussi au village lors de célébrations particulières comme *nnwal*. Le village s'adapte par là aux nouvelles pratiques des villageois, ce qui lui permet d'édicter un nouveau type de sanction : le prêt de ce matériel pour toutes les réjouissances festives d'un habitant du village peut lui être refusé.

[160] Il s'agit probablement de la réforme agraire initiée par l'ordonnance 71-73 du 8 novembre 1971 par laquelle le gouvernement établit un Fonds National de la Révolution Agraire (FNRA). Il le dote des terres domaniales, des terres habous, et des terres des autres collectivités locales.

b- Des célébrations diversement maintenues.

Ces célébrations héritées de pratiques anciennes, outre leur fonction sociale ou économique, sont investies d'une valeur pariculière. Etant rattachées par les acteurs à la tradition, les célébrer permet de défendre la culture et l'identité berbère : il faut « défendre et faire vivre notre culture, identité et nos traditions et coutumes » précise à leur sujet un règlement intérieur.

- *Timecreṭ* : le sacrifice-partage de moins en moins célébré et dépendant de la générosité des villageois.

La situation est variable selon les villages[161]. La plupart des membres de comité rappellent pourtant tout le bien qu'ils pensent de la *timecreṭ*, notamment parce que c'est un moment de communion entre tous les membres du village, résidents ou non, jeunes et moins jeunes. Un membre du comité d'*Iɣil Mal* précise à son sujet : « *Nesseḥseb nufa-d belli telha temcreṭ. Tesɛa aṭas leḥwayeğ* positif. *A d-tejmeɛ ak ccamel taddart. Ma yella wigad izedɣen di berra, assen a d-asen* » [Nous avons pesé le pour et le contre, on a trouvé que finalement il était bien de faire la *timecreṭ*. Elle a de nombreux aspects positifs. Elle réunit tous les membres du village. Si certains habitent à l'extérieur, ce jour-là ils viennent au village]. Un autre informateur insiste sur son rôle pour le maintien de la cohésion du village, et pour la transmission entre générations : « C'est le moment où on fait la connaissance de tous les membres. *Ḥekkun-d zik,* par exemple, dans une famille *sin u ttemmliyen ara, ass-nni ttuɣalen*. Parce que *ttuna* c'est par famille; *ma a tt-ferqen* ça rapproche les gens. Pour *arrac imecṭaḥ* c'est une grande fête, *ad walin imeqqranen ad xedmen,* symboliquement *ttawin* un morceau de viande... » [Ils racontaient autrefois, par exemple, dans une famille, quand deux ne s'entendaient pas, ce jour-là ils se reparlaient. Parce que les parts (*ttuna*)[162] c'est par famille. Quand ils font le partage ça rapproche les gens. Pour les enfants c'est une grande fête, ils voient les grands travailler, symboliquement ils emmènent un morceau de viande...] (membre du comité d'*Aqenjur*).

Toutefois, les comités confient aussi que sa réalisation est devenue plus problématique et beaucoup moins systématique : pour 9 des 12 villages objets de l'enquête, elle n'est plus réalisée ou n'a été réalisée que très occasionnellement dans les années 2000. La raison avancée est essentiellement celle du coût. « *Aɣbel amezwaru*, c'est coûteux. *Bac ad txedmeḍ amek i twulem laqen meyyat melyun. Nufa-d belli meyyat melyun-nni llan* des projets *ad txedmeḍ* (pour les jeunes, pour l'association). *Nenna-d* on va pas gaspiller *annect-agi imelyunen. Neẓra d ayen ilaqen* mais *llant leḥwayeğ i yezwaren. (...) Acḥal-agi ulac* ; la dernière y a 20 ans au moins. *Maččі d tiğğin i tt-neğğa ; u tt-nessawaḍ ara* » [Le premier souci, c'est que c'est coûteux. Pour la réaliser convenablement, il faut 100 millions. On s'est rendu compte que ces 100 millions, il y avait des projets à faire avec (pour les jeunes, pour l'association). On s'est dit on va pas gaspiller autant de millions. On sait que c'est une fête à célébrer mais il y a des priorités. Cela fait un moment qu'il n'y en a pas ; la dernière y a 20 ans au moins. Ce n'est pas qu'on l'a abandonnée. On n'a pas réussi à trouver les moyens de la faire]. Pour répondre à cette difficulté, les modalités de financement se sont adaptées : ce ne sont plus les villageois qui se partagent le coût de l'achat des bêtes (en fonction du nombre d'habitants par maison, *iɛaggalen*) mais des citoyens aisés qui, lorsqu'ils le veulent, peuvent financer la *timecreṭ*[163]. C'est cette transformation qui a permis de maintenir la célébration. 5 villages ont effectivement eu l'occasion de la réaliser ainsi, même si la célébration est plus ou moins régulière. « On a fait une "*timecreṭ* sociale", explique un ancien membre du comité d'Aqenjur. On a demandé à ceux qui avaient de l'argent, les commerçants et tout... ». A *Tiɣilt Meḥmud* et *Agni Bbuffal*, elle s'effectue selon le même principe mais elle est plus régulière parce que le comité n'attend pas les dons mais les sollicite.

Un des villages a lui supprimé la *timecreṭ* parce qu'elle était désormais perçue comme inadaptée. « *Ḥebsen-tt s lfhama* » [ils l'ont arrêtée par sagesse], précise le président du comité d'*At Ḥsen*. La viande est désormais plus accessible, puisqu'il suffit de s'en procurer selon ses moyens à la boucherie, où les conditions de conservation sont plus hygiéniques.

---

[161] Par exemple dans le village de *Buhinun*, très peuplé, la *timecreṭ* se fait par *adrum*, lorsque les familles qui composent ce dernier arrivent à se mettre d'accord, ce qui est très irrégulier.

[162] *Ttuna* : tas de viande comprenant 8 parts, à partir duquel on procède au partage.

[163] La solidarité entre villageois jouait déjà auparavant dans le financement du sacrifice (voir chapitre 2, p. 256).

- La célébration de *nnwal* / *ttebyita* résiste davantage.

A « *ḥertadem* » (c'est-à-dire en automne, lorsque la saison des figues est terminée et que va commencer celle des olives), les célébrations des saints ou des lieux sacrés s'enchaînent dans les différents villages. Certains rappellent que la célébration se faisait dans le but de favoriser les récoltes, surtout celle des olives. La pratique semble mieux se maintenir que celle de *timecreṭ*. Ses modalités d'organisation et ses retombées sont aussi différentes. Elles reposent en grande partie sur les dons des villageois (le village complète parfois avec sa caisse pour l'achat de bêtes) et surtout les visiteurs provenant de l'extérieur offrent des dons en argent ce qui permet de remplir la caisse du village.

On peut là encore relever une diversité des situations. Déjà les modalités d'organisation étaient à l'origine variées, selon la renommée du saint célébré. Certaines fois *nnwal* ne rassemble que les habitants du village, comme à *Agni Bbuffal* : « *Nnwal* c'est les gens du village *kan. Nxeddem imensi, taddart kamel ad teċċ yiwen imensi. Irgazen ttefɣen ar berra a tetten di berra ; tilawin nceggeɛ-sent s axxam. Nettnawal af sidi Lḥağ, jedd n yemrabḍen n taddart* » [*Nnwal* c'est juste les gens du village. On prépare un dîner, tout le village mange le même dîner. Les hommes sortent manger dehors ; les femmes, on leur envoie à la maison. On célèbre alors Sidi Lhadj, l'ancêtre des marabouts du village] (membre du comité). Pour le président du comité de *Tiɣilt Meḥmud*, l'absence de famille maraboutique est la raison pour laquelle il n'y a pas de *nnwal* dans son village. Dans d'autres cas, *nnwal* correspond à une réalité différente. Ainsi au village d'*Iɣil Lmal*, on ne célèbre pas un saint ou un gardien ; c'est l'occasion d'un repas offert par un généreux donateur : « *Nnwal nekni d imezdaɣ n taddart. A d-yekker yiwen a d-yini aql-i seddqeɣ-d, par exemple axerfi neɣ sin, as-d-yawi ak ayen ittwalamen, umbɛed ttruḥun lɣaci qeddcen. U nesɛi ara aɛessas, amkan umi nettnawal* » [Nous, *nnwal* ce sont les habitants du village. L'un d'eux décide et dit voilà je fais un don au village, par exemple un mouton ou deux, il achète aussi tout ce qui est nécessaire, ensuite les gens du village viennent préparer. On n'a pas de lieu ni de gardien à célébrer]. D'après l'informateur, ce sont les marabouts qui ont « importé » cette pratique dans le village.

La célébration de *nnwal* n'est pas toujours maintenue, car cette pratique qui présente un réel enjeu économique a pu générer des tensions vives. Certains villages n'organisent plus la vénération des lieux saints, qui pourtant attiraient auparavant une foule nombreuse. Ainsi dans le village de *Buhinun*, les célébrations des saints ont toutes disparues actuellement, y compris *ttebyita n Sidi Ɛeggad*, alors qu'elle était des plus fréquentées. « *Sidi Ɛeggad zik, Tizi Wwezzu kamel af (u)ḍar*, je sais pas moi, incroyable ! *Atnan* c'est abandonné je ne sais pas *amek* », déplore un habitant d'un autre village [Sidi Aaggad autrefois, tout Tizi-Ouzou venait à pied, je sais pas moi, incroyable ! Voilà que maintenant c'est abandonné, je ne sais pas comment]. Ce problème révèle en réalité les mésententes qui peuvent se produire entre « marabouts » et « Kabyles » lorsqu'ils sont présents à l'intérieur du même village. A *Buhinun*, le village n'a pu s'entendre sur la réalisation de *ttebyita* du fait d'un désaccord sur l'utilisation de l'argent recueilli. Un habitant de *Buhinun* témoigne de cette division : « *Sidi Ɛeggad ayiɣer bɣan a s-niwlen nitni ? A d-jmɛen nitni s yemrabḍen. Axaṭer Sidi Ɛeggad ak i d-issekcamen xilla lwadiɛ iṣurdiyen. 20 imelyunen i useggas, wagi ma ḍrus. Yiwen webrid 32* millions*. Aseggas-agi d nitni i d-ijebden le problème, nnan-as d nekni a tt-yerren, d nekni i d imrabḍen* » [Sidi Aaggad pourquoi ils [les marabouts] voulaient préparer eux-même la célébration ? Parce que c'est lui qui faisait rentrer le plus d'offrandes en argent. 20 millions par année, vraiment c'est le minimum. Une fois 32 millions. Cette année [2005] ce sont eux qui ont créé un problème, ils ont dit c'est nous qui allons faire la célébration, c'est nous les marabouts] (témoin née vers 1937) [164].

Dans un autre cas, il y a eu tentative de réappropriation de *nnwal* dans le cadre de la reconstruction identitaire berbère. Le comité d'*At Ḥsen* a proposé aux villageois de célébrer *nnwal* symboliquement à *Yennayer*, alors qu'elle se faisait habituellement deux semaines après le premier novembre. Outre la volonté d'inscrire cette fête dans une date symbolique de la revendication identitaire berbère, les membres du comité expliquent qu'il s'agissait aussi de prendre en compte l'inadaptation de la fête aux conditions de vie actuelles. *Nnwal* « c'est démodé. (...) *Tura llan* les

[164] Le problème s'est aussi posé pour les saints dont la célébration était plus locale. Voir le point sur *Ccix si Muḥd u Ɛli*, dans le chapitre 8 qui illustre le risque encore actuel de la division Kabyles / marabouts (p. 393).

lycées, les universités, les écoles. *Tullas ak a qqarent*. *Zik asmi yella nnwal, tullas, u ttefɣent ara. Acu iḍerrun ? Xeddmen nnwal di taddart-agi, tudrin ak a d-asent ar taddart-a, diblukkin nnesba. Ttemyeẓran yergazen ak d tlawin. D lweqt i tt-iḥebsen* » [C'est démodé. Maintenant il y a des lycées, des universités, des écoles. Les filles font toutes des études. Avant, quand il y avait *nnwal*, les filles ne sortaient pas. Qu'est-ce qui se passait ? Ils célébraient un saint dans ce village, tous les villages se rendaient dans ce village-là, et ils mettaient en place des alliances. Les hommes et les femmes se rencontraient. C'est l'époque qui y a mis fin]. Mais l'« assemblée générale étant souveraine », cette proposition, trop innovante, n'a pas été acceptée : « Après à la réflexion *nufa-d neɣleḍ di leḥsab*. Tu peux pas changer i *wemyar-nni n zik* ses habitudes. *D aɛessas n taddart... Nxeddem-itt akka* parce qu'y a des vieux, des vieilles qui font le forcing. *Nekni yewɛer-aneɣ cweyya lecɣal.* C'est un passage à un autre monde » [Après à la réflexion, on a compris qu'on s'était trompé. Tu peux pas changer au vieux d'autrefois ses habitudes. C'est le gardien du village... On l'a fait parce qu'y a des vieux et des vieilles qui font le forcing. Nous c'est un peu compliqué cette période. C'est un passage à un autre monde].

D'un autre côté, les comités sont confrontés aux « islamistes » (ils appellent ainsi « *wigad yettẓallan* » c'est-à-dire ceux qui prient)[165]. Pour eux, cette pratique vénérant des saints ou des lieux sacrés est illicite (*leḥram*). La différenciation des repères symboliques (traditions, revendication identitaire, islamisme) peut rendre difficile parfois la cohésion des villages kabyles aujourd'hui.

2- Des « prérogatives juridiques » de plus en plus en lien avec la justice de l'Etat : amendes et médiations dans les conflits entre villageois.

a- Les conflits entre villageois.

Les comités de village tentent toujours d'intervenir dans les conflits entre villageois : conflits de voisinage, de partage, de pistes (pour le passage)... Ils peuvent même prendre en charge des conflits qui interviennent dans la sphère privée à la demande des familles[166]. C'est une des tâches les plus importantes des comités. D'abord en termes de temps et d'actions, parce que les comités, quand ils sont bien organisés et donc respectés des villageois, remplacent la justice officielle. « *Lecɣal n* la justice *i nxeddem*. Les problèmes qu'on arrive pas à régler, c'est rare *a sen-yezmiren wiyaḍ* » [Nous faisons le travail de la justice. Les problèmes qu'on n'arrive pas à régler c'est rare que d'autres y arrivent]. Le secrétaire du comité d'*At Ḥsen* qui témoigne ici dispose d'une comptabilité précise de ses interventions : entre 2010 et mi-2013, le comité a réglé 173 conflits dans le village (pour environ 4000 habitants).

Les villageois y trouvent un intérêt : ils évitent des procédures officielles longues et coûteuses. Mais ils respectent également l'intervention du comité de village, par tradition et en raison de sa neutralité. Les témoignages dénotent en effet une piètre image du système judiciaire de l'Etat, perçu comme arbitraire : « La justice c'est long et coûteux. (...) Un pauvre qui a un conflit avec un riche, *ad yettwaḥqer ma iruḥ ar la justice*. Mais *ma a d-yas ar* le comité, *u t-yesmuqul ara ma yeğhed neɣ ma yesɛa idrimen. D lḥeqq kan i d-nessukkus* [La justice c'est long et coûteux. (...) Un pauvre qui a un conflit avec un riche, sera méprisé s'il va en justice. Mais s'il vient auprès du comité, il ne regardera pas s'il a des moyens, s'il a de l'argent. On ne regarde que le droit] (comité d'*Iɣil Lmal*).

Ces médiations sont gérées par le comité de village ; parfois le comité s'entoure d'un comité de sages, c'est-à-dire *imɣaren n taddart* (les « anciens » / les « responsables »), qui maîtrisent à la fois les règles coutumières qui s'appliquent dans le village (« les lois *n zik d nitni i tent-yessnen* ») et les modalités de la médiation : « *ciṭaḥ uḥiwet, ciṭaḥ wawal n lɛeli, ciṭaḥ lḥerṣ* » [supplication, bonnes paroles et contrainte]. L'enjeu apparaît comme essentiel pour le village, en raison de « conséquences désastreuses » (règlement intérieur d'*Agni Bbuffal*). Les conflits portés devant la justice menacent la cohésion du village : « La haine *tettprupaji.* Par contre, le comité de village *ad*

[165] Anciennement, les Kabyles, hommes et femmes, semblent avoir attendu un certain âge, la religion exigeant une certaine "sagesse", avant de se mettre à la prière.

[166] Le président de *Tiɣilt Meḥmud* raconte cette anecdote "*argaz yexdem* le scandale *deg wexxam-is, arraw-is rran-d ar tejmaɛt, a nruḥ a ten-nefru*" [Un homme avait fait du grabuge chez lui, ses enfants se sont rendus auprès du comité, pour qu'on vienne résoudre le problème].

yefru tamsalt-nni, en même temps *ad yexdem* la morale. *Itsiyi ad irapruci imdanen-nni. Xas akken tessemxallaf-iten lḥağa, ma yilin* des sages, ad *ilin lɛibad a d-yettwaqaddren, sɛan* une personnalité *a s-inin a ɛuwdi, d ayen tura tekfa taluft-agi-nwen, ad temsefhamem*. *Dagi,* c'est pour tisser des liens *di* le village *iwakken ur ttilin ara* les conflits-nni, *ur ten-id-ttağğan ara i warraw-nsen* » [La haine se propage. Par contre le comité de village, il règle le problème en même temps il fait la morale. Il essaie de rapprocher les personnes concernées. Même si une chose les a séparés, quand il y a des sages, des personnes qui doivent être respectées, qui ont du charisme, ils vont dire, maintenant votre affaire est terminée. Là, c'est pour tisser des liens dans le village pour qu'il n'y ait pas ces conflits, pour qu'ils ne les transmettent pas à leurs enfants]. C'est aussi une question de crédibilité pour le comité : « *Ccɣel u sen-tefkiḍ ara lqima, ccɣel am wakken tɛafeṣ-ten, a ten-iɣaḍ lḥal* » [C'est comme si tu ne leur donnais pas de valeur, comme si tu les piétinais, ils seront contrariés].

Ainsi les villageois peuvent être pénalisés par une amende s'ils choisissent d'aller en justice avant de passer par le comité de village qui ne les y autorise que s'il reconnaît être incapable d'assurer la médiation. Dans le village d'*Aqenjur*, le règlement prévoit que si les deux parties ne sont pas satisfaites elles peuvent aller en justice. Mais celui qui perdra l'affaire sera redevable d'une amende au village. Par ailleurs, si une médiation n'est pas acceptée, et que l'affaire se retrouve devant les tribunaux, le comité peut malgré tout encore joué un rôle. Il peut appuyer l'une des parties par un rapport écrit, pris en compte, parfois même réclamé par certains juges, point essentiel qui montre que la relation entre les assemblées villageoises et l'Etat est complexe.

b- Leqwanen, amendes et sanctions.

Les assemblées édictent toujours des règles concernant la vie au village et appliquent parfois des sanctions à l'encontre des citoyens récalcitrants. C'est le cas dans 8 villages sur 12. Parmi ceux qui ne pénalisent pas, on retrouve des comités qui ne fonctionnent pas ou mal. Par contre un seul village (*Buɛaṣem*) n'utilise pas les sanctions (notamment les amendes) parce que d'après son président, le village n'a pas besoin de cette rentrée d'argent, grâce à la rentabilité de la célébration en l'honneur de *Si Lqed u Smaɛil*. L'analyse des règles présentée ici se fondera plus particulièrement sur quatre règlements intérieurs écrits : ceux d'*At Ḥsen*, *Agni Bbuffal*, *Iɣil Lmal* et *Tiɣilt Meḥmud*. On retrouve dans l'ensemble les secteurs d'intervention mis en évidence par Mustapha Gahlouz qui a analysé un corpus de 39 coutumiers recueillis à la fin du XIXème s. : en majorité, les *qanun* concernaient, outre « les fonctions du système politique », la « sécurité des personnes et des biens » (crimes et délits contre la personne ou l'ordre public) ; les « mœurs et le civisme » (Gahlouz, 2010). Globalement, outre l'organisation du comité et de l'assemblée générale développée précédemment, les documents recueillis chez les *At Zemmenzer* comportent des règles concernant quatre domaines :

- La participation aux activités collectives. En plus des absences aux réunions de l'assemblée et du comité, les règlements intérieurs pénalisent les absences pendant les travaux du village (*ticemlit* ou *tiwizi*) (jusqu'à 1000 DA), à un enterrement (*lğanaza* réunit à la fois le village autour de l'un des siens et nécessite des bras pour creuser la tombe) tout en prenant en compte les évolutions dans les disponibilités des citoyens (seules les absences les vendredi ou un jour férié sont pénalisées). Lorsqu'elles sont encore réalisées, l'absence aux célébrations comme *timecreṭ* peut être pénalisée. On peut souligner qu'à la fin du XIXème s. Hanoteau et Letourneux relevaient que « tout Kabyle majeur est tenu, à moins de maladie ou d'empêchement constaté, d'assister à la réunion hebdomadaire. Les contrevenants sont frappés d'une amende » (Hanoteau, Letourneux, 2003, T. II : 121).
- Le respect de l'espace villageois : les « espaces publics » ou « lieux communs » sont particulièrement protégés par les règlements. On protège les places et les ruelles, des dépôts de matériel, de décharge, du rejet des eaux usées ou des eaux pluviales, du passage des animaux... mais aussi les fontaines, les cimetières qui font toujours partie du patrimoine du village. Les amendes s'élèvent jusqu'à 1 000 DA. Pour les cas plus graves, elles peuvent aller jusqu'à 10 000 DA (par exemple pour les feux de forêt évoqués par le règlement

intérieur d'*Agni Bbuffal*). *La Kabylie et les coutumes kabyles* évoquait déjà certaines de ces règles concernant la voirie et l'ordre public (Hanoteau, Letourneux, 2003, T. II : 206-209). Les règlements aujourd'hui prennent aussi en compte de nouvelles atteintes à cet espace villageois (graffitis sur les murs, encadrement de la diffusion de musique au haut-parleur durant les mariages, circoncisions... par exemple).

- Le comité sanctionne aussi les délits communs : les règlements précisent les peines en cas d'insultes, de tapage nocturne, d'agression, de vol, de vente de drogue. Elle se réserve le droit de dénoncer les coupables en justice pour les affaires les plus graves (vols et vente de drogue).
- Enfin, le village se veut toujours le gardien des mœurs en son sein. La consommation et la vente de boissons alcoolisées sont sanctionnées dans les espaces publics ; un règlement précise une interdiction concernant les jeux d'argent, de cartes ou autres. En parallèle les relations hommes / femmes restent confinées dans les espaces privés. Le règlement d'*Iɣil Lmal* comporte un article sur les « attentats à la pudeur » et sanctionne « les 2 contrevenants » ; il a aussi pendant une période interdit la présence des garçons de moins de 18 ans lors de cortèges de la mariée (article ensuite annulé). Le village d'*At Ḥsen* attend des jeunes filles une « adhésion à une modernité non compromettante ». Le règlement d'*Agni Buffal* sanctionne, lui, le « harcèlement moral ».

La moralisation de la vie des villageois touche aussi les enterrements. Face à une « dérive » qui a vu certains enterrements se transformer en fête (ils sont comparés à des « fêtes » (*timeɣriwin*), du fait de l'abondance et de la cherté des mets qui y ont été servis), certains villages ont décidé non seulement de règlementer les funérailles mais aussi de les prendre en charge totalement. Seul thé, café et gaufrettes peuvent être servis (règlements de *Tiɣilt Meḥmud*, d'*Iɣil Lmal*, d'*At Ḥsen*...). Dans deux cas, le comité prend en charge les dépenses. L'idée est aussi de protéger les plus pauvres qui face au poids du regard des autres se retrouvent parfois obligés de suivre ces évolutions. Certains comités envisagent de règlementer également les mariages (notamment le trousseau emmené par la mariée le jour du départ vers son nouveau foyer « *ass n tiddin* »)[167]. Un des informateurs insiste sur cet aspect : « *Di taddart* nous sommes des conservateurs, *maćći g iḍelli neɣ n wass-agi, neɣ uzekka*. [Au village, nous sommes des conservateurs, ce n'est pas d'hier, ni d'aujourd'hui, ni de demain]. Nous, les Berbères, nous sommes des conservateurs bien avant les religions » (secrétaire général du comité d'*At Ḥsen*).

Outre les amendes, d'autres sanctions sont prévues pour les cas les plus graves ou en cas de refus des villageois de se plier aux décisions du comité. Il faut noter d'emblée que le cas se présente rarement. La plupart des villageois, face à un comité solidement organisé et actif paient parce que la famille exerce une pression « morale » ou paie à leur place. Ainsi, à *Tiɣilt Meḥmud* : « *M ur ixelleṣ ara netta*, un jeune forte tête, *a t-id-ixelleṣ baba-s neɣ xuya-s. Werɛad newwiḍ ar* le problème-*agi* » [S'il ne paie pas lui, un jeune à forte tête, son père ou son frère paiera. Nous n'avons pas encore rencontré ce problème]. Un autre citoyen peut aussi prendre en charge le manque à gagner. Mais cela peut aussi s'expliquer par le fait que les contrevenants craignent les sanctions à suivre.

Le village possède d'abord un moyen de pression : un citoyen qui n'est pas en règle avec le village ne sera pas aidé, par exemple lors de l'enterrement d'un membre de sa famille : « *Ma yella kra u yettxelliṣ ara, tamezwarut ma ad yesɛu lǧanaza, lmerḥum wa a s-t-ineṭlen* ? » [Si vraiment il ne paie pas, d'abord, quand il aura un décès, qui va lui enterrer son mort ?]. Certains comités refusent d'imposer cette sanction qu'ils considèrent comme injuste envers le mort. D'autres, au contraire considèrent que, par son refus de payer, le villageois proclame sa « non-appartenance » au village qui n'a donc plus de devoir envers lui : « *Ruḥ anda twaleḍ d taddart-ik, ruḥ a k-d-tefk taddart-ik* » [Va là où tu considères que c'est ton village, ton village te donnera]. Le comité *d'At Ḥsen* a ainsi le projet de faire avaliser par l'assemblée cette proposition de sanction. Une autre sanction du genre fait davantage l'unanimité : le comité menace de ne pas fournir de l'aide pour ses fêtes (prêt du matériel du village).

[167] C'est un projet du comité de village d'*At Ḥsen* ; à *Buhinun*, le projet a aussi été discuté en réunion, chaque *adrum* devant se prononcer avant la décision du village.

Ensuite, certains villages prévoient encore la « mise en quarantaine » ou « l'exclusion ». Le réglement d'*Iɣil Lmal* emploie le terme « exclusion » et le définit comme suit : « personne n'ira à sa fête ou à sa mort ; il n'aura droit à aucune aide matérielle ou morale ; s'il possède un commerce personne n'achètera chez lui ; personne ne le fera travailler ni ne le transportera sous peine d'amende ». Un cas de mise en quarantaine m'a été décrit. Il a été appliqué par le village d'*Aqenjur* après que toutes les solutions envisageables aient été épuisées (médiation de la famille...)[168]. L'informateur précise le profil de cet « hors-la-loi » : « C'est des gens *usan-d si Lezzayer* [ils sont venus d'Alger] ; ils ne reconnaissent pas cette vie en société ». Toutefois, des comités ne se sentent pas toujours assez puissants pour l'imposer. Ils ont donc redéfini ses modalités : « *D nekni i t-yettarran* mise en quarantaine. *Ass azekka ad yesɛu* un problème *neɣ ad yeḥwiǧ* le cachet, *neɣ* un papier, a-*t-nefaṣi direkt si* la liste *n lufeq-nneɣ. Ccɣel u ɣ-tessineḍ ara, ur k-nessin* » [C'est nous qui faisons la mise en quarantaine. Un jour, il aura un problème, ou il aura besoin du cachet, ou d'un papier, on l'efface directement de la liste de notre communauté. C'est comme si tu ne nous connais pas, on ne te connaît pas] (comité d'*Iɣil Lmal*). Ainsi, c'est le comité qui peut exercer la quarantaine en refusant d'aider le villageois récalcitrant pour quelque démarche que ce soit. Le rôle du comité est en quelque sorte renforcé par la reconnaissance dont il bénéficie à l'extérieur du village, par les administrations. Le comité devient partenaire de l'APC notamment, et sert de caution aux villageois pour leurs démarches. Le comité a effectivement pour prérogative la gestion des relations du village avec l'extérieur.

3- Les « relations extérieures » : un domaine réservé.

La question des « relations extérieures » (désignation reprise d'une des commissions du comité de *Tiɣilt Meḥmud*) qui avait pu s'effacer avec la fin de l'existence officielle de la *tajmaɛt*, reste en réalité pertinente et s'accentue avec l'officialisation progressive des comités. Ces derniers insistent sur l'importance du travail à mener avec les acteurs extérieurs au village (les autres villages, l'APC, la Daïra, la Wilaya). Et ils insistent pour réguler toute relation engageant le village. Les relations avec les autres villages s'organisent notamment au sein de coordinations de comités de village qui interviennent dans les situations difficiles, le plus souvent en collaboration avec l'APC. Ce point qui touche à l'organisation d'acteurs à l'échelle supravillageoise et pose plus spécifiquement la question du « retour de *lɛerc* » sera abordé dans le chapitre suivant. Les points développés ci-dessous abordent les relations avec les instances liées à l'Etat, l'administration locale d'abord (APC surtout), puis à travers le cas de la justice, une administration centrale de l'Etat algérien.

a- Au niveau local : les relations avec l'APC.

Une relation privilégiée s'est progressivement développée entre comités et APC. Des entretiens avec les présidents des APC de Beni Zmenzer et de Souk-el-Tnine permettent d'observer une évolution du partenariat entre comités et administration.

---

[168] « *Teḍra-d* à la fin des années 1990-début 2000 ; il est banni, mis en quarantaine. Il ne venait pas aux réunions du village ; en plus *yesɛa* beaucoup des impayés. Il n'a pas voulu payer et a dit "je ne paierai jamais". *Yeffeɣ* "hors-la-loi". Ils l'ont supplié avec sa famille; tu es membre du village. Avec toutes les médiations qu'il y a eu, *u bɣan ara a d-uɣalen s abrid. Tebɣam ad tekkem ddaw webrid et bah qqimet s ddaw webrid.* Hors-la-loi. *Mazal-it. Ma yemmut-as yiwen, u tettenṭal-it ara taddart; ma sɛan tameɣra win iruḥen a d-ixelleṣ.* (...) On a écrit une lettre au comité en France, à leur frère, car c'étaient des sommes dérisoires. *Llan bɣan ad xellṣen fell-asen*. Tu peux pas, car ils ne reconnaissent pas. *Ugin* » [C'est arrivé à la fin des années 1990-début 2000 ; il est banni, mis en quarantaine. Il ne venait pas aux réunions du village ; en plus il avait beaucoup des impayés. Il n'a pas voulu payé et a dit "je ne paierai jamais". Il est "sorti", "hors-la-loi". Ils l'ont supplié avec sa famille; tu es membre du village. Avec toutes les médiations qu'il y a eu, ils n'ont pas voulu rentrer dans le droit chemin. Vous voulez rester hors du chemin et bien restez-y. Il est encore hors-la-loi. Si quelqu'un de sa famille meurt, le village ne l'enterre pas ; s'ils ont une fête, celui qui y assiste paie une amende (...). On a écrit une lettre au comité en France, à leur frère, car c'étaient des sommes dérisoires. Il y en a qui ont voulu payer. Tu peux pas, car ils ne reconnaissent pas. Ils refusent].

Au début des années 2000, les comités sont présentés par Ali Daoud, alors président de l'APC de Beni Zmenzer, comme un intermédiaire entre les autorités et le terrain. Interrogé sur les comités, il décrit le rôle de ces « associations », nom officiel des comités qui sont des associations à caractère social et qu'il tient à employer. Elles ont principalement un rôle interne au village (elles règlent les litiges à l'intérieur de *taddart*, les problèmes entre familles, les différends entre personnes ; elles organisent les fêtes) : « c'est presque comme *tajmaɛt* » conclut-il. En ce qui concerne les liens avec l'APC, il souligne deux éléments : les comités se rapprochent des autorités de la commune pour soumettre les problèmes (routes dégradées, cas sociaux, électricité...) et obtenir de l'aide ; la commune fait aussi appelle aux comités parce qu'ils connaissent mieux le terrain (il cite l'exemple des « couffins des nécessiteux », dont les comités de village dressent la liste des bénéficiaires). Pour cet élu, avec la loi de 1990, l'Etat a voulu donner une existence officielle aux *djemaa*, et cette décision permet « d'organiser la société ». D'autres études, concernant la Kabylie en général, soulignent que c'est après les élections de 1990 et surtout celles de 1997 que les comités deviennent des intermédaires privilégiés entre l'APC et les populations, ce qui leur donnait un statut quasi-officiel (Salhi, 1999).

Au début des années 2010, le partenariat a été approfondi. Les comités de village sont plus systématiquement associés au travail de l'APC. Annuellement, ils sont convoqués à une réunion pour que chacun rende compte des projets envisagés par les villages (routes, assainissement...). De l'avis des comités interrogés, le choix des projets et la répartition du budget se fait plus équitablement et de manière plus transparente[169]. Si le comité sollicite l'APC pour des aides diverses, le contraire est aussi vrai. L'APC peut solliciter les comités. Un membre du comité d'*Iɣil Lmal* rend compte de cette entraide : « Pour le siège *asmi t-nekmaṣa, nɛawwel-as kan s yiɣallen-nneɣ ; nesɛa ciṭ iṣurdiyen di* la caisse. *Umbɛed nesṭubṭub. Fkan-aneɣ-d* 40 millions *yiwet tikkelt, nexdem* la dalle. (...) L'APC *nettɛawan-iten di kra lecɣal*. Par exemple, *ad yili* un réseau (l'assainissement, *n waman*), *a k-inin neḥwaǧ* des engagements pour éviter les oppositions. S'il y a des oppositions, ils sollicitent le comité pour aller voir les gens. Des fois *nettḥeṭṭim fell-as* ». [Pour le siège quand nous l'avons commencé, nous l'avons fait avec nos propres forces ; on avait un peu d'argent dans la caisse. Puis nous avons frappé à leur porte. Une fois, ils nous ont donné 40 millions, nous avons posé une dalle. L'APC nous l'aidons pour certaines tâches. Par exemple, s'il y a un réseau d'assainissement, d'eau, ils nous disent nous avons besoin d'engagements pour éviter les oppositions. S'il y a des oppositions, ils sollicitent le comité pour aller voir les gens. Des fois, nous les contraignons].

Quels facteurs peuvent expliquer cette importance prise par les comités ? L'équipe municipale a changé : en 2007 dans la commune de Beni Zmenzer et en 2012 dans l'APC de Souk-el-Tnine, une nouvelle équipe (de tendance RCD) a remporté les élections communales. Or, elles comportent des membres actuels ou anciens de comités de village dont certains ont en charge la liaison avec les comités. D'autre part, ce partenariat a été utilisé comme argument électoral par l'équipe RCD Il s'agit d'appliquer la « gestion participative » désignée par le terme « *tiwizi* », ce qui a pour but d'inscrire le partenariat comité / APC dans une référence à la tradition.

[169] Que ce soit dans l'APC de Souk-el-Tnine ou celle de Beni Zmenzer. Des témoignages rapportent que certains villages pouvaient être favorisés en raison de l'origine du maire ou de tensions politiques entre l'équipe dirigeant l'APC et certains comités. Un informateur nous confie ainsi "*Tura* l'APC c'est la nouvelle, un nouvel exécutif. Mais avant, on n'était pas satisfait sincèrement (...). On était marginalisé par l'ancienne APC. En quelque sorte, y a le problème politique, *winna anef-as,* parce que *nekni* c'est un village "RCDiste", l'ancien maire est du FFS. Mais le problème avec le p/APC-agi, avant *nexdem yid-s* en tant qu'association culturelle. *Umbɛed nfiti yiwen webrid* le 1er novembre *di taddart, neɛreḍ-d* les autorités. *Nefka-yasen ak* la parole, *nefka-yasen* la parole *i yiwen* il est du RCD (*daɣen winna yettɛawan-aneɣ*). Le maire a quitté le village, *ayiyer a s-tefkem* la parole *i winna*? *Syinna i yekmaṣa* les conflits *yid-neɣ*". [Maintenant l'APC c'est la nouvelle, un nouvel exécutif. Mais avant, on n'était pas satisfait sincèrement. (...) On était marginalisé par l'ancienne APC. En quelque sorte, y a le problème politique, ça laisse-le de côté, parce que nous, nous sommes un village "RCDiste", l'ancien maire est du FFS. Mais le problème avec ce président d'APC, avant nous avions travaillé avec lui en tant qu'association culturelle. Ensuite, nous avons fêté un jour le 1er novembre au village, nous avons invité les autorités. Nous leur avons tous donné la parole, nous avons donné la parole à quelqu'un qui est du RCD (qui nous aidait aussi). Le maire a quitté le village, pourquoi lui avez-vous donné la parole à celui-là ? De là, il a commencé les conflits avec nous).

Nous avons également retrouvé dans des archives une lettre de doléance du comité du village d'*Umaden* (datée de 2001) : il se plaignait d'être délaissé par tous les projets de l'APC. Les comités disent aujourd'hui (face au micro ?) être plutôt satisfaits du fonctionnement des APC.

Figure 21- Extrait du programme RCD distribué lors de la campagne électorale pour les élections du 29 novembre 2012 (APC de Beni Zmenzer).

« *Irgazen-agi* (= les hommes du RCD élus en 2007) (…) *wwin-d talɣa tamaynut n useddu yebnan ɣef uttekki n yak amdan deg useddu n isenfaren akked tezdeg. S tikli-agi, iɛeggalen-nneɣ fkan udem amaynut i tɣiwant n At Zmenzer, i d-yufraren d tayiwant tamezwarut deg useddu n tedrimt akken dayen i ttekkant tudrin deg tuddma n leryuy yeɛenan tayiwant am beṭṭu n waman akked tɣellist ».*
(...) « I useddu n tɣiwanin s twizi » « Pour une gestion solidaire ».

[Ces hommes ont mis en place une nouvelle forme de fontionnement fondé sur la participation de chaque individu dans la mise en œuvre des projets, et sur la transparence. Par ce fonctionnement, nos militants ont donné un nouveau visage à la commune d'*At Zemmenzer*, qui a émergé comme la première commune en termes d'utilisation du budget, et aussi dans la participation des villages dans les prises de décision concernant la commune comme le partage de l'eau et la sécurité
« Pour une gestion des communes par la '*tiwizi*' »]

Le cas de l'APC de Tizi-Ouzou semble jusqu'à présent plus problématique pour les comités de village. Bien que consultés, les comités ne semblent pas compter sur l'aide de l'administration. La commune présente une configuration différente (un hypercentre avec la ville de Tizi-Ouzou) ce qui explique que les « montagnards » se sont longtemps sentis, et se sentent encore, délaissés. Le président du comité d'*At Ḥsen* explique : « *Nettazal* des années après l'administration, *ulac acu i ɣ-xedmen. Sawlen-aneɣ-d, a k-d-inin acu tḥwağeḍ, a sen-nefk* la plateforme *n taddart-nneɣ,* les projets. *Umbɛed rğu, rğu, qabel, wabel, ɛcer snin...* » [Nous avons couru des années après l'administration, ils n'ont rien fait pour nous. Ils nous ont appelés, ils te disent de quoi avez-vous besoin, on leur donne la plateforme de notre village, les projets. Après tu attends, tu attends, l'année suivante, l'année d'après encore, dix années...].

En plus de cette association partielle des comités aux décisions concernant la commune, on peut aussi parler de reconnaissance de fait de leurs prérogatives sur leurs biens (*lemcamel*). Si l'Etat algérien considère officiellement que les terres appartenant en propre au village font partie des biens domaniaux (tous ceux répertoriés par le *Senatus consulte*[170] au moins). Dans la pratique cependant les villages restent maîtres de leur utilisation. Le président de l'APC de Beni Zmenzer explique en effet qu'au regard de l'administration ces biens appartiennent à l'Etat ; pour la société, ces biens sont encore propriété des villages. Mais il souligne qu'en général dans la commune de Beni Zmenzer il s'agit de terrains accidentés, difficiles d'accès, qui n'aboutissent pas à des conflits d'usage. Les comités s'accordent avec l'APC sur leur utilisation pour répondre à certains besoins du village (par exemple la construction de foyers pour les jeunes). L'APC finance le projet, le village choisit le terrain. L'utilisation d'un terrain par la commune ne suscite pas d'opposition uniquement s'il s'agit d'un projet pour le village (et non pour l'intérêt général de la commune).

D'autre part, comme cela a déjà été évoqué, le comité peut servir d'intermédiaire entre le citoyen et diverses administrations, grâce à des « actes » cachetés par les comités (procès-verbaux, rapports, lettres de citoyens portant le tampon du comité...). Les archives de l'APC de Beni Zmenzer conservent nombre de courriers de citoyens dont les demandes diverses (demande d'intervention dans un conflit opposant deux voisins à propos d'une construction ne respectant pas les normes d'urbanisme, demande de matériaux pour l'aménagement d'un chemin collectif...) étaient appuyées par le cachet du comité. Le comité d'*At Ḥsen* témoigne même de la réalisation de rapports remplaçant provisoirement des actes notariés, à destination des administrations locales : « *Nxeddem lkwayeḍ i medden* comme des témoins, *s* les cachets, *s* les signatures. (...) *Wagi yebɣa a d-yebnu,* par la mairie, faire un acte de possession ça prend du temps. *Yiwen yebɣa a d-yefreq i warraw-is, as-nexdem* un p.v. de partage, à l'amiable, *a d-stenyin akw a s-nernu dijital.* On garde

[170] En cas de conflit entre la commune et un villageois qui a accaparé une terre domaniale, les archives du *Senatus consulte* sont utilisées pour trancher le différend en justice.

une copie. *Netta a d-iruḥ ar* service technique, *a s-fken a d-yebnu* » [On fait même le travail du notaire. On fait des documents aux gens, comme des témoins, avec cachet et signatures. Un tel, s'il veut construire par la mairie, faire un acte de possession ça prend du temps. Quelqu'un qui veut partager sa terre à ses enfants, on lui fait un p.v. de partage, à l'amiable, ils signent tous et on prend les empreintes digitales. On garde une copie. Lui, il va au service technique, il lui donne de quoi construire].

b- Le cas de la justice.

Loin de rejeter les instances de l'Etat, les comités ont recours aux forces de l'ordre et à la justice, notamment pour les affaires les plus graves. Cette coopération avec la justice de l'Etat s'était déjà imposée pour certains délits et crimes à l'époque coloniale (voir pp. 256-57) Le règlement intérieur d'*Iɣil Lmal* prévoit une dénonciation immédiate à la gendarmerie pour les affaires de drogue ; le comité d'*At Ḥsen*, pour protéger chaque membre du village de toute forme d'injures, d'outrages, de diffamations ou de menaces, écrit qu'il « fera procéder à la réparation des préjudices y compris par le recours à la justice si nécessaire ». Ce recours éventuel à la justice étatique sert d'ailleurs de moyen de pression pour faire accepter les décisions du comité. Pour ce qui concerne les amendes pour les délits, les coupables paient, puisque, s'ils sont dénoncés par le comité, ils risquent la prison.

Mais les comités, si on en croit les informateurs, jouent un autre rôle. Ils peuvent appuyer une des deux parties qui s'opposent au tribunal. Ce constat repose sur des récits de villageois qui ont vécu ces situations. Par exemple, le comité de village d'*Iɣil Lmal* a confirmé qu'il réalisait parfois des écrits afin d'appuyer un des citoyens du village. Or, ces écrits sont acceptés voire même demandés par certains juges : « *Ma a walin le PV n* le comité de village, *yezdeɣ di taddart-nni, lɣaci-agi ssnen-t,* il a le poids le *papier-nni a yawi akid-s. A t-nḥudd* » [Quand ils voient le P.V. du comité de village, il habite dans le village, ces gens le connaissent, ce papier qu'il emmène avec lui a du poids. On le défend]. On observe ainsi, une certaine reconnaissance par la justice de l'Etat d'une instance parallèle et incontournable. Les comités suivent également les affaires jusqu'à l'énoncé du verdict. On a évoqué précédemment le cas du village d'*Aqenjur*, qui prévoit que si les deux parties ne sont pas satisfaites de la médiation, elles peuvent aller en justice ; toutefois, celle qui perdra l'affaire sera redevable d'une amende au village, ce qui sanctionne peut-être le transfert à l'extérieur d'une affaire interne au village.

En effet, les comités, d'après leur règlement, sont très vigilants en ce qui concerne les relations entre le village et l'extérieur. Le règlement intérieur d'*Agni Buffal* pénalise par exemple toute initiative individuelle ou collective qui n'émanerait pas du comité : le document précise que le comité est la « seule instance qui doit représenter le village auprès des autorités (APC, Daïra, APW...) et peut entreprendre des démarches et distribuer des aides attribuées au village. Tout contrevenant est passible d'une amende et d'une condamnation morale ». La même règle s'applique pour les relations avec les comités de villages avoisinants. Cet élément révèle en fait le souci premier des comités, qui apparaît aussi dans les règlements intérieurs : protéger la herma (*lḥerma*) du village, son patrimoine, et ce que l'on pourrait appeler sa « souveraineté », c'est-à-dire une certaine prétention à se gouverner lui-même en tant que collectivité.

IV- Une vocation qui perdure : protéger le domaine d'honneur (*lḥerma*) du village face à de nouveaux dangers.

Des points évoqués précédemment ont déjà montré certaines manifestations de cette vocation de la *tajmaɛt*, réactualisée par les comités : la protection des « espaces publics », du patrimoine du village quel qu'il soit ; le refus de tout élément pouvant suggérer une quelconque division (la critique des décisions promulguées par l'AG, voire le partage en *iderman*, en quartiers)... Cette section abordera en particulier les règles qui réaffirment explicitement l'autorité du village sur son patrimoine et la rigueur des sanctions quant aux atteintes à son domaine d'honneur (*lḥerma*). Affirmation nécessaire car les villageois perçoivent de nouvelles menaces.

1- La question des « étrangers ».

Un étranger dans le langage des comités désigne toute personne qui n'est pas membre du village, qui n'appartient pas au village. Cette appartenance se transmet par la filiation : tout enfant d'un membre du village en devient membre quel que soit son lieu de naissance ou de résidence[171]. Avec l'émigration et l'exode rural qui a touché tous les villages kabyles au XXème s., ils sont nombreux à vivre ou à être nés à l'extérieur ; mais ils reviennent au village à certaines occasions (vacances, célébrations villageoises, fêtes privées, enterrements...).

Les émigrés en France présentent un cas particulier : bien souvent « un comité » ou une association y est organisée et est en contact avec le comité au village. A titre d'exemple, l'association « Uzzal France » a pour objectifs énoncés dans ses statuts : « Gérer l'assurance décès de chaque adhérent et ressortissant du village, assurer financièrement le transfert jusqu'au lieu d'enterrement ; répondre dans la mesure du possible aux sollicitations qui seront faites par les représentants du village Agouni Bouffal ; apporter une aide à l'association Uzzal implantée au village d'Agouni Bouffal en Kabylie ; proposer des projets, social, culturel et économique et les mettre en œuvre aux profits de l'ensemble des habitants du village Agouni Bouffal ; apporter une aide de toute nature aux nouveaux ressortissants du village venant s'installer en France pour une meilleure intégration ; organisations de manifestations pour assurer le financement de l'association ; organiser et célébrer les fêtes et coutumes kabyles » (consultable sur le site http://jo-association.info référence communiquée par l'un des informateurs). Les membres des villages cotisent en France, essentiellement pour le rapatriement lors de décès. L'idée est aussi de créer une solidarité entre membres d'un même village. Mais pour certains villages cette solidarité est aussi organisée avec *taddart* (parfois le comité en France récolte régulièrement des dons qui alimentent la caisse du village ; par exemple pour *Tiɣilt Meḥmud*, cela se produit à chaque période de ramadan).

Ils sont « à part entière les dignes fils du village » avec lesquels il faut maintenir les liens. Le règlement d'*At Ḥsen* précise que pour cette raison, il faut au maximum les inviter aux AG et les associer à la prise des grandes décisions, les inviter aux festivités traditionnelles du village. Ils sont « soumis aux mêmes devoirs et bénéficient des mêmes droits ».

Pour les autres, ceux qui ne sont pas membres, les villages règlementent assez sévèrement leur fréquentation du village. Plusieurs règlements évoquent le cas des marchands ambulants dont la présence est limitée à certains espaces voire complètement prohibée. Les textes rappellent aux villageois leur devoir de surveillance et leur demande de signaler tout écart de conduite au comité : « Toute personne étrangère peut être interpelée par n'importe quel citoyen » rappelle le règlement de *Tiɣilt Meḥmud*. Il encadre également l'introduction de personnes étrangères au village : « Tout citoyen doit recevoir son invité chez lui et l'accompagner à l'intérieur du village ». Les relations peuvent être prohibées si les individus en question ont mauvaise réputation (règlement d'*At Ḥsen*).

[171] Cela s'applique automatiquement pour les hommes. Mais quelques cas de transmission par les femmes m'ont été rapportés. Mariées à l'extérieur, parfois "en pays arabe" (selon l'expression des témoins), elles sont revenues s'installer au village avec leurs fils et ces derniers ont fini par être admis dans la communauté villageoise.

Un comité a décidé de règlementer la location ou la vente de logements vacants au village : « La pénétration de résidents étrangers au village par le truchement de location ou vente de maison est résolument interdite ». Ce cas rappelle que, comme dans les *qanun*, les règlements s'inspirent d'une sorte de jurisprudence, puisque c'est en jugeant une affaire que le comité édicte une sanction : les *qanun* continuent ainsi d'être rénovés. En effet, le cas s'était présenté une fois avant la « promulgation » de cette règle : un locataire n'ayant pas payé ni sa location ni les factures d'électricité, la propriétaire a demandé l'aide du comité. Mais face à un « étranger », il ne diposait d'aucun moyen de pression. Désormais, la location n'est autorisée, après aval du comité, que s'il existe « un lien de sang au troisième degré » entre les deux parties. Enfreindre cette règle est un « cas d'une extrême gravité ». Dans ces cas-là encore, le villageois est responsable de l'étranger qu'il a permis d'introduire dans le village : à *Iyil Lmal*, le règlement pénalise un villageois qui loue un bien à un « étranger dépassant les limites dans son local ». On peut là encore remarquer que *la Kabylie et les coutumes kabyles* évoquait la responsabilité d'un villageois quant aux faits et gestes de son hôte : « Dans plusieurs tribus, des amendes spéciales sont encourues par l'habitant, lorsque l'étranger qu'il a introduit dans le village ou reçu sous son toit a commis certains délits, un attentat à la pudeur, par exemple, ou un vol » (Hanoteau, Letourneux, 2003, T. II : 84-85).

Ces dispositions s'expliquent par la crainte de n'avoir aucune prise sur un individu ne respectant pas les règles et habitudes du village. Le règlement d'*At Ḥsen* interdit par exemple l'ouverture en période de Carême d'un local (café ou autres) car il serait susceptible d'attirer des étrangers. Le texte précise « cet acte est condamnable à plus d'un titre car bouleversant les coutumes du village ». Les possibilités pour les étrangers de s'installer dans certains villages sont donc très limitées. Des villages imposent à tout étranger résidant au village durant 6 mois de s'acquitter de la cotisation et donc de se soumettre à la règlementation villageoise. Par exemple, à *Agni Bbuffal* : « Toute personne étrangère voulant rejoindre un membre de sa famille, ou dans un cadre professionnel doit s'acquitter de la même cotisation et respecter le fonctionnement du village ». Protéger le domaine d'honneur du village passe ici par la protection de l'espace du village.

D'autre part, les règlements sanctionnent aussi durement un autre genre d'atteinte à ce domaine d'honneur. La divulgation de « secrets » du village à des personnes étrangères est aussi perçue comme une infraction extrêmement grave. Il est ainsi interdit d'introduire une personne étrangère dans les réunions ; le fait de révéler un « secret » est sanctionné par des amendes particulièrement élevées (au-delà de 5000 DA).

2- La question des divisions internes.

Les règlements sont également sévères sur ce point, car le risque est élevé : le village peut être bloqué et l'assemblée ne plus fonctionner[172]. Trois éléments potentiels de division sont perçus et énoncés comme menace à la cohésion des villages : la présence dans un même village de « marabouts » et de « Kabyles » ; les oppositions politiques ; le développement de l'islamisme. Mais le danger n'est pas perçu avec la même ampleur.

a- La cohabitation marabouts / Kabyles.

Les échecs dans l'organisation de la célébration de saints révèlent les tensions actuelles générées par la cohabitation marabouts / Kabyles. Le cœur du problème réside dans « les privilèges » et exemptions dont disposaient habituellement les familles maraboutiques. Aux dires des témoins, le problème s'est posé déjà dans certains villages dans les années 1950-60 et a abouti à

[172] Deux cas m'ont été rapportés. Un village à la suite des événements de 2001, à cause de divisions et de manipulations politiques (aux dires des témoins) n'a plus eu de comité depuis (les oppositions ont été rudes à l'époque à propos de la participation aux élections ou de leur boycott ; voir à ce sujet le chapitre suivant, section I sur le mouvement de 2001). L'autre n'a plus de comité cette année en raison de divisions et de désaccords entre "marabouts" et "Kabyles". Il m'a été assez difficile d'obtenir des informations sur ce cas, mais il semblerait que ces divisions recoupent aussi des oppositions politiques et des rivalités personnelles.

une séparation entre parties d'une même communauté villageoise : ce serait le cas de *Buɛaṣem* où les *At Smaɛil* et *At Sɛidi* forment aujourd'hui deux comités différents.

J'ai repéré trois évolutions possibles :

- Soit les différences s'effacent et les deux catégories ont effectivement les même droits et les mêmes devoirs dans le village ; C'est le cas, d'après le comité, à *Iɣil Lmal* : « *Nekni nedipaṣi ak lecɣal-agi.* Au contraire *taddart-nneɣ* c'est un exemple. D'ailleurs *nekkes ak awal agi n yemrabḍen u t-nessexdam ara* » [Nous nous avons dépassé toutes ces histoires. Au contraire notre village est un exemple. D'ailleurs nous avons enlevé jusqu'au mot de marabout, nous ne l'utilisons pas]. Toutefois, ce nivellement ne s'est pas fait sans problème : des informateurs d'autres villages indiquent que du fait du refus des marabouts d'abandonner leurs privilèges à propos de la *timecreṭ*, cette dernière n'est plus réalisée à *Iɣil Lmal*.
- Soit la différence demeure et les « Kabyles » s'en accomodent ; un membre du comité de *Tiɣilt Ggiɣil Lmal* confie qu'il avait mobilisé des villageois afin de poser le problème lors de la réunion du village. Le jour venu, se retrouvant seul à soulever la question, il a fait machine arrière.
- Soit la situation se dégrade et *le comité* ne fonctionne plus. Ce serait le cas d'*At Ɛnan*. Là encore, la division se révèle au moment de l'organisation de la *timecreṭ* et conduit les villageois à procéder au sacrifice-partage séparément.

On peut remarquer cependant que les jeunes générations s'affranchissent de plus en plus de la distinction Marabouts / Kabyles.

b- Les interférences des divisions politiques.

Les comités confient être particulièrement vigilant en ce qui concerne les manipulations politiques. La nécessité de la *tajmaɛt* de dépasser tout clivage politique est réaffirmée par les règlements et les informateurs. Par exemple, le règlement d'*Agni Bbuffal* précise que toute initiative prise par le comité en lien avec les autorités ne doit pas avoir de caractère politique. Le président actuel du comité de village d'*At Ḥsen* explique également que : « *Taddart* c'est apolitique, *ur neddi* ni *akd* le FLN, ni *ak d* le RCD, ni *ak d lɛeruc neɣ ak d 'lɛirhab'* » [Le village est apolitique, on n'est ni avec le FLN ni avec le RCD, ni avec les *aarouch*, ni avec les "terroristes"]. Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître qu'au regard des élections, les villageois sont « RCDistes ».

Ces paroles, prononcées à propos d'une question concernant le « mouvement des *arch* » insistent sur cette nécessité de transcender les clivages politiques pour le bon fonctionnement des comités ; mais elles traduisent aussi une « hantise de l'éclatement » (Abrous, 2004 : 57-61) qui a été intériorisée par les Kabyles et explique ce refoulement de l'expression politique. Certains comités ont apparemment connu des difficultés en raison des retombées du mouvement de 2001 qui a accentué les divergences politiques en raison des appels au boycott des élections. Le comité d'*At Ɛemran* aurait apparemment cessé de fonctionner pour cette raison et ne s'est pas reconstitué depuis[173].

Mais le risque de noyautage par des militants politiques n'est pas celui qui effraie le plus les villageois : les membres de comité sont alertes, et les militants des partis sont connus et paraissent faciles à surveiller et à contrer, comme en témoigne ce *ṭṭamen* d'*Iɣil Lmal* : « *Ttɛerreḍen akka a d-kcmen*, mais *u ten-nettaǧǧay ara, neẓra ! Nesseḥras af ccɣel-agi*, l'intérêt *n taddart* passe avant tout. *Llan wigad-agi i d-yusan ad xedmen lpulitik, nekni daɣen nesɛa* les méthodes. *Amek i nxeddem, u ten-nettaǧǧay ara, u nseṭḥi ara, lɛibd ma a d-yehder nettarra-t s amkan-is direkt*, soit *di* l'AG soit *di* la réunion. On va l'interroger devant l'AG, *a flan d acu-t wagi, afiɣer tenniḍ-d akka. (...) Ccɣel-agi nettɛassa mliḥ iman-nneɣ ; a yerna lɣaci n taddart nemyussan, neẓra anwa yellan* chauvin *uparti, nessen lɣaci*. Dernièrement *yekcem-d* M. L. (FFS), à chaque fois *a d-yini lḥağa neɣ a d-yefk* une proposition, *a tt-nxemmem, armi neṣfa ak* le côté politique » [Ils essaient de rentrer dans le comité,

[173] Le récit du président du comité d'alors reste allusif malgré mes questions. Il souligne néanmoins deux faits : un conflit interne à une famille dans laquelle un père et son fils se sont opposés sur la participation aux élections ; une récupération partisane de ce conflit par un adversaire politique (le président de comité évoqué ici est membre du RCD), ce qui a discrédité l'équipe constituant le comité.

mais on ne les laisse pas, on sait ! On "serre" fermement à ce sujet, l'intérêt du village passe avant tout. Il y a ceux-ci qui sont venus faire de la politique, nous aussi nous avons nos méthodes. Comment on procède, on ne les laisse pas, on ose, quand il parle, on le remet directement à sa place, soit en AG, soit en réunion. On va l'interroger devant l'AG : "un tel qu'est-ce que c'est que ça, pourquoi tu as dit cela". Nous surveillons avec attention ces affaires, en outre les gens du village nous nous connaissons, nous savons qui est "chauvin" d'un parti, nous connaissons les gens ; dernièrement M. L. (du FFS) a intégré le comité, à chaque fois qu'il disait quelque chose ou qu'il faisait une proposition, on y réfléchissait, jusqu'à faire apparaître tout le côté politique].

c- La crainte des offensives des militants islamistes.

Les comités redoutent par contre l'action des militants dits « islamistes ». Ils tentent d'interférer avec les affaires du village par différents biais (voir le compte-rendu d'une assemblée en annexe 5c).

Un comité a été noyauté à *Agni Bbuffal* ce qui a bloqué un temps les possibilités d'action du comité : « *Nekni nesɛa Luğna,* c'est une association religieuse du village. *Ccɣel fkan-aɣ-d* les membres *ar daxel* le comité *umbɛed ttruẓun-aɣ-d ayen nebɣa a t-nexdem*. Parce que *nekni*, c'est basé beaucoup plus *af* le domaine social. (...) *Nitni bɣan a d-kriin* une école coranique *di taddart. Ttḥewwisen* l'intérêt-*nsen, mačči* l'intérêt du village. (...) La politique *tella* mais pas vraiment. Ca n'empêche pas l'activité du comité de village, *ma yella nekumpar-itt ar* l'activité religieuse » [Nous, nous avons Loudjna, c'est une association religieuse du village. Ils nous ont envoyé des membres à l'intérieur du comité, ensuite ils cassaient tout ce qu'on essayait de faire. Parce que nous on travaille beaucoup plus dans le domaine social. Eux, ils voulaient créer une école coranique dans le village. Ils suivaient leurs intérêts, pas l'intérêt du village. La politique, il y en a mais pas vraiment. Cela n'empêche pas l'activité du comité de village si nous la comparons à l'activité religieuse].

Un autre comité a dû s'opposer à la création d'une caisse autonome de la mosquée, alors que traditionnellement cette caisse était gérée par la *tajmaɛt* (Hanoteau et Letourneux, 1872-73, T. II : 35). Le comité d'*Iɣil Lmal* a dû se réunir car il a été confronté à ce cas : « *Xelqen-aneɣ-d* une caisse en parallèle avec la caisse du comité de village. *Wigad-nni i yettẓallan, ccix taddart*... Y a des gens *ttseddiqen, nitni mi d-jemɛen* la somme-*nni, ad tdisidin ayen bɣan a t-id-awin. Asmi a sɛun lḥağa, qesden-d* le comité de village, *nekni nettazzal af lğameɛ-nni*. Alors *nenna-yasen* pas question, *ulac* une autre caisse en parallèle. A chaque fois *a d-yekcem lḥağa ar lğameɛ, ad yekcem ar* la caisse *n* le comité. *Umbɛed lğameɛ-agi ma yella kra i t-ixuṣṣen neɣ acu, d nekni a t-iqablen* » [Ils nous ont créé une caisse en parallèle avec le comité de village. Ceux qui prient, le cheikh du village... Y a des gens qui font des dons, eux quand ils recueillaient la somme, ils décidaient de ce qu'ils achetaient. Quand ils ont quelque chose, ils demandent au comité, nous on se démène pour la mosquée. Alors, on leur a dit pas question, il n'y aura pas d'autre caisse en parallèle. A chaque fois qu'une somme est donnée à la mosquée, elle sera déposée dans la caisse du comité. Ensuite, si la mosquée manque de quelque chose, c'est à nous d'y faire face].

D'autres enfin sont confrontés à des offensives entourant les lieux saints. En kabyle, *lğameɛ*, peut désigner un lieu consacré à un saint ; parfois ces lieux était des lieux de prières, d'où le nom de *lğameɛ* qui s'applique aussi aux mosquées. Or, les islamistes dans plusieurs villages ont tenté de s'approprier un de ces lieux, ou un autre terrain du village afin de construire de « véritables » mosquées (« *lğameɛ lpulitik* » disent d'autres habitants). C'est le cas de *Siḥgumɣar* à *Buhinun* par exemple qui a été détruit par les islamistes, avant que le comité de village, aidé des autorités (Wilaya), ne stoppe l'offensive (annexe 7b). C'est le cas aussi à *At Ḥsen* où le comité a contré plusieurs tentatives de construction. Parfois la tendance islamiste a réussi au contraire à s'imposer et à monopoliser un lieu appartenant au village. C'est le cas à *Afeḍriq* : « Avant on avait un lieu de réunion mais les islamistes ont squatté *lğameɛ-nni, seg ucrured ar tikli ; nettnejmaɛ di berra. Nesɛa tajmaɛt*, qui servait de salle de prière ; *umbɛed yekker-d* un groupe, *zik ttnaɣeɣ ak d-sen umbɛed uɣaleɣ dayen. Ggriɣ-d weḥdi umbɛed ttlakuzin-iyi* chrétien, âthée... *Kksen-aneɣ lğameɛ-nni.* (...) les islamistes au niveau de la Kabylie travaillent, ils ont reçu un soutien extérieur. Ils acccueillent aussi des gens extérieurs le vendredi qui font passer leurs idées » [Avant on avait un lieu de réunion mais les islamistes ont squatté cette mosquée, tout doucement ; on se réunissait dehors. On a une *tajmaɛt* qui servait de salle de prière ; ensuite un groupe est arrivé ; avant je me battais contre eux puis j'ai arrêté. Je me suis

retrouvé tout seul et ils m'ont accusé d'être chrétien, âthée. Ils nous ont enlevé la salle. (...) Les islamistes au niveau de la Kabylie travaillent, ils ont reçu un soutien extérieur. Ils accueillent aussi des gens extérieurs le vendredi qui font passer leurs idées] (membre du comité).

Ces offensives, ces moments où des risques de division apparaissent, sont propices à la réaffirmation par les comités de la souveraineté du village sur son patrimoine et de la défense de son honneur (*lḥerma*).

3- La défense du patrimoine et de l'honneur du village.

Les témoignages et documents insistent sur ce point : l'intérêt seul du village prévaut sur l'intérêt des particuliers, sur l'intérêt de groupes (réunis autour d'intérêts politiques ou religieux) ou même sur les décisions de l'administration.

L'importance de l'unité et de la cohésion du village est rappelée de diverses manières. « Tout appartenance religieuse ou politique ne doit pas mettre en péril l'union du village » rappelle par exemple le règlement d'*Agni Bbuffal*. Un passage du règlement intérieur du village d'*At Ḥsen* est à ce sujet particulièrement éloquent : « l'unité s'impose à la fois comme une fin et comme un moyen. Comme une fin car le village est UN, il a une histoire, une personnalité, un nom, un territoire, un comité…Comme moyen car une action concertée et unifiée seule permet les aspirations légitimes de paix, de sécurité, d'un mieux être économique, social et culturel ».

Les éléments de divisions sont condamnés par des termes très explicites et par des sanctions lourdes : « les semeurs de troubles (individu ou groupe) par des propos diviseurs en incitant à la division sont des « renégat(s) » qui se verront dénoncés comme tels ». Ce cas est d'une « extrême gravité » et sera soumis à l'AG (règlement d'*At Ḥsen*). Autre exemple : le règlement d'*Agni Bbuffal* appelle au « respect de la diversité religieuse et de la laïcité ». Le prosélytisme est formellement interdit quelque soit le message religieux : toute personne surprise en train de faire de la propagande religieuse (christianisme, islamisme...) sera condamnée par une amende de 1500 DA. Une récidive entraîne une convocation par le comité. La troisième fois est sanctionnée par une exclusion.

D'autre part, le travail du comité et le cadre de l'AG sont aussi protégés contre toute atteinte. Les règlements sanctionnent le manque de respect, le refus de collaborer... de la part des citoyens. Un des villages a même autorisé le vote à bulletin secret afin d'empêcher les pressions : « pour le respect d'autrui et de la démocratie, et afin d'éviter tout débordement anarchique de quelques individus qui veulent prendre l'ensemble du village en otage et imposer leurs idées anachroniques, le vote à bulletin secret sera instauré entre les membres du comité de village, le cas échéant même pour le village lors de l'assemblée du village » (règlement d'*Iɣil Lmal*).

Enfin les comités réaffirment l'autorité du village sur toute action menée dans le village. Par exemple, le comité d'*At Ḥsen* rappelle que l'A.G. est seule détentrice du pouvoir de décision et se prononce sur toute construction y compris par les autorités sur un terrain appartenant au village mais également à un tiers. L'espace villageois, tout comme la personnalité morale du village, présente en effet un caractère sacré irréductible au sacré religieux et qui transcende les appartenances lignagères (ce dont Mahé a rendu compte par le concept de « sacralité laïque » ; 2001 : 141-144). C'est ce caractère sacré qui explique que l'institution des « vigiles » (*iɛessassen*) a été réactivée dans certains villages de Kabylie face à l'insécurité qui s'est développée durant les années 1990 (Abrous, 2004b : 4032). Chez les *At Zemmenzer*, les villages de *Buhinun*, *At Wanec*, *Agni Bbuffal* par exemple, ont mis en place des « comités de vigilance » suite aux attaques contre des civils. En effet, tout crime commis au sein du village, au sein de son espace sacré, viole le domaine d'honneur du village (*lḥerma*), notion traduite par le terme « dignité », dans certains des documents élaborés par les comités. Par exemple, le comité d'*At Bu Qellal* (*At Wanec*), dans son plan d'action de 2005 (cf. annexe 5c) indique, entre autres, parmi ses objectifs : « Sensibiliser les citoyens pour maintenir la sécurité, tranquilité, propreté et dignité du village ». Le domaine d'honneur du village apparaît aussi dans le poème qui suit, composé par une habitante du village de

Buhinun[174], suite à l'enlèvement en 1996, par un groupe armé, de deux jeunes villageois qui étaient alors au café, en plein cœur du village :

Nhedd ay akal nhedd	**Tremble, terre, tremble**
Nhedd ay akal nhedd	Tremble, terre, tremble
Arebrab yelḥeq-d	Les terroristes sont arrivés
I isaɣ deg wakal-ik !	Que n'est-il advenu sur ta terre!
Ccher Remḍan yewweḍ-d	Le mois de Ramadan est arrivé
Ar daxel i terza tyita	Le coup a blessé profondément
Tergagi tasa[175] *tecqaq*	Le cœur de la mère fut ébranlé et s'est brisé
Ufad-iw yeḥreq	Mes entrailles brûlent
Yesseɣli-d fell-aɣ rrehba	Ils ont fait tomber sur nous l'effroi
Ass n sbeɛṭac di Remḍan	Le dix-septième jour du Ramadan
I ččiɣ tiyita	J'ai reçu un coup
Ass n sbeɛṭac di Remḍan	Le dix-septième jour du Ramadan
I ččan xwali tiyita	Mes oncles maternels ont reçu un coup
Sliɣ i tiɣri tenṭeq-d	J'ai entendu un appel
S ddaw tmurt tsuɣ-d	sourdre et crier
Tsuɣ-d « A buh a tarwa	Il a crié « Hélas, mes enfants
Rewlet arebrab ibges-d »	Sauvez-vous, les terroristes se sont préparés [au combat] »
S umencar ibedd-d	Ils se sont dressés, munis d'une scie
Yugi ad yefukk deg-neɣ timezla	Sans cesse, ils égorgent parmi nous
Acḥal iruḥen d ilemẓi	Combien de jeunes sont partis
Ula d amɣar yedda	Le vieillard lui aussi y est passé
Yedda llufan di dduḥ	Et l'enfant au berceau
Llufan ɣur-s mi iruḥ	Vers l'enfant lorsqu'ils avançaient
Llufan a yettaḍṣa	L'enfant riait
Yewwet-is yegzem-as aqerru	Ils le frappèrent et lui coupèrent la tête
Ur yuggad ddeɛwessu	Ils ne craignent pas la malédiction
(…)	(…)
Semḥet-ɣ ay imawlan	Parents pardonnez-nous
D ulawen i yeryan	Ce sont nos cœurs qui brûlent
Ǧǧan-aɣ-d ccama	Ils nous ont laissé une cicatrice
Ffɣen-awen ikafaren	Vous êtes confrontés à des cafards
Kkert a t-id-qellbem	Allez et retrouvez-le
Wagi d-icemmten[176] ***taddart***	**Celui qui a déshonoré le village**
Kecmen a leqhawi-nwen	**Ils ont pénétré dans vos cafés**
Ɣumen iqudam-nsen	Le visage couvert
Wwin-aɣ sin n yizmawen	Ils nous ont enlevé deux hommes courageux
Nitni aɣ-ssedhayen	Alors qu'ils nous distrayaient
Xedmen taḥkayt deg-neɣ	Nous voilà l'objet d'une histoire dont on parlera encore longtemps.
Ttrunt wallen	Les yeux pleurent
Jerḥent idammen	Ils versent du sang
Tasa tegzer tekfa	Notre cœur est déchiré
(…)	

[174] Voir la présentation de l'auteur dans le chapitre 7 (p. 372) qui propose un panormama de la pratique poétique chez les *At Zemmenzer*.
[175] *Tasa* désigne au sens propre le foie ; au sens figuré l'image représente l'amour maternel et plus largement l'affection qui unit les proches (Dallet, 1982 : 752-753)
[176] *Cemmet* : avilir, déprécier ; déshonorer (Dallet, 1982 : 95).

Ainsi, outre l'effroi, la souffrance et le deuil qu'il a suscités, ce crime a été perçu comme une atteinte à l'honneur du village (qui a été « souillé ») ; le vers suivant insiste sur le fait que cela s'est déroulé au sein même de l'espace villageois.

Conclusion du chapitre

A partir des années 1980, on assiste donc bien dans ces villages à une profonde rénovation des assemblées villageoises, qui aboutit à la généralisation des comités de village. La description précise de leur apparition et de leur mise en place n'a pas été possible avec les sources disponibles. Mais cela s'explique aussi par l'usage assez généralisé du vocabulaire *tajmaɛt* / *leğmeɛ n taddart* qui inscrit comité de village et assemblée générale dans la continuité avec les institutions anciennes et brouille le passage des uns aux autres.

Cette continuité n'est cependant pas qu'une invention : derrière l'emploi du terme *tajmaɛt*, il y a plus qu'un simple emprunt symbolique. La composition, le fonctionnement et les prérogatives des assemblées villageoises dénotent tout à la fois des éléments de continuité et d'adaptation. En fait, le maintien de ces institutions a nécessité des adaptations qui s'opèrent à travers l'adoption du modèle associatif et une intrusion massive de l'écrit dans le fonctionnement des comités. Cette forme associative s'avère adéquate pour permettre la continuité avec les institutions anciennes : on y trouve une assemblée générale et un bureau, c'est-à-dire le comité qui permet de perpétuer la pratique de l'assemblée restreinte. Cela s'est accompagné d'un renouvellement des acteurs qui œuvrent au sein des comités. Lorsque les membres de ce bureau sont issus du renouvellement des acteurs évoqués précédemment, un « comité de sages » permet parfois de le compléter et de poursuivre les médiations entre villageois sur le mode ancien qu'utilisait la *tajmaɛt*. Le choix des *ṭṭeman* repose dans la très grande majorité encore sur la structure lignagère des villages, et se fait avec les mêmes critères (sagesse, éloquence, sens du sacrifice). Mais le manque de disponibilité induit par les changements dans le mode de vie a fait apparaître une désignation tournante des différents membres de l'*adrum* pour occuper la fonction, ainsi que l'intégration de volontaires au sein des comités. De plus, un critère supplémentaire s'est ajouté aux autres plus anciens : les compétences liées à la scolarisation notamment la maîtrise de l'écrit et de domaines techniques spécifiques. Des éléments du fonctionnement ont aussi été profondément modifiés avec la fin de la prise de décision à l'unanimité et l'adoption du vote à la majorité simple et exceptionnellement à bulletin secret. En parallèle, toutes les prérogatives demeurent, non sans adaptation là encore. Le village dispose toujours de ses biens (*lemcamel*), qui peuvent être encore loués selon les modalités anciennes ; mais ces derniers se sont aussi enrichis avec la construction de nouveaux bâtiments (siège de comité), l'achat de matériels divers... De même, les corvées liées à l'entretien de ces biens existent toujours mais se renouvellent, avec la possibilité pour le villageois de payer un travailleur qui effectuera ses tâches. Les différentes célébrations se maintiennent également mais de manière beaucoup plus irrégulières et ont tendance désormais à être financées par des dons volontaires et non plus par des cotisations. Cette irrégularité est aussi liées aux tensions qui peuvent apparaître parfois entre marabouts / Kabyles, comités / islamistes.

D'autre part, les comités et assemblées générales procèdent toujours à l'édiction de règles et à la prise de sanctions à l'encontre des villageois, règles et sanctions qui s'adaptent à une société nouvelle : ainsi la mise en quarantaine peut aujourd'hui être appliquée telle quelle ou être redéfinie comme un refus d'intervention du comité, plus facile à mettre en application. La redynamisation des institutions villageoises passe par ces adaptations qui se traduisent par l'adoption de « règlements intérieurs », successeurs des *qanun*. Ces règlements mêlent à la fois la forme et l'esprit des *qanun* et un texte-programme pour les villages. On y retrouve toujours cet objectif primordial consistant en la préservation du domaine d'honneur du village (*lḥerma*), élément persistant de l'organisation socio-politique ancienne. La nécessité de sa protection est constamment réaffirmée par une gestion rigoureuse des éléments perçus comme une menace (les « étrangers », les divisions politiques, l'interférence des islamistes)

Un rapport complexe aux autorités étatiques (justice, administration locale), initié lors de la période précédente, continue de se construire : la souveraineté du village est réaffirmée en continuité avec la situation du XIXème s. ; mais de plus en plus l'horizon des acteurs intègre ces autorités dans leur fonctionnement, de même que les autorités étatiques semblent prendre en compte une instance devenue incontournable. Certes, cela s'explique, au niveau local, en partie par le fait

que les administrations, après l'ouverture politique, ont été gérées par des personnalités des différents villages et qui ont parfois elles-mêmes œuvré dans le Mouvement Culturel Berbère, les associations ou les comités. Cela questionne davantage pour le cas des tribunaux qui sont sous le contrôle direct de l'administration centrale de l'Etat.

Il faut cependant nuancer ce tableau s'appuyant sur des témoignages et des règlements intérieurs de villages, qui peuvent donner parfois une vision idéale et effacer le fonctionnement chaotique de certains comités : tous ne fonctionnent pas toujours de manière régulière, ils peuvent traverser des périodes d'« assoupissement » (liées au manque d'investissement des bénévoles) ou connaître des crises qui empêchent leur fonctionnement. Le degré d'adhésion des populations est variable selon les moments et selon les bénévoles qui activent au sein des comités ; dès qu'ils sont moins dynamiques, ils sont moins organisés et moins respectés, le système d'amendes, d'obligations devient d'autant plus lâche. Dans un des villages, un membre d'un comité souligne la responsabilité des membres du comité dans le mauvais fonctionnement des institutions villageoises ; le comité ne se réunit plus vraiment, le président lui-même ne vient pas toujours aux réunions. Un citoyen a même organisé, de son propre chef, un « volontariat » pour l'entretien du cimetière ! Les migrations fragilisent aussi les villages les moins peuplés dont une majorité de membres parfois résident à l'extérieur.

Malgré tout, les cas de villages ayant vu leur comité cesser de fonctionner puis renaître indiquent que ce mode d'auto-organisation reste toujours mobilisable, y compris par les nouvelles générations. Cela nécessite la mobilisation de bénévoles qui connaissent aussi bien les rouages de l'engagement associatif que les ressorts habituels du fonctionnement des institutions villageoises. L'apparition d'organisations appelées « *arch* » à partir de 2001, pourrait-elle être interprétée de la même manière comme la réactivation d'organisations sur le modèle tribal ?

Chapitre 5- 2001 et après : la réapparition d'organisations à l'échelle supra-villageoise, un « retour de *lɛerc* » ?

Au même titre que 1980, l'année 2001 constitue une date marquante pour la Kabylie. La région vit des événements sanglants et elle s'embrase toute entière durant plusieurs mois. A l'origine de cette situation, l'assassinat du jeune Guermah Massinissa dans les locaux de la gendarmerie de la ville de Beni Douala. Ont suivi des émeutes, une répression sanglante qui a fait une centaine de morts, devenus les « martyrs du Printemps noir ». Mais surtout, cette année 2001 a révélé en Kabylie des capacités de mobilisation d'une ampleur sans précédent : la marche du 14 juin à Alger a rassemblé entre un et demi et deux millions de personnes. Cette mobilisation autour de la revendication identitaire berbère mais surtout autour de la revendication de droits politiques et socio-économiques[177], a fini par donner naissance à une structure originale. La forme inédite de ce mouvement surnommé « mouvement des *arch* » a déconcerté les observateurs et laissé libre cours à de nombreux fantasmes : « On y a tout vu : une tentative d'ethnicisation et de régionalisation, une volonté de maintenir l'illusion d'une spécificité kabyle, une organisation séculaire et archaïque, une réémergence du tribalisme... » (Dirèche, *REMM* n° 103-104*,* 2006 : 185).

S'il n'y a pas eu d'analyse d'ensemble de ce mouvement, des spécialistes (anthropologues, historien) se sont penchés sur sa signification et ont posé certaines pistes de réflexion[178]. Le premier axe reprend la terminologie : l'utilisation de l'appellation « *aarch* » / « *arch* », terme utilisé aussi ailleurs en Algérie et en Afrique du Nord nécessite pour Ben Hounet de définir ce qu'il signifie dans la réalité locale kabyle[179] ; Mahé et Dirèche soulignent les effets induits par son utilisation : « trompe-l'œil » pour discréditer le mouvement, appellation qui a alimenté confusions et ambiguïtés, caché la diversité des cadres et des appellations que se sont donnés les propres acteurs du mouvement (Mahé, 2004 : 224 ; Dirèche, *REMM* n° 103-104*,* 2006 :185). Deuxièmement, se pose la question de la définition du mouvement : qu'est ce qui se cache exactement derrière « le mouvement citoyen » / « la coordination des *aarouch* » / la CADC (Coordination des *arch*, daïras et communes). Ben Hounet définit le mouvement comme une union d'assemblées villageoises et non de coalitions tribales (Ben Hounet, *Awal* n° 29, 2004). Mahé, ainsi que Dirèche soulignent, eux, plutôt la diversité des cadres choisis pour la représentation : *arch*, communes, quartiers... Par contre, ils divergent sur les caractéristiques des formes d'organisation utilisées pour porter un projet inscrit dans la modernité. Pour Dirèche, ces formes sont « archaïques » : « Le projet injecté dans ces structures anciennes ne correspond pas à « l'archaïsme » des formes. Les discours et les pratiques qui l'accompagnent sont tournés vers une modernité qui se veut citoyenne et démocratique en accord avec le temps actuel » (Dirèche, *REMM* n° 103-104*,* 2006 : 190). Mahé souligne au contraire que c'est sur une version rénovée des assemblées villageoises que s'est appuyé le

[177] La plateforme d'El Kseur, qui liste les revendications du mouvement, a été élaborée le 11 juin 2001 par les représentants des wilayas de Sétif, Bordj-bou-Arréridj, Bouira, Boumerdès, Bejaia, Tizi-Ouzou, Alger ; elle comporte 15 points et a été décrétée « scellée » et non-négociable. Un point (le n° 8) concerne la revendication identitaire berbère : « Satisfaction de la revendication amazighe dans toutes ses dimensions (identitaire, civilisationnelle, linguistique et culturelle) sans référendum et sans condition, et la consécration de tamazight en tant que langue nationale et officielle ». Mais ce n'est qu'un point parmi d'autres qui développent des revendications politiques et socio-économiques (libertés démocratiques, allocation chômage...). Voir le texte dans Dirèche, *REMM,* mars 2006 : 196.

[178] On dispose aussi d'un travail de master réalisé sur une coordination communale (Aïn-Zaouia) : Chabani, 2011.

[179] Il nous semble pourtant qu'il surévalue l'importance de la parenté dans ses pistes de réflexion lorsqu'il écrit "la connotation du terme s'éloigne de sa signification originelle. Ainsi, la tribu n'apparaît plus comme un groupe de consanguins, mais seulement comme un groupement politique qui n'a de poids et d'intérêt que comme symbole de l'unité et de la revendication locale, en relation, et souvent en opposition, à l'État ou au système social global ». Le caractère politique, souple de la tribu kabyle a été souligné depuis le XIXème s. (cf. Hanoteau et Letourneux, 1872-73 ; Masqueray, 1886) et est rappelé aujourd'hui par les spécialistes de la Kabylie (« La tribu elle-même, en dépit de l'ancêtre éponyme auquel elle se rattache, était une fédération politique qui pouvait se démembrer et se restructurer en fonction de l'état des rapports de force » ; Abrous, 2004b : 4027).

mouvement. Il en fait même une des conditions qui expliquent que la population s'est spontanément tournée vers ces représentants à l'occasion des événements de 2001 (Mahé, 2004 : 227). Ces conditions et facteurs expliquant l'émergence de ce mouvement en 2001 constituent un troisième axe d'interrogation. On souligne la situation de crise multiforme que connaît l'Algérie (transformations économiques depuis les années 1980 qui ont abouti à une paupérisation, à une précarisation d'une partie de la société ; conséquences de la guerre civile des années 1990 ; le discrédit des partis politiques et le marasme de la vie politique en général, la défaillance de l'Etat...). Enfin, tous questionnent ou évoquent la portée ou l'avenir possible d'un mouvement qui connaît des difficultés internes et externes (notamment des divisions dans un mouvement qui se dit apolitique mais qui est en réalité transpolitique, et le « pourrissement » joué par l'Etat ; cf. Dirèche, *REMM* n° 103-104*,* 2006 : 194)

Ces interrogations ont permis de tirer des axes d'analyse pour apporter des éléments de clarification à partir d'un exemple local. Ces éléments ne sont donc pas valables pour l'ensemble du mouvement, mais ils permettront d'affiner la vision des liens qu'ont pu entretenir les villageois, leur *tajmaɛt* rénovée sous la forme de comité et les délégués des « *aarouch* », dans le cadre de *leɛrc* des *At Zemmenzer*, c'est-à-dire, dans les limites d'une tribu du XIXème s. mais de trois APC au XXIème s.

Il fallait d'abord revenir sur le contexte et l'émergence de délégués dans cet espace et en particulier sur le processus de leur désignation, sur le cadre dans lequel s'est mise en place cette représentation. Ces éléments permettent-ils de tracer un lien avec des formes d'organisation de la société tribale précoloniale ? Puis, je me suis intéressée aux mots utilisés par les acteurs / par la population[180], leurs acceptions dans le contexte local, leurs connotations et les raisons de leur utilisation : ces usages sont en fait symboliques du réinvestissement de référents anciens que l'on adapte à la situation actuelle. Enfin, je me suis penchée sur la période qui a suivi l'échec du mouvement de 2001. Il ne s'agit pas de revenir sur l'échec du « mouvement des *arch* » en lui-même, ce qui nécessiterait une analyse plus globale, mais sur l'existence de formes de représentations supra-villageoises et sur les références à *lɛerc* dans les années qui ont suivi. Les années 2000 ont en effet vu la naissance de coordinations de comités de village dont certaines utilisent le terme « *arch* ». On a vu aussi apparaître une association originale parce que créée à l'échelle de la commune, mais agissant aussi à l'échelle de la tribu, par des acteurs qui avaient participé à la « coordination communale de l'arch n Ath Zmenzer » en 2001 et qui ont réinvesti le nom même de la tribu des *At Zemmenzer*.

[180] Il ne s'agira pas pour la population d'une analyse exhaustive, mais d'indications au gré des références faites au mouvement par des informateurs interrogés ou lors de discussions informelles.

I- « Le mouvement de 2001 » chez les *At Zemmenzer* : une grande diversité dans les modalités de représentation et de fonctionnement.

En préalable, il faut remarquer qu'en tant que cadre privilégié pour les réseaux de relations sociales, *lɛerc* a pu jouer un rôle dès le mouvement de 1980, comme en témoigne Saïd Laimchi, un des premiers militants de la cause berbère chez les *At Zemmenzer* : en 1980, une collaboration a émergé au niveau d'*At Zemmenzer* entre les différents villages (*Buhinun*, *Iḥesnawen*, *At Wanec*…) ; « dans chaque village*, tefka-d am wakka leɛrac,* dans chaque village *llan* des éléments *i yellan* dans le comité de coordination » [Dans chaque village, ils ont donné une personne comme pour les tribus, dans chaque village il y avait des éléments qui étaient dans le comité de coordination][181]. Mais il faut nuancer l'analogie avec *leɛrac* de 2001 : ici le terme ne désigne qu'un cadre, l'échelle à laquelle s'est organisée une collaboration entre militants ; ce ne sont pas les assemblées villageoises alors aux mains des anciens qui désignent des délégués et organisent le mouvement ; les militants sensibilisés s'appuient sur leurs réseaux de connaissances pour s'organiser et ces réseaux incluent les rapports entre villageois issus d'une même tribu. Ce territoire de *lɛerc* est leur terrain d'action privilégié : ils militent pour sensibiliser la population au mouvement, et organisent dans ce cadre les manifestations à Tizi-Ouzou.

Il y a donc dans le contexte de 2001 des éléments particuliers qui expliquent que cette fois le mouvement tente de s'appuyer sur les institutions villageoises pour se structurer.

1- Le contexte avant le déclenchement du soulèvement.

Outre les facteurs avancés par les quelques analyses du mouvement (crise économique et malaise de la jeunesse qui touche l'ensemble de l'Algérie), les réponses de nos informateurs soulignent le sentiment de frustration qui touche alors la jeunesse kabyle depuis la fin des années 1990 : l'effritement du Mouvement Culturel Berbère et surtout la mort de Matoub Lounès les laissent sans guide, sans leader, mais surtout sans porte-parole. La disparition du chanteur le 25 juin 1998 a constitué un événement qui a aussi donné lieu à une mobilisation spontanée accompagnée d'une vague de violence contre tous les symboles de l'Etat, ce qui a été relaté par la presse de l'époque (voir *Le Monde* du 27 juin 1998). Les informateurs insistent sur le rôle du chanteur qui par la maîtrise du verbe perpétuait la tradition des poètes de la société kabyle : « Il exerçait un très beau métier Matoub Lounès, c'est la chanson. Matoub Lounès nous a décomplexés, nous, la jeunesse. Il y a des événements de l'histoire contemporaine qu'il a mis à la disposition de la jeunesse, *mebla ma tbukiniḍ*. (...) C'est le seul qui a parlé de nous, la jeunesse. Il nous a entraîné dans, *u ẓriɣ ara*, je peux dire un mirage. *Nruḥ* c'est une ivresse. *Umbeɛd ilemẓiyen, winna i sen-d-yeqqaren irkelli... A m-qqareɣ lɛaqqliya-nni g waydeg lliɣ* en 98 ». [Il exerçait un très beau métier Matoub Lounès, c'est la chanson. Matoub Lounès nous a décomplexés, nous, la jeunesse. Il y a des événements de l'histoire contemporaine qu'il a mis à la disposition de la jeunesse, sans avoir à bouquiner. C'est le seul qui a parlé de nous, la jeunesse. Il nous a entraîné dans, je ne sais pas, je peux dire un mirage. On est parti dans une ivresse. Ensuite la jeunesse, celui qui leur disait tout... Je te décris l'esprit dans lequel j'étais en 98] (A. M., délégué de village dans la coordination). Ainsi, les jeunes interrogés ont vécu une rupture suite à cet assassinat : « Tout un rêve s'écroule avec la mort de Matoub Lounès, il était un symbole, j'oserai dire, peut-être je vais agacer, un prophète... ». Parce que, explique ce membre de l'ancienne coordination communale d'Ath Zmenzer, « il exprimait les choses qu'on pensait tout bas ».

Pour eux, une autre dynamique apparaît, car les partis politiques implantés en Kabylie (FFS et RCD, dit « partis kabyles » du fait de leur base sociologique) sont alors divisés, leur action ne semble pas efficace et, de ce fait, ils sont discrédités : « Les gens *neɣ* les jeunes *ɛeyan di* le blabla *ak n* les partis politiques ». [Les gens ou les jeunes étaient las du blabla des partis politiques] (M. A, délégué de village dans la coordination). Les acteurs évoquent un « ras-le-bol généralisé », la

[181] Voir à ce sujet, les parcours de S. Laimchi et M. Dennoun dans le chapitre suivant (p. 323-325 ; 327-328).

jeunesse ne se reconnaît plus dans la scène politique classique en Kabylie : « *ulac anwa i ten-ireprizantin, ulac anwa a sen-ihedren,* les gens *u d-ufin ara win ara ten-iḥudden* » [Il n'y avait personne qui les représentait, personne qui leur parlait, les gens n'ont trouvé personne pour les défendre]. Pour preuve, soulignent-ils, personne n'a pu maîtriser les manifestaions spontanées qui s'étaient déroulées alors, dès l'annonce de l'assassinat du chanteur.

Face à ce « vide », ils ressentent la nécessité de trouver un autre cadre. Il faut souligner ici que ce sentiment est aussi celui exprimé par de jeunes militants politiques aussi bien du FFS que du RCD qui directement ou indirectement ont été les animateurs du mouvement. C'est ce que montre le cas de la « coordination communale d'Ath Zmenzer *»* qui se met en place au cours de l'année 2001.

2- Trois configurations : le cas particulier de la « coordination communale d'Ath Zmenzer ».

On peut distinguer trois modalités de participation au mouvement citoyen, d'après les renseignements que l'on a pu recueillir sur le terrain (il faut souligner qu'une partie des acteurs de l'époque ne sont plus en Algérie et ont migré vers la France, le Canada...). Pour les villages rattachés à la commune de Souk-el-Tnine, les militants qui ont œuvré au sein du « mouvement des *arch* » l'ont fait volontairement en leur nom propre, et n'ont pas été délégués par les comités de village. Ces comités disent ne pas avoir aidé à l'encadrement de manifestations ou au financement du mouvement. Le président du comité de village de *Tiɣilt Meḥmud* explique : « Jamais un comité de village n'a soutenu *leɛruc*. *Muḥ n leɛruc, Ɛli n leɛruc, yeqqim-asen-d d isem. Xedmen* volontaire » [Jamais un comité n'a soutenu les *arouch*. « Moh des *arouch* », « Ali des *arouch* », ils ont gardé ce surnom]. Ils semblent avoir œuvré dans le cadre de leur militantisme politique. Pour les villages rattachés à la commune de Tizi-Ouzou, les comités ont été partie prenante du mouvement. A l'échelle de la commune, c'est d'abord la ville et ses quartiers qui se sont dotés de représentants de quartiers. Se crée alors une coordination provisoire des quartiers de Tizi-Ouzou. Par la suite, elle tente d'intégrer les comités de village de la périphérie (*Iḥesnaouen*, *Buhinun* pour ce qui concerne les *At Zemmenzer*) au mouvement[182]. Dans cette configuration, des comités des villages semblent avoir agi sans rendre de compte à la base, tandis que des individus semblent aussi avoir agi seul au nom du village.

D'après ces données, seuls les villages de l'APC de Beni Zmenzer ont progressivement mis en place une organisation structurée s'appuyant à long terme sur les comités de village. L'analyse de cet exemple permet de cerner comment s'est mis en place ce mouvement original, s'appuyant sur des institutions de la société kabyle ancienne rénovées, et pour porter un projet politique moderne.

a- La mise en place d'une coordination communale.

Au départ, au moment des manifestations et des émeutes qui suivent l'assassinat du jeune Massinissa le 18 avril, l'action se situe dans un cadre individuel. Puis, au sein des gens mobilisés se créent des « groupes » : les amis se retrouvent lors des manifestations à Tizi-Ouzou et se rassemblent plutôt par affinités et / ou tendances politiques. Chaque groupe réfléchissait de son côté à une organisation possible de la mobilisation au niveau de la commune. Puis à l'initiative de l'un des groupes (« le groupe n *Rezqi Tilult* » militant culturel, plus âgé et plus expérimenté, en lien semble-t-il avec les jeunes de Tizi-Ouzou et avec la famille Abrika aux dires des informateurs), une première réunion rassemble les diverses tendances pour envisager la participation à un conclave (nom donné aux réunions rassemblant les délégués du mouvement). Les informateurs y voient un acte « audacieux », rendu possible par « les instructions verbales » données par le FFS et le RCD pour intégrer le mouvement naissant. Ainsi, l'idée de coordination est portée au départ par les militants politiques : « *Dagi deg Wat Zemmenzer, (...)* on a formé un groupe de toutes formations *:*

[182] Pour les données générales sur la commune dans son ensemble voir *La Kabylie qui résiste*, 2002 : 22.

M... c'est un communiste *(...); llan warrac le RCD, di le FFS lliɣ siwa nekkini* » [Ici à *At Zemmenzer*, on a formé un groupe de toutes formations : M... c'est un communiste ; il y avait les jeunes du RCD, du FFS, il n'y avait que moi] (A. M., délégué de village dans la coordination).

Ensuite la jonction s'est faite entre ce début de coordination et les comités de village : Arezki Tiloult a contacté tous les comités de village (par des connaissances, par affichage, mais aussi par l'intermédiaire du maire de l'époque, Ali Daoud qui était en relation avec tous les comités de village). Une réunion a alors été organisée dans les locaux de l'APC. Pour cette première réunion (d'après les archives de la coordination le 21 juin), ce sont directement les responsables des comités qui se sont déplacés et non des militants ou des délégués. Une consultation de l'assemblée générale a été organisée par la suite dans chacun des villages pour désigner 2 à 3 délégués (voir un exemple en annexe 6a). Ce sont eux qui ont ensuite participé aux réunions et agi au sein de la coordination. Cette dernière s'est installée dans un local loué dans la ville-centre d'*Alma*. C'est ainsi que naît la coordination communale au niveau d'*At Zemmenzer* le 23 ou le 25 juin.

Enfin cette structure a contacté la coordination wilayale et s'est présentée à un premier conclave auquel elle a participé avec les procès-verbaux lui donnant mandat de représentation des villages.

Ce processus a été motivé aussi par l'exemple de ce qui se passait déjà ailleurs : « *Nekni nesɛa waḥed ṭnacnyum n « aretar » af* les coordinations *nniḍen.* Officiellement la coordination *At Zemmenzer tusa-d* le 25 juin » [Nous avions environ 12 jours de retard sur les autres coordinations. Officiellement la coordination d'*At Zemmenzer* est apparue le 25 juin]. Notons donc que cette coordination a été au départ le fait de jeunes « militants » liés plus ou moins fortement aux tendances politiques, à l'échelle de la commune (deux conditions qui n'existaient pas en 1980), puis elle a recherché une légitimité en devenant représentative des assemblées villageoises.

b- Le fonctionnnement de la coordination communale : les liens avec les comités en amont, les coordinations en aval.

A partir de ce moment-là, la coordination a fonctionné en lien avec les villages et leur comité. Pour les décisions à prendre ou les actions à mener, les délégués sont retournés dans leur village et ont consulté les comités et les villageois. Le cas du boycott des factures d'électricité permet de décrire le fonctionnement de cette organisation en lien avec les villages et les comités à la base, et avec les coordinations à différentes échelles. La décision de boycotter les factures d'électricité s'explique par les 100 DA qu'elle comprend et qui sont destinés à l'ENTV (service public de télévision). Les acteurs du mouvement étaient en effet irrités par le traitement médiatique du soulèvement par la télévision officielle, notamment par la manière dont elle avait rendu compte de la marche du 14 juin à Alger. De manière plus générale, les militants interrogés soulignent aussi l'absence de la langue kabyle sur les ondes de la chaîne. « *Amek i tt-nboycotter* ? C'est une idée *i d-yusan si* la base, *nhedder-itt di* la wilaya*, umbeɛd uqbel ad taweḍ ar* l'inter-wilaya *nuɣal-d ncawer ak tudrin.* Chaque délégué *iruḥ ar taddart-is icawer taddart*, voilà pourquoi, *ma ad tqeblem*, *tuddar ak qeblent*. (...) *Nuɣal-d ar* la coordination, *tuddar ak n At Zemmenzer qeblent* ; *nruḥ ar* le conclave de Wilaya, *ak* la wilaya *n Tizi Wwezzu teqbel*. Donc *ndisidi imir-nni neboycotti* la facture à travers l'interwilaya n *Bgayet*, *Tizi Wwezzu*, *Tubirett*. *Nettuɣal ar* la base. *Ilaq* chaque décision importante *a nuɣal ar* la base » [Comment nous l'avons boycottée ? C'est une idée qui est venue de la base, nous en avons discuté en conclave wilayal, ensuite avant d'aller en conclave inter-wilayal, nous sommes retournés consulter tous les villages. Chaque délégué est allé dans son village, a consulté les villageois, voilà pourquoi, est-ce que vous acceptez, tous les villages ont accepté. Nous sommes retournés à la coordination, tous les villages d'*At Zemmenzer* ont accepté, nous sommes allés au conclave wilayal, toute la Wilaya de Tizi-Ouzou a accepté. Alors nous avons décidé de boycotter la facture au conclave interwilayal de Tizi-Ouzou - Bejaia - Bouira. Nous retournions à la base. Pour chaque décision importante, il fallait retourner à la base] (M. A., délégué de village dans la coordination). Néanmoins, par souci de ne pas alourdir le fonctionnement de la coordination communale, seules les décisions / orientations déterminantes ont été soumises aux villageois (non paiement des factures d'électricité, rejet des élections par exemple).

Les archives de la coordination que j'ai pu consulter[183] montrent son fonctionnement au quotidien. Les réunions étaient nombreuses, quasi quotidiennes à certaines périodes. Il faut noter que la coordination a comporté, aux côtés des délégués de village, des volontaires qui ont souhaité en leur nom propre s'investir dans ce mouvement. Délégués et volontaires se partageaient l'achat des différents journaux et ils se retrouvaient au siège pour lire la presse. Ils en faisaient un compte-rendu chaque soir, lors d'une réunion dont l'ordre du jour variait en fonction de l'actualité du mouvement (arrestations de délégués, manifestations, conclave à préparer...). On peut souligner deux niveaux d'action différents :

- Le travail mené au niveau de la commune et des villages représentés. Les délégués œuvraient à la sensibilisation et à l'information des citoyens des différents villages (par des caravanes intervillages, des meetings, des expositions). Ils faisaient le point sur le mouvement, relayaient les informations et événements survenus à l'échelle régionale ou nationale. D'autre part, ils organisaient des quêtes (notamment pour la construction d'un tombeau pour Massinissa Guermah), faisaient signer des pétitions (refus des commerçants de payer taxes et impôts jusqu'à la satisfaction de la plateforme d'El-Kseur).
- Le travail au sein du mouvement : ils participaient à différents meetings à l'échelle régionale pour diffuser / recevoir des informations. A l'échelle de la daïra, les délégués des villages participaient à une coordination. Les délégués des coordinations communales se rencontraient, menaient des actions en commun (tombeau pour Guermah Massinissa par exemple). Ils s'organisaient au niveau des rencontres interwilayales : ils ont décidé d'une représentation tournante (chaque commune a représenté la daïra à tour de rôle). D'autre part, ils préparaient les conclaves à l'échelle wilayale et interwilayale : discussion sur les points à aborder dans les conclaves ; organisation de l'accueil des délégués lors des conclaves accueillis par la coordination d'Ath Zmenzer. La commune a accueilli plusieurs conclaves notamment un conclave interwilayal les 20 et 21 décembre 2001[184].

Les documents montrent aussi le souci permanent de leur représentativité. Un procès-verbal de la réunion « des coordinations de la Daïra d'Ath Douala » précise ainsi : « Certains villages de la Daïra ne sont pas représentés au niveau de leur coordination communale. Pour remédier à cette carence de représentativité, les délégués des deux communes présentes lors de cette réunion ont vu la nécessité d'organiser une caravane de sensibilisation au niveau de chaque commune par l'organisation de meetings ». Le souci de la légitimité restait constant. De même, lors de l'accueil de délégués pour les conclaves, les procès-verbaux ou mandats des comités de village ou des coordinations étaient apportés par les délégués accueillis (les archives de la coordination contiennent de nombreux mandats de ces coordinations extérieures). Enfin, le mode de financement de la coordination a renforcé la représentativité de cette coordination. La comptabilité précise, tenue par la coordination au moins jusqu'en 2003, mentionne à plusieurs reprises un financement par les cotisations payées par les différents villages (114 616 DA en décembre 2001) : chacun des villages recueillait une cotisation de 10 DA par membre affilié au village. D'autre part, il faut souligner que des citoyens ou même l'APC ont été sollicités pour des aides matérielles ou logistiques (prêt de mégaphone, de matériel de transport...).

[183] Les documents de la coordination sont éparpillés chez les anciens délégués au sein de la coordination; certains documents m'ont été confiés ; ils ne couvrent pas l'ensemble de la période : les données concernent essentiellement 2001-2002 et les procès-verbaux de réunion essentiellement le deuxième semestre 2001, juste après la création de la coordination.

[184] Les délégués ont même organisé un service de sécurité armé lors de ce conclave.

c- Difficultés et arrêt de la coordination locale : le désengagement des comités.

Différentes difficultés ont abouti à l'échec du mouvement citoyen :

- La position apolitique intenable du mouvement au sein duquel ont activé des militants de partis politiques. Le mouvement s'est officiellement positionné pour le boycott des différentes consultations électorales. Mais les partis politiques ne s'y sont pas toujours pliés. FFS et RCD ont boycotté les élections législatives de 2002 ; par contre le FFS s'est présenté aux élections locales partielles de 2003 ; le RCD s'est à son tour présenté aux élections présidentielles de 2004.
- Des tendances apparaissent au sein du mouvement citoyen que le pouvoir, les partis tentent de manipuler. Par exemple, l'Etat en appelant au dialogue fait éclater le mouvement. Le mouvement se divise peu à peu (« dialoguistes » et « non dialoguistes » ou « radicaux »). Des délégués affirment aujourd'hui qu'ils ont le sentiment d'avoir été des « pions ». Inexpérimentés, ils n'ont pas vu venir ces manipulations.

Les périodes d'élections ont ainsi contribué à fissurer le mouvement. Une première fissure intervient avec la participation du FFS aux élections de 2003 : « *mi iruḥ* le FFS aux élections locales *yessenqes-aneɣ leğhed* » [Lorsque le FFS a participé aux élections locales, il a amoindri notre force]. L'informateur délégué d'*At Sɛidi* à la coordination communale souligne le retrait de l'APC qui, jusqu'alors, avait apporté son soutien à la coordination : « *Zik a nruḥ ar lmir, a ɣ-d-yefk* le bus, *ma nebɣa a nruḥ ar* la marche on dépose de l'argent. *Norganizi* le conclave *tɛawen-aneɣ l'*APC. Mais *asmi* l'APC FFS *tejbed-d iman-is, bɣan a d-rẓen* le mouvement, la coordination locale, *uɣalen u ɣ-ttɛawanen ara* » [Avant, on allait voir le maire, il nous donnait un bus, si on voulait aller à une manifestation, on déposait de l'argent. Nous avons organisé le conclave, l'APC nous a aidé. Mais à partir du moment où l'APC FFS s'est retirée, ils voulaient briser le mouvement, la coordination, ils se sont mis à ne plus nous aider].

Mais cette situation a aussi pu créer des tensions entre militants FFS qui souhaitaient participer aux élections et la coordination qui était pour leur empêchement. Ces tensions ont pu avoir des répercussions sur le fonctionnement interne des villages. La fin 2003 voit par ailleurs la division du mouvement avec des conclaves séparés des deux tendances (l'un à Amzizou qui voulait empêcher la participation aux élections ; l'autre à Amechras qui était pour et qui constituait pour les délégués de la coordination d'Ath Zmenzer le pôle des délégués RCD). La coordination communale d'Ath Zmenzer et celle d'*At Wasif* ont proposé une troisième voie « pour la réconciliation » ; elles ont produit une réflexion qui inclut en outre des propositions sur l'attitude de respect à adopter entre délégués : « *ma yella u nesselḥeq ara a neddukel, xerṣum u nettmyargem ara.* Parce que *xilla i nemsargem* » [Si jamais nous ne parvenons pas à nous entendre, au moins ne nous insultons pas. Parce que nous nous sommes beaucoup insultés] (A. M. délégué de la coordination). Le délégué interrogé voit là une continuité de la coordination avec *lɛerc* d'*At Zemmenzer* (à l'époque précoloniale) : « *Yeqqar-ak* le proverbe [le proverbe dit] on a chassé le naturel il revient au galop. *Nekni s at Zemmenzer* [Nous les *At Zemmenzer*] finalement, on est toujours des réconciliateurs ». La tradition orale souligne en effet le rôle des *At Zemmenzer* à l'époque tribale : ils répondaient des acheteurs sur les marchés intertribaux, ils réglaient les différents... Mais leur tentative est restée vaine.

C'est un échec qui emporte le mouvement parce qu'il révèle que les « délégués » étaient en réalité pour une (large ?) part coupés de leur base. Et c'est là que réside pour les militants interrogés le principal problème que n'a pas su surmonter le mouvement :

- Ces délégués mandatés par leur village, mais en parallèle militants politiques auraient davantage œuvré pour leur parti ; ou militant pour eux-mêmes, ils auraient été plus facilement manipulés par l'Etat. Certains de nos informateurs avancent la thèse que les partis ont dès le départ noyauté le mouvement en demandant à leurs militants de devenir délégués de leur village pour ensuite pouvoir agir au sein du mouvement dans les intérêts du parti.

Face à ces manœuvres, des villages se sont coupés de leurs délégués ou se sont retirés du mouvement.

- Les villageois, lassés de la situation, ont décidé de ne plus donner leur accord aux propositions rapportées par leurs délégués. C'est ce qui se passe pour certains villages de la coordination, comme le raconte le délégué du village d'*Afeḍriq*. « *Nekkini leḥqeɣ-d ar taddart, nennejmaɛ di taddart, u ẓriɣ ara acu kan* le point, *waleɣ belli u d-newwi ara* le consentement de tout le village. Par la suite je ne représentais plus mon village. Je contribue *daxel* la coordination, pour l'intérêt de la cause... (...) Finalement *nekkini kkan sɛiɣ* le courage *nniɣ-d ayinnat* » [Moi, je suis arrivé au village, nous avons réuni les villageois, je ne sais plus à quel sujet, j'ai vu que nous n'avions pas obtenu le consentement de tout le village. Par la suite je ne représentais plus mon village. Je contribue au sein de la coordination, pour l'intérêt de la cause... Finalement moi seul, j'ai eu le courage de dire la chose]. Il souligne en effet que d'autres délégués de sa coordination avaient aussi « perdu » la confiance de leur village mais ont continué à jouer le rôle de délégués comme si de rien n'était.

L'effritement se produit en 2004 pour cette coordination : entre juin 2001 et fin 2003 (date à laquelle c'étaient encore les villages qui s'étaient cotisés pour la financer une dernière fois), elle semble avoir plutôt bien fonctionné (c'est-à-dire selon les règles qu'elle s'était fixées). D'autre part, si les acteurs interrogés sont d'accord pour parler d'un échec politique, certains gardent le souvenir d'avoir vécu « une mobilisation grandiose ».

En somme, le fonctionnement de cette coordination montre bien que pour encadrer la mobilisation, tenter de structurer un mouvement nouveau, les acteurs se sont appuyés sur les comités de village (*tajmaɛt* rénovée), dans un souci de représentativité. Cela confirme que le village reste en Kabylie perçu comme la source de légitimité sociale et politique, ce que soulignait les travaux de Mahé (2001 : 568). D'autre part, la constitution de la coordination s'est appuyée sur des modalités similaires à celles qui permettaient aux tribus précoloniales de faire émerger une représentation à l'échelle de plusieurs villages, bien que les villages concernés ne représentent pas la totalité des villages inclus dans la tribu précoloniale. Cela explique l'appellation d'« *arch* ». Ce terme connaît des usages divers, aujourd'hui comme à l'époque de l'émergence de la coordination, et qui doivent être explicités.

3- « *Lɛerc* / *arch* », « *leɛrac* », « *leɛruc* » : des mots dont le sens est réinvesti au gré des événements et des acteurs.

La population tout comme les acteurs de la coordination ont utilisé ces termes en référence au mouvement.

En ce qui concerne les acteurs de la coordination interrogés aujourd'hui, la forme *leɛruc* est rejetée. Ils préfèrent *leɛrac*, car « on a kabylisé le mot *lɛerc*, on est fidèle à ce mot kabylisé. *Lɛeruc* c'est un mot arabe ». Ils ne sont pas dupes : les membres de la coordination sont conscients que si la presse a utilisé le terme « *arch* », c'était dans le but de « tribaliser » le mouvement, d'en donner une image archaïque. D'ailleurs, des cadres du mouvement notaient déjà, à l'époque, la suspiscion d'archaïsme que le terme contribuait à jeter sur le mouvement (cf. *La Kabylie qui résiste*, 2002 : 23; 54). Certains ont donc intériorisé et intégré l'idée qui associe tribu et archaïsme, association construite par des savants et utilisée par l'administration à l'ère coloniale. Cette connotation a été reprise ensuite par l'Etat algérien et par des intellectuels. Mais cela n'est pas le cas des membres de la coordination communale que j'ai interrogés. S'ils sont conscients des connotations possibles du terme, ils ont continué à l'utiliser en lui donnant d'autres significations : « On veut réapproprier nos appellations ; *leɛrac* c'est la suite de la décolonisation ». Ils se reconnaissent ainsi dans l'expression *leɛrac n tmurt n Leqbayel*, qu'ils ont eux-mêmes utilisée à l'époque. En effet, il ne s'agit pas d'une simple réinterprétation ultérieure. Les archives consultées montrent que dès le début, la

coordination a choisi et assumé le terme « *arch* » pour s'auto-désigner[185]. Un procès-verbal de réunion de la coordination daté du 24 juillet 2001 est intitulé « *Arch n Ath Zmenzer* » ; un autre du 10 septembre 2001 « coordination âarch n ath Zmenzer ». Des documents diffusés aux villageois portent cette formulation (voir annexe 6b). D'autres fois, on trouve la formulation « coordination communale de l'arch d'Ath Zmenzer » ! Enfin, un des procès-verbaux de réunion préparant un appel aux villageois pour les informer de la tenue d'une réunion d'information et de sensibilisation comporte le texte qui devait être diffusé par mégaphone : il montre que c'est aussi l'appellation qui était utilisée dans les discours tenus à la population :

« *Tiɣri : a lɛerc n At Zemmenzer, seg wasmi ijadarmiyen nɣan Germaḥ Massinissa 18 avril, leɛrac n tmurt n Leqbayel ak d kra n lğiha n tmurt n Lezzayer mazal a ttnaɣent ak d lḥukuma-agi aqeṭṭal. I lmend n wayagi, azekka lexmis 17h ad yili unejmeɛ deg Welma iwakken ad yili wawal af temsal tijdidin uɣur sawḍen leɛrac armi d ass-agi* »[186].

[Appel : [membres de la] tribu des *At Zemmenzer*, depuis que les gendarmes ont tué Guermah Massinissa le 18 avril, les tribus de Kabylie et d'autres régions d'Algérie combattent encore contre ce pouvoir assassin. Pour cette raison, demain jeudi 17 h une réunion se tiendra à *Alma* afin de discuter des nouvelles questions qui se posent aujourd'hui encore aux *arch*].

L'usage du terme *lɛerc* et du pluriel *leɛrac* est donc devenu symbolique pour les délégués de leur lutte contre le pouvoir arbitraire de l'Etat, mais également symbolique de la réappropriation du local, grâce à l'adoption des mots et pratiques « hérités des ancêtres ». De ce fait, ils sont aussi devenus emblématiques de leur identité : « La commune, le découpage-*agi ak i xeddmen* c'est l'Etat ; il fait ça exprès ; alors *nekni nebɣa a neṭṭef ayla-nneɣ nekni. Nekni zik d lɛerc i yellan*, même *zik ttilin* des problèmes chaque *lɛerc yesɛa win iheddren fell-as yesɛa win i t-yettreprizantin* ; même *zik zik, ma ad tili lḥağa ttnejmaɛen leɛrac ger-asen ;* alors *nebɣa a neṭṭef* la méthode *amek i xeddmen lejdud-nneɣ d tinna ay yeqqimen* ; d'ailleurs même *ma a heddren a-k inin wagi d* 'adélégué' *n lɛerc n At Jennad, n At Ddwala ...* même si c'est une coordination communale » explique aujourd'hui un volontaire qui a activé dans la coordination. [La commune, ce découpage qu'ils font, c'est l'Etat ; il fait ça exprès ; alors nous, nous voulons nous accrocher à notre bien à nous. Chez nous, autrefois, c'étaient des tribus qu'il y avait, même autrefois il y avait des problèmes, chaque tribu avait quelqu'un qui parlait pour elle, elle avait quelqu'un qui la représentait ; même avant avant, s'il y avait quelque chose, les tribus se réunissaient entre elles ; alors nous voulons nous accrocher à la méthode qu'utilisaient nos ancêtres, c'est celle-là qui reste ; d'ailleurs même quand ils parlaient, ils disaient celui-ci est le délégué de la tribu d'*At Jennad,* d'*At Ddwala*... même si c'est une coordination communale].

Les personnes extérieures au mouvement, elles, semblent avoir eu tendance à utiliser le terme « *leɛruc* ». On a vu plus haut qu'au village de *Tiɣilt Meḥmud*, les individus qui ont activé dans le mouvement citoyen sont encore aujourd'hui désignés par le surnom « *leɛruc* ». Ce pluriel semble avoir désigné dès le départ les « cadres » du mouvement citoyen, les personnes qui ont agi en son nom et a été parfois clairement distingué de *leɛrac*, les tribus kabyles d'antan. Cela s'explique par le fait qu'une partie de la population n'a pas adhéré complètement au mouvement du fait des débordements de violence. « *Si zik akka qqaren-d leɛrac. Ma ad yili taddart temmreẓ ak d tayeḍ, taddart-agi a d-tefk yiwen, taddart-agi a d-tefk yiwen, ad msefhamen ad sersen taluft. U ttemmerẓan ara. Mačči wigad-agi a yettruẓun (...) ttilin d iwelxiren* » [Depuis longtemps on dit « *leɛrac* ». Quand un village avait un différend avec un autre, ce village délèguait une personne, ce village délèguait une personne, ils s'entendaient et ils apaisaient le conflit. Ils ne se battaient pas. Ce n'était pas comme ceux-ci qui cassent, ils faisaient le bien] (témoin de *Buhinun* née en 1937).

Il est à noter que même les acteurs du mouvement, ou des gens qui y ont adhéré, reconnaissent ces débordements de violence. Mais ils les interprétent, eux, dans le cadre d'une opposition ville/montagne. La montagne est le lieu des valeurs authentiques alors que la ville est l'espace des « *zdi muḥ* », déformation de « *Jeddi Muḥ* » : les plus anciens habitants de Tizi-Ouzou,

[185] Les mandats d'autres coordinations apportés à l'occasion du conclave organisé par la coordination d'Ath Zmenzer, indiquent que l'appellation était assez répandue au sein du mouvement.

[186] J'ai ici retranscrit le texte avec les règles de notation usuelle; le texte original est présenté p. 412.

dans la perception des personnes interrogées, ne se revendiquent pas kabyles mais arabes (on leur reproche de parler arabe pour se distinguer) ; l'expression rappelle leur incapacité supposée à parler la langue kabyle correctement. On dit aussi « *izdimuḥen* ». Ainsi, c'est une population à laquelle on dénie son caractère kabyle, et son espace, la ville, devient le lieu de tous les débordements possibles. La ville est marquée par l'absence de valeurs : des militants expliquent par exemple que les gens de « la ville » qui ont intégré le mouvement l'ont fait par intérêt et ont été « achetés ».

Un sentiment d'échec se dégage plutôt de cette période qui a blessé la Kabylie et a laissé place dans la région à une grande insécurité. C'est peut-être cette insécurité qui a poussé à l'utilisation de modes d'auto-organisation anciens, qualifiée par un informateur d'un « réflexe vieux comme le monde ». Il précise sa pensée en décrivant l'organisation socio-politique ancienne : « *Nekni a d-nekkes ṭṭamen n wedrum, a t-nceggeɛ ar taddart ar tejmaɛt. Umbeɛd a d-nekkes lamin-nneɣ ad yuɣal d lamin lɛerc.* Ca veut dire à chaque fois *nettimɣur* ». [Nous, nous prenons un *ṭṭamen* de l'*adrum* et on l'envoie au village, à la *tajmaɛt*. Ensuite, on prend notre *amin*, et il devient l'*amin* de la tribu. Ca veut dire qu'à chaque fois, on s'agrandit] (A. M. délégué de village à la coordination).

La décennie 2000 voit ainsi se multiplier les organisations supra-villageoises et, au-delà des discours des informateurs, il convient de cerner le(s) mode(s) d'organisation sur le(s)quel(s) elles reposent.

II- Après le mouvement de 2001 : les coordinations de comités de village, un outil au service des comités de villages crispés sur leur « souveraineté ».

Face au contexte d'insécurité qui s'est développé après le soulèvement, énoncé en tous cas comme tel par les acteurs et la population, on voit apparaître différentes coordinations de comités de village chez les *At Zemmenzer*. Elles ne constituent pas des structures en tant que telles (agréées, avec un bureau permanent) mais des réunions ponctuelles de représentants de comités face à des besoins particuliers.

1- Trois exemples de rassemblements à l'échelle « supra-villageoise ».

a- Le cas des villages de l'APC de Souk-el-Tnine.

Actuellement les membres des comités interrogés indiquent l'absence de coordination. La mise en place d'une coordination des comités de l'APC a été tentée vers 2011. Mais elle a tenue moins d'une année avant d'être dissoute. En dépit de cet échec, les informateurs soulignent que les contacts entre les différents comités existent, de même que des contacts avec des comités extérieurs à la commune. Un membre du comité d'*Agni Bbuffal* raconte que dernièrement, ses membres ont été amenés à régler un différent familial d'ordre privé entre un citoyen du village et son épouse originaire du village d'*Iḥesnawen Umecras* (n'appartenant pas à l'ancienne tribu). Pour se faire, les comités d'*Agni Buffal*, d'*Iḥesnawen Umecras* se sont réunis avec celui de *Tiɣilt Meḥmud* présent comme médiateur. Ce cas rappelle les modalités de médiations qui pouvaient être mises en œuvre dans la société tribale. Hanoteau et Letourneux rapportent en effet que, dans le cas d'un conflit interne à un village, « on fait juge du différend la djemâa d'un autre village » (Hanoreau, Letourneux, 2003 : 21)

Le règlement intérieur d'*Agni Bbuffal* prévoit la mise en place de regroupements ponctuels avec d'autres comités pour défendre un intérêt commun. La mise en place d'une coordination reste d'actualité, d'autant plus que la nouvelle APC (élue en 2012) prévoit un partenariat plus systématique avec les comités. Ce partenariat est déjà réalisé dans la commune limitrophe de Beni Zmenzer.

b- Le cas des villages de l'APC de Beni Zmenzer.

La coordination est née en 2007 suite à l'assassinat d'un jeune citoyen de la commune. Les différents comités se sont alors spontanément mobilisés. Cette configuration se reproduit en temps de crise (assassinat, enlèvement...), ou à chaque fois qu'un souci se pose à l'ensemble de la commune (carence d'approvisionnement en eau l'été, projet du raccordement au gaz de ville par exemple). Chaque comité envoie ses représentants. La coordination travaille également aux côtés de l'APC sur certains dossiers sensibles. Ensemble, ils interpellent l'Etat : les comités s'appuient sur l'idée que l'union fait la force. La coordination semble avoir fonctionné de manière plus permanente pendant un certain temps, avec la mise en place d'un début de structuration (présidence tournante). Le terme *lɛerc* est aussi utilisé parfois dans ce contexte : « à chaque fois *ad yili* un problème *i ijemlen ak lɛerc-nneɣ*, c'est la coordination *i t-yettaṭafen* en charge » [A chaque fois qu'un problème concerne l'ensemble de notre « *arch* », c'est la coordination qui le prend en charge]. Désignant les villages de la commune par le terme *arch*, le membre de comité interrogé insiste : « *nekkini* [moi] je préfère *lɛerc* ».

Mais, à l'instar de la coordination de Souk-el-Tnine, elle connaît aussi des difficultés. Elle est « en veilleuse » parce qu'elle a pu manquer parfois de crédibilité. Certains délégués ne sont pas réellement représentatifs de leur village, en raison des difficultés de certains comités : « *ur ten-tettḥasab ara taddart-nsen* » [Ils ne rendent pas de compte à leur village].

Il faut noter qu'il existe une coordination des comités de village de la daïra de Beni Douala, coordination qui s'est créée suite à l'enlèvement d'un citoyen de Beni Douala, mais les villages d'*At Zemmenzer* rattachés à cette daïra n'en font pas (encore ?) partie.

*c- Le cas de la coordination de « l'***arch ihesnawen** *».*

Une première coordination, la coordination des comités de village de Hasnaoua, apparaît dès 2003. Elle se manifeste par une réunion de délégués de villages d'*Iḥesnawen* dans le but de recenser les problèmes des citoyens et d'adresser une liste de doléances aux autorités (APC, Daïra et APW de Tizi-Ouzou ainsi que le Wali). Cette liste concerne essentiellement des problèmes d'aménagement et d'équipement. On notera une différence avec les coordinations évoquées ci-dessus : pour le moment, elle ne s'inscrit pas dans un travail en collaboration avec l'APC de Tizi-Ouzou mais l'interpelle au même titre que les autorités supérieures sur la situation de cette partie de la commune[187]. Là encore, certains délégués soulignent les difficultés connues par la coordination en raison de problèmes de représentativité. D'autre part, certains représentants auraient utilisé la caution de la coordination pour leur propre intérêt, ce qui a amené des villages à se retirer de l'organisation. Par exemple, le comité d'*At Ḥsen* explique : « *Ma ad temcawareḍ af lḥağa umbeɛd a d-tafeḍ ttruḥun weḥḥed-sen...* La coordination *uɣalen ttawin i yiman-nsen lɣaci*. A partir de là *nejbed iman-nneɣ*. *A nleḥḥu kan s* le cachet-*nneɣ barakat* » [Quand tu te mets d'accord sur quelque chose et ensuite tu vois qu'ils agissent seuls... La coordination, les gens ont fini par n'agir que pour leur propre intérêt. A partir de là, nous nous sommes retirés. Nous ne fonctionnons qu'avec notre cachet, c'est suffisant].

Toutefois, la coordination peut se remettre à agir en fonction de situations particulières, d'urgence commune ou même pour régler un problème qui se pose au niveau d'un seul village. Ainsi en octobre 2012, les rumeurs insistantes concernant la construction d'une mosquée à *Azaɣar Iḥesnawen* (espace de plaine occupé entre autres par des citoyens des différents villages) réactivent une coordination. Elle produit un document adressé au Wali (représentant de l'Etat dans la Wilaya) qui rappelle que tout projet de développement doit se faire en concertation avec les villageois et réaffirme leur droit sur un « terrain séculaire ». D'autre part, il faut souligner que ce document mentionne explicitement « *l'arch Ihesnaouen* » (voir le document en annexe 6c) référence qui mérite elle aussi d'être interprétée.

2- Quelle interprétation ?

Les situations décrites ci-dessus tendent à confirmer les dynamiques de regroupements à l'échelle « supra-villageoise », qui se sont développées aussi en Kabylie, parfois plus précocément (réactivation sporadique de certaines *djemaa* de tribu dès 1987; Abrous, 2004 : 4031-32). Toutefois, le caractère supra-villageois est à questionner dans la mesure où il impliquerait un abandon de « souveraineté » de la part des villages, qui au contraire délimitent clairement le champ de compétence de la coordination tout en rappelant l'autorité supérieure des assemblées générales des villages. Le règlement intérieur du village d'*At Ḥsen* présenté en annexe 5b mérite ici d'être cité et analysé à titre d'exemple.

> « L'appel de la coordination Ihasnawan à une manifestation est soumis à l'approbation ou à la désapprobation de l'A.G. lors d'une réunion extraordinaire provoquée par le comité. (...).
>
> La coordination exerce ses compétences statutaires, à l'échelle de son territoire, dans les domaines économique, social et culturel pour la résolution des problèmes communs (définis dans son règlement intérieur).

[187] On a indiqué dans le chapitre 2 les difficultés que rencontraient jusqu'à présent les villages de la montagne dans le cadre de cette APC « phagocytée » par la ville-centre de Tizi-Ouzou. Les villageois éprouvent un sentiment d'abandon (p. 224).

Elle est d'essence apolitique et ***inscrit comme principe intangible la non ingérence dans les affaires internes à un village***. Excepté le cas où celui-ci sollicite son intervention par écrit signée par un minimum de trois (03) dont le président ».

Cet extrait révèle d'abord l'existence d'une organisation intervillageoise reconnue par le village et qui peut agir en son nom et pour ses intérêts. Toutefois, pour agir en tant que telle, la coordination doit obtenir l'accord des villageois représentés (par décision de l'assemblée générale). Elle ne peut s'immiscer dans les affaires d'un village qu'à la condition d'être sollicitée. Le texte fait aussi apparaître l'idée de « territoire » propre à la coordination : si des assemblées de tribu avaient été réactivées à la fin des années 1980 / dans les années 1990 pour régler le problème de dépenses jugées dispendieuses lors des fêtes (ce qui pour Mahé ne concernait pas la préservation de l'intégrité morale et matérielle des villages ; 2001 : 548-550), on assiste dans le cas de l'*arch Iḥesnawen* à une action qui vise explicitement à protéger ce qui est vécu comme une atteinte au territoire, à l'autorité des villages sur ce territoire. Le document évoqué précédemment (annexe 6c) rappelle ainsi : toutes les tentatives « sont restées vaines et le demeureront. Hormis dans le cadre de la réalisation de projets de développement en concertation avec les villageois ».

L'ensemble de ces éléments ne sont pas sans rappeler certains points caractérisant la tribu kabyle au XIXème s. :

- La tribu disposait d'un territoire reconnu bien que pouvant varier dans le temps ;
- La tribu était une organisation politique plus stable que la confédération mais moins que le village. Cela se traduisait par l'existence d'une assemblée ;
- Il existait une prééminence de la communauté villageoise.
- Les notables de la tribu pouvaient régler un différend interne à un village, s'ils étaient convoqués par le village (Hanoteau, Letourneux, 2003 : 21).

Cela explique l'utilisation du terme « *lɛerc* » par les membres de la coordination pour s'auto-désigner. Cette terminologie montre donc une réappropriation de la notion d'*arch* (*lɛerc*) qui sert aujourd'hui à désigner des regroupements de villages, et la mise en place d'une instance de représentants des différents villages, émanant des comités (*tajmaɛt* rénovée) ou de leurs assemblées générales (*leǧmeɛ n taddart*), agissant dans les intérêts des villageois, dans le cadre de négociations avec les autorités de l'Etat ou face à elles. Les comités empruntent à la symbolique du groupe, à travers le nom, et empruntent une institution ancienne, qu'ils adaptent à un contexte nouveau (notamment le découpage en APC). Il y a la plus qu'un simple processus de « retraditionnalisation » (Salhi, 1999) : le nom ne sert pas simplement à acclimater un instrument nouveau, puisque l'instrument utilisé ici s'inspire de principes anciens.

Les mots ont certes une puissance symbolique et on voit aussi, en parallèle à l'affirmation des « *arch* », réaffirmer le nom propre d'*At Zemmenzer* à travers une tentative d'organisation associative à l'échelle de la commune de Beni Zmenzer, voire à celle du territoire de la tribu précoloniale.

III- « Ath Zmenzer pour une Kabylie propre », une suite du mouvement de 2001 ?

Cette association, au caractère informel mais malgré tout reconnue, est née des enseignements qu'ont tirés certains jeunes de leur participation à la coordination communale du mouvement de 2001.

1- Contexte de création : une réflexion sur les échecs du mouvement de 2001.

En réalité, cet épisode n'est pas totalement perçu comme un échec mais davantage comme une expérience avortée : « *Le mouvement citoyen, akken i s-nsemma s trumit, neɣ les arch,* le mouvement *waleɣ belli werɛad newweḍ* réellement *a nsemmi iman-nneɣ* le mouvement citoyen. Le mouvement citoyen *werɛad d-ilul* » [Le mouvement citoyen comme on l'a appelé en français, ou les « arch », le mouvement n'avait pas atteint le point qui pouvait faire qu'on se nomme « mouvement citoyen ». Le mouvement citoyen n'est pas encore né] (A. M. fondateur d'Ath Zmenzer pour une Kabylie propre).

Cette expérience vécue entre 2001 et 2004 leur a fait prendre conscience des difficultés à mener une action politique dans le terrain kabyle, entre divisions intestines, manipulations du pouvoir entre autres : « *Tura akka* je suis un peu aguerri (...). Parce que j'ai un peu d'expérience. (…) *Ixuṣṣ* l'expérience, mais *llan* des parasites *daxel.* C'est pour ça*, a m-qqareɣ* le mouvement citoyen va naître, j'ai confiance *belli ilemẓiyen-nni, s* le mouvement-*nni* citoyen, *s* le mouvement-*nni* des arch *nexleq-it-id, finalement u wwiḍen ara ar lebɣi-nsen.* Ça veut dire *ad yuɣal* un autre mouvement. J'ai confiance *ad yuɣal un autre* mouvement» [Maintenant, je suis un peu aguerri. Parce que j'ai un peu d'expérience. (...) Il nous manquait l'expérience, mais il y avait des parasites à l'intérieur du mouvement. C'est pour cela que je te dis que le mouvement citoyen va naître, j'ai confiance dans le fait que ces jeunes, du mouvement citoyen, du mouvement des *arch*, nous l'avons créé mais nous n'avons pas atteint notre objectif].

Cette expérience, laborieuse au dire de notre informateur, a pourtant suscité un espoir qui a été réinvesti dans une autre organisation, qu'il a fondée en 2009 : « *Ath Zmenzer* pour une Kabylie propre ». Au départ, l'action se déploie dans le cadre de la commune, et associe les anciens camarades du mouvement citoyen avec lesquels il est resté en contact.

2- Fonctionnement et activités.

a- Statuts et fonctionnement.

Pour le moment cette association, qui regroupe trois membres, fonctionne sans agrément. Le fondateur et président explique qu'il a une autre approche du mouvement associatif. Pour lui, il est chimérique de courir après un agrément afin de compter sur les subventions étatiques. Il reproche par exemple au mouvement associatif, aux militants de ne pas mobiliser le secteur privé.

Malgré tout « *Ath Zmenzer* pour une Kabylie propre » milite et est reconnue sans agrément, par l'APC, qui soutient ses actions ou s'associe à elle, par la direction de l'environnement. Le Wali a même remercié l'association par écrit. Ses représentants sont invités par les médias (la radio et la télévision). Elle parvient à mobiliser les jeunes (parfois des gens plus âgés) dans le cadre de ses actions s'appuyant sur le « volontariat ». Elle sollicite aussi les associations locales (associations sportives notamment, mais aussi culturelles)[188].

[188] Toutefois, le respnsable d'une des associations culturelles a avoué qu'il refusait la participation de l'association à ces actions : le bureau reproche en effet à "*Ath Zmenzer* pour une Kabylie propre" de ne pas être clairement apolitique (certains de ses membres sont en effet liés au mouvement citoyen ou/et à un parti politique).

L'association essaie de fonctionner sans dépendance financière, sans être liée non plus à un comité de village. Concernant la collaboration avec l'APC, elle est décrite comme un échange mutuel : l'association essaie d'imposer le souci de l'environnement dans la politique de l'équipe en place ; l'APC, elle, rentabilise les actions menées en termes de publicité. L'aide de l'APC se traduit uniquement par un apport matériel : la mairie fournit des sacs poubelles, des gants, le transport... Lorsqu'une action concernant l'environnement nécessite de l'argent, les trois membres l'autofinancent ou des donateurs achètent ce dont ils ont besoin. Des commerçants financent des tee-shirts à l'effigie « d'*Ath Zmenzer* pour une Kabylie propre » et portant le nom du commerçant, dans un but de publicité. Pour les actions sociales, elles ne reposent que sur la générosité de donateurs.

b- Des actions dans les domaines environnemental et social.

Les objectifs officiels de l'association concernent d'abord l'environnement : nettoyer et faire prendre conscience de l'importance de l'environnement, diffuser le souci de l'environnement auprès des habitants. Le deuxième objectif consiste en des actions à caractère social. Mais, surtout, à travers ces actions les membres veulent aussi montrer qu'avec peu de moyens, il peut y avoir une action citoyenne, qui permettra de s'organiser et de se réapproprier la vie locale. Ils souhaitent provoquer la rencontre de gens de tendances différentes autour d'objectifs et d'actions communes pour les inciter à s'organiser et créer une dynamique positive et ambitieuse pour la région.

Concrètement la population est mobilisée lors de campagnes de collecte de déchets afin de nettoyer la commune ; une fois l'action terminée, un gala est organisé dans un des villages avec des chanteurs bénévoles de la commune ; c'est une façon de remercier les jeunes. Des actions ont aussi été menées à l'extérieur, dans des régions touristiques (à Asouel, site montagneux de la région de Bouira ; à Tigzirt, site balnéaire ; à Tipaza) ce qui permet en même temps d'organiser une sortie avec les jeunes volontaires.

Les actions sociales sont variées : distribution de couffins pour des nécessiteux, aide pour des malades dans le besoin ; contribution au mariage d'une fille issue d'une famille en difficulté ; organisation d'un restaurant « *rreḥma* » pendant le Ramadan depuis 3 ans (*rreḥma* signifie « miséricorde » ; l'expression désigne un « restaurant du cœur laïque »). Cette dernière action comporte aussi un aspect politique : la mise en place d'un restaurant du cœur par des « laïcs » (dans l'esprit de l'informateur le terme est employé pour s'opposer aux organisations islamistes) vise à couper l'herbe sous le pied aux islamistes. Pour le financer, l'association se fait l'intermédiaire de donateurs qui souhaitent financer une action sociale dans la commune (personnes, entreprises). Les membres souhaiteraient qu'à terme, ce versant des actions débouche sur une association à caractère social à l'échelle d'*At Zemmenzer*.

c- Une volonté d'agir à l'échelle de la tribu

Il est remarquable que cette association tente parfois des actions à l'échelle du territoire de l'ancienne tribu. Ses membres envisagent de mettre en place un restaurant « *rreḥma* » à Souk-el-Tnine. Une autre action tout à fait inédite montre plus clairement cette volonté de se réapproprier la tribu. Il s'agit du « dîner de l'*Arch* », réalisé en Janvier 2011 à l'occasion de *Yennayer*. Les différents comités de villages situés sur le territoire de l'ancienne tribu ont été appelés à partager un repas. L'action s'inspire d'une pratique ancienne, sous-tendue par la valeur de l'honneur : « *mačči d nekk i tt-id yesnulfan si zik ma a nemlil, widen i ttsewwiqen ama af tudrin ama af leɛrac tetten tagella d lemleḥ*[189] *:* une symbolique *u yi-txeddeɛḍ ara* » [Ce n'est pas moi qui l'ai inventée. Depuis

[189] Cf. Dallet, 1982 : 255 ; 109 : l'union par le pain et le sel est un « contrat implicite d'honneur qui ne se rompt pas ». Hanoteau et Letourneux évoquent aussi cette pratique. « Lorsqu'ils [des Kabyles] se sont mis d'accord et qu'une

longtemps, lorsque se rencontrent ceux qui gèrent les affaires du village ou de la tribu, ils mangeaient "le blé et le sel" : c'est symbolique, tu ne me trahiras pas].

L'intérêt de cette initiative réside pour le président de l'association dans le fait de provoquer la rencontre des différents comités afin de renforcer leurs liens. Le but est de mener des actions communes pour le bien de la région en utilisant la force de l'unité. « *Nebɣa a d-nexleq* un espace commun. *Nekni d lɛerc nesɛa* trois communes, *ilaq ara a nwali* la division administrative comme une faiblesse, il faut en faire un point fort » [Nous voulons créer un espace commun. Nous sommes une tribu et nous avons trois communes, nous ne devons pas voir la division administrative comme une faiblesse, il faut en faire un point fort]. Cela donnerait plus de poids à la région pour l'obtention d'équipements comme un hôpital, un stade... L'action n'a pas vraiment été une réussite. Quelques comités ont été intéressés, d'autres ne l'ont pas vraiment prise au sérieux. C'est une idée qui n'a pas abouti mais peut encore faire son chemin d'après l'organisateur.

3- Le choix d' « *At Zemmenzer* ».

Le cadre de la commune a été à l'origine privilégiée, parce qu'il est perçu comme le plus pertinent : il s'agit de mobiliser à l'échelle locale, pour arriver petit à petit à créer une mobilisation régionale : « *Zik nsemma-s At Zemmenzer* pour une Kabylie propre. *Umbɛed nebɣa ad yeqqim At Zemmenzer* comme cellule d'un grand mouvement. *Nezmer ad nexleq par exemple, Lemɛatqa pour une Kabylie propre* » [Avant, nous l'avons appelé *At Zemmenzer* pour une Kabylie propre. Ensuite on voudrait qu'*At Zemmenzer* demeure comme une cellule d'un grand mouvement. On pourrait créer par exemple Maatka pour une Kabylie propre]. En contact avec les anciens camarades du mouvement citoyen, les membres de la cellule d'*At Zemmenzer* tentent de faire naître la même initiative dans différentes communes. Le mouvement toucherait aujourd'hui six daïras : « *Pour l'instant, la force-nneɣ attan deg Wat Zemmenzer* [notre force se situe à *At Zemmenzer*]. Mais je suis en contact avec des gens d'*At Yiraten*, *Makouda*, *Boudjima*, *At Wasif*, *Lemɛatqa*. Des gens qui ont apprécié l'idée ». A terme l'objectif est de créer une association de Wilaya.

Il ne faut pas se méprendre sur l'ampleur et le sens des initiatives menées. Le président précise qu'elles s'insèrent dans une réflexion sur « une modernisation du politique » dans la société kabyle : « *La tribu, lɛerc n At Zemmenzer nezmer a tt-nmudernizi* (...). C'est une autre démarche, c'est une autre façon de voir les choses » [La tribu, l'*arch* des *At Zemmenzer* nous pouvons le moderniser. C'est une autre démarche, c'est une autre façon de voir les choses]. Le mot d'ordre portant sur la préservation de l'environnement kabyle doit permettre une action collective qui évitera les divisions : « *C'est le thème anida u nettemsefreq ara, a d-naf lḥağa af way deg a neddukel nekni s Leqbayel* » [C'est le thème sur lequel on ne se divisera pas, on trouvera une chose autour de laquelle nous réunir, nous les Kabyles]. Cette action localisée et dans un domaine qui fait l'unanimité doit servir de test avant le développement d'une action de plus grande ampleur : « *Nebɣa a nekmansi seg wannect-agi. A nemjerreb di teṭuṭḥanin-agi* » [Nous voulons commencer par cela, nous tester sur ces petites choses].

D'autre part, le choix de cette échelle a permis de s'affranchir de la tutelle du village. « *Nekni ma a nexdem* l'association *di taddart, ilaq ad ilin irkelli lɣaci n taddart, ilaq am wakken nwulef di tejmuyaɛ,* l'unicité, *ilaq a d-tennejmaɛ* l'assemblée générale. Fonctionner comme ça signifie *a nettḥettim i tmuɣriwin-nneɣ* » [Nous, lorsque nous créons une association au village, il faut que tous les membres du village soient présents, il faut faire comme de coutume dans les assemblées, l'unicité, il faut que l'assemblée générale se réunisse. Fonctionner comme ça, ça signifie restreindre ses objectifs]. En tant que mouvement d'ailleurs, l'association n'a pas de lien avec les comités de village ; mais le président faisant partie, en tant que *ṭṭamen* d'un comité de village, ainsi que de la coordination communale des comités de l'APC de Beni Zmenzer, il essaie aussi d'y diffuser ses idées. L'échelle intervillageoise permet de mobiliser plus largement autour d'idées partagées au sein de la commune.

---

résolution est arrêtée, ils mangent ensemble le couscous, et cette communion donne à leur projet une consécration qui ne permet plus à aucun des convives de reculer sans déshonneur » (Hanoteau, Letourneux, 2003, T. III : 125)

Enfin, le choix du nom qui met en avant le nom tribal n'est pas anodin. C'est une façon d'aimer sa région, explique-t-il et de redonner une image aux *At Zemmenzer* : « On est oublié, on s'est fait oublier par l'histoire. *Nesnulfa-d At Zemmenzer* pour une Kabylie propre *bac a d-iban isem-agi, bɣiɣ a d-iban isem n At Zemmenzer deg wayen waleɣ nekkini igerrez* » [On est oublié, on s'est fait oublier par l'histoire. Nous avons créé *At Zemmenzer* pour une Kabylie propre pour faire entendre ce nom, je veux associer ce nom à des actions que je considère comme positives]. Concrètement, l'association a pour projet de faire baptiser une des rues de la ville de Tizi-Ouzou « Boulevard des *At Zemmenzer* », à la fois pour honorer le nom de la tribu, mais aussi pour se réapproprier symboliquement un espace qui avant la colonisation appartenait à la tribu.

Conclusion du chapitre.

Le terrain des *At Zemmenzer* révèle donc la diversité des formes d'organisations qui tentent de se mettre en place à l'échelle de plusieurs villages. Les *At Zemmenzer* s'inscrivent ainsi dans ce foisonnement d'initiatives qui touche la Kabylie, signe de vitalité mais surtout signe que la société kabyle négocie aujourd'hui son rapport au changement (Abrous, 2004 : 4033).

L'échelle tribale semble avoir constitué un réseau d'interconnaissance mobilisé dès 1980 pour organiser les actions liées au « Printemps berbère » (sensibilisation, manifestation). La tribu a alors constitué un cadre de mobilisation. Avec 2001, on voit de jeunes villageois, y compris des militants affiliés aux partis politiques, partir à la recherche d'un nouveau cadre de mobilisation. C'est le souci de représentativité qui pousse à effectuer une jonction avec les comités de villages : ces comités désignent des délégués, dont certains de ces jeunes militants, pour former une coordination à l'échelle de l'APC (dans le cas de la commune de Beni Zmenzer). Apparaît alors un échelon intermédiaire entre le village (source de légitimité) et les cadres de mobilisation qui s'étaient constitués à l'échelle de la région (conclaves wilayal et interwilayal). Mais ce cadre ne résiste pas aux oppositions politiques qui s'expriment à l'intérieur du mouvement citoyen et à la lassitude des villages qui se retirent peu à peu de la coordination. Toutefois, l'apparition d'organisations à une échelle supérieure au village ne se résume pas au mouvement de 2001. En effet, à partir de 2003, sans lien avec le « mouvement des *arch* », des comités s'associent au sein de coordinations de comités de village à l'échelle d'une commune (Beni Zmenzer, Souk-el-Tnine) ou d'une partie seulement (villages des *Iḥesnawen*, ne constituant qu'une partie de l'APC de Tizi-Ouzou). Cette dernière s'est auto-dénommée « *arch* ». La tribu apparaît alors comme un mode de mobilisation. Ces organisations non-permanentes, représentant différents villages face aux administrations locales ou avec elles, se construisent à l'intérieur du tissu administratif mis en place par l'Etat. Elles agissent pour aménager un territoire, le défendre ou défendre les citoyens qui y résident. Mais elles reposent dans ce cas encore sur la prééminence des communautés villageoises qui doivent valider toute décision. Ainsi, ces coordinations qui n'ont pas de pouvoir de décision au-dessus des villages constituent des organisations intervillageoises.

En parallèle, à la fin des années 2000, on assiste à l'apparition d'une initiative originale menée par d'anciens membres de la coordination communale de 2001. L'originalité réside dans le choix de créer une association à l'échelle de la commune de Beni Zmenzer, de mener des actions à l'échelle de la commune mais aussi parfois à l'échelle de l'ancienne tribu. Le nom est également symbolique puisque « Ath Zmenzer pour une Kabylie propre » inscrit le nom tribal dans le cadre de la région. Un des objectifs énoncés est de trouver une échelle d'action citoyenne/politique efficace, tout en réinvestissant la symbolique ancienne. C'est ce qu'illustre la tentative de réaliser un « dîner de l'*Arch* » qui réinvestit la symbolique liée au partage du « blé et du sel » (*tagella d lemleḥ*), tout en l'articulant à une date emblématique de la revendication identitaire berbère (*Yennayer*).

Les populations expérimentent donc des formes d'action citoyennes/politiques, successives ou concomitantes, des formes d'action nouvelles mais qui mobilisent des références et des pratiques puisées dans le passé : les *At Zemmenzer*, entre la prééminence du village (les assemblées villageoises demeurent la source de légitimité des actions locales) et les besoins de se structurer pour répondre aux enjeux locaux/régionaux voire nationaux, tentent de mobiliser les modalités de représentations intervillageoises de la société kabyle ancienne. Les délégués doivent en effet être mandatés par les assemblées villageoises.

Les acteurs réinvestissent le terme « *arch* » de diverses façons, parfois de manière quasi-officielle. Il recouvre donc aujourd'hui plusieurs acceptions :

- *Lɛerc* d'antan, qui ne constitue plus un territoire mais porte encore un réseau de relations. Des acteurs tentent de se réapproprier la mémoire de la tribu (cf. la volonté de nommer un boulevard de la ville de Tizi-Ouzou du nom des *At Zemmenzer*).
- De nouveaux acteurs : des coordinations de comités de village se constituent à différentes échelles mais s'appuient toujours sur la prééminence des communautés villageoises.

- Le terme traduit également la volonté de se réapproprier le local en se distanciant des découpages étatiques imposés.

Ce faisant, s'instaure un nouveau rapport à cet objet aux multiples facettes : utilisé pour signifier l'autochtonie, l'authenticité, la fidélité aux ancêtres, il peut devenir un symbole de l'identité.

Cette articulation entre références anciennes (termes, pratiques, organisations) et revendication identitaire/citoyenne repose sur des facteurs divers que le vécu des acteurs et militants qui prennent en charge ces initiatives permet de montrer.

Chapitre 6- La diffusion de l'affirmation et de la revendication identitaire berbère : rôle des militants et rôle des associations culturelles.

L'objectif de ce chapitre est de montrer les facteurs expliquant les liens qui existent entre la réappropriation des éléments liés à la structure tribale évoqués dans les chapitres précédents (le territoire, le nom de la tribu, les modes d'auto-organisation à différentes échelles) et l'affirmation identitaire berbère. Afin d'analyser les facteurs et les ressorts de cette articulation, il convient à la fois de mener une étude en diachronie et de varier les échelles d'analyse. L'exercice monographique est en effet propice à se livrer à un jeu d'échelle, le changement de focal permettant de mettre en évidence des faits différents. Ici, en se penchant sur le parcours d'individus, on peut saisir les liens entre les différentes dynamiques qui traversent les villages depuis les années 1960[190] et montrer que les mêmes personnes peuvent se mobiliser depuis les années 1970 dans des actions et des cadres divers. D'autre part, les parcours mettent en exergue la manière dont l'affirmation identitaire et la revendication, portées par les élites, les lettrés, les militants à l'échelle régionale ou nationale depuis le début du XXème siècle, se sont insérées dans le tissu local existant ce qui a permis l'articulation à des références et des modes d'auto-organisation puisés à l'intérieur de la communauté.

A partir des années 1990, les acteurs se mobilisent dans un cadre nouveau, qui permet la multiplication des associations culturelles dans les villages kabyles. Kourdache a montré comment le mouvement associatif explose en Kabylie après 1989. Il relève la naissance de 528 associations culturelles (dans les Wilayas de Bejaia et Tizi-Ouzou) toutes nées entre 1988 et 1994, et parle d'une « explosion » qu'il explique par l'ancrage historique et sociologique de l'affirmation identitaire « amazigh » (Kourdache, 2001 : 84-89). Il en évoque certains facteurs : l'institutionnalisation de la négation du fait berbère après l'indépendance s'est traduite par « un processus de minoration linguistique » ainsi qu'une politique d'arabisation acharnée, et une politique de répression. Cela a entraîné aussi des réactions (notamment le renforcement de la fierté kabyle, des activités berbères en émigration). En parallèle, un sentiment de frustration s'est accumulé depuis l'indépendance : « les Kabyles se sentaient dépossédés d'une victoire dont ils s'estimaient être les principaux acteurs » (Kourdache, 2001 : 90-97). Il insiste aussi sur l'articulation entre le socle socio-anthropologique kabyle et la revendication identitaire berbère : le mouvement associatif a constitué une dynamique interne qui s'est appuyée sur les valeurs, les pratiques et les institutions traditionnelles, les a réactualisées et articulées avec le processus de reconstruction identitaire ; les associations sont devenues une structure intégrée au village et, en même temps, elles ont provoqué des changements au sein de la société (Kourdache, 2001 : 178-192).

Il est donc intéressant de se poser à l'échelle locale et dans le cas précis des *At Zemmenzer* les question des facteurs et des formes de la diffusion de l'affirmation et de la revendication identitaire berbère, d'observer la manière dont ces discours ont pu s'articuler avec les référents, les institutions locaux. En particulier dans le cas des associations, il convient également de s'interroger sur les effets induits en retour sur la société.

[190] Le choix de cette date s'explique par le fait que l'enquête sur le terrain n'a pas mis en évidence de "prises de conscience" identitaire berbère avant les années 1960, ni d'actions en ce sens.

I- Quelques parcours d'acteurs militants : entre reconstruction identitaire berbère et héritages de la société kabyle ; entre activisme régional et implication locale.

Ce panel de quelques parcours individuels, choisis parce qu'ils mettent en évidence la diversité des rôles et le faisceau de facteurs qui a abouti à la reconstruction identitaire, suit un ordre chronologique. Il débute par les années 1960. Les décennies 1960-70 constituent une période essentielle dans la diffusion de l'affirmation identitaire berbère : malgré un contexte oppressif, c'est à ce moment que sont posés les germes des actions futures, que les acteurs qui investiront la vie villageoise ou « l'*arch* » dans les années 1980-2000 sont marqués par la sensibilité berbère. 1980 ouvre une deuxième période : les militants qui activent dans cette décennie dans le sillon du Mouvement Culturel Berbère, sensibilisés déjà dès les années 1970 par divers canaux à la cause « amazigh », commencent à investir la vie villageoise, puis dans les années 1990 activent localement au sein des comités de village et des associations culturelles. Une dernière période s'ouvre dans les années 1990-2000 : une nouvelle génération qui n'a pas connu la clandestinité des années 1970 et a, au contraire, baigné dès son enfance dans une revendication berbère exprimée massivement et ouvertement, prend la relève et montre qu'il y a eu transmission aussi bien en ce qui concerne la préservation et la valorisation de ce qui est présenté comme des héritages de la société ancienne, que le combat autour de l'identité berbère.

1- Les maillons entre l'affirmation identitaire berbère et le local : les « transmetteurs » des années 1960-70.

*a- Mouloud Manseri et Ali Daoud (*At Wanec*).*

Figure 22- Peinture réalisée à l'initiative de la Coordination communale d'Ath Zmenzer (2001, *At Wanec*).

Ali Daoud, né en 1902, a émigré dans la région parisienne, où il a été chauffeur de taxi. Il a été membre fondateur de l'Académie berbère ; il aurait notamment participé aux réunions chez Taos Amrouche. Il rentre en 1972 au village où il décède en 1977.

Manseri Mouloud, né en 1944 a également émigré dans la région parisienne. Il y tenait un bar restaurant. Militant actif de l'Académie berbère, il rencontre, de ce fait, à partir des années 1974, des difficultés auprès des autorités algériennes (les services de police des aéroports le mettent systématiquement de côté lors de ses venues en Algérie). Il meurt en France en 1989 suite à un accident de voiture.

Ces deux personnages, cités par nombre de militants actuels, révèlent le rôle fondamental joué par l'Académie berbère. L'Académie berbère a été fondée en mars 1967 sous le nom d'Académie Berbère d'Echanges et de Recherches Culturels (ABERC). Elle change de nom en 1969 pour devenir Académie Berbère Agraw Imazighène. La première Académie correspondait plutôt à un « rapprochement de personnes de bonne volonté, écrivains, artistes, intellectuels et autres, plaidant pour la reconnaissance des minorités ethniques et culturelles (...). Par son caractère élitiste et très intellectuel, l'Académie ne va pas bénéficier d'une très large audience dans le milieu émigré ». Par la suite, après 1969, l'Académie berbère recentre ses objectifs sur la diffusion au grand public de l'histoire et de la civilisation des Berbères dont elle entend également promouvoir la langue et la culture. Cette deuxième Académie, marquée fortement par la trajectoire d'un de ses fondateurs, Mohand Aarab Bessaoud[191], se lance dans un activisme politique et idéologique important. A partir de 1970, elle diffuse une brochure mensuelle qui contient pêle-mêle des études grammaticales kabyles, de l'histoire, des faits culturels, des petits textes politiques virulents à l'encontre de la politique culturelle algérienne. Pour la première fois, elle utilise une graphie spécifique : les *tifinay*[192]. D'autre part, elle s'engage dans un travail de terrain dans le milieu ouvrier et émigré kabyle parisien (cf. Dirèche-Slimani, 1997 : 92-97).

Les deux militants Ali Daoud et Mouloud Manseri, du village d'*At Wanec*, sont représentatifs de ce militantisme. Au sein des *At Zemmenzer*, ils sont connus pour avoir diffusé la revue de l'Académie berbère « Agraw Imazighen » au cœur des villages, ce qui a provoqué chez certains villageois une première prise de conscience sur l'identité berbère.

*b- Saïd Laïmchi 1950-… (*At Ɛnan*)*

Né à *At Ɛnan*, en 1950. Pendant la guerre, il fait des études primaires à l'école de la SAS de Bou Assem (à Alma). Il a travaillé à la Sonitex (Société nationale des industries textiles) de Draben-Khedda (Mirabeau) dans les années 1970, puis à l'APC de Tizi-Ouzou.

Figure 23- "Carte d'identité" de l'Académie berbère.

[191] Mohand Aarab Bessaoud (1924-2002), originaire d'*Iwaḍiyen* (Ouadhias), intituteur et militant nationaliste au sein du PPA. Membre de l'ALN durant la guerre de libération. A l'indépendance, il rejette le renversement du GPRA et le régime de Ben Bella. En 1963, il participe au soulèvement du FFS. Il finit par se réfugier en France où il agit pour la défense de l'identité berbère, en fondant l'Académie berbère. Auteur de : *Heureux les martyrs qui n'ont rien vu*, 1963 ; *FFS, espoir et trahison*, 1963.

[192] Sur cette écriture voir le chapitre 9.

Prise de conscience.

Fils d'un soldat de l'ALN mort au maquis, il inscrit son militantisme berbère dans la continuité avec le militantisme pour l'indépendance nationale : « *ad kemmleɣ amennuɣ ; ayen d-yeğğa baba a t-kemmleɣ nekkini* » [Je continue le combat ; ce que mon père a laissé, je le poursuivrai moi]. C'est une question d'honneur[193] précise-t-il :

« *Tamezwarut nekk d mmi-s umeɣnas n tegrawla n tmurt n Lezzayer. Tettwaxdeɛ* la Révolution, en même temps *baba, neɣ imeɣnasen n tmurt n Leqbayel, d lekdeb u mmuten ara, neɣ u d-kkiren ara iwakken a d-kksen tamurt n Lezzayer g lhemm n* le colonialisme français *a tt-rren ar ttarka n waɛraben. Kkren iwakken ad kksen Lezzayer g ifassen, neɣ ger tuccar, neɣ ger waccaren* le colonialisme français *a d-tuɣal Lezzayer izzayriyen* (…). Ca fait *xsren lwaldin-nneɣ. Ilaq nekni a nkemmel abrid. Hata d nnif-nneɣ* » [Premièrement, moi, je suis le fils d'un militant de la Révolution algérienne. La Révolution a été trahie, et en même temps, mon père, ou les militants de Kabylie, ne peuvent pas être morts, ne se sont pas soulevés pour enlever l'Algérie des tourments infligés par le colonialisme français et la laisser aux mains de la « peste arabe »[194]. Ils se sont soulevés pour enlever l'Algérie des mains, des griffes du colonialisme français et pour qu'elle redevienne une Algérie algérienne. Nos parents ont échoué. C'est à nous de continuer dans cette voie. Voilà, c'est une question d'honneur].

C'est pour lui la première motivation. Il a en effet été fortement marqué par la guerre d'indépendance. L'habitation familiale est détruite pendant la guerre, et il finit par résider à Alma à l'indépendance (au siège de la SAS puis il s'installe dans la « cité *iḥerkiwen* », la « cité des harkis » qui abritait les troupes supplétives pendant la guerre). C'est là qu'il assiste en 1962 au discours de Krim Belkacem qu'il évoque ainsi : « *Cfiɣ-d acu d-yenna Krim Belqasem, a t-yerḥem Rebbi, yenna-d : ay atmaten, a tiyestmatin, la Révolution tettwaxdeɛ, ilaq ad zemḍem agus, amennuɣ ameẓyan yekfa, mazal-aɣ amennuɣ ameqqran* » [Je me souviens de ce qu'avait dit Krim Belkacem, dieu ait son âme, il avait dit : mes frères, mes sœurs, la Révolution a été trahie, il faut se préparer au combat, la petite bataille est finie, il reste la grande bataille].

Parcours militant.

Dès les années 1970, bien que résidant en Algérie, il est membre de l'Académie Berbère. Il connaît en effet Bessaoud Mohand Aarab depuis que ce dernier, officier de l'ALN a activé dans la zone des *At Zemmenzer*. De même, au moment des maquis du FFS, Bessaoud Mohand Aarab dirige une zone qui comprend, entre autres, les *At Zemmenzer*. Il restera par la suite en contact continu avec lui par courrier.

En 1974, il dit être envoyé par Bessaoud Mohand Aarab à Alger pour prendre contact avec *Muḥ u Harun* (Mohammed Haroun), qu'il rencontre au café Tantonville. Il participe alors au lancement de la revue *iṭij* (6 numéros en 1974)[195].

A partir de 1974, alors que les courriers à l'Académie berbère sont interceptés par les autorités, il adresse à Mouloud Manseri les courriers destinés à Bessaoud Mohand Aarab et à l'Académie.

Mobilisé en 1980, il tente de sensibiliser les villages de sa région à la cause berbère avec d'autres militants des *At Zemmenzer*. En 1984, il participe à la création de l'Association des Enfants de Chouhada, qui n'obtient pas d'agrément. L'objectif était de relancer le mouvement culturel et de faire sortir la revendication de la région kabyle. L'association est relancée en 1987, reçoit un

[193]Ce témoignage rappelle ainsi que la revendication idnetitaire puise dans le système de valeur et en particulier dans le sens de l'honneur.

[194] Ces propos ne sont pas sans rappeler les excès de l'Académie berbère.

[195] Mohammed Haroun (1949-1996) : né à Ifri, village situé près d'Akbou dans la vallée de la Soummam. Fervent militant de la langue et de la culture berbère. En contact avec l'Académie berbère, il s'abonna à ses bulletins. A l'université d'Alger, il forma avec quelques étudiants kabyles un des premiers noyaux universitaires de la militance berbère. Il fut notamment l'un des auteurs des bulletins clandestins *Iṭij* circulant à Alger dans les années 1970. La revue a regroupé des militants issus de tous les milieux sociaux ; ils se présentent comme le relais de l'Académie berbère en Algérie.

Mohammed Haroun a été impliqué dans l'affaire des "poseurs de bombes" de 1976. Arrêté, torturé, il fut condamné à perpétuité et soumis à un régime carcéral draconien. Il finit par être gracié en 1989.
(Informations fournies par le CRB ; notice de Saïd Doumane).

agrément en 1989 ; mais Saïd Laïmchi, déçu par le manque d'engagement en son sein, arrête sa mobilisation dans ce cadre.

En 1985, on le retrouve dans le comité de Wilaya qui coordonne le mouvement culturel et l'association de Chouhada. Il contribue aux cotisations pour les prisonniers et participe aux cortèges qui, chaque lundi, se rendent dans les prisons où sont détenus les 24 militants arrêtés[196]. Il se rend en France en septembre 1985 avec le numéro spécial de la revue *Tafsut* contenant la liste des détenus, la date de leur arrestation et le lieu de détention, afin de réagir aux tentatives de désinformation ; il la remet à l'association *Imedyazen* pour qu'elle soit diffusée. Il participe à cette occasion à l'organisation du rassemblement place du Trocadéro le 1er novembre 1985 (non autorisé).

Il mène des actions entre 1995 et 1997 pour le retour de Bessaoud Mohand Aarab en Algérie.

Aujourd'hui militant du MAK (Mouvement pour l'Autonomie de la Kabylie), et ce depuis sa création, il y retrouve *Ferḥat*, « son compagnon de lutte ».

Rôle

Il a introduit la revue de l'Académie berbère et la revue *Iṭij* au niveau local (notamment aux *At Zemmenzer*). Il recevait le bulletin *Agraw Imazighen* par voie postale ainsi que le courrier de l'Académie, les tee-shirts, les affiches des galas organisés en France. Il a participé à la réalisation de la revue *Iṭij* à Alger avec Smail Medjber, Bahbouh Lahsen, Charadi Hosin, Moh ou Haroun. Chaque militant devait diffuser sa part d'exemplaires, vendus un dinar chacun ; il diffusait la revue depuis la Sonitex (il était chargé d'une trentaine d'exemplaires qu'il vendait soit à des gens originaires *d'At Zemmenzer*, soit d'ailleurs).

Il souligne le manque d'engagement à l'époque (années 1970) au niveau local : d'après lui, il y avait des militants qui lisaient la revue mais pas de « résistants ». Par contre, il observe un changement après 1980 : plus d'une quarantaine de jeunes d'*At Zemmenzer* (*At Ɛnan*, *At Wanec*, *Buhinun*…) auraient été arrêtés et emprisonnés.

*c- Abdennour Saïdi, 1953-... (***At Sɛidi*).

Né le 23 novembre 1953. Il commence à fréquenter l'école primaire d'Alma juste après l'indépendance. En 1965, il émigre en France avec son père et son frère, et étudie à Paris, où il reste 9 années. Chef de département des moyens généraux à la Sonatrach, puis à l'ENC (entreprise nationale d'ouvrages d'art).

Prise de conscience

Il ressent dès son entrée dans le système éducatif algérien le problème de la langue berbère en Algérie. Il raconte une anecdote qui a, selon lui, éveillé sa conscience identitaire berbère : « Avant d'aller en France, en classe, mon instituteur originaire de *Buɛaṣem* avait repris deux fillettes qui bavardaient. Parce qu'elle discutaient de la langue arabe et de son nouveau statut, il décida de ne pas les punir : 'C'est l'arabe qui est la langue de demain, c'est l'arabe qui est nos racines'. J'ai pris mon cartable et je suis sorti. De ce jour, je ne suis plus jamais retourné à l'école ».

A Paris, son père l'emmène à la rencontre de Bessaoud Mohand Aarab. Il a fréquenté durant trois mois l'Académie berbère et il y apprend à écrire en *tifinaɣ*.

Très jeune, il s'intéresse à la langue kabyle, aux chansons. Les *Isefra de Si Mohand u Mhand* de Mouloud Mammeri qu'il avait ramenés de France (en 1969) est le premier livre qu'il a lu.

[196] Durant l'année 1985, le pouvoir algérien déclenche une série d'arrestations en réaction aux tentatives de réappropriation par un grand nombre de fils de *cuhada* (martyrs de la Révolution) de l'histoire de la guerre d'indépendance algérienne (prise de parole lors d'un séminaire sur l'histoire de la Révolution en Wilaya III (Kabylie) ; dépôt de gerbes de fleurs le 5 juillet). Le 19 décembre, la cour de sûreté de l'Etat de Médéa rend le verdict concernant le procès des détenus de l'été 1985 (23 inculpés, militants de la Ligue Algérienne des Droits de l'Homme, de l'Association des Enfants de Chouhada et militants du MCB). Les peines vont de 3 ans de prison à 6 mois; un militant est acquitté. Pour les détails, notamment la liste des inculpés, voir Guenoun, 1999 : 67-74.

Ensuite, c'est la découverte de *Ferḥat Imaziɣen Imula*[197], que l'on entendait dans les années 1970 sur les ondes de la chaîne 2, grâce à l'action de certains militants ; cela lui a donné, dit-il, « la fougue » militante[198].

Parcours militant

Il s'engage très jeune sur le terrain du militantisme. Il rencontre des militants comme Hassène Hirèche, Hend Sadi, Saïd Sadi... Ce militantisme lui vaut très tôt d'être licencié. Ainsi, en 1976, Ferhat Mhenni est emprisonné à Serkadji, et avec 3 collègues de Bejaia, il participe à des sit-in devant la prison. Arrêté, il passe 6 jours au Commissariat central et il est, en représailles, licencié de son poste à la Sonatrach. Il a été licencié deux autres fois : en 1978 et en 1986 (date à laquelle les services de sécurité sont venus le chercher au service de la Direction générale de l'ENC). Il n'a pas retravaillé jusqu'en 1992. Il trouve alors une place de manœuvre au Sahara (dans une centrale sablière électronique).

Il y rencontre d'autres berbères (des Chaouis, des Touaregs). Il réalise alors des petits films amateurs sur les Touaregs, aide un militant qui se lance dans l'écriture d'un dictionnaire en touareg. Il finit par rassembler autour de lui de nombreux militants de la cause berbère. Il est arrêté et interrogé par les gendarmes en 1998 puis relâché.

Après la mort de Matoub Lounès (juin 1998), il revient en Kabylie. Son contrat est résilié à cause de ces activités militantes.

Il a aidé le RCD, le FFS également, mais regrette le mal qu'ils causent du fait de leur division y compris sur le thème de *tamaziɣt*.

En 2001, il participe aux manifestations, mais il est alors chagriné par le fait que l'on refuse les banderoles en *tifinaɣ*, ainsi que le drapeau berbère par peur de stigmatiser le mouvement.

Il a adhéré au MAK (de 2002 à 2007 le premier siège officiel du MAK a été localisé chez les *At Zemmenzer*) ce qui lui a valu des menaces anonymes.

Rôle

Dans les années 1970-80, il effectuait souvent des va-et-vient entre la France et l'Algérie, ce qui lui permettait d'être en lien avec la production berbère en émigration.

Grâce à sa voiture, il se déplaçait un peu partout chez les *At Zemmenzer* mais aussi ailleurs en Kabylie pour sensibiliser à la cause berbère. Il emmenait les revues comme la revue *Iṭij* ramenée par Said Laïmchi, ou celle de l'Académie berbère ramenée par des émigrés (Oussad Moh ou Belkacem de *Buɛaṣem* par exemple) qu'il achetait pour ensuite les rediffuser gratuitement. En 1978, il achète plusieurs exemplaires de la K7 enregistrée à Paris par Ferhat à la coopérative *Imedyazen* (70 dinars) afin de les redistribuer localement. En 1981, à la douane à Alger, les disques de Ferhat qu'il ramène sont découverts et confisqués. Puis dans les années 1980, il diffuse les revues *Tafsut*, *Tilelli,* qu'il distribue partout où il va.

Au moment du « Printemps berbère », il est au village. Les *At Zemmenzer* se mobilisent : des jeunes d'*Iɣil Lmal*, d'*At Ɛnan*, d'*Aqenjur*..., se rencontraient à *Aglagal* (c'est un espace inhabité alors) et discutaient de la poursuite de la mobilisation. Ils descendaient ensemble pour manifester à Tizi-Ouzou ; tout le monde se retrouvait dans le MCB, « main dans la main ».

Il active plus tard avec d'autres militants comme Saïd Laïmchi (en 1985) avec lequel il se mobilise pour les condamnés de Barrouaghia (Ferhat est alors enfermé au quartier des condamnés à mort). Grâce à la mobilisation populaire locale, un cortège est organisé tous les lundis pour leur

[197] Ferhat Mehenni : né en 1955, à Mraghna (*Illoulen Oumalou*). En 1973, alors étudiant, il crée, avec d'autres, le groupe « Imazighen Imoula » (Berbères du Nord).

[198] Face à la politique d'arabisation et à la négation de l'identité berbère (qui aboutit à la suppression de la chaire de berbère d'Alger), la chanson kabyle devient un moyen privilégié d'expression et de revendication. La littérature kabyle orale connaît alors un véritable tournant : « la néo-chanson s'est imposée avec des noms comme Idir, Aït Manguellet, Ferhat, Matoub Lounès, le groupe Djurdjura... Il s'agit de chansons à textes ; (...) les auteurs contemporains écrivent leurs poèmes et la langue de cette poésie moderne, tout en réactivant des archaïsmes, des métaphores et des motifs anciens, puisent à des degrés divers dans la néologie ». Au niveau des thématiques, il s'agit d'une chanson engagée qui met en avant la revendication culturelle et identitaire berbère, la liberté d'expression, la situation de la femme (Cf. Abrous, 2004c : 4072).

rendre viste à la prison (11 voitures partaient des *At Zemmenzer*). Sa mère et sa femme cuisinaient la nourriture qu'il allait porter aux prisonniers.

2- Une première génération d'acteurs, influencés par l'Académie berbère, les revues et la mobilisation de 1980, investit la vie locale (1970-1980 et après...).

*a- Mohammed Dennoun (*At Wanec*).*

Né le 5 mars 1951, il suit une formation dans un collège technique et devient comptable financier. Il est aujourd'hui cadre financier à la retraite. Il assure les fonctions de vice-président de l'APC de Beni Zmenzer depuis 2007 (élu RCD).

Prise de conscience.

Il est sensibilisé à la cause berbère dès les années 1960 grâce à un villageois d'*At Wanec*, émigré et membre de l'Académie berbère (Mouloud Manseri). Ce dernier ramenait au village la revue de l'association, *Agraw Imazighene*. « C'est à partir de cette revue qu'on a été sensibilisé sur l'existence de la langue, de l'histoire berbère ; c'est de là qu'on a commencé à militer pour cette cause ». Il écrit alors de la poésie dans laquelle il essaie d'intégrer les « mots *n tmaziɣt* », c'est-à-dire les néologismes.

Au début des années 1970 (vers 1971-73), il travaille à Alger. Il est alors en contact avec certains membres rédacteurs de la revue *Iṭij*. En 1971, avec un collègue originaire de Bejaia, en se promenant, il aperçoit dans une librairie en face de la Grande Poste un livre intitulé *La nouvelle grammaire berbère* de Said Hanouz, ouvrage que son ami achète et lui offre. Le contenu du livre (une partie grammaire et une partie histoire) et les liens qu'il fait avec les amis de la revue *Iṭij*, lui donnent l'idée d'utiliser le contenu du livre pour faire une revue.

En parallèle, il assiste aussi à des galas clandestins de *Ferḥat Imaziɣen Imula*, recopie ses chansons, les transmet à des amis.

Parcours militant.

A Alger, il réalise seul, en utilisant le matériel du travail, une revue qu'il intitule *Tafat Imaziɣen* (le chef du service administratif, responsable entre autres des fournitures de bureau est un kabyle qui lui donne accès à tout ce qui est nécessaire : papier, stencil...). Il envoie sa revue à des correspondants à Constantine, Oran, *Larebɛa n At Yiraten*, au Technicum où il a fait ses études. Cela dure deux ans, jusqu'au moment où le chef de service est remplacé.

En 1980, il se mobilise à l'échelle locale. Proche du mouvement à Tizi-Ouzou, il rapportait des informations le soir aux militants sensibilisés à la cause berbère dans le village, avec lesquels il se réunissait chaque soir. Ils s'organisaient en fonction des événements et finirent par décider de rentrer en contact avec les militants des villages voisins (village d'*At Ɛnan*, *At Wanec* et *At Sɛidi*, le reste des villages étant peu sensibilisés au problème identitaire). Ensemble, ils décident de déléguer des représentants avec pour mission de se rendre dans les villages pour parler de la situation et tenter d'organiser une manifestation (les villages de *lɛerc*, précise-t-il, la commune de Beni Zmenzer n'existant pas encore). Suite à une des manifestations, il rapporte que 25 personnes « de *lɛerc* » ont été arrêtées à Tizi Ouzou.

En parallèle, il se mobilise aussi dans le cadre de réseaux professionnels : avec des collègues de travail, il fait des collectes d'argent destinées aux familles des prisonniers (« les 24 détenus » de l'université, meneurs du mouvement), argent transmis au comité universitaire.

A l'époque, il lit la revue *Tafsut*, et possède de nombreux documents liés à la cause berbère (sa revue, la revue *Iṭij*, la revue *Agraw Imazighen*...). Mais du fait de la présence de militants FLN à *At Wanec*, averti par un autre villageois des risques qu'il encourt, il préfère tout brûler.

Dès novembre 1989, il s'engage dans le militantisme politique dans le cadre du RCD (créé en février 1989). « Said Sadi, Ferhat Imazighen Imula, les frères Aït Larbi, c'étaient les animateurs

principaux du mouvement de 1980. Donc c'est tout à fait logique que je me retrouve dans ce parti » explique-t-il.

Rôle

Dès 1975, il est membre fondateur d'une section UNJA[199] au village d'*At Wanec*. Les membres de la section forment deux groupes : ceux qui suivent l'idéologie FLN et ceux qui utilisent la section à d'autres fins, dans un but d'éducation (cours de soutien), mais aussi de sensibilisation à l'identité berbère. Il forme dans le cadre de cette structure avec d'autres militants de la cause un groupe musical. Il essaie d'intégrer dans les chansons qu'il écrit alors un peu d'histoire berbère, des néologismes... « A notre tour *daɣen* [également] on a essayé de former d'autres personnes ». Il souligne qu'il est alors porté par la fougue de la jeunesse mais aussi par une certaine inconscience des risques encourus sous l'ère Boumédiène.

En 1984-85, il fait partie des membres fondateurs d'une association sportive à l'échelle de la commune (qui allait être créée). Avec l'avènement de la nouvelle constitution (1989), il crée une association culturelle à *At Wanec* (*Idles*), qui est ensuite « transmise » à un groupe d'étudiants. Il a été membre fondateur de 2 associations et président de 7 d'entre elles (sportives ou culturelles).

Suite à son adhésion au RCD fin 1989, il participe à la création d'une section locale dont il devient le responsable.

Président du comité de village d'*At Ɛemran* (*At Wanec*) entre 1996 et 2001, il modernise le fonctionnement de la *tajmaɛt* (forme associative, structuration en commissions, avec un compte bancaire, bilans comptables...).

« L'expérience du mouvement associatif m'a en quelque sorte enseigné une chose : là où je trouve une possibilité, je travaille dans l'intérêt général, que ça soit culturel, sportif ou en lien avec les comités de village, donc tout ce parcours m'a emmené vers l'APC pour continuer dans la même direction ». En tant qu'élu aujourd'hui, il est particulièrement en lien avec les comités de village et les associations culturelles.

*b- Belkacem Mimoun (***Aqenjur***).*

Né en 1955, lycéen à Tizi-Ouzou puis étudiant à Alger, il fait des études de pharmacie à la fin des années 1970 et au début des années 1980. Il revient ensuite au village et en 1982, il commence à travailler à l'hôpital de Tizi-Ouzou.

Prise de conscience.

Dès le début des années 1970, il a été sensibilisé à la cause berbère par la diffusion clandestine des revues de l'Académie berbère, à l'intérieur du village, probablement ramenées par les émigrés. Apprendre les *tifinaɣ* constituait déjà pour lui un geste militant. D'autre part, la propagande de l'Académie circulait également au lycée : il raconte qu'un de ses camarades de terminale qui arborait un tee-shirt « Agraw Imazighen » portant le slogan « qui s'y frotte s'y pique » a été mis en prison.

En parallèle, il se souvient que face à la dictature autoritaire et « étouffante » de l'ère Boumédienne, à la négation du fait berbère et au développement de l'arabisation de l'enseignement à partir de 1972, tous les canaux possibles ont été utilisés pour manifester un attachement à la sensibilité berbère. La chanson engagée a ainsi participé à sa prise de conscience (*Idir*, *Ferḥat Imaziɣen Imula*, *At Mengellat*). Cette prise de conscience s'est traduite par deux éléments : la crainte de la disparition de la culture berbère d'une part (« les gens *ẓran* la culture a *tettruḥu*, on s'acharnait » [Les gens savaient que la culture disparaissait, on s'acharnait]), l'intégration de références nouvelles (« *Imiren* on est conscient ; *neẓra d Imaziɣen, neẓra Massinissa* » [A l'époque on était conscient ; on savait qu'on était berbère, on connaissait Massinissa]).

[199] Union nationale de la jeunesse algérienne, structure du FLN ; voir la section suivante pp. 333-334.

Enfin, un sentiment de frustration a nourri la volonté de s'opposer à la définition identitaire et à la politique mémorielle de l'Etat : citer le nom d'un « martyr » comme Krim Belkacem ou Amirouche valait d'être emmené directement en prison, alors que la mémoire collective faisait déjà l'éloge des *imjuhad* (combattant) de la région. Il explique que, né pendant la guerre, il en a gardé quelques souvenirs ; surtout cette mémoire était transmise par les chants des femmes[200].

Parcours militant.

Il est alors poussé par l'insouciance de la jeunesse et le sentiment d'oppression et « d'injustice qui faisait qu'il fallait se battre ».

En 1975-76, il est étudiant en pharmacie à la Faculté centrale d'Alger. Pendant un moment, il fait partie du PAGS[201] mais se retire à cause de la stratégie adoptée par ce parti (pour lui, l'idée d'introduire lentement les militants au sein des instances dirigeantes pour les noyauter était irréaliste et ne répondait pas à l'enthousiasme de sa jeunesse et à la volonté de changer rapidement les choses).

Il est touché comme beaucoup d'étudiants kabyles par le Mouvement Culturel Berbère. Il rapporte que l'intervention des forces de l'ordre qui a abouti à la violation de l'enceinte universitaire à Tizi-Ouzou a, par réaction, mobilisé les étudiants kabyles d'Alger qui ont montré une « solidarité totale ». Cette solidarité s'est traduite par des participations aux manifestations et la création de collectifs. Face au faible nombre d'étudiants kabyles en pharmacie, ils ont contacté les étudiants de sciences économiques, « à l'avant-garde » de la mobilisation, et ont réussi à imposer la grève dans la faculté.

Rôle.

Rentré au village, il s'investit dans la vie locale. Dès 1981, il est de ceux qui font « un coup d'Etat »[202] pour rénover la *tajmaɛt* du village. Il intègre alors avec d'autres amis le comité de village jusqu'en 1983-84. Il retrouvera ce rôle dans les années 2004-2008.

Entre temps, ce même groupe fonde l'association *Itri Uqenjur* à partir de 1994, association très dynamique qui parviendra à se maintenir jusqu'à aujourd'hui. Le flambeau a été transmis par les « anciens » à la génération suivante : le noyau qui active aujourd'hui dans l'association est composé en partie des enfants des membres de ce groupe.

c- Amar Aouanèche (At Ɛnan).

Né le 22 mars 1965, agent de maîtrise. Il étudie jusqu'au niveau collège (à Tizi-Ouzou). Son parcours est plutôt orienté vers la culture et la promotion de la langue et de la littérature.

Prise de conscience.

Sa sensibilisation à la cause berbère trouve son origine dans deux sources.

D'abord, ayant vécu seul avec sa mère, il a passé beaucoup de temps en sa compagnie et l'a suivie dans tous les travaux agricoles (cueillette des olives, récolte des foins, pacage...). Elle l'initie alors à la littérature orale kabyle : histoires (*tiqsiḍin*), contes (*timucuha*), proverbes (*inzan*) entre autres. Cela lui a donné la passion de tout ce qui concernait la vie traditionnelle (« *ḥemmleɣ lecɣal-nni n zik* » précise-t-il) et il essayait déjà de noter tout ce qu'elle lui transmettait. Dès l'âge de 12 ans, il utilise ce « bagage » pour écrire des poèmes (*isefra*).

Ensuite, élève dans un collège de Tizi-Ouzou durant les années 1970, il est touché par la diffusion clandestine des groupes militants (influence de l'Académie berbère et apprentissage de l'alphabet *tifinaɣ*) et par la production artistique de l'époque (il a notamment entendu les pièces de *Muḥend u Yeḥya*[203] dont les enregistrements circulaient alors de main en main, sous le manteau).

---

[200] Sur la mémoire de ces héros régionaux de la guerre d'indépendance voir le chapitre 8 .
[201] Voir note 150 p. 270.
[202] Voir son récit dans le chapitre 4 (p. 267).
[203] Ecrivain pionnier qui a traduit et adapté au début des années 1970 des pièces de Brecht, Kateb, Molière...

Parcours militant.

En 1980, il a participé aux actions organisées dans le cadre du mouvement berbère. Alors au collège (CMPG Colonel Lotfi de Tizi-Ouzou), il est exclu en raison de sa participation et arrête ses études en 9ème année fondamentale (équivalent de la fin de collège). Il rapporte que cette forme de répression a été importante ; entre 1980-82, d'après lui, 420 élèves ont été exclus du lycée Amirouche de Tizi-Ouzou.

Il se décrit très tôt passionné par tout ce qui touche à la langue et à la culture berbère. Il a appris *tamaziɣt* d'abord seul à la maison. Les années 1980, et l'explosion de la production d'ouvrage sur la langue et la culture, lui permettent de développer cette passion. D'autre part, au milieu des années 1990, il a pris des cours donnés par des associations (*Amusnaw*[204] à Tizi-Ouzou, mais elle a arrêté ses activités quelques semaines après son adhésion ; il a ensuite pris quelques cours par correspondance auprès de l'association *Imedyazen* d'Alger).

Rôle.

Il a été animateur dans l'association *Iẓuran* (*At Ɛnan*) de 1998 à 2003. Il y a donné des cours de *tamaziɣt*, encadré une chorale et une troupe de théâtre qui a joué les pièces qu'il écrit.

Depuis 2008, il anime dans l'association ACIA (Association culturelle *Imal* n At Anane) la chorale et le théâtre (trois troupes d'adultes et d'enfants). Il propose ses propres pièces, inspirées de la vie quotidienne, des problèmes sociaux qui touchent la Kabylie, ainsi que du combat, politique et culturel, pour la revendication berbère. Son écriture puise dans la littérature orale héritée de sa mère (surtout les proverbes et la poésie qu'il a rédigé)[205]. Il s'est également lancé dans l'écriture d'un roman s'inspirant de la vie traditionnelle.

3- Une nouvelle génération d'acteurs baignée dans la sensibilité berbère (années 1990-2000...).

*a- Mohamed Zouaoui (*Iɣil Lmal*).*

Né en 1974, il a étudié jusqu'en 9ème année (fin de collège) ; il est aujourd'hui sans profession et agit dans le comité de village.

Prise de conscience

Il a été fortement marqué pendant son enfance par les chansons de Slimane Azem. Lorsqu'il avait 4 ou 5 ans, son père, qui vivait alors en France, ramena un poste cassette à pile. Il avait aussi ramené les cassettes de ce chanteur, ce qui lui a permis de découvrir d'abord ses « fables », puis ses messages : il a fini par prendre conscience que l'artiste revendiquait la langue et l'identité kabyle. « Tout ce que j'ai comme éducation c'est Slimane Azem qui me l'a donnée » explique-t-il aujourd'hui.

Il accorde une grande valeur à la langue kabyle et à la communauté villageoise. Il se souvient par exemple qu'avant, les enfants restaient auprès de leur mère, de leurs grand-mères qui leur racontaient des histoires (*timucuha*) : « à cet âge, *ad yissin d acu umi qqaren taḥeqranit*, *tagmatt*, *ttsar, lḥif*. C'est une éducation pour toute la vie » [A cet âge, il apprendra ce que sont le mépris, la fraternité, la vengeance, la misère. C'est une éducation pour toute la vie]. Il rappelle aussi qu'un enfant autrefois était éduqué par l'ensemble du village : le premier adulte qui survenait était en droit de réprimander un enfant. Il voue enfin un véritable culte à la langue kabyle : « *Taqbaylit, tečču*r *d* la

[204] Cette association a dispensé des cours de langue par correspondance entre 1992 et 1996 à 700 personnes ; ces cours correspondaient à des rappels des bases fondamentales de la grammaire berbère, une introduction au domaine linguistique, une introduction aux différents dialectes de la langue berbère... Ces cours s'appuyaient sur des œuvres de Mouloud Mammeri, Ramdane Achab, Salem Chaker et le Groupe d'études berbères. Voir Kourdache, 2001.

[205] Un exemple de ses pièces est analysé dans le chapitre 7 (pp. 379 et suivantes).

métaphore *teccur d lemɛana*, *d inzan*. *Yerna dayen d ayla-nney*. (...) *Ẓriɣ azal i tesɛa, ẓriɣ acu d-ttrebbi, acu tessuffuɣ, acu d lqima-ines ; xas u teɣriḍ ara, taqbaylit a k-tefk* les chances *a ttqqimeḍ ukud i k-yehwa* ». [Le kabyle est une langue pleine de métaphores, d'allusions, de proverbes. De plus, c'est notre bien. Je connais sa valeur, je sais combien elle permet d'éduquer, ce à quoi elle amène, même si tu n'as pas fait d'études, la langue kabyle te permet de te mesurer à n'importe qui]. Il montre ainsi le souci de maîtriser la langue orale dans le cadre de ses activités villageoises.

Tout cela lui a donné le goût de l'action sociale et culturelle.

Parcours militant.

En 1998, à la mort de Matoub Lounès, il participe à Tizi-Ouzou aux manifestations qui tournent à l'émeute.

En 2001, en tant que citoyen, à titre individuel, il assiste aux réunions de la coordination communale d'*At Zemmenzer* ; considérant qu'il manque de « bagage culturel » (du fait de son faible niveau scolaire), il n'a pas voulu assumer la tâche d'être délégué par le comité de village. Il participe cependant aux actions de la coordination en tant que volontaire.

Rôle.

Encore jeune (vers 15 ans), il souhaitait que des activités culturelles (théâtre, musique) soient organisées au village. Il prend l'initiative en ciblant des villageois, étudiants à l'université ou diplômés, et lance un appel à une réunion pour qu'ils mettent en place une association. Sa première tentative n'aboutit pas.

Puis, il se mobilise avec d'autres jeunes du village pour créer l'association *Tamusni* qui a fonctionné jusqu'en 1998 ; il y a animé la chorale. En raison de la diversité sociale et de la formation de « clans », elle connaît des dysfonctionnements et finit par être critiquée au sein du village.

En 2007, il intègre le comité de village face à la crainte de la déliquescence du village et en fait encore partie aujourd'hui. Il mobilise les villageois en leur rappelant leur devoir de faire fonctionner la *tajmaɛt*.

*b- Achour Merzouk (***Afeḍriq***)*

Présumé né en 1976 ; il quitte l'école en 9ème année fondamentale. Il suit alors des formations professionnelles diverses (photographie artistique par exemple). Il se décrit volontiers comme autodidacte (il lit aussi bien en français qu'en arabe, langue qu'il a apprise avec son père, membre de la *zaouia* d'*At Izid*). Il est aujourd'hui investisseur privé.

Prise de conscience.

Depuis son jeune âge, il baigne dans un milieu marqué par le militantisme. Son père, né en 1923, est âgé au moment de sa naissance. Il lui raconte ses rencontres avec Ahmed ou Merri ou d'autres bandits d'honneur (*Imenfiyen n At Ɛebd Lmumen*), ses liens avec Krim Belkacem qu'il a connu durant sa jeunesse, il lui raconte également la guerre... Dès l'âge de 13 ans, il fréquente la *tajmaɛt* parce qu'il y accompagne son père fragilisé par la vieillesse et la maladie. Ce dernier lui transmet aussi les traditions orales de la famille, du village et cela suscite en lui un attachement à la culture kabyle. Il apprend également les chants religieux (*ddkir*) sur ses ancêtres maraboutiques en compagnie de sa tante. A la même époque, il se met à produire et à écrire de la poésie en kabyle.

Grâce à ses lectures, il découvre l'identité et la culture berbère. Il explique : « Sans les lectures, tu ne sais pas que tu es *amaziɣ* ; tu sais que tu es différent ».

Parcours militant.

Il arrête l'école en 1990 pour des raisons sociales. Il s'engage alors dans un parti politique (il se décrit comme « suiviste » FFS dans les années 1990 car il explique qu'il considère que beaucoup

d'adhérents des partis politiques ne savent pas vraiment à quoi ils adhèrent et se contentent de suivre un mouvement). En 1998, il dit être fortement marqué par l'assassinat de Matoub Lounès.

En 2001, il se mobilise d'abord individuellement ; sollicité pour devenir membre du comité de village *Afeḍriq*, il devient délégué du village dans la coordination communale de 2001 et y milite de 2001 à 2005. Cette expérience met en évidence ce qu'il dénonce comme le double langage des partis politiques. Il quitte le FFS. Il est aujourd'hui, sans en être membre, plus proche de la section locale RCD.

Rôle.

Il active à tous les niveaux : « *u ksineɣ ara* » [Je ne peux m'empêcher (d'activer)] explique-t-il. Il s'est mobilisé d'abord au sein du village, en organisant une équipe de sport. Ensuite, vers 1995, il tente de créer avec d'autres jeunes une association culturelle villageoise (*Anadi*), mais l'initiative n'aboutit pas vraiment (car les gens s'engagent et se désengagent aussitôt).

Il tente donc seul de mettre en œuvre des projets de préservation de la culture et de l'histoire locale (herbier de plantes traditionnelles, connaissance de la faune locale et recueil du vocabulaire, travail sur la *zaouia* d'*At Izid*[206]...)

Membre du comité de village, il est depuis 2010 porte-parole à l'extérieur du village, agit dans le cadre de la coordination des comités de village.

Il est enfin fondateur en 2008-2009, président et porte-parole de l'association environnementale « Ath Zmenzer pour une Kabylie propre » qui active à l'échelle de la commune mais également à l'échelle de l'ancienne tribu (étudiée dans le chapitre précédent).

L'ensemble de ces parcours révèle donc l'importance des années 1960-70 qui ont joué un rôle fondamental dans le processus de diffusion de l'affirmation identitaire, bien que la revendication soit alors moins visible (l'ère Boumédiène impose la clandestinité, les actions sont plutôt individuelles). Les futurs acteurs qui agiront au sein des villages connaissent à ce moment-là une phase « d'initiation » qui oriente par la suite leur parcours.

Ils illustrent également le fait que la diffusion de l'affirmation identitaire berbère ne s'est pas cantonnée à des élites mais que cette affirmation a pu acquérir une véritable assise populaire.

Enfin ces parcours soulignent certains tournants. Dans les années 1980, la sensibilité berbère s'affirme ouvertement et l'action devient plus collective. Dans les années 1990, la diffusion de la sensibilité berbère se poursuit mais elle s'accompagne désormais d'un investissement du local (au sein des comités par exemple) mais aussi dans un cadre privilégié : les associations.

Je n'ai pas intégré ici de biographies de militants qui activent aujourd'hui dans ces associations culturelles : très jeunes (ils ont tous entre 18 et 30 ans environ), ils n'en sont qu'au début de leur parcours ; ils présentent à peu près tous un profil semblable (ils sont en général étudiants ou lycéens du fait du développement de la scolarisation après l'indépendance, quelques uns ont arrêté l'école plus tôt ; ils ont été initiés au combat « amazigh » par un frère ou un père qui avait activé dans les périodes précédentes ; une de leurs motivations est de « rendre » ce que les anciens leur avaient donné). Leurs motivations et leurs actions apparaissent cependant dans la section suivante, consacrée à ce nouvel acteur qui mène ces actions dans les villages kabyles depuis la décennie 1990 : les associations culturelles.

[206] Voir à ce sujet le chapitre 8 (p. 392).

II- Les associations culturelles, « auxiliaires » des comités de village, mobilisent autour de la culture et de l'identité berbère mais aussi de l'ordre social.

L'analyse proposée par Kourdache en 2001 portait aussi bien sur les associations culturelles que sur les associations socio-culturelles, dont il analysait les liens avec la *tajmaɛt*, « structure traditionnelle ». Il semble important ici de situer cette recherche localisée par rapport à ce travail concernant la Kabylie. Pour Kourdache, les fonctions de la *tajmaɛt* allaient s'amenuiser progressivement, laissant place aux associations. Il s'appuyait sur le constat que les associations socio-culturelles s'appropriaient de plus en plus ces fonctions à l'exception de celles relatives aux affaires de mœurs, de litiges de famille, fonctions que la *tajmaɛt* elle-même, d'après lui, n'avait pu préserver que dans quelques villages (2001 : 188-192). De même, il proposait des pistes quant aux effets sur les communautés villageoises. Or, le chapitre 4 a montré qu'aujourd'hui sur le terrain, on retrouve des comités de village qui ont le statut d'association (même si l'agrément n'est pas toujours renouvelé officiellement) et son fonctionnement, qu'ils aient conservé ou non la représentation par structure lignagère. Ces comités jouent le rôle de la *tajmaɛt* (ils ont repris l'ensemble de ses prérogatives tout en les adaptant) et ils se définissent comme la *tajmaɛt*, ils se nomment et sont nommés par ce terme. En parallèle, parfois, on trouve dans les villages une association dite culturelle qui active dans le domaine de l'éducation et de la culture. Ce sont ces associations dont il est question dans cette section et dont je me propose d'étudier l'émergence, le développement et les activités, mais aussi les liens avec le comité de village.

Il s'agit donc ici de préciser/nuancer à l'échelle locale les analyses faites sur la situation de la Kabylie des années 1990 (la recherche de Kourdache concernait les deux Wilaya de Tizi-Ouzou et de Bejaia à cette période) et d'élargir l'analyse du point de vue de la chronologie. En effet, il semble que des tentatives de mobilisation dans un cadre associatif ont existé avant 1988[207]. D'autre part, les constats qu'il a formulés peuvent être confirmés/infirmés par une analyse sur une plus longue durée qui intègre les transformations d'après 2001 et qui s'intéresse à ce qui se passe pour la génération née après 1980.

L'analyse du cas des *At Zemmenzer* permet ainsi de mettre en évidence les relations complexes entretenues par l'association culturelle et le comité dans le village et de questionner le rapport entre les deux organisations.

Il s'agit enfin de mettre en évidence les objectifs des associations et leurs activités. Ils s'inscrivent dans deux axes : le travail autour de l'identité berbère ; le travail autour de l'éducation et de la jeunesse.

1- Emergence et fonctionnement des associations : un processus dynamique mais chaotique.

a- Une volonté de militer rendue possible par l'ouverture de la fin des années 1980.

La volonté d'œuvrer au sein des villages dans le domaine culturel ne date pas de 1988. Bien que la législation n'ait pas du tout été propice, il semble qu'au milieu des années 1970 des militants ont tenté d'utiliser de manière subversive, le cadre de l'UNJA (Union Nationale de la Jeunesse Algérienne) afin de mettre en place des activités autour de l'identité berbère. Ces années 1970 sont

[207] Kourdache souligne qu'il n'y a pas d'associations berbères nées en Algérie avant 1988 (les associations créées en France dans l'émigration constituent le point de départ du mouvement associatif kabyle : l'association « *Tiwizi i tmaziɣt* » en 1954 n'a pas duré mais ses objectifs de développement et propagation de la langue berbère ainsi que l'entraide de tous les membres sera repris par l'Académie berbère en 1967. A partir de 1969, elle devient *Agraw Imazighen* et veut « faire connaître au grand public l'histoire et la civilisation des Berbères et promouvoir la langue et la culture ») (2001 : 60).

marquées par la diffusion de la revendication identitaire de manière clandestine, avec pour point de départ tout un travail militant et scientifique mené en émigration. Structure du parti unique FLN, l'UNJA était le seul cadre organisationnel mobilisable. Des militants du village d'*At Wanec* sensibilisés à la cause amazigh confient avoir créé une section au village qui s'est très vite divisée en deux : certains œuvrant dans le cadre officiel « pro-FLN », d'autres agissant pour la cause berbère notamment à travers un groupe de musique proposant des chansons reprenant les thématiques diffusées par l'Académie berbère (autour de Jugurtha par exemple) et le travail de rénovation de le langue (néologisme...).

Cet exemple illustre un ancrage de la revendication identitaire berbère au cœur des villages à l'époque (Chaker, 1987). Cette expérience d'action culturelle reste cependant marginale. Et c'est bien à partir de 1988 que le nombre d'associations se multiplie.

b- Deux générations d'associations entre la fin des années 1980 et le début des années 2010.

Le tableau suivant résume, en fonction des données obtenues sur le terrain[208] les noms, les dates de création mais aussi les périodes d'activité des associations par village :

Figure 24- Associations culturelles chez les *At Zemmenzer* (1988-2013).

	« Première génération » d'associations (années 1990)	**« Deuxième génération » d'associations (fin des années 2000)**
Iɣil Lmal	*Tamusni* (1988-2002)	*Assirem* (depuis 2009, nouvel agrément)
Aqenjur	*Itri* (1994-2001) ; l'association poursuit ses activités de manière chaotique jusqu'en 2008.	*Itri* (depuis 2008, renouvellement de l'agrément)
At Ɛnan	*Iẓuran* At Zmenzer (1990) Puis *Iẓuran* At Anane (1998-2003)	*Imal* (depuis 2008)
Agni Bbuffal	*Uzzal* (1993-1999)	*Uzzal* (2009-2010) ; l'association se transforme ensuite en comité de village.
Autres villages	*At Wanec* : *Idles* (1994-1996) *Buhinun* : *Issegmi* (2000-2001) *Tiɣilt Meḥmud : Tighilt-nnegh*	Tentative de faire renaître une association fin 2012 à *At Wanec* qui a échoué *Tiɣilt Meḥmud* : *Tighilt-nnegh* (date inconnue)

Ce tableau offre deux intérêts : outre la présentation des dénominations choisies pour les associations analysées plus loin, il permet de visualiser des évolutions propres à chaque village ainsi que les évolutions d'ensemble.

L'association *Iẓuran* créée en 1990 était une association communale. Kourdache évoquait déjà le cas de cette association et précisait qu'elle n'a pratiquement pas activé faute d'entente entre adhérents et absence de siège (Kourdache, 2001 : 102)[209]. Pour fonctionner, elle a dû se recentrer sur le village : après l'échec de l'association sous sa forme première, les membres[210] originaires du

[208] Pour certains villages, obtenir des données précises et fiables notamment sur les dates peut s'avérer difficile ; parfois, le noyau qui a milité n'est plus présent dans les villages (en raison d'émigrations) et les documents officiels sont rarement "archivés" par les particuliers. Des données précises ont pu être obtenues lorsque la première association "renaît" après la période chaotique des années 2000 ; les fondateurs officiels des nouvelles associations sont alors souvent en lien avec leurs prédecesseurs.

[209] Toutefois les données qu'il a recueillies divergent légérement au niveau des dates : il note qu'elle a été créée en 1993 et s'est transformée en 1995 en association activant à l'échelle villageoise.

[210] Je reprends la terminologie utilisée par les associations : "membres" désigne les personnes qui activent dans l'association ; certaines sont élues et composent le bureau. "Adhérents" désigne les personnes qui s'inscrivent pour

village d'*At Ɛnan* ont repris à leur compte le nom de l'association qui devient *Iẓuran n'At Anane*. Kourdache souligne à l'aide de ce cas la persistance d'un « esprit communautaire » qui fait que seules les associations se revendiquant d'un village ont pu fonctionner, ce qui montre le maintien de la prévalence du village dans la société kabyle : « la Kabylie porte encore dans sa trame sociale et culturelle, des habitudes, des attitudes et des réflexes de la société précoloniale. Le village demeure une entité référentielle assez présente dans les représentations individuelles et collectives » (2001 : 103).

Les associations de cette première période sont en général créées par des « jeunes ». Le terme utilisé par les informateurs doit être explicité. La catégorie semble surtout se définir par rapport à la génération qui a détenu pendant longtemps les rênes du village (*imɣaren*[211] *n taddart*) ; c'est au contraire la génération qui a participé au mouvement de 1980 ou a été touchée par lui qui s'oriente vers le mouvement associatif. L'association *Itri* du village *Aqenjur*[212] a par exemple été fondée en 1994 par des « jeunes » qui avaient alors entre 20 et 43 ans : sur les 15 membres de l'association, 8 sont nés avant 1965 et avaient donc 15 ans ou plus en 1980. C'est le cas pour tous les membres du bureau à l'exception de l'un d'eux né en 1972. Ils ont pour une grande majorité vécu les événements de l'époque comme beaucoup d'étudiants kabyles d'alors : constitution de collectifs, participation aux manifestations, lecture et diffusion de la littérature produite par le mouvement (comme la revue *Tafsut*), mais aussi des précurseurs et de la « veine culturaliste ». Les informateurs interrogés citent régulièrement Boulifa, Mouloud Mammeri et Mouloud Feraoun.

Les « jeunes » qui créent et font fonctionner les associations de la deuxième période sont moins âgés (entre 20 et 30 ans). Ils sont dans leur quasi-totalité des étudiants. Le tableau des membres du bureau d'*Itri* montre qu'ils sont tous étudiants, et qu'ils ont entre 20 et 24 ans. Pour l'association *Assirem*, ils ont entre 22 et 32 ans, pour l'association *Imal* entre 20 et 32 ans. Ces militants ont grandi dans un contexte différent : la revendication berbère occupait alors ouvertement les espaces publics (rue, cours d'écoles...) et était même partie prenante de la vie familiale.

Ainsi, on peut distinguer deux périodes. Cette chronologie d'ensemble n'est pas l'effet du hasard : dans tous les villages, le début des années 2000 constitue une période « noire » pour le fonctionnement des associations qui disparaissent / activent faiblement. La réapparition d'associations reprend à la fin des années 2000 (2008-9).

Deux facteurs paraissent pouvoir l'expliquer. D'une part, le soulèvement de la Kabylie en 2001 a rendu difficiles les activités au sein des villages : la révolte et la répression qui a suivi ont pu détourner de ces activités les jeunes, fortement mobilisés par le mouvement citoyen qui se développe alors ; d'autre part, il y a eu des répercussions certaines des évolutions politiques, essentiellement en termes de division[213]. Il est difficile d'objectiver davantage ces retombées du mouvement qui apparaissent sous forme d'allusions dans les témoignages mais que les informateurs ne souhaitent pas expliciter. J'ai cependant pu consulter une lettre de démission d'un membre d'une association rédigée en mai 2002 dans lequel il expose les motifs de sa démission : « incompatibilité d'humeur », « mise à l'écart par rapport à l'organisation d'événements importants (regroupement des délégués des archs) ». D'autre part, il faut rajouter un deuxième élément d'explication : il y a là un moment de « transition ». Les acteurs de la première période se retirent parce qu'il considèrent avoir assez donné (« *ɛeyan* » [ils sont fatigués]) et ils doivent gérer les impératifs de leur vie privée (notamment l'éducation de leurs enfants). Dans certains cas, on souligne le départ d'un certain nombre de cadres des associations pour l'étranger.

Un troisième élément d'explication a pu jouer plus localement selon la situation des villages. Dans un des cas (*At Ɛnan*), les informateurs évoquent un problème avec les anciens (« *imɣaren* ») et

---

suivre un cours ou participer à une activité. Les "encadrants" animent une activité, ce sont parfois des membres, parfois des bénévoles qui sont extérieurs.

[211] Le terme qui peut être traduit par "les vieux", "les anciens", sert aussi à désigner les responsables.

[212] J'utiliserai souvent, pour les données chiffrées, celles de cette association car c'est la seule qui a été pérenne sur toute la période et dont j'ai pu consulter les archives anciennes. Toutefois, j'ai comparé les données disponibles à propos des autres associations afin de confirmer les constats faits ou de mettre en évidence des particularités éventuelles.

[213] Sur ces données précises voir le chapitre précédent. Ces retombées ont aussi parfois rejailli sur les comités de village (cf note 173 p. 294).

la difficulté à satisfaire le village[214]. Il pouvait en effet y avoir, parfois, un *a priori* défavorable quant à l'idée d'association culturelle. Pour les « anciens/responsables », la culture évoquait la danse et le chant et donnait une image peu sérieuse. La mise en place de cours de soutien a pu instaurer une certaine confiance dans l'action des associations et permettre de surmonter cet obstacle.

Les militants de la « génération 80 » passent plus ou moins facilement le relais à une nouvelle génération. Cela apparaît très nettement lorsqu'on analyse l'âge des membres des associations qui activent à partir de 2008. Tous sont nés après 1980. Cela se traduit aussi dans les conditions de naissance de ces associations : pour trois d'entre elles au moins, la création est suscitée par la demande des fondateurs ou membres des associations de la « première génération » qui encouragent les jeunes sans expérience dans le domaine associatif et leur proposent au départ de les encadrer. Parfois, le comité « accompagne » cette demande et attend des plus jeunes qu'ils mènent des actions au sein du village.

Ces éléments montrent ainsi l'implication des comités dans la naissance et le développement des associations de la deuxième génération.

2- Des liens complexes entre associations culturelles et comités.

a- Les questions matérielles et financières.

- Le cas du siège des associations : un cas révélateur de l'aide du comité ou de la collaboration entre les deux structures.

L'ensemble des associations qui activent aujourd'hui a pour siège officiel un local du village construit sur une des parcelles appartenant en propre au village (*lemcamel*), local souvent partagé avec le comité de village. Cela révèle la place de l'association qui est devenue une structure intégrée à l'organisation villageoise.

Toutefois, on peut observer des différences dans les modalités par lesquelles les associations ont obtenu un local. A *Iɣil Lmal* et à *At Ɛnan*, le comité a « offert » à l'association un lieu qui lui permet d'avoir une existence officielle (il faut un siège afin de déposer la demande d'agrément). A *Iɣil Lmal* par exemple, le siège de l'association est « *timeɛmert* », local du village et lieu de réunion du comité ; un nouveau lieu est en construction. A *At Ɛnan*, et cela était déjà valable pour l'ancienne association *Iẓuran*, le village avait construit un local sur une terre du village (à *Tala n Buɛaṣem*) ; il sert de siège et est partagé avec le comité. La formulation de l'informateur (« *ɟkan-aneɣ-t* » [ils nous l'ont donné]) insiste sur le pouvoir de décision du comité. Mais faute d'espace dans ces locaux, les associations proposent leurs activités dans les murs d'une école primaire du village. A *Aqenjur*, avant la construction d'un local spécifique, l'association a aussi demandé l'autorisation au Directeur de l'Education d'utiliser les locaux de l'école[215]. Le cas d'*Aqenjur* est ensuite particulier : c'est l'association qui a pris l'initiative et qui a commencé la construction d'un local, mais après réunion avec le comité et accord de ce dernier : les animateurs de l'association *Itri* de l'époque expliquent qu'au départ le comité ne voulait pas du projet qu'il trouvait démesuré ; l'insistance de l'association a fini par l'emporter. Un bâtiment a été construit spécialement sur un terrain du village à partir de 1994 ; l'association s'est occupée du premier étage tandis que le comité a poursuivi plus tard la construction. Aujourd'hui le bâtiment est partagé par les deux structures aussi bien en ce qui concerne le siège, les réunions et les activités (voir pour le cas d'*Aqenjur* l'annexe 7a). La construction de locaux amène bien sûr à se poser la question du financement des associations.

[214] Kourdache a souligné la diversité des situations dans lesquelles évoluaient les associations en Kabylie à cette période : « le mouvement associatif est assisté, encouragé et pris en charge dans les régions où les comités de village sont intégrés par les jeunes et ont subi des transformations dans le fonctionnement, dans les modalités d'élection et de prise de décision. Mais il souffre dans les régions ou *tajmaɛt* n'est qu'un aréopage de gérontocrates qui refuse tout changement » (2001 : 189).

[215] Le courrier appuie la demande sur l'instruction du Wali datant du 10 décembre 1996 (n° 1019 CAB/ 96).

- Financement et aide matérielle.

En ce qui concerne les locaux, les cas étudiés montrent que les constructions ont au départ été financées par la caisse du village (le plus souvent grâce aux dons de citoyens), et par la pratique du « volontariat » (*tiwizi* ou *tacemlit* selon les villages). Ces constructions ont donc amené à réinvestir des pratiques de solidarité ancienne.

Kourdache souligne dans son étude la faible part des subventions apportées par l'Etat et les administrations locales (2001 : 179), à la fois parce que l'Etat n'a pas vu d'un bon œil le développement de ce mouvement associatif et parce que les associations craignaient qu'il ne s'immisce dans leurs affaires, comme le résume cet extrait de la revue *Tabrat* publiée par *Itri* au moment de la construction de son local : « Les charges financières sont entièrement supportées par la population du village. L'Etat n'a versé aucun centime jusque là. Dans le même temps, des festivals pour la « jeunesse » sont organisés beaucoup plus pour justifier des dépenses de la restauration et autres plaisirs alors que la Jeunesse, celle qui active loin des feux de la rampe, accomplit un travail efficace et permanent. Il est vrai que nous avons toujours refusé toute tutelle partisane et toute soumission aux pouvoirs politiques » (*Tabrat* n°3, aout 1997 : 1). L'association finit cependant par recevoir une subvention de la DJS (Direction de la jeunesse et des sports) pour terminer le bâtiment.

Depuis la fin des années 2000, l'APC subventionne des constructions dans le cadre du PCD (plan communal de développement) : aide au comité qui se lance dans la construction d'un bâtiment ou prise en charge de la construction de foyers de jeunes, qui, comme dans le cas d'*At Ɛnan* sont investis par l'association locale. De même, un foyer est en cours de construction à *Iɣil Lmal*. On note donc, comme c'était le cas pour les comités, que le rejet de l'Etat n'est pas absolu, notamment parce que les APC, suite à l'ouverture politique, ont été investies par des militants politiques impliqués dans le local et parfois eux-mêmes anciens de la mouvance berbériste ou anciens membres de comités ou d'associations.

Pour le reste, les associations fonctionnent grâce aux cotisations des membres et adhérents, grâce à l'apport des propres membres de l'association, grâce aux dons des villageois (par l'intermédiaire du comité) et à des subventions irrégulières de l'Etat.

Toutes les associations encaissent les cotisations des adhérents. Mais cet apport reste faible (la cotisation s'élève en général à 100 DA l'année) et ne peut couvrir les dépenses engagées par les associations d'après les données recueillies oralement. Pour les données précises recueillies, ces cotisations couvrent 10% du budget. On retiendra cependant qu'une fois la question des locaux réglée, le fonctionnement quotidien et l'encadrement des activités étant le fait de bénévoles, le travail des associations ne nécessite des moyens financiers que pour l'organisation d'événements ponctuels (spectacles lors des célébrations de dates symboliques, invitations et prises en charge d'associations extérieures). Sur ces dépenses, une partie peut être financée par les dons des villageois (caisse du village, dons des citoyens au village ou en émigration, organisation de tombola...), une autre par les subventions de l'Etat (Wilaya / APC). La situation varie fortement selon les années et selon les villages. Certaines années, aucune subvention étatique n'a été versée. D'autres fois, la subvention touchée peut couvrir la quasi-totalité du budget (autour de 130 000 DA). Pour certains villages, les difficultés de fonctionnement du comité rendent impossible son intervention. Enfin, pour certaines activités ponctuelles (remise de cadeaux aux élèves méritants) l'APC fournit une aide directe (entre 6 000 et 15 000 DA).

Le manque de recul ne permet pas de proposer de statistiques fiables à ce sujet[216]. Mais une certaine distance entre l'Etat et les associations demeure en partie : les présidents d'association

[216] Deux des associtions étudiées ont de nouveau obtenu un agrément en 2011. Les réponses pour les demandes de subventions en 2012/2013 n'avaient pas été encore reçues au moment de l'enquête. Les membres de l'association d'*Iɣil Lmal* ne demandent pas d'argent au comité ; le règlement intérieur de *Tiɣilt Meḥmud* précise que le comité ne subventionnne pas l'association; l'association d'*At Ɛnan* a reçu un agrément en 2009 mais elle a d'abord activé essentiellement pour les cours de soutien et a fonctionné uniquement avec les cotisations, ainsi que les dons (en argent ou en nature) "des amis de l'association" (c'est-à-dire des citoyens donateurs).

soulignent à quel point il leur est difficile d'obtenir un financement des administrations étatiques quand leurs statuts incluent la promotion de la culture amazigh. Certains semblent développer une stratégie pour contourner cette difficulté : ils se réapproprient les dates de commémorations officielles. Par exemple, l'Association *Imal* réalise mi-avril une double célébration ; en même temps que le « Printemps berbère », elle célèbre la journée du 16 avril, fête nationale du savoir, qui commémore la mort de Ben Badis.

Enfin, comités et administration apportent une aide matérielle et logistique diverse aux associations : déplacements et démarches réalisés aux côtés des membres par le comité, dons d'ouvrages par la bibliothèque de la Wilaya (en 2000, destinés à la promotion de *tamaziɣt*), par l'APC aujourd'hui ; prêt de matériel de transport, de cuisine... Une des associations seulement a émis un jugement mitigé quant à l'action de l'APC. Se situant dans le champ politique, l'aide de l'APC est rentabilisée en termes de publicité, ce qui déplaisaient aux informateurs interrogés. D'autre part, ils parlent de « régionalisme » pour dénoncer une différence relative de traitement entre les associations : les membres de l'équipe en place à l'APC auraient tendance à privilégier leur village d'origine.

b- Les associations sous l'autorité morale de la tajmaɛt.

Cet aspect peut se manifester à travers deux faits.

En général, la mise en place des associations à la fin des années 2000 se fait à l'initiative ou sous la surveillance des membres des comités ou d'anciens membres de comités. « *Tella taddart, llan ṭṭwamen n taddart mi nexdem ak* l'assemblée-*nneɣ (...) ; teẓriḍ di taddart i telliḍ ilaq* quand même *ad ilin* au courant » [Il y avait le village, les *ṭṭeman* étaient là quand nous avons fait notre assemblée générale ; tu sais, tu es dans le village, ils doivent quand même être au courant], explique un membre de l'association *Imal* à propos de la mise en place du nouveau bureau en 2008. Ces propos rappellent ce qui constitue pour les villageois interrogés une évidence : le droit de regard de l'assemblée sur tout ce qui se passe dans l'enceinte du village. Cette évidence est intégrée par les animateurs des associations qui consultent en général les comités pour avoir des avis sur leurs projets. Un membre d'association explique : « c'est normal parce que le comité de village il représente tout le village. Donc, tout ce qu'on fait au village, c'est en concertation avec le comité de village. C'est impératif. C'est des grands messieurs ». Il explique que l'expression fait aussi bien référence à l'âge (relativement à celui des membres de l'association) et à la sagesse. L'association a l'initiative des projets mais les grands/responsables les orientent. De même, les comités peuvent donner des idées d'action aux associations. Notons que cette tutelle morale est admise par les jeunes militants dès le début du mouvement associatif : Kourdache soulignait que les jeunes considèrent encore le « village comme une tutelle morale » que représentent « les vieux » (2001 : 190). Or, aujourd'hui cette tutelle morale demeure quelque soit l'âge des membres des comités.

D'autre part, toute activité qui se déroule au sein du village, notamment les célébrations diverses qui attirent des étrangers au village, se fait avec leur autorisation et sous leur surveillance. « *Nekni d leɛnaya* » [nous sommes « une protection »] explique un membre du comité d'*Iɣil Lmal*. Le terme employé inscrit le lien comité/association dans le réinvestissement de pratiques et de valeurs anciennes[217]. Le comité a un « pouvoir de protection », mais ici, c'est le village qui craint que son espace sacré ne soit violé par les « invités » participant aux activités de l'association. Le membre du comité poursuit ainsi son explication : « *Yezmer yiwen ad yekcem ar daxel*, il va faire du mal ; *anwi a t-id-yerren s abrid* c'est le comité ; parce que *nekni nesɛa lqanun, nezmer a t-nepénaliser, nezmer a d-nawi imawlan-is, nitni u zmiren ara* » [quelqu'un peut venir s'immiscer, il va faire du mal ; qui va le

[217] Pour le sens ancien de *leɛnaya*, voir p. 95 (en particulier la note 38) ; le terme a également d'autres sens dérivés. D'abord, il s'applique à l'inviolabilité de certains lieux (la maison de celui qui accorde la protection, le territoire du village ou de la tribu protectrice, les lieux de rencontre comme le marché, le tombeau d'un saint local) ce qui interdit toute action violente, y compris contre un meurtrier poursuivi par une dette de sang. Ensuite *leɛnaya* désigne aussi le pouvoir de protection que peuvent avoir certaines personnes (essentiellement les femmes). Cf. Abrous, 1988 : 633-635.

recadrer, c'est le comité, parce que nous nous avons un règlement, nous pouvons le pénaliser, nous pouvons ramener ses parents, eux ne peuvent pas]. On retrouve ici le rôle de défense de l'espace et de l'honneur du village dévolu au comité, rôle détaillé dans le chapitre 4.

c- Les associations, un élément favorisant la modernisation des villages et des tajmaɛt */ comités ?*

Le développement du mouvement associatif avait en effet laissé penser que certains tabous allaient se briser (Kourdache, 2001 : 190).

- Le cas des femmes.

Au sein des villages, des filles, des femmes ont investi des espaces communs : Kourdache soulignait déjà que les jeunes animateurs des associations essayaient d'intégrer les filles dans les différentes activités ; les célébrations comme *Yennayer* et le 20 avril auxquelles elles assistent modifient effectivement la physionomie des espaces publiques dans les villages.

Cette volonté de modernisation est explicitement formulée comme un objectif par les membres des associations, aussi bien dans les années 1990 que de nos jours. Un membre du bureau d'*Itri* dans les années 1990 raconte : « Il y avait quelque chose aussi, *di* [dans] les villages kabyles à l'époque ; la situation de la femme c'était pas facile, surtout d'intégrer des filles dans une chorale, dans une pièce de théâtre, dans l'enseignement. On avait intégré beaucoup de filles, c'étaient des étudiantes ». Le président d'*Itri* en 2012 explique : « On essaie au maximum de tirer les filles vers l'association. (...) On essaie de prendre des filles pour l'enseignement. C'est une manière de les faire entrer dans l'association ».

Mais force est de constater les limites qui demeurent sur le terrain : les filles participent aux activités régulières, les femmes jeunes et moins jeunes assistent aux spectacles et aux expositions proposées lors des célébrations. Certaines encadrent les activités (couture, cours de soutien). Mais très peu d'entre elles accèdent au statut de membre. 4 des 16 membres de l'association *Imal* sont des femmes. Aucune des autres associations n'a accueilli de femmes au sein de ses membres. Aucune ne fait partie d'un bureau d'une association.

- L'apprentissage d'un autre mode d'organisation.

Certes des exemples confirment que dans certains cas, les personnes qui ont intégré la *tajmaɛt* et l'ont bousculée pour la rénover ont d'abord milité dans les associations. C'est le cas d'*At Ɛemran* par exemple. Le président du comité a d'abord milité au niveau culturel et a fondé diverses associations notamment l'association *Idles* (voir son parcours dans la section I de ce chapitre). Cet exemple indique qu'il n'y a en effet pas de clivage entre ceux qui s'investissent dans les comités et ceux qui militent dans les associations. Certains passent de l'un à l'autre tout au long de leur parcours.

Le cas d'*Agni Bbuffal* semble, lui, exemplaire pour illustrer comment l'association a contribué à la rénovation de la *tajmaɛt*. Il mérite d'être analysé dans le détail parce qu'il montre les éléments de rénovation que l'association a pu imposer face au poids des anciens, qui avait pourtant déjà organisé un comité sous forme associative. Le secrétaire actuel raconte :

« *Nesɛa* un comité de village, une association à caractère social, *truḥ*, dissoute en 2005, à cause d'un problème qui dépasse les capacités du village (...) *Armi d* 2009, on était un groupe de jeunes, *nwala belli taddart truḥ ak*, chacun fait sa loi. *Nenna-d a nexdem lḥağa. (...) Nesɛa* une ancienne association culturelle, créée en 93, *nenna-d a tt-nerenubli, a d-nerr* confiance *ar lɣaci*, parce qu'*u ɣ-ssinen ara lɣaci, umbɛed* on va créer un comité. *Axaṭer tura* un ancien *bac a k-yefk* confiance *ilaq a k-iwali*. (...) *Nkmaṣa axeddim.* Première chose *i ɣ-iɛawnen,* c'était la fête de la poterie au sein du village. On a réussi l'événement, tout le monde était content, *imeqqranen n taddart...Umbɛed* juste après *yusa-d Remḍan ak d lɛid. Nexdem timecreṭ, s lewɛadi mačči s* les

cotisations. *Lɣaci usan-d ak,* tellement *acḥal tajmaɛt tɣab, ulac wi a iḥerrken af taddart. (...) Fkan-d idrimen, fkan-d si Franṣa, nexdem timecreṭ* 100 % réussie. *Axaṭer zik xeddmen timecreṭ, u xeddmen ara* les bilans après. *Ad xedmen timecreṭ, a d-awin akridi,* le crédit *ad yeqqim.* (...) Après *mi nexdem* le bilan *ggran-d iṣurdiyen, taddart tefreḥ. Nenna-d ma tqeblem nekni a nexdem* un comité. *Umbɛed a k-qqaren* vas-y. Mais *maĉĉi* à l'ancienne méthode, *a nekkes ṭṭwamen. Dagi nufa-d* les problèmes. Les anciens *u qbilen ara*. *A k-qqaren amek ad tekksem ṭṭwamen,* c'est pas vrai. *Nekkini u yettili ara* représentant *n wedrum-iw wi a yi-d-yawin lḥeqq-iw ? Umbɛed nessefhem-asen :* voilà *nekkini* je suis d'*Agni Bbuffal*, *u sɛiɣ ara* d'autres couleurs, *n wedrum-a neɣ n wedrum-a*. Je suis un citoyen d'*Agni Bbuffal*, *ulac tilisa*. Bon, quand même *nqenneɛ-iten, nekmaṣa imiren axeddim »*

[On avait un comité de village, une association à caractère social, elle a disparu, dissoute en 2005, à cause d'un problème qui dépasse les capacités du village (...). Jusqu'en 2009, on était un groupe de jeunes, on a vu que le village était en perdition, chacun fait sa loi. On s'est dit on va faire quelque chose. (...) On avait une ancienne association culturelle, créée en 93, on s'est dit on va la renouveler, pour redonner confiance aux gens, parce qu'ils ne nous connaissaient pas, ensuite on va créer un comité. Parce que, maintenant, un ancien pour qu'il te fasse confiance, il faut qu'il te voit agir (...) On a commencé à travailler. Première chose qui nous a aidés, c'était la fête de la poterie au sein du village. On a réussi l'événement, tout le monde était content, les grands du village... Ensuite juste après c'était le moment du Ramadan et de l'Aïd. Nous avons réalisé la *timecreṭ*, avec des dons pas avec des cotisations. Les gens sont tous venus, tellement cela faisait longtemps que la *tajmaɛt* avait disparu, il n'y avait personne pour activer au village. (...) Ils ont donné de l'argent, ils ont donné de France, on a fait une *timecreṭ* réussie à 100 %. Parce qu'autrefois ils faisaient la *timecreṭ*, ils ne faisaient pas de bilan après. Ils faisaient *timecreṭ*, ils prenaient un crédit, le crédit restait. (...) Après, quand on a fait le bilan, il restait de l'argent, le village s'est réjoui. Nous avons dit si vous acceptez, nous, nous allons créer un comité. Ensuite, ils ont dit : allez-y. Mais ce n'est pas à l'ancienne méthode, on enlève les *ṭṭwamen*. Là, nous avons rencontré des problèmes. Les anciens n'ont pas accepté. Ils disaient, comment enlever les *ṭṭwamen*, c'est pas vrai. Moi, si mon représentant d'*adrum* n'est pas là, qui va défendre mes droits ? Ensuite nous leur avons expliqué : voilà, moi je suis d'*Agni Bbuffal*, je n'ai pas d'autres couleurs, de cet *adrum* ou de celui-là. Je suis un citoyen d'*Agni Bbuffal*, il n'y a pas de frontières. Bon, quand même nous les avons satisfaits, on a alors commencé à travailler].

Dans ce cas précis, l'association culturelle a été un galop d'essai pour remettre en selle un comité en difficulté. Cela souligne d'ailleurs la différence qui existe entre comité de village et simple association. Au premier abord, l'association culturelle présente moins de contraintes car dans le cas du comité, l'ensemble du village et notamment les « grands » (*imeqqranen*) ont leur mot à dire. Il faut donc susciter la confiance des villageois d'abord. Cela a été fait à travers l'organisation d'événements au sein du village et touchant la communauté villageoise : la « fête de la poterie » qu'il fallait réussir pour l'image du village, *timecreṭ* ensuite qui porte également une fonction symbolique. Cette pratique traditionnelle a cependant été adaptée aux conditions : dons plutôt que cotisations (puisque sans la *tajmaɛt* il n'y a pas d'autorité qui puissent imposer la collecte, d'autre part les difficultés économiques dissuadent les villages aujourd'hui de prélever des sommes élevées de manière obligatoire). Puis, cela a débouché sur la création d'un comité de village mais les jeunes ont dû affronter la résistance des anciens pour imposer l'abandon de la structure lignagère et affirmer la prévalence du village.

Mais ce cas est particulier : ce village a vécu une situation délicate, l'échec du comité précédent a peut-être permis de faire accepter les innovations. En outre, d'autres cas, peuvent infirmer ce constat, ou tout au moins le nuancer. Dans le cas du village d'*At Ḥsen* qui a pris la même décision d'abolir la représentation lignagère, le noyau qui a pris en charge le comité depuis 2010 n'a pas milité dans les associations culturelles. Les fondateurs de l'association *Itri* en 1994 avaient déjà investi la *tajmaɛt* dès le début des années 1980 et modernisé son fonctionnement, et ils n'ont agit dans le cadre associatif que plus trad...

Pour conclure sur ce point, comités de village et associations sont deux acteurs au cœur des villages qui entretiennent des liens complexes (au niveau des individus qui les composent, au niveau de leur collaboration dans les villages) mais chacun a des attributions précises : seul le comité exerce une autorité qui s'impose à tous ; il a en charge la protection de l'espace et de

l'honneur (*lḥerma*) du village et possède un pouvoir de décision pour tout ce qui peut toucher à ces deux éléments, tout comme le faisait la *tajmaɛt*. L'association culturelle apparaît dès lors comme un « auxiliaire » qui partage certaines des préoccupations du comité (maintien des « traditions », préservation de l'ordre et de la paix sociale par la mobilisation des jeunes autour d'activités) telles que définies dans leur statut.

3- Objectifs et actions des associations culturelles villageoises : entre patrimoine culturel berbère et ordre social.

Pour comprendre les objectifs que se fixent les associations, on peut s'appuyer à la fois sur les dénominations des associations, sur leurs statuts, ainsi que sur les motivations affirmées par les membres lors des entretiens.

a- Objectifs énoncés et motivations.

Les noms des associations, en effet, par les connotations qu'ils portent renvoient au particularisme linguistique, culturel voire politique très fort de la région kabyle (Kourdache, 2001 : 117-121). Les associations dans l'espace étudié reprennent surtout des noms empruntés au lexique commun. Deux des associations font par contre référence au nom des villages : « Tighilt-negh » pour l'association de *Tiɣilt Meḥmud* ; « *Uzzal* » pour l'ancienne association culturelle d'*Agni Buffal*. Ce dernier nom fait directement référence à la mémoire collective. On raconte qu'à l'origine le village s'appelait *Agni Bbuzzal* (« le plateau de fer »). Le terme *uzzal*, au sens propre « le fer », fait référence à la force, au courage, à la dureté (Dallet, 1982 : 941). D'après la tradition que l'on peut recueillir chez les *At Zemmenzer*, le village était réputé pour sa force en raison du nombre important de ses hommes. Or, suite à une malédiction / à une épidémie, selon les récits[218], une partie de la population a été exterminée et le village s'est affaibli, ce qui est rendu par la référence à *uffal*, « la férule », symbole de fragilité (Dallet, 1982 : 204). Ces deux exemples rappellent l'attachement encore présent aux structures, aux traditions anciennes qui sont aujourd'hui réappropriées par les nouvelles générations.

En ce qui concerne les appellations tirées du lexique commun, elles correspondent a des aspirations développées par l'ensemble de la société kabyle. Deux des termes sont des néologismes (*Idles* : culture / *Imal* : le futur ; cf. Mammeri, 2008 : 89). Les autres sont des termes anciens (*Tamusni* : science, savoir / *Iẓuran* : veines, artères au sens propre, au figuré les racines / *Itri* : étoile / *Isegmi*, *Isegman* : jeune(s) pousse(s) / *Asirem* : espoir). Il traduisent la revendication identitaire berbère (avec la mise en avant des origines, de la culture), la recherche du savoir et la volonté de faire la lumière (sur l'histoire et l'identité algérienne), et l'espoir de construire un avenir plus positif pour les villages de la région. Ils reflètent par là, un sentiment d'appartenance à une même communauté et montrent aussi que les acteurs ne se reconnaissent pas dans la définition de l'identité par l'Etat, ni dans son action politique.

Les statuts insistent clairement sur ces deux éléments : toutes les associations ont pour objectifs officiels « d'œuvrer pour la préservation du patrimoine culturel et sa revalorisation » et pour « la mobilisation et sensibilisation de la jeunesse pour leur intégration et leur participation effective dans la vie sociale et culturelle » (Statuts de l'association *Imal*).

Les associations s'inscrivent dans un combat : « apporter une contribution même modeste au combat amazigh » (*Tabrat* n°1, août 1996 : 2). Ce combat s'énonce comme une continuité de l'histoire algérienne en général et de la région en particulier, avec un moment privilégié : la guerre d'indépendance. « Durant la guerre de libération, nos aînés avaient été parmi les premiers à se mobiliser pour un idéal pour lequel beaucoup étaient tombés » (*Tabrat* n°2, novembre 1996 : 1).

[218] Une version de ce récit, recueillie chez les *At Ddwala*, apparaît dans l'ouvrage de Ramdane Lasheb (2009 : 59-60).

Activer dans une association offre une occasion de leur rendre hommage pas seulement en évoquant les noms, « mais surtout [en] continu[ant] par toutes les manières leur combat afin de rendre la vie la plus agréable possible pour ceux d'ici-bas » (*Tabrat* n°2, novembre 1996 : 1). Les jeunes générations ressentent encore le mépris de l'Etat pour la culture et la langue berbère. Un membre d'*Itri* explique en effet que « la culture berbère *tettwaḥqer di tmurt-agi*. *Kul yiwen deg-neɣ iḥemmel* la culture-*ines*, *taklamt-is, (...) d annect-nni i yi-iwwin ad xedmeɣ di* le monde associatif. *Nettwali* la culture arabo-islmique en Algérie *terẓa* la culture berbère » [la culture berbère est méprisée dans ce pays. Chacun de nous aime sa culture, sa langue, c'est ce qui m'a amené à travailler dans le monde associatif. Nous voyons que la culture arabo-musulmane en Algérie a cassé la culture berbère].

Le souci de la jeunesse est permanent pour les deux générations d'associations. *Itri* écrit ainsi à propos des jeunes dans sa revue : « Ils ont sombré dans la délinquance, l'alcoolisme, le tabagisme, la toxicomanie, la violence dans la rue. Il existe beaucoup de raisons qui incitent à ces déboires. Parmi elles, nous pouvons citer le chômage, les déperditions scolaires qui aboutissent inévitablement à trouver ces jeunes dans la rue. Nous pouvons ajouter les problèmes familiaux, la négligence de certains parents, les mauvaises fréqentations, la mauvaise éducation, le manque de loisirs, (...) la réalité d'un présent terne et d'un futur qui s'annonce maussade ». L'association se donne donc pour mission de guider la jeunesse : « Véritable refuge, Itri met tout à contribution pour assurer une tâche si noble » (*Tabrat* n°2, novembre 1996 : 2). Combler le vide culturel, en offrant aux jeunes des activités qui les occupent, doit permettre de les protéger des fléaux sociaux. C'est l'occasion aussi de les rassembler autour du village. L'association d'*Iɣil Lmal* par exemple mobilise les jeunes adhérents pour tous les « volontariats » (*ticemliyin*) organisés dans le village. Le secrétaire général d'*Assirem* explique : « *nettwali* les jeunes-*nneɣ di taddart ccɣel ḍurren cweyya. Neloccupi-ten s les commissions-agi* (...), au lieu *ad-yeqqim di berra a d-yettmenger neɣ ad yetɛalem yir iberdan* » [nous voyons nos jeunes dans le village se faire du tort. Nous les occupons avec ces commissions, au lieu de rester à traîner dehors, ou d'apprendre de mauvais comportements].

S'ajoute pour la nouvelle génération le sentiment d'une dette envers ceux qui ont milité avant eux : « Mon père et les membres fondateurs, quand même *zemreɣ a m-d-iniɣ rebban-aneɣ-d (...). Umbeɛd nettwali liḥala n* les jeunes *turakka, llan* les drogues, *dexxan, ccemma, lkif*…) [mon père et les membres fondateurs, quand même je peux te dire qu'ils nous ont éduqués (…). Ensuite nous avons vu la situation des jeunes maintenant, il y les drogues, la cigarette, la chique, le « kif »…] (président de l'association *Itri* en 2012). Le président de l'association *Imal* inscrit aussi cela dans la symbolique du don et du contre-don, de la dette : « Quand on m'a proposé de faire renaître l'association, les anciens membres, c'étaient des gens qui m'ont encadré en terminale ; c'était un soutien de leur part. Les amis-*inu kif kif. Bɣiɣ a sen-d-rreɣ lxir-nsen, ayen iyi-ttalasen*[219] *nitni a t-xedmeɣ i warraw-nsen u incelleh arraw-nsen a t-id-rren i warraw-iw daɣen* » [Mes amis c'était la même chose. Je veux leur rendre le bien qu'ils ont fait, ce que je leur dois, je le ferai pour leurs enfants et j'espère que leurs enfants le rendront à mes enfants ensuite].

Enfin une dernière motivation révèle la permanence de la rivalité entre villages qui crée une émulation. C'est un facteur qui a joué pour la renaissance d'une association à *Iɣil Lmal* : « *Nesɛa* une période *ulac ak* l'association *di taddart-nneɣ* donc *ma nettwali nekni xedmen anda nniḍen, a k-yawi ciṭaḥ tismin, ad tekriiḍ lḥağa ad txedmeḍ* » [Il y a eu une période nous n'avions pas d'association dans notre village, donc quand nous, nous voyions qu'ils activaient ailleurs, on a ressenti un peu de jalousie, on a créé quelque chose pour travailler]. Cela n'empêche pas les associations d'être complémentaires et de travailler en collaboration. Ce fait apparaît clairement dans les célébrations : une célébration fait intervenir l'association organisatrice mais également les associations des villages voisins, parfois même de villages beaucoup plus éloignés. D'autre part, les associations participent elles aussi à des manifestations diverses dans l'ensemble de la région voire à Alger. Pour exemple, l'association *Itri* depuis 2011 a collaboré avec les associations suivantes : *Aẓeṭṭa* de Fréha, l'E.N.P.S. Ben Aknoun, Tahar Djaout de la cité Bouraoui à Alger, l'association universitaire *Tujya* de Tizi-Ouzou. L'association d'*Iɣil Lmal* collabore aussi avec *Tujya*, avec d'autres associations universitaires de Tizi-Ouzou, avec l'association *Taṛwa n Krim Belqasem* d'*At Yeḥya Musa* de la

[219] *Ttalas* : avoir droit à, prêter, prendre créance (Dallet, 1982 : 464) ; l'action des anciens est pour ces jeunes une créance ; ils considèrent que leur engagement est comme un dû que les anciens sont en droit d'exiger.

région de Dra-el-Mizan.... Les associations fonctionnent ainsi en réseau, au gré des connaissances des membres ou des hasards des rencontres, ce qui renforce le sentiment d'appartenance à la région.

b- Les activités : une double orientation.

- S'inscrire dans un combat pour la culture et l'identité berbère mené à l'échelle de la région.

On reviendra plus longuement dans les chapitres qui suivent sur la question du « patrimoine culturel berbère » pour s'intéresser à la réappropriation d'éléments constitutifs de la culture et à la construction d'une « contre-culture » et d'une « contre-mémoire » au regard de la définition identitaire et de la politique culturelle de l'Etat algérien. Cette question intéresse l'ensemble des acteurs des villages (comités et associations culturelles) ainsi que des acteurs supra-villageois (l'association Ath Zmenzer pour une Kabylie propre) et nécessite de développer précisément le rapport à ces éléments culturels matériels et immatériels après un siècle de colonisation, et le processus d'insertion de la Kabylie dans une économie moderne capitaliste.

Cependant on peut déjà souligner ici les axes mis en œuvre dans les associations et s'inscrivant dans la revendication identitaire berbère qui touche toute la Kabylie depuis plus d'un siècle maintenant. Tous les informateurs interrogés, quelle que soit l'époque à laquelle ils ont activé, évoquent leur sentiment que les traditions, la langue sont en danger de disparition. Le président d'*Itri* l'énonce ainsi : « *Turakka* le patrimoine culturel *amaziɣ ssimma ssimma yettruḥu* (...), la manière *s wacu nettxemmim, neɣ amek nettɛici, neɣ ayinnat ... nefasi tinna lejdud, neffeɣ i kulac, iruḥ ubernus,* les traditions-*nni*, presque *nezmer a d-nini qrib a nettu les* origines-*nneɣ* » [Actuellement, le patrimoine culturel amazigh disparaît peu à peu, la manière de penser, ou comment nous vivons, ou autre... nous avons effacé la voie des ancêtres, nous avons tout laissé, le burnous a diparu, les traditions, on pourrait presque dire que nous allons bientôt oublier nos origines].

Cela n'est pas sans rappeler les motivations des élites qui ont tout au long du XXème s. sauvegardé une partie du patrimoine littéraire kabyle. Il faut alors sauvegarder ce que l'on peut. Toutes les associations ont eu ou ont des projets de collecte (chants de femme pendant la guerre, proverbes, mais aussi témoignages...). Mais tous ces projets ne sont pas effectivement réalisés faute de temps, de personnes diponibles. Les animateurs s'intéressent aussi parfois, mais plus rarement, aux pratiques anciennes. L'association *Itri* a réalisé dans les années 1990 le rite d'obtention de la pluie, *Anẓar*[220] ; il a ausi été réalisé par le village de *Buhinun* dans sa fonction première, suite à une période de sécheresse à la même période. Un membre de l'association *Itri* souligne à ce propos qu'il regrette de ne pas avoir filmé le rituel à l'époque. Une seule femme âgée du village connaît encore tous les détails de l'organisation (notamment la manière de parer la « fiancée de la pluie ») et il ajoute qu'il faudrait absolument le refaire avant qu'elle ne disparaisse. L'association culturelle d'*Agni Bbuffal* a réalisé une fois la cérémonie de *timecreṭ*. Mais on a vu plus haut le contexte de cette iniative, en l'absence de comité, l'association a pris en charge l'événement afin de prouver sa capacité à gérer les affaires du village.

Quelques associations développent des activités annexes, comme la couture, activités qui s'inscrivent bien cependant dans le cadre berbère : les jeunes filles viennent y apprendre la couture des robes kabyles de diverses « tribus » kabyles, voire de style d'autres régions berbères (voir ce point dans le chapitre suivant, pp. 362-363 et l'annexe 8b).

C'est surtout autour de la langue que les associations se mobilisent. Dans les années 1990, la majorité des associations semblent avoir essayé de proposer des cours de langue (4 associations sur 7 interrogées). Ils ont fonctionné dans l'association *Iẓuran* et dans l'association *Tamusni* au moins).

[220] Voir sur ce rite Camps, Chaker, 1989 : 795-798. Le terme *anẓar* désigne la pluie sous une forme personnalisée. En Kabylie, *anẓar* est une forme archaïque, qui n'est plus employée comme nom commun. Le mot n'est employé que dans les rites d'obtention de la pluie. « Anẓar apparaît comme l'élément bienfaisant qui renforce la végétation, donne les récoltes et assure le croît du troupeau ». Pour obtenir la pluie qui tarde à venir, les villageois sollicitaient *Anẓar*. D'où ce rite, que l'on retrouve dans d'autres régions du monde berbère, qui consiste à offrir une fiancée à *Anẓar* : « on habille de chiffons une poupée de bois, simplement suggérée par un pilon ou une louche et dont les bras sont figurés par deux cuillères destinées à recevoir et à conserver symboliquement l'eau de pluie tant attendue » ; la poupée est appelée *Tislit n wanẓar :* fiancée d'*Anẓar*. Voir des récits du rituel dans l'article.

Toutes n'ont pas réussi à les mettre en place du fait des difficultés à trouver des encadrants. Aujourd'hui, une minorité d'associations propose cette activité : les cours ne se sont maintenus que dans l'une d'entre elles ; deux ont évoqué le projet d'en organiser sans pouvoir le concrétiser, faute d'animateurs compétents pour les assurer. Suite aux réformes auxquelles la mobilisation des années 1990 a abouti, *tamaziɣt* est désormais enseignée dans le système éducatif algérien, dans les écoles primaires, les CEM (Collèges d'Enseignement Moyen, équivalent du premier cycle du secondaire) et lycées de l'espace étudié, ainsi qu'à l'université dans le DLCA) et, quelles que soient les critiques qui peuvent être faites sur cet enseignement (matière facultative, manuels en alphabet latin et en alphabet arabe...), c'est une donnée qui est prise en compte (« tant qu'on a pas ce qu'on aime, il faut aimer ce qu'on a » confie un animateur).

Aujourd'hui, l'activité théâtre permet un travail autour de la langue. Cette activité suscite l'enthousiasme des jeunes qui y participent et des plus anciens qui assistent aux spectacles. « L'action-*nneɣ* c'est à travers le théâtre, on essaie au maximum *a nexdem s teqbaylit ... s tmaziɣt* je veux dire ; *axaṭer turakka* le langage kabyle vraiment *iruḥ, ixleḍ taɛrabt, tarumit, umbɛed nekni nessiyi* au maximum *amek a nsexdem tamaziɣt. (...) Turakka* c'est des 94, 95, 96 *ilulen*, un terme *s tmaziɣt u t-yessin ara. Umbɛed* j'arrive *a s-t-id-ssfehmeɣ d acu-t*, même la pronociation-*ines u tt-id-yettawi ara. Wagi* c'est un adhérent *ɣur-neɣ, ixeddem* le théâtre *yid-neɣ yettaf* les difficultés *bac ad iprononsi* un mot *s tmaziɣt* ! » [Notre action c'est à travers le théâtre, on essaie au maximum d'utiliser le kabyle ... le *tamaziɣt* je veux dire ; parce qu'actuellement le langage kabyle vraiment il a disparu, il est mélangé avec l'arabe, le français, ensuite, nous, nous essayons au maximum d'utiliser le *tamaziɣt*. (...) Actuellement, il y a des gens nés en 94, 95, 96, un terme en *tamaziɣt* il ne le connait pas. Alors, j'arrive à lui faire comprendre le sens, même la pronociation il n'arrive pas à la dire. Celui-ci c'est un adhérent de notre association, il fait du théâtre avec nous et rencontre des difficultés pour prononcer un mot en *tamaziɣt* !] (président de l'association *Itri*).

Des associations ont ouvert des bibliothèques, diffusant ainsi des ouvrages sur le domaine berbère. La publication de revues existe mais reste rare. Une seule association (*Itri*) a réussi à publier plusieurs numéros (4 numéros et un numéro spécial sur la guerre de Libération à l'échelle locale, publiés entre 1996 et 1998) ; une autre association a publié un seul numéro en 2001 (revue *Immi*[221], de l'association *Issegmi* de *Buhinun*). Les revues sont en majorité en français, avec quelques pages en *tamaziɣt*, pages intitulées « *asefru* » (poème), ou « *tamaziɣt* » (la langue berbère), avec des poèmes ou des essais ; page « *inzizen* » (caricatures) ; page « *urar* » (jeu), avec une grille de mot caché « *awal ufir* »). Sur les 23 pages des différents numéros de la revue, 7 au total sont en *tamaziɣt* ; le numéro spécial (14 pages) est entièrement en français. Le numéro de la revue *Immi* comporte une seule page en *tamaziɣt* sur 12 au total, un des articles (histoire des origines du village) de trois pages comporte quelques mots (noms propres et communs) en *tamaziɣt* ; un poème occupe une partie de la page de couverture. L'ancien secrétaire général de l'association *Itri* nous explique le choix du français : « Notre génération, *tira n tmaziɣt ilaq a nuɣal ar lakul* ; il y a beaucoup de néologismes, de nouveaux mots ; (...) La langue française on maîtrise plus. Sinon c'est avec plaisir *ad yekteb lɛibd s teqbaylit*. Malheureusement on est limité. *Llant aṭas leḥwayeğ* on peut pas les exprimer en kabyle » [notre génération, pour écrire en *tamaziɣt* il faudrait retourner à l'école ; il y a beaucoup de néologismes, de nouveaux mots. (...) La langue française on maîtrise plus. Sinon c'est avec plaisir qu'on écrirait en kabyle. Malheureusement on est limité. Il y a beaucoup de choses, on peut pas les exprimer en kabyle].

Notons qu'aujourd'hui encore les informations diffusées par les associations lors des affichages (comme on l'a vu pour les comités de village) sont écrites en français parce qu'une minorité seulement des villageois pourraient les lire en kabyle. Aujourd'hui, une seule association envisage de lancer une revue (une commission de l'association *Imal* a commencé le travail).

Enfin, les associations célèbrent les « héros » et les dates symboliques de la revendication identitaire. Certaines ont érigé des stèles à la mémoire de Matoub Lounès surtout, de Mouloud Mammeri (voir à ce sujet l'analyse proposée dans le chapitre 8 sur la mémoire et l'annexe 9b). Les dates réinvesties par le mouvement culturel berbère (*Yennayer*, le « 20 avril » qui commémore

[221] Le terme *Immi* n'existe pas. Soit il contient une faute d'orthographe et remplace *Imi* "la bouche" (pour signifier la parole); soit l'expression est *I mmi*, "pour mon fils".

Tafsut Imaziɣen, le « Printemps berbère ») sont des incontournables. Parfois certaines célébrent le 25 juin (en hommage à Matoub Lounès). Les associations présentent des expositions de livres concernant le domaine berbère, la langue, la littérature, la chanson, les revues, les personnalités comme Mouloud Mammeri, Mouloud Feraoun, Matoub Lounès... mais aussi les héros kabyles de la guerre d'indépendance comme Krim Belkacem et Abane Ramdane. Sont également exposés des poteries, des outils liés à la pratique de l'agriculture traditionnelle, des bijoux. Enfin, les associations offrent des spectacles préparés au cours des activités régulières (pièces de théâtre, sketches, chorale, danse), ce qui constitue incontestablement le centre de ces célébrations.

D'autres dates sont parfois commémorées en rapport avec la « guerre de libération nationale » : ainsi le 5 juillet est l'occasion de rendre hommage aux combattants « *Imjuhad »* du village (témoignages, poèmes sur la guerre, exposition sur la guerre d'indépendance et le mouvement révolutionnaire, dépôts de gerbes de fleurs, bougies allumées au « monument »). A *Iɣil Lmal* cette date a été une fois marquée par 3 jours de célébration. L'association *Tamusni*, qui militait dans les années 1990, célébrait le 1er novembre.

Il faut en effet noter que le combat pour la culture amazigh est articulé avec le combat pour l'indépendance. Le contexte politique fait en effet du militantisme des associations un acte de résistance. La revue *Tabrat*, en août 1998, à une période qui a vu l'adoption d'une loi sur l'arabisation et l'assassinat de Matoub Lounès, le rappelle : « Nous, en tant qu'association, la loi nous oblige à monter des pièces de théâtre, des spectacles de chorale en langue arabe. (...) Pour notre part, nous continuerons à activer dans le respect de nos statuts qui sont la préservation et la promotion de notre patrimoine amazigh à travers les arts et la littérature. Les petits pas que nous franchissons à chaque fois, sont en fait des actes de résistance permanente contre le conservatisme et le déni identitaire et des horizons ouverts vers la promotion de l'homme. Pour nous, le renouvellement des membres du bureau (...) est une preuve de continuité et un acte de foi en notre combat. Le chemin est long et chaque fois qu'un des symboles tombe sous des balles assassines des obscurantistes, c'est pour nous une autre raison de ne pas baisser les bras » (*Tabrat* n°4, août 1998 : 1).

Enfin on soulignera que si ces célébrations sont l'occasion de préserver l'identité *amazigh*, elles sont aussi présentées comme une occasion de rassembler tout le village, perpétuant ainsi une pratique vue comme « traditionnelle ».

- Education des jeunes et ordre social.

D'autres activités sont mises en place par les associations : breakdance, informatique, club scientifique... Parfois, elles sont l'occasion de répondre à l'objectif de préservation/revalorisation du patrimoine *amaziɣ*. Par exemple, le club scientifique de l'association *Imal* sensibilise les jeunes à l'environnement, les initie à l'astronomie. En parallèle, un groupe a développé un projet de collecte des plantes médicinales traditionnelles.

On s'intéressera ici surtout aux cours de soutien, vue l'importance que leur accordent les associations : ils sont organisés à toutes les périodes dans presque toutes les associations, et destinés aux élèves des classes à examen (la sixième, le BEM, le bac). Ces cours ont pour but de combler les lacunes du système éducatif algérien considéré comme défaillant. Les associations se félicitent des résultats obtenus[222] et souligne la très forte demande d'inscription aux cours, demande à laquelle ils ne peuvent répondre. Par exemple à *At Ɛnan*, chaque année, l'association encadre jusqu'à 300 adhérents dans ses cours du soir (en 2012-13 : 312 inscrits). La majorité des adhérents viennent de la commune, mais ils sont aussi nombreux à venir de *Buhinun*, *Iḥesnawen*, et de la commune de Souk-el-Tnine, voire de plus loin. Les résultats obtenus sont une fierté et un honneur pour les villages : les associations effectuent une remise de prix en fin d'année aux lauréats (à *Aqenjur* cela se déroule lors de la « fête du village »).

[222] Cf. « Le lycée de Beni Zmenzer s'empare de la première place », *La Dépêche de Kabylie*, 2 juillet 2012 : « Le lycée de Beni Zmenzer s'est une nouvelle fois illustré par l'obtention d'un résultat exceptionnel cette année avec un taux de réussite à l'examen du Baccalauréat de 93,86%, s'offrant la première place au niveau de la Wilaya de Tizi-Ouzou ».

Les animateurs soulignent aussi les effets bénéfiques en termes d'aprentissage des normes sociales. Les cours sont l'occasion d'inculquer des règles de comportement et de contribuer à l'éducation des enfants :

« *Ad teṭṭfeḍ arrac* au lieu *ad tafeḍ aqrur iruḥ... ad teṭṭfeḍ-t, ad tseɣreḍ-t, acu yeswa*. C'est une autre éducation, même les parents *a ten-tɛiwneḍ* (...). C'est bénévole mais *u k-netṣerriḥ ara a d-tleḥqeḍ* en retard, *ad txedmeḍ rray-ik, ad tlabṣanṭiḍ, tettaseḍ-d a melmi k-yehwa.* Non ! Y a un règlement ». [Tu t'occupes des enfants, plutôt que de voir un garçon partir à la dérive... Tu t'en occupes, tu l'instruis, cela vaut beaucoup. C'est une autre éduction, même les parents tu les aides. C'est bénévole, mais on ne t'autorises pas à arriver en retard, à faire ce que bon te semble, à t'absenter, à venir quand tu le souhaites. Non ! Y a un règlement].

Certains animateurs mettent d'autre part en avant tout le bénéfice qu'ils tirent de cette implication dans le travail associatif : « *lfayda ulac,* l'intérêt est moral. Le matin, tu te lèves, tu vas à l'APC, il te reçoit parce que *ad tazzaleḍ af* l'association, y a une reconnaissance. *Ad issineɣ lɣaci ad iyi-issinen lɣaci*. De nature *seṭḥiɣ mliḥ*, la prise de parole devant les gens c'est difficile. C'est l'occasion d'explorer d'autres choses... » [Il n'y a pas de profit, l'intérêt est moral. Le matin tu te lèves tu vas à l'APC, il te reçoit parce que tu te démènes pour l'association, y a une reconnaissance. Je vais connaître les gens et ils vont me connaître. De nature, je suis très timide, la prise de parole devant les gens c'est difficile. C'est l'occasion d'explorer d'autres choses] (Président de l'association *Imal*).

Mais c'est aussi l'occasion de réactualiser des valeurs qui se perdent : « *Ttwaliɣ ilemẓiyen-nneɣ* les valeurs *i nesɛa nekni zik, u tent-nettwali ar wigad-agi* ; *yettruḥu nnif-nni, tbeddel lɛaqqliya-nni n zik... U zmireɣ ara ad-rreɣ kulac*, mais je peux faire prendre conscience qu'il y avait de bonnes choses qui partent et sont remplacées par de mauvaises choses » [Je vois que chez les jeunes, les valeurs que nous avions nous avant, on ne les voit pas chez eux. L'honneur s'en va, la mentalité d'autrefois a changé... Je ne peux pas tout remettre, mais je peux faire prendre conscience qu'il y avait de bonnes choses qui partent et sont remplacées par de mauvaises choses]. Militer au sein de l'association permet, selon lui, de rappeler aux gens « leur culture, leurs principes ».

Conclusion du chapitre.

En somme, les *At Zemmenzer* sont profondément travaillés par les discours d'affirmation identitaire berbère. C'est la période des années 1960 qui constitue le moment fondamental au cours duquel s'opère la jonction entre cette sensibilité berbère et le local. Au départ construits et portés par les élites lettrées formées à l'école française, ces discours d'affirmation identitaire se diffusent grâce à un faisceau de facteurs que les parcours des militants ont fait apparaître :

- La scolarisation est devenue plus massive à parir des années 1950 (SAS puis écoles algériennes) ;
- En parallèle, les discours officiels sur la langue et la culture berbère et la politique d'arabisation, juste après la guerre, renforcent un sentiment de frustration ;
- De nouveaux acteurs apparaissent : développement d'associations en émigration à la fin des années 1960 et dans les années 1970 ; il faut souligner en particulier l'action de l'Académie berbère ;
- De nouveaux vecteurs de diffusion se multiplient :
    - la chanson (Slimane Azem par exemple) et notamment la « néo-chanson » (Ferhat...) ;
    - des revues en particulier la revue de l'Académie berbère, la revue *Iṭij* en Algérie ;
    - les va-et-vient des migrants, qui assurent la transmission de livres, de revues, de cassettes/disques ou autres objets ;
    - la diffusion par la radio ;
    - de nouveaux lieux jouent aussi le rôle de relais : les collèges, les lycées, l'université ; le rôle de la JSK et des rassemblements autour des matchs de l'équipe de football de Tizi-Ouzou.

Toutefois, cette échelle des individus permet de mettre en évidence le fait que les éléments diffusés par ces discours d'affirmation identitaire sont articulés avec des référents locaux et la culture, la mémoire transmises au sein des familles, des communautés villageoises (transmission par les anciens dans la *tajmaɛt*, à la fois lieu de réunion de l'assemblée et lieu de sociabilité, par « la mère » de la langue, de la littérature orale, des valeurs, des pratiques...).

Ces parcours révèlent ensuite deux tournants. Dans les années 1980, l'affirmation identitaire berbère s'exprime ouvertement, des revendications se développent autour de la langue (surtout) et de la culture berbère. Après les années 1990, la loi permet la multiplication des associations. Un nouvel acteur local s'ancre alors dans certains villages de la région. On peut en effet parler d'une pérennité, puisqu'après les militants qui ont vécu la sensibilisation des années 1970 et la mobilisation de 1980, une nouvelle génération lance un mouvement de création ou réactivation d'associations à la fin des années 2000, après la période chaotique qui suit le soulèvement de 2001.

Cela montre la transmission qui se fait entre générations, d'une part de la sensibilité berbère, d'autre part, de la volonté de s'engager bénévolement, en s'appuyant aussi bien sur la modernité (organisation, activités...) que sur la « tradition » (sélection de pratiques, d'objets mais aussi d'attitudes, de valeurs, vus comme un « héritage » que l'on veut garder). Toute une génération apprend ainsi à agir dans le cadre du village, y compris en collaboration avec le comité, successeur de la *tajmaɛt*.

La création d'associations a certes influencé et redynamisé les assemblées villageoises. Parfois les assemblées restreintes ont été profondément transformées (affranchissement des structures lignagères). Mais lorsque l'association culturelle existe, elle coexiste avec la *tajmaɛt* ou le comité (selon les époques) et, peu à peu, une relation particulière s'instaure, plus complexe que le simple remplacement d'une structure par l'autre. La *tajmaɛt* a pu être rénovée sur le modèle associatif. Les comités de village, qui sont issus de cette rénovation, disposent toujours d'une autorité morale sur le village et tout ce qui s'y produit y compris la création d'une association et le choix des actions qu'elle mène. L'association, elle, développe des activités sociales ou culturelles qui n'engagent que les adhérents qui souhaitent y participer, tout en rendant des comptes au comité.

Le comité conseille, finance parfois en partie l'association ; il avalise certains projets, « protège » l'espace où se déroulent les activités. Les membres de l'association reconnaissent cette autorité morale, sollicitent le comité. Enfin, les deux organisations partagent les mêmes préoccupations : l'ordre social et la formation de la jeunesse (aussi bien aux savoirs scolaires qu'aux valeurs anciennes) ; le travail autour du « patrimoine culturel berbère ».

Ainsi, depuis les années 1960 les conditions se sont peu à peu réunies pour que s'effectue une jonction entre l'affirmation identitaire berbère et les éléments de la société tribale ancienne qui se sont maintenus, plus ou moins transformés par les modifications du contexte politique et socio-économique dans lequel vivent les *At Zemmenzer* : des référents locaux, liés à la mémoire collective (noms des associations) ; la littérature orale ; des rituels (rassemblant la communauté villageoise) ; des savoir-faire (activités économiques traditionnelles) ; des objets...

C'est cette rencontre qui aboutit à un véritable travail de (re)construction identitaire qui dépasse les simples discours, à partir des années 1990, quand les conditions permettent la mise en place d'une action volontariste, à l'échelle locale.

Chapitre 7 - Des productions économiques et culturelles : entre abandon, folklorisation ou réactualisation dans le cadre de la (re)construction identitaire.

Un événement souligne l'importance du rapport que les Kabyles sensibilisés à la revendication identitaire berbère entretiennent avec certaines productions culturelles représentatives de la société tribale : l'interdiction d'une conférence sur la poésie kabyle ancienne constitue l'élément déclencheur du mouvement de 1980. « Cette violente explosion éclata, en Kabylie, à cause de l'interdiction d'une conférence que devait prononcer le grand écrivain et anthropologue kabyle, le très populaire Mouloud Mammeri, à propos de son livre : *Poèmes kabyles anciens* (1980), recueil de chefs-d'œuvre rares de la culture orale berbère de Kabylie. Un acte d'oppression spécifiquement culturelle fut ainsi le détonateur des violentes manifestations de ce fameux « Printemps berbère »... » (Lacoste-Dujardin, 2006 : 113).

Cet exemple souligne que ces productions constituent un truchement par lequel on peut saisir le rapport que la société entretient à elle-même. C'est en effet aux usages sociaux de la culture qu'il faut s'intéresser. Au-delà des objets eux-mêmes, leur aspect tangible, leur fonction, des discours sont générés sur ces objets, en même temps qu'ils transmettent des représentations. Tous ces éléments se modifient en fonction des contextes : contexte économique et social qui induit la transformation des activités et des modes de vie, donc de la production de ces objets et de leur consommation ; contexte savant qui voit le développement de discours qui transmettent le regard de l'autre, le regard sur soi ; contexte politique qui provoque également des discours voire des politiques concernant ces productions.

L'objectif de ce chapitre est donc de cerner le point de vue des populations elles-mêmes, tout en tissant des liens avec ces contextes divers, lorsque cela est possible. Les associations, à l'aide parfois des comités, procèdent à des usages sociaux de ces objets, dans un contexte général de revendication identitaire comme le précisent leurs statuts : certains sont abandonnés tandis que d'autres sont repris ; ces reprises ne se font pas cependant sans transformations, dans le but de reconstruire un discours symbolique significatif à leurs yeux. Il faut également se poser la question de la correspondance avec les transformations / représentations / aspirations que l'on retrouve plus largement dans la société : y a-t-il consensus social autour de ces constructions ?

Ce faisant, on mettra en évidence la construction sociale en cours d'un patrimoine : des objets sont considérés comme un « héritage commun », transmis par les ancêtres, les générations précédentes, ensemble qui mérite d'être conservé, promu ou enrichi. En effet, le rapport à ces productions présente des différences, différences qu'il faut tenter d'expliquer : certains objets sont folklorisés/muséifiés tandis que d'autres sont réactualisés et enrichis.

I- La culture matérielle : un patrimoine difficile à valoriser ?

Parmi les productions culturelles, certaines font l'objet d'un traitement particulier par les associations, traitement qui correspond plus ou moins aux aspirations et aux transformations que connaît la société locale. Dans cette démarche, des éléments sont spécifiquement mis en avant. Parmi eux, et devant l'impossibilité de tout traiter, j'ai procédé à certains choix pour mener mon analyse. Des productions sont plus spécifiques aux *At Zemmenzer*, réputés au XIXème s. pour leurs poteries et leur tissage. D'autre part, les actions des associations privilégient certains objets : on y retrouve la poterie, la « robe kabyle », moins souvent l'habitat (« la maison kabyle »). Ces exemples serviront de base à l'analyse des réappropriations de la culture matérielle que l'on observe aujourd'hui chez les *At Zemmenzer*.

1- Des productions qui ont subi le contre-coup des transformations économiques et sociales.

Avant de n'être abordés que sous l'angle de productions culturelles, les objets évoqués ici étaient surtout des productions économiques, liées à l'artisanat et à l'industrie de la société tribale kabyle. On a évoqué dans le chapitre 3 (p. 238) l'organisation économique kabyle, son insertion dans un réseau d'échanges avec les Hautes-Plaines et la spécialisation en termes de production de la tribu des *At Zemmenzer*. Ce système a été rompu par l'intrusion coloniale qui coupe les relations avec les Hautes-Plaines et introduit à grande échelle des produits de l'industrie manufacturière moderne. Ces modifications provoquent une crise de l'économie traditionnelle et un lent dépérissement des activités artisanales.

Toutefois, jusqu'à la veille de la guerre d'indépendance, persistaient encore en Kabylie des restes d'activités anciennes. Les archives de la SAS de Bou Assem rendent compte de ce recul : une monographie indique que « la presque totalité des familles tirent leur subsistance de la culture de la terre » et note un abandon quasi totale des petites industries (couvertures, poteries) dont le rendement ne permet pas de parler d'industries locales ». Plus loin le document précise : « Autrefois fabrique de poteries et de couvertures de laines. Actuellement en régression sensible » (5 SAS 212, « Monographie communale de Bou Assem », 1959). Les témoignages recueillis semblent confirmer que ces activités sont devenues alors des productions familiales apportant des revenus d'appoint.

La production des vêtements a subi également les transformations du système économique. L'ancienne robe kabyle encore portée par les vieilles femmes du début du XXème s. était faite d'une seule pièce de laine blanche tissée. « Elle était ouverte sur la poitrine, assez grande pour recouvrir les bras, mais sans manches, et seule sa jupe était cousue sur les côtés, retenue à la taille par la traditionnelle ceinture de laine qui l'entourait sept à dix fois » (Lacoste-Dujardin, 2005b : 305). Elle s'accompagnait en hiver d'un manteau (également une grande pièce de tissu de laine blanche, posée sur le dos et retenue aux épaules par des fibules, *ibzimen*).

D'après les témoignages des femmes interrogées, leurs mères ou leurs grand-mères, nées au début du siècle, ont encore porté ces vêtements dans le premier tiers du XXème s. En effet, au début du XXème s. commencent à se répandre les tissus industriels de coton très colorés. La robe est désormais découpée et cousue à la machine. Germaine Laoust-Chantréaux fait le même constat dans une autre région de Kabylie : « A l'heure actuelle [en 1939], à Aït Hichem comme dans les autres villages de la Kabylie, les vêtements féminins évoluent rapidement. Il faut donc distinguer le costume porté par les femmes âgées et celui de la nouvelle génération. Le premier est à la veille de disparaître. (...) Le costume moderne, plus courant, consiste essentiellement en une robe façonnée. La laine est remplacée par des cotonnades ou des soieries importées » (Laoust-Chantréaux, 1990 : 57-58).

Chez les *At Zemmenzer*, les femmes rajoutent sur cette robe cousue (appelée *taksiwt* ou *taqendurt n Leqbayel*) un pagne dit « *timeḥremt* », pièce de tissu rayé à l'origine noir, rouge et jaune. Ceint à la taille, elle protège la robe, mais constitue également un signe de décence.

Enfin, l'industrie moderne a eu des répercussions sur l'habitat. Deux termes servent à désigner l'habitat ancien chez les *At Zemmenzer* : « *Di leɛzib i nezdeɣ deg yeɛcucen* ; *armi tefra lgirra i nezdeɣ ciṭ tzeɣwin* » [Nous habitions dans la campagne isolée, dans des huttes ; ce n'est qu'une fois la guerre terminée que nous avons habité une petite maison]. L'informatrice, née en 1928, explique que cela était dû à la pauvreté. Les plus pauvres habitaient un *aɛecuc* (gourbi, hutte, bicoque ; cf Dallet, 1982 : 971), les autres résidaient dans une *tazeqqa*, (maison en maçonnerie, en pierre ou pisé ; cf. Dallet, 1982 : 952). Au début du XXème s., Boulifa rend aussi compte de cette dichotomie dans l'habitat. « *Leqbayel zedɣen deg tzeɣwin d yeɛcucen. Tizeɣwin bennant s udɣaɣ ; ma yella d iɛcucen uqmen s ujdar neɣ s ubudid. Ay izeddɣen g yeɛcucen ḥaca igellilen, ur nesɛ(i) ara azal s wayes ara bnun tazeqqa. Wanag wid istekfa Rebbi, irkel s tzeɣwin. (...) tanezduɣt n lɛezib tettili d iɛcucen...* » [Les Kabyles habitent des maisons ou des huttes. Les maisons sont construites en pierre ; quant aux huttes, elles sont faites de branchages ou de piquets. Ce sont seulement les pauvres qui habitent dans les huttes, ceux qui n'ont pas de quoi construire une maison. Tandis que ceux qui ont été pourvus par Dieu, ils possèdent tous des maisons. (...) L'habitat dans la campagne isolée correspond aux huttes...] (Boulifa, 1913 : 232).

C'est la maison en pierre qui correspond à ce qu'on décrit habituellement comme l'habitat traditionnel kabyle. En général, en Kabylie, la *tazeqqa* est bâtie avec des matériaux locaux et selon des techniques traditionnelles, la plupart des gens construisant eux-mêmes leur maison avec leur entourage sans faire appel à des professionnels (appel à l'entraide pour la construction, par la pratique de *tiwizi*). Les murs d'une *tazeqqa* chez les *At Zemmenzer* sont en *ṭṭub*, c'est-à-dire en pierres liées avec de la terre mouillée et tassée. Elles sont recouvertes d'un toit de tuiles à double-pentes, en tuiles romaines et comportent le plus souvent une pièce. Les murs intérieurs sont enduits d'une sorte de ciment fait d'argile et de terre de couleur soit blanche (*tumlilt*) soit ocre (*uzwiɣ*) : on utilise donc les ressources présentes dans le milieu. De même, les *ikufan*, vastes jarres en terre argileuse (*akal n wuzwiɣ*) mêlée de paille (*alim*), montées sur place par des femmes spécialistes, sont décorées de motifs géométriques (losanges, triangles, chevrons...), comme le montrent les illustrations ci-dessous (figures 26, 33, 34). On retrouve l'agencement général de la maison kabyle, présentant une division tripartite, avec une salle réservée aux humains (les deux-tiers environ), où se concentre la quasi totalité des activités domestiques surtout en hiver ; en contrebas de cette salle l'étable (*addaynin*) ; et au-dessus une soupente (*taɛrict*) dans laquelle sont rangées les provisions et où « l'ancienne » (*tamɣart*) peut dormir. Enfin, la maison kabyle revêt une importance capitale sur le plan symbolique parce qu'elle est « un sanctuaire domaine du sacré par excellence » et est le lieu de nombreux rites (Abrous, 2010).

De profondes transformations touchent cet habitat dans la seconde moitié du XXème s. Commencent alors à apparaître de nouvelles constructions utilisant des matériaux industriels, ce que notent les officiers de SAS durant la guerre : « les maisons sont faites de pierres plates entassées en murs épais, liées par de la boue. Les couvertures sont en tuiles romaines, quelques couvertures en tuiles mécaniques. (...) Rares maisons à un étage, celles-ci construite avec briques et ciment » (5 SAS 212, « Monographie communale de Bou Assem », 1959). D'autre part, avec la pression démographique (entre 1866 et 1956, la population des *At Zemmenzer* a été multipliée par 2,8), les constructions s'étendent en dehors des limites de l'agglomération originelle. Si la famille s'agrandit, on construit d'autres corps de bâtiment pour loger les fils mariés ; or les nouveaux pères de famille devaient construire leur maison là où il y avait de la place ; si possible, ils construisaient des pièces attenantes à la maison principale, en mordant sur l'espace des cours intérieures ; mais ensuite le manque d'espace obligeait à changer de quartier. Aussi les quartiers ne correspondaient-ils plus vraiment à la distribution des lignages.

Cette situation est illustrée par les photos suivantes qui présentent un exemple de *tazeqqa* construite à partir de 1951-52 en dehors du village (*Buhinun*), par une famille qui résidait auparavant à l'intérieur du village (quartier *Imerjan*). Un des corps a été construit en premier selon le plan traditionnel (à gauche) ; le second est composé de deux pièces chacune pour les fils mariés. L'ensemble donne sur une cour intérieure commune (*lḥara*).

Figure 25- Un exemple de *tazeqqa* (*Buhinun*).

Figure 26- *Agadir* et ses *ikufan*.

La guerre d'indépendance, par la mise en place des camps de regroupement et de recasement (déplacements de population encadrée par l'armée française pour isoler et affamer les maquisards), a ici peu bouleversé le cadre de vie et la continuité du peuplement. La région n'a été concernée que par des recasements : ce sont des déplacements de plus ou moins grande ampleur de populations dispersées dans des maisons, des hameaux ou des petits villages difficilement contrôlables par l'armée française, vers des villes et villages préexistants (alors que les regroupements correspondent à des déplacements massifs de populations dans des lieux *ad hoc*). En effet, le territoire étudié correspond à une région à habitat regroupé au sein de gros villages ; il était ainsi souvent plus facile pour l'armée française d'installer un poste militaire dans chaque village. Cette première politique a été beaucoup moins destructrice, notamment parce qu'elle fut temporaire (Bouazziz, Mahé, 2004 : 254-258). Cela s'accompagnait dans tous les cas de l'institution de zones interdites (tout être vivant y était abattu sans sommation). Les habitants gardent dans leur mémoire la trace de la perte d'accès à leur propre territoire, notamment aux espaces agricoles, et de la violation de l'espace sacré lors des fouilles des maisons et de leur destruction.

Par la suite, la construction des maisons modifie considérablement l'aspect des villages. Les constructions font sortir les villages de leur cadre traditionnel : Marc Cote parle d'éclatement, les

villages s'allongeant le long des routes et tendant à se rejoindre par leur périphérie (Cote, 1996 : 198). Formellement, elles ne sont plus du tout construites sur le modèle de *tazeqqa*. Les matériaux sont achetés à l'extérieur (briques, parpaings…). Le plan se modifie : les maisons à étages se généralisent, de même que les fenêtres (voir figures 36, 37, 38).

2- Les discours sur ces productions : de la valorisation économique à la dévalorisation culturelle, puis à la revalorisation du point de vue esthétique.

Lorsque les miliaires français font la conquête de la Kabylie puis l'administrent, ils décrivent ces productions (poterie, tissage, habitat...) d'un point de vue économique. Que ce soit chez Carette, Devaux, Hanoteau et Letourneux, elles apparaissent dans les développements consacrés à « l'industrie » (Carette, 1848, T. IV, Livre IV ; Devaux, 1859, Chapitre « Commerce et industrie » ; Hanoteau et Letourneux, 1872-73, T. 1 : 453-497). Ils insistent surtout sur les procédés de fabrication, sur les tribus spécialisées dans ces productions, parfois sur la valeur économique de ces objets. Par exemple, Devaux insère sa description de la maison kabyle dans la partie qu'il consacre aux maçons ; il explique précisément le plan de la maison et s'intéresse également au prix des matériaux (Devaux, 1859 : 110-112). La poterie est l'activité qui fait en général l'objet des descriptions les plus détaillées. Outre les techniques de fabrication, Devaux ainsi qu'Hanoteau et Letourneux mettent en exergue la diversité de cette production (évocation de formes nombreuses qui servent à des usages quotidiens divers, accompagnés des noms en kabyle de ces ustensiles de ménage). Apparaît cependant à travers quelques appréciations un regard plus esthétique. Devaux remarque les couleurs, habituellement le rouge, le jaune et le noir, « distribuées d'une manière bizarre sur les pièces de poterie » (Devaux, 1859 : 117). Hanoteau et Letourneux parlent eux d'un véritable goût dans le choix des formes, dont plusieurs, du reste, sont évidemment celles des poteries romaines ou puniques conservées par la tradition » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73 : 470-471).

Dès les années 1870, Hanoteau et Letourneux évoquent des modifications liées à l'influence de la colonisation française, qui transforme le rapport à cette production. D'une part, ils dénigrent l'apparition de nouvelles formes qui prennent modèle sur des objets français : « le mauvais goût a fait invasion par l'imitation plus ou moins réussie de tous les vases de forme française » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 1 : 471). D'autre part, ces productions commencent à devenir des « objets de curiosité » aux yeux des Français, qui déjà les acquièrent comme objets de décoration. C'est notamment le cas des poteries réalisées chez les *At Ɛisi*, qui présentent la particularité d'être recouvertes après la cuisson d'un vernis végétal, en les frottant pendant qu'elles sont encore chaudes avec un morceau de résine de pin (*tizeft*) : « C'est ce vernis qui donne la couleur jaune aux poteries qu'on trouve à Alger dans le commerce, et qui sont assez recherchées du public français comme objets de curiosité » (Hanoteau, Letourneux, 1872-73, T. 1 : 472).

L'attrait pour ces objets curieux se poursuit avec le développement d'un regard touristique sur la Kabylie. La région devient en effet un espace dont on retient le caractère pittoresque et étrange, en même temps qu'elle s'ouvre aux visiteurs européens grâce à l'essor des axes de communication (Bernard, préface à Rémond, [1933] 2001 : 9). Les itinéraires que propose Rémond dans son guide font apparaître les points saillants de la civilisation kabyle, « civilisation pauvre ». Outre les paysages naturels, et faute de monuments, l'auteur met en avant les « masures informes » (Rémond, [1933] 2001 : 18). Sa description de la maison kabyle se conclut sur son « uniforme simplicité », sa « médiocrité », son « apparence de négligé, de malpropre et d'inachevé » ainsi que son « manque de confort ». Bref, il en fait le « symbole de tout l'arriéré qui pèse encore sur la montagne » (Rémond, [1933] 2001 : 51). Un seul bémol dans cette litanie : des aspects purement décoratifs. Dans le mobilier, il note la présence de quelques amphores « ornées de biens jolis décors » et on peut aussi voir sur les murs « des dessins linéaires et naïfs » (Rémond, [1933] 2001 : 48-49). Par ailleurs, Rémond met en avant ce qui est désormais appelé art ou artisanat. Les productions évoquées ne semblent plus totalement intégrées dans le système économique. Ainsi, pour la poterie, les objets produits pour la vente sont faits sur commande et échangés contre de l'orge (Rémond, [1933] 2001 : 150). Les techniques de production sont perçues comme archaïques :

le tissage se fait avec d'anciens appareils rudimentaires (Rémond, [1933] 2001 : 53) ; la fabrication de poterie avec un matériel modeste (Rémond, [1933] 2001 : 150). Si l'auteur note que cet artisanat nécessiterait d'être modernisé (comme c'est le cas dans les ouvroirs des Sœurs Blanches, ou ailleurs grâce à l'influence d'une mission méthodiste), il déplore cependant le remplacement des amphores par les bidons à pétrole : « Notre aride géométrie l'emporte sur le galbe harmonieux de la cruche kabyle. Encore un peu d'art qui s'en va ! » (Rémond, [1933] 2001 : 140). L'aspect esthétique l'emporte. Rémond note d'ailleurs qu'à côté des usages courants, et des articles vernissés destinés aux cadeaux et fêtes, certains modèles sont exclusivement destinés aux touristes. Des éléments de ces discours ont pu perdurer jusqu'à aujourd'hui ; cette vision correspond ainsi à celle qui pouvait apparaître sur les cartes postales vendues en Kabylie dans les années 1990 (représentation de maisons, de poteries et notamment des décors). Le guide de Rémond cité ici a été réédité en 2001 à Alger comme « un livre témoin sur une région algérienne telle qu'elle était au début du siècle dernier » (Rémond, 2001, 4ème de couverture).

Les élites kabyles, comme on a pu le voir dans la première partie de ce travail, réagissent dès le début du siècle à ces discours porteurs de jugements qui dévalorisent la société et la culture kabyle. Si leur regard, et leurs actions, focalisent surtout sur la littérature, ils tentent aussi de revaloriser la culture matérielle. Boulifa par exemple, tout en ayant intériorisé une idée de retard au niveau des techniques de production en Kabylie, tente de défendre la situation de la fabrication (*leṣṣnayaɛ*) : « *Ulama nxuṣṣ lefhama ur nessin ara amek tella ddunit si lqella n leqraya deg nella, ɣur-neɣ cwiṭ n rray, nezmer i yiman-nneɣ ; nxeddem ayen neḥwaǧ. Aqbayli seg wasmi d-tekker yemma-s n ddunit af akken i ɣ-ttemslayen yemɣaren, la d netta i ixeddmen s iman-is, s ufus-is kra ara yeḥwiǧ deg wexxam-is* » [Bien que nous manquions de connaissances, nous ignorons comment est le monde parce que nous avons peu fait d'études, nous avons quand même un peu la maîtrise des choses, nous sommes capables de nous débrouiller ; nous fabriquons ce dont nous avons besoin. Le Kabyle, depuis qu'est apparue la Mère du monde dont nous parlent les anciens[223], produit lui-même, de ses propres mains, tout ce dont il a besoin chez lui] (Boulifa, 1913 : 218). Dans la deuxième moitié du XXème s., Ouary revient sur cette dévalorisation de la civilisation kabyle en général : « aveuglé par les sophismes de certaines cultures classiques, j'ai fini par me rendre compte qu'il existait bien « chez nous » des richesses de valeur intrinsèque qui mériteraient aussi bien que d'autres d'être sauvées. Il revient ainsi sur l'appellation de folklore : les productions de la culture kabyle ne sont pas juste « des manifestations naïves et rustiques de petites gens ». Le rapport aux objets a donc été transformé par cette interaction avec les regards de l'Autre. S'il insiste également dans son discours sur les aspects décoratifs (décoration des murs, des maisons, des poteries...), aspects sur lesquels se focalisait le regard touristique, ces éléments deviennent pour les lettrés les « indices, témoignages et preuves de l'existence d'une esthétique, d'une recherche qui élargit les perspectives pour permettre d'affirmer qu'il existe bien chez nous une culture originale attachante » ; ces éléments montrent « la forte personnalité d'un peuple » (Ouary, 1974 : 31-34). Ils expriment désormais aux yeux de certains Kabyles la spécificité de leur culture, donc leur identité.

En parallèle, à partir des années 1960, la politique de négation de la berbérité par l'Etat algérien amène ce dernier à enfermer la culture berbère dans les termes « patrimoine culturel populaire » et il diffuse la vision d'une culture qui doit être confinée dans les musées (Abrous, Chaker, 1988). Cette orientation officielle aboutit en février 1987 à l'ouverture d'un Institut national supérieur de la culture populaire. En réaction à cette attitude, on l'a vu, le Mouvement Culturel Berbère prône une prise en charge autonome et volontariste de la culture berbère ainsi que sa modernisation.

Les militants locaux, comme ont pu le montrer les parcours relatés précédemment, sont nourris par ces influences ; leur action en ce qui concerne la culture matérielle se positionne par rapport à ces différents discours et correspond plus ou moins au devenir de ces productions dans la société en général.

[223] La « Première mère du monde » est un personnage mythique qui intervient dans la genèse du monde. L'expression fait référence à un passé très lointain. Cf. Abrous, notice « Kabylie : cosmogonie », *EB* n°26, 2004 : 4088-89.

3- L'action des militants locaux : entre muséification et actualisation.

a- Le cas des l'artisanat : des productions et des savoir-faire qui ont survécu mais sont peu réinvestis par les associations.

Les célébrations de *Yennayer* et du 20 avril constituent de véritables vitrines des activités associatives. Or, on y assiste à une certaine muséification des productions héritées de la société kabyle ancienne. En effet pas de *Yennayer* ou de commémoration de *Tafsut Imaziyen* sans une salle où sont exposés poteries anciennes, outils agricoles et outils de l'artisanat traditionnel, suscitant la curiosité des plus jeunes ou la nostalgie des anciens. Parfois, aussi, on expose bijoux, robes et tapis, mais aussi des panneaux avec des photos expliquant les symboles de l'art berbère...

Figure 27- Exposition d'objets lors de la célébration du 20 avril (*At Ɛnan*, 2013).

Il est vrai que la production de poterie et le tissage sont devenus des activités plutôt marginales. Un programme de développement de l'industrie locale instauré après l'indépendance n'est pas parvenu à redynamiser le tissage : les autorités publiques avaient tenté entre 1967 et 1973 de développer de petites unités étatiques dans les différentes branches de l'artisanat traditionnel pour créer des emplois en milieu rural, dans les zones où existe une tradition artisanale, afin de revitaliser l'économie locale. Une unité de tissage est implantée aux *At Zemmenzer*. Mais après 1974, l'industrie publique locale est réorientée vers l'approvisionnement de l'industrie publique et des travaux publics (Oussalem, 2004 : 4043). De manière générale, le tissage et la fabrication de poteries se maintiennent chez les *At Zemmenzer* comme des activités féminines, confinées dans les maisons à des fins domestiques ou pour apporter un revenu d'appoint. L'exemple du tissage révèle aussi une certaine folklorisation qui s'observe dans son usage à destination des touristes, dans le cadre de la maison de l'artisanat. Ce lieu concentre la vente de l'artisanat « traditionnel » (surtout kabyle) et s'adresse essentiellement aux touristes, surtout les émigrés et leurs descendants qui retournent au pays.

Figure 28- Photo d'une boutique de la maison de l'artisanat (Tizi-Ouzou, 2012).

(Sur le tapis est écrit : « Bienvenus au tapis de tichrad d'Ath Zmenzer »)

Le nom *At Zemmenzer*, en rappelant *lɛerc* d'antan, renvoie à la « tradition » mais aussi au côté exotique de l'artisanat traditionnel.

Le savoir-faire est resté transmis de mères en filles dans les familles qui ont perpétué cette pratique ; il a pu être transmis à d'autres femmes[224]. Il s'agit aussi bien d'une production utilitaire que décorative. Ces couvertures tissées et poteries font effectivement partie du trousseau que chaque jeune femme se doit d'emmener le jour de son mariage et elles sont investies d'une forte symbolique. Trois formes de poteries, présentées en annexe 8a, jouent un rôle symbolique lors des cérémonies entourant le mariage : *lmesbaḥ* porte les bougies allumées lors de la cérémonie du henné, et lorsqu'elle quitte la maison de son père ; *lmetred* sert pour le henné lorsque le rituel de son imposition s'est maintenu. *Tibuqalin*, sont sorties le 7ème jour (*ass n sebɛayam*) lors d'un rituel particulier, tombé en désuétude un moment et remis au goût du jour : la mariée avait l'habitude de ne pas sortir de la maison de son mari avant le 7ème jour, lors duquel elle allait puiser de l'eau à la fontaine.

L'activité de la poterie a été faiblement réinvestie par les associations. Seule l'association culturelle *Uzzal* d'*Agni Bbuffal* a mené une activité dans ce sens dans le cadre du festival de la poterie. Le village rattaché à la commune de Souk-el-Tnine, participe en effet au festival de la poterie de Maatkas. L'association mobilise le village autour de cet événement qui offre l'occasion d'exposer des poteries anciennes et récentes, à l'instar d'autres dates célébrées par les associations.

[224] J'ai assisté à la fin des années 1980 à l'initiation d'une femme qui désirait monter un métier à tisser chez elle afin de réaliser les différentes couvertures qui composeraient le trousseau de ses filles. Une vieille femme du village lui a prêté le matériel et est venue monter le métier à tisser (*aẓeṭṭa*), mais aussi l'aider à exécuter les rites nombreux qui accompagnent sa pose.

Figure 29- Exposition de poteries (association *Uzzal*).

Mais l'association mobilise aussi cette activité pour montrer un savoir-faire traditionnel : les vieilles femmes « professionnelles » sont chargées de démonstrations de façonnage et de cuisson traditionnelle (*uɣud*) au moyen de bois mort et de bouse de vache malaxée préalablement avec de la paille, puis séchée (*ticcicin*). Leur objectif est ainsi de transmettre ces gestes grâce à des ateliers d'initiation.

Figure 30- Démonstration de la cuisson traditionnelle des poteries.

Figure 31- Atelier d'initiation à la fabrication de poteries.

b- Le cas de la maison kabyle (tazeqqa) : entre abandon et réappropriation symbolique.

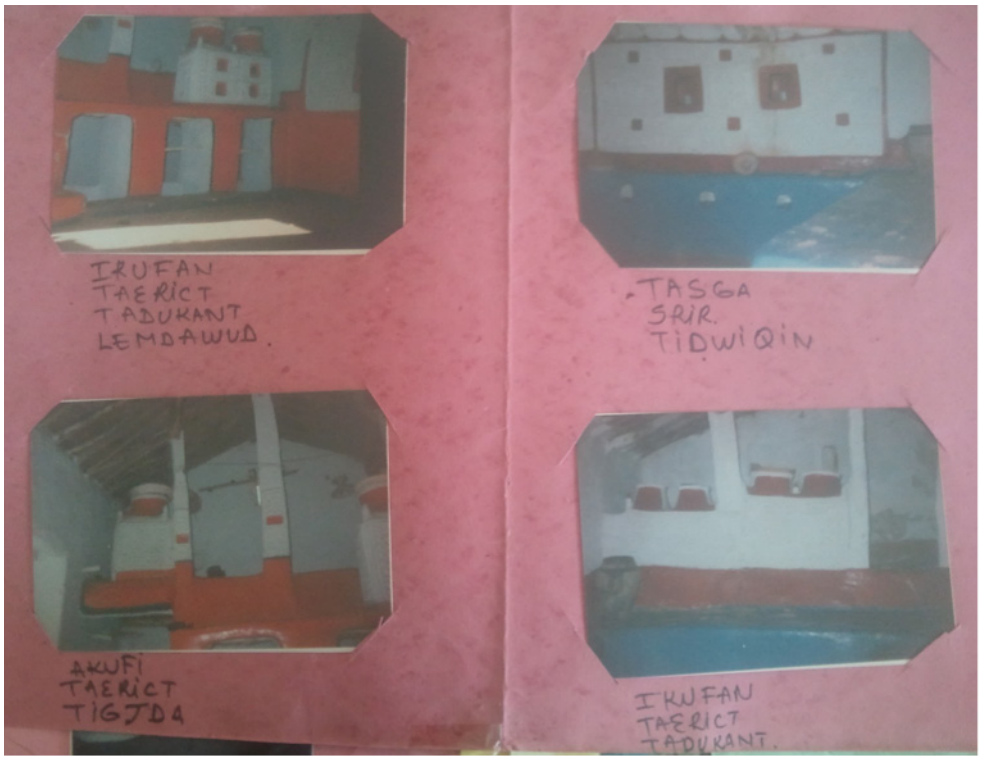


Figure 32- Panneau d'exposition "la maison kabyle" (archives *Itri Uqenjur*).

En ce qui concerne l'habitat, les anciennes habitations sont largement abandonnées pour des constructions récentes, parce qu'elles sont considérées comme inadaptées au confort moderne. De là découle une tendance à la folklorisation qui apparaît dans les actions menées par les associations. L'informateur sait souvent où il demeure encore de ces maisons ayant survécu aux transformations postérieures à l'indépendance et illustrant un temps les cartes postales présentant la Kabylie. Dans quelques rares cas, elles servent encore d'habitations principales. Mais la plupart sont utilisées comme bergerie ou poulailler, ou servent à entreposer des ressources (foin, pommes de terres, oignons)…

Figure 33- Une tazeqqa encore habitée (*At Wanec*, 2006).

Figure 34- Une *tazeqqa* servant de débarras (*At Wanec*, 2006).

Outre leur réinvestissement comme lieu de stockage, la réaction des populations face à l'enquêteur peut révéler des aspects qui concernent les usages et les représentations qu'elles ont de leur *tazeqqa*. Lors de mes enquêtes, je me suis rendue à *At Wanec* afin de photographier des exemples de maisons anciennes. Là, j'ai eu droit à deux types de réactions : une femme, d'abord, par dérision a qualifié les objets traditionnels (y compris sa maison qu'elle occupait encore) d' « *igerwağen* » : au sens littéral le terme désigne des ustensiles de cuisines (Dallet, 1982 : 278) ; au sens figuré, il désigne des objets de peu de valeur. Une autre a été très fière au contraire de m'apprendre que sa maison, inoccupée mais assez bien conservée, avait servi lors du tournage du film *Amacahu*, film de Belkacem Hadjadj, sorti en 1995. Elle me fit visiter les lieux qui, à la manière d'un musée, servaient aussi à conserver tout type d'objets anciens et, spontanément, elle se mit à jouer des scènes de la vie quotidienne pour « illustrer » mes photos.

Figure 35- Une femme (*At Wanec*) met en scène la visite de sa *tazeqqa* transformée en "musée" : *ayazil* (outil pour le tissage) et *djefna* (ustensile de cuisine) / *lkanun* (foyer).

Ainsi, si ces maisons traditionnelles ne correspondent plus au lieu de vie idéal, elles sont devenues des symboles du passé « kabyle », de la culture « traditionnelle ». On en fait des musées que l'on se plaît à faire visiter, et on encense dans les poèmes ce lieu devenu symbolique d'un passé idéalisé.

A tazeqqa n lejdud	**Maison des ancêtres**
A tin yeɛzizen i lwali	Toi qui fut précieuse au cœur du protecteur
Wigad ikem-yebnan ruḥen	Ceux qui t'ont construite sont partis
Ur ṛwan yidem iɣimi	Ils ne sont pas rassasiés de toi
Nekwni s wid d-yeqqimen	Nous qui sommes restés
Neqleɛ acḥal d akufi	Avons arrachés combien de jarres
Ur ḥezzen ay axxam	Ne sois pas triste
A d-ak-nerr tigmi	Nous te ferons croître de nouveau
Atnan kkren-d imusnawen	Voici venus les savants
Ara k-id-ileqqmen	Qui te renouvelleront
Ad tuɣaleḍ am zik-nni	Tu redeviendras comme jadis
Ay ikufan yeɛzizen yeɣlayen	Jarres précieuses et chéries
A win yesɛacen baba d yemma	Qui ont fait vivre mon père et ma mère
Yettacaren d nneɛma	Qui se remplissaient de céréales
Rran-asen lqima	Elles retrouvent leur valeur
Rṣnen-ten di laversiti	Et sont fixées à l'université
Ay ikufan yeɛzizen yeɣlayen	Les jarres précieuses et chéries
S anebdu m(i) a d-sserwaten	En été lorsqu'ils battaient le grain
Ad ččaren akw d lɣella	Se remplissaient toutes de récoltes
Ad nuɣal ar Tassa Taɛacurt	Venons-en à Tassa Taachourt
A lalla-s n tilawin	Toi, perle des femmes
Asmi treqmeḍ g ikufan	Lorsque tu décorais les jarres
Teṛwiḍ timellalin d teqṭiḍin	Tu étais rassasiée d'œufs et de viande
Tura tewwi-kem rreḥma	Maintenant le ciel t'a emportée
Di lǧennet a m-gen amkan-im	Ils te feront une place au paradis.

(Poème recueilli en 2005 ; *Buhinun*)

Ce poème loue un idéal rural et agricole, la maison « traditionnelle » y symbolise l'attachement aux ancêtres disparus, éléments liés à une organisation socio-économique révolue. Mais apparaît également ici la transformation du rapport à cet objet : les maisons deviennent dignes d'être étudiées par les savants (*imusnawen*), elles ont désormais leur place à l'université. Ces éléments sont décrits comme permettant une revalorisation (*Rran-asen lqima*), voire un renouvellement de la « maison kabyle » (*Ad ak-nerr tigmi* ; *Ara k-id-ileqqmen*). La maison kabyle, *tazeqqa*, est donc devenue un lieu symbolique dont les représentations marquent le rapport au passé, tout en diffusant la spécificité kabyle.

Il faut noter en effet que, malgré la disparition de l'habitat sur le modèle de *tazeqqa*, il n'y a pas eu rupture avec la symbolique ancienne. En effet, lors de l'édification de constructions modernes, on procède toujours à des sacrifices, notamment lorsqu'on pose des fondations, lorsqu'on coule une dalle (étape qui réactive en outre la pratique de *tiwizi*). La famille élargie continue de résider dans un espace commun : les maisons sont à étage et chacun d'eux est destiné à être habité par l'un des fils au moment de son mariage. De plus la vie de la famille continue de s'organiser dans un espace « protégé » (cour intérieure ou espace ouvert qui se situe du côté du jardin et non de la rue ou de la route). L'ouverture vers l'extérieur reste limitée : l'étage des garages, symbolisant le contact avec l'extérieur, reste l'espace des hommes, de leur vie publique (travail, mais aussi soirée avec les amis qui ne sont pas assez proches pour être admis au sein de la famille…), alors que la vie féminine et familiale se concentre vers les étages inférieurs ou supérieurs qui eux donnent sur la vallée ou sur une cour intérieure. D'autre part, on assiste également à une réappropriation des décors dont certains éléments ornent désormais les façades extérieures.

Figure 36- Décors de façade de maison (*Aqenjur*).

Figure 37- Décors de façade de maison (*Iɣil Lmal*).

Figure 38- Décors de façade de maison (*Mellul*).

Ces décors recyclent l'étoile (*itri*), les losanges (*timeqqrunin*), les poteries, le signe « *amaziɣ* ». Apparaissent même des inscriptions en *tifinaɣ* ce qui montre clairement que la démarche s'inscrit à la fois dans une réappropriation d'unee pratique ancienne et dans l'affirmation identitaire berbère.

*c- Le cas de la robe kabyle (***taksiwt***) : une tradition créée au XXème s. devenue symbole de l'identité locale/régionale.*

La tenue portée au XIXème s. a fini par disparaître. La tenue qui s'est diffusée à partir du début du XXème s., elle, n'est pas qu'un costume. Elle reste portée aujourd'hui par toutes selon différentes modalités : les plus âgées ne portent que la « *taksiwt* », en général avec des manches longues, accompagnée de la *timeḥremt*, à l'exclusion de tout autre type de vêtement. Les plus jeunes portent parfois la « robe kabyle », d'autres fois (pour aller en ville, pour travailler ou aller au lycée) une tenue de style occidental, désignée d'ailleurs par l'expression « *llebsa n temdint* » (les vêtements de ville). La *timḥremt* (le pagne) est aussi parfois portée sur le vêtement européen, parce qu'elle reste signe de pudeur[225]. Les fêtes (mariages, circoncisions...) sont l'occasion aussi de se faire coudre une robe kabyle à la dernière mode. Car la couture de ces robes, du fait de leur usage quotidien, demeure une activité économique locale. Des femmes ont ouvert des boutiques et des ateliers de confection dans la ville-centre d'Alma mais aussi parfois dans certains villages.

Les associations se sont aussi appropriées cette activité : l'association *Itri* a mis en place un atelier de couture, il est en projet pour l'association *Imal*. Les robes ne constituent donc pas que des objets d'exposition. Elles sont aussi produites dans des ateliers de couture réguliers, comme par exemple celui mis en place par l'association *Itri*. L'atelier est pris en charge par une couturière professionnelle du village. Elle a appris le métier après avoir quitté l'école à l'âge de neuf ans, et, jusqu'alors, elle travaillait dans des ateliers ou chez elles pour vendre sa production aux particuliers. L'atelier associatif mis en place a attiré de nombreuses jeunes filles du village non pour apprendre une activité économique (la plupart sont des filles scolarisées ou des femmes qui travaillent) mais

[225] Les vêtements traduisent encore toute une symbolique autour de l'honneur. Le terme *timeḥremt* renvoie à la racine ḤRM : le corps doit être défendu, protégé. Cette symbolique concerne aussi le vêtement masculin. Si le burnous est de moins en moins porté c'est parfois en raison de son coût et de son caractère peu fonctionnel au quotidien (néanmoins il est encore porté en hiver). Toutefois, les hommes continuent de le posséder ou souhaite en avoir un, même s'il reste à la maison ; "*d ccan*" explique-t-on (c'est une question d'honneur, de considération).

pour apprendre un savoir-faire. Elles viennent avec des modèles qu'elles veulent réaliser elles-mêmes.

La robe kabyle, bien qu'elle connaisse une forte adaptation, affirme particulièrement l'identité. Si le port de toute robe kabyle marque immédiatement l'appartenance à la région, chaque type porte aussi des références identitaires locales. Les robes se définissent en effet par les motifs qui les ornent. Le style d'*At Zemmenzer* (*taxgaṭ n At Zemmenzer*) correspond à une robe décorée par des lignes de rubans croquets (*tisfifin*) et surtout un large galon vert (dit « *tawahrawant* »), orné d'un zigzag doré.

Figure 39- Robe kabyle : *Taksiwt n At Zemmenzer* / *n twehrawant*.

D'autres styles sont bien sûr portés ; ils font référence à d'autres régions de Kabylie (*Iwaḍiyen* notamment), mais aussi lors des fêtes, à d'autres régions berbères (voir annexe 8b).

En résumé, on observe que certains objets connaissent dans la vie quotidienne des abandons parce qu'ils ne répondent plus aux transformations du mode de vie et du système économique. Il existe une tendance à la folklorisation : après la dévalorisation dans la cadre de discours développés par des regards extérieurs qui ont pointé les aspects décoratifs et le caractère primitif, naïf... de ces élements, le terme peut aussi désigner aujourd'hui une certaine intériorisation de ces éléments ; sous prétexte de revaloriser certains de ces objets, ils sont en réalité figés dans leur aspect formel et « muséifiés » lors des expositions réalisées par les associations.

En parallèle cependant, on assiste aussi à l'actualisation/réactualisation de certains éléments qui sont adaptés dans la vie quotidienne : les vêtements féminins (se révèlant être une création récente, mais perçus comme traditionnels car différents du vêtement occidental), les poteries, les décors, les pratiques entourant la maison ancienne... sont l'objet de réappropriations symboliques. L'ensemble s'insère aussi dans la création d'images identifiantes, qui diffusent l'identité régionale ou locale.

Ce processus plus dynamique que la folklorisation se retrouve largement dans le traitement de la littérature orale traditionnelle.

II- Les productions immatérielles : le cas de la littérature.

L'analyse des transformations de la littérature et du rapport à cette littérature s'impose pour deux raisons qui expliquent également en partie les spécificités du traitement dont elle est l'objet au sein des associations. En premier lieu, la littérature occupait une place essentielle dans la société kabyle ancienne (voir à ce sujet la première partie p. 104). Cette littérature était essentiellement orale et intimement liée à la vie sociale. Outre la poésie, qui constituait le genre le plus important, on trouvait : le conte, les chants de travail, les chants rituels, les proverbes, les devinettes, les comptines... La poésie occupe une place particulière : pratique sociale prééminente dans cette société, elle a, de ce fait, été prise en charge très tôt dans le cadre du processus d'affirmation identitaire berbère : des recueils pour sauvegarder cette poésie sont constitués dès le début du XXème s., recueils qui se donnent en outre la mission de combattre les jugements négatifs portés sur la société kabyle et sur sa littérature.

Ces spécificités semblent pouvoir expliquer que la poésie est restée un genre vivant et fait l'objet de processus de réappropriations dynamiques.

1- Un héritage littéraire varié et vivant.

Le champ littéraire a été effectivement profondément bouleversé par la conquête française. « Certains genres sans avoir disparu, se sont essouflés ; c'est le cas du conte, des chants rituels, proverbes, comptines. Ces genres, bien qu'ils soient encore vivants, sont aujourd'hui très peu productifs. (...) Seule la poésie a réellement survécu » (Abrous, 2004 : 4071).

L'observation et l'enquête sur le terrain permettent de retrouver ces transformations. Certains témoins se souviennent de contes, de chants rituels, de comptines... leur énonciation ne se fait plus systématiquement dans les contextes qui étaient les leurs. Les transformations du mode de vie ont en effet eu des incidences sur les temps d'énonciations des contes, des chants de travaux. Mais des chants rituels liés à des activités ou des cérémonies qui ont perduré, bien que réaménagées, demeurent : *tibuɣarin* (chants de fêtes), *aserqes* (la « sauteuse ») par exemple. Les proverbes ponctuent encore largement les paroles des enquêtés, et le genre est alimenté désormais par les vers de la néo-chanson (par exemple les citations de Sliman Azem, de Matoub Lounès...). La pratique de la poésie s'est mieux conservée : on transmet encore une partie du répertoire local ancien mais surtout la création poétique est encore d'actualité.

C'est dans ce cadre que s'inscivent les différentes démarches des animateurs des associations, parfois associés aux comités de village. Avant d'analyser les réappropriations de cet héritage, le point suivant présente un panel de poèmes recueillis et représentatifs de la pratique poétique chez les *At Zemmenzer*, afin de mettre en évidence les choix faits par les acteurs villageois (choix de genres, types de réappropriations à partir de ces éléments choisis).

2- Le cas de la poésie : de la poésie « traditionnelle » à la poésie « contemporaine ».

Abdellah Bounfour (2008a et b) s'est interrogé sur la terminologie à utiliser pour rendre compte de la poésie berbère et de ses transformations. Les termes ne sont pas neutres et telle ou telle formulation non explicitée porte des connotations. Il choisit donc de parler de littérature « traditionnelle » et de littérature « contemporaine » en rappelant cependant que ces deux catégories ne sont pas étanches. Les deux formulations permettent de rendre compte de changements subis par la poésie dans le monde berbère. Marquée au départ par l'oralité (« la voix prime sur l'écrit »), sans singularité individuelle de style, la poésie berbère contemporaine (c'est-a-dire qui nous est

contemporaine) est, elle, marquée par l'acte d'écriture et s'inscrit dans la réalité sociale et politique de la fin du XXème et du début du XXIème s. en relayant le combat identitaire berbère.

Le tableau de la pratique poétique présenté ici se veut diachronique, mais la périodisation adoptée met en évidence des moments, montrant des transformations diffuses, une adaptation des thématiques à l'actualité sociale de l'époque décrite ; ces moments ne correspondent donc pas à des périodes closes.

a- La poésie du XIXème s.

Elle ne nous est accessible qu'à travers des recueils publiés depuis la deuxième moitié du XIXème s. On y retrouve en effet des pièces de poètes des *At Zemmenzer* : *Ɛeli u Ferḥat* de *Buhinun*, *Lḥağ Saɛid n At Ɛemer* d'*Iɣil Lmal* (voir les extraits exploités dans le chapitre 2, pp. 241 ; 243 ; 244 ; 246-247).

Les pièces recueillies par Hanoteau (1867), du genre *taqsiṭ*, s'ouvrent et se terminent par des invocations à Dieu, au prophète et à la bénédiction de l'assistance. Elles offrent une représentation de la conquête de l'Algérie vécue par les Kabyles. Elles évoquent en effet les étapes de l'avancée de l'armée française, les combats menés par les villages, les tribus ou les confédérations kabyles. Elles indiquent aussi que l'univers des tribus kabyles ne se cantonnait pas à leurs montagnes : on y trouve des références à Alger comme lieu où se constitue un pouvoir central, au Turc présenté comme le modèle du guerrier courageux, aux saints de l'ensemble du monde arabo-musulman... La défaite face à la conquête, la mainmise politico-administrative de la France sur la région s'y traduit par un sentiment d'injustice, et de pertes des repères.

On ne retrouve sur le terrain aucun souvenir ni des textes ni des noms des poètes (à l'exception d'informateurs qui ont lu cet ouvrage). Cette poésie peut donc être considérée comme oubliée.

b- Le début du XXème s.

Malgré les bouleversements liés à la colonisation, on assiste au maintien d'une production poétique, de plus ou moins grande valeur, sur un mode traditionnel par des poètes locaux (dont on se souvient sous le nom d'*imeddaḥen*).

Ils transmettaient la poésie ancienne, mais improvisaient aussi des productions en présence du public (sur les marchés, à l'occasion des fêtes notamment). On se souvient encore de noms et parfois de poèmes. Par exemple, à *Aqenjur*, *Rezqi Muḥ u Ɛli* transmettait lors des fêtes les poèmes de *Muḥ Lḥağ Salem u Ḥemmuda* poète plus ancien (*Tabrat* n°1, août 1996 : 4). Des témoignages évoquent aussi des poètes itinérants, hommes ou femmes qui faisaient du porte-à-porte et demandaient l'aumône (*a tettren*). *Lḥağ Sliman n Ɛli* d'*Iɣil Lmal* créait lui ses poèmes. Quelques uns nous ont été rapportés par *Ḥmed Idir* du même village, né en 1925. Les thématiques concernent des sujets banals (glissement de terrain au village, exemple 3), la réalité sociale (exemple 2 sur l'émigration), les « héros » de l'époque coloniale (exemple 1 sur *Ḥmed u Merri*, « bandit d'honneur »), la perte des valeurs...

Exemple 1 : Extrait d'un poème chanté par *Lalla Tiṭam*, qui faisait du porte-à-porte.

A taqejjirt n wemcic	« Petite patte de chat »[226]
I d-yemɣin s ddaw leḥcic	Qui a poussé sous l'herbe
Iɣaḍ-i Ḥmed-u-Merri	J'ai de la peine pour Ahmed-ou-Merri
Yemmut ur d-yeğği aqcic	Mort sans avoir laissé d'enfant
A taqarurt n siru	Flacon de sirop
A tin yeɣlin deg wusu	Tombé dans le lit
Iɣaḍ-i Ḥmed u Merri	J'ai de la peine pour Ahmed-ou-Merri
Yemmut af (u)ḍebsi n seksu.	Mort devant un plat de couscous[227].

Exemple 2 : Poème de *Lḥağ Sliman n Ɛli*, sur le départ des émigrés.

Apparaît dans ce poème l'importance des emprunts à la langue française (*tibalizin*, *tamacint, ikustimen*...), phénomène à lier aux transformations induites par la colonisation (port de vêtements occidentaux, introduction des moyens de transport modernes...).

Ḥerklen ak ixeddamen	Tous les travailleurs se préparent
Ar Fransa ad sahlen	Pour la France ils vont partir
Ad ruḥen ak ad nuben cewya	Ils cherchent tous de quoi pourvoir à leurs besoins
D tibalizin mi tent-refden	Au moment de soulever les valises
Ɣlin deg (ye)meṭṭawen	Ils tombent en larmes
Yettru wul tejreḥ tasa[228]	Le cœur saigne et se déchire
Af lɣaci i selmen	Ils saluent les gens
Irkelli twehmen	Tous restent ébahis
Ulac win u ɣaḍen ara	Et éprouvent pour eux de la peine
Ar Tizi Wwezzu i subben	A Tizi-Ouzou, ils se rendent
Di tmacint rekben	Montent dans le train,
Di Lezzayer i rrsen merra	A Alger en descendent tous
Uɣen-d ak ikustimen	Tous se sont achetés des costumes
Ak d ikaṣkiḍen	Avec des chapeaux
Llebsa taberkant merra	Des vêtements entièrement noirs
A(r) lbiru ayen qqedmen	Dans le bureau ils pénètrent
rrekba a tt-xelṣen	Pour payer leur voyage
Si ssya armi d Murṣileyya	De là, jusqu'à Marseille
Lbabur isuɣ mertayen	Le bateau siréna deux fois
Wis tlata d ayen	A la troisième

[226] Expression traduite littéralement ; elle désigne une plante.

[227] *Ḥmed u Merri*, bandit d'honneur, originaire d'*Iwaḍiyen*. Il aurait été, d'après les récits locaux, assassiné par un compagnon à la solde des autorités françaises ; il l'aurait invité à manger un couscous et lui aurait tiré une balle dans le dos.

[228] *Ul* désigne au sens propre le cœur ; au sens figuré il désigne le centre et siège des sentiments humains (Dallet, 1982 : 440-441). *Tasa* désigne au sens propre le foie ; au sens figuré l'image représente l'amour maternel et plus largement l'affection qui unit les proches (Dallet, 1982 : 752-753).

Ad twaliḍ-t yeqleɛ si lmerṣa	Le voilà qui démarre et sort du port
Af ṭnac n wasmi ṣufren	A midi le jour de leur départ,
Fsin imraren	Ils ont largué les amarres
I lbabuṛ yedda « a nafa » !	Du bateau, il part, « en avant » !
Ay aɛessas lebḥur !	Ô gardien des mers !
A saddatt leḥrur !	Ô nobles saints !
Rret-d iɣriben ar tmurt-a.	Ramenez les exilés en ce pays.

Exemple 3 : Poème de *Lḥağ Sliman n Ɛli* à propos d'un glissement de terrain local.

Amalu yesfenxer berra	L'ubac est défiguré
Si lketra n nfiḍa	De l'abondance de gouttes
U d-ğɛileɣ ara aɣ-yexdem tigi	Je n'aurai imaginé cela
Lqahwa qrib tedda	Le café a falli être emporté,
S asif tuccerka	Finir dans la rivière
Ad teglu (u)la s lɣaci	Et emmener les gens par la même occasion
Lmeḍmer tewwi-t targa	??[229] est partie dans la rigole
Tegla s ččina	De même que les orangers
Ṭṭaɛa-k a sidi Rebbi.	(Nous nous soumettons à) ta volonté seigneur Dieu.

Exemple 4 : Poème de *Lḥağ Sliman n Ɛli*.

Steqsi bnadem yeḍɛefen	Demande à l'être amaigri
D win i yetɛerfen	C'est celui qui est informé
Kul lehmum ɛeddan fell-as	Il a traversé tous les tourments
Ččan-t lebḥur d isafen	Noyé dans les mers et les cours d'eau
Sserden-t yekfen	Lavé, mis en linceul
Rran tmedlin fell-as	Mis sous une pierre tombale
Tura i tt-yewwin d icriken	Maintenant ce sont les associés qui l'emportent
D widak i ifehmen	Ceux qui comprennent
Lqum rebḥen fell-as.	Ils prospèrent sur le dos du peuple.

c- Le milieu du XXème s. : une poésie selon le mode traditionnel adapté au contexte du combat nationaliste.

La production et l'énonciation sont toujours marquées à cette période par la vocalité. On retrouve surtout des créations des femmes et une diffusion dans les milieux féminins (énonciation dans cours des maisons, à la fontaine...), parfois devant une assemblée de maquisards.

Les deux premiers proviennent de *Seɛdiya n Ssaɛid* d'*At Ḥsen* (environ 50 ans alors) qui les composait pendant la guerre (poèmes recueillis auprès de *Dehbia Tahir* d'*At Ḥsen*, née en 1940). Elle les produisait devant les femmes qui se réunissaient dans les cours des maisons, mais aussi

[229] Terme dont je n'ai pas pu trouver la traduction.

devant les maquisards (lorsqu'ils faisaient halte dans le village, pour manger ; elle était conduite par le chef de famille qui les avait accueillis afin qu'elle déclame ses poèmes). Dénoncée, elle a été arrêtée et transférée à *Alma* (siège de la SAS) puis au camp d'*Iɣil Imula*.

Le contenu rend compte du nationalisme, de la guerre, du sacrifice des maquisards, des héros locaux parfois anonymes et de ceux plus connus (Krim Belkacem), moins de la banalité du quotidien. Les emprunts à la langue arabe et les références à l'islam sont récurrents. On peut souligner les références à la religion musulmane (*ddin*, la religion ; *lumma*, l'Oumma ou communauté des musulmans), l'appel au conservatisme des mœurs (référence au ramadan, au vin) et les références aux saints pour clore les poèmes (comme dans la poésie du XIXème s.). La référence à l'Algérie est également présente (*Lezzayer*, *tamurt*).

Exemple 5 : poème de *Seɛdiya n Ssaɛid*

Le poème s'inspire du thème de l'émigration mais cette fois, il est narré sous l'angle de l'oppression coloniale.

La grif n yinselmen	La grève des musulmans
Reppi a ten-iɛiwen	Que Dieu les aide
A d-teban tafat i lumma	La lumière apparaît sur l'Oumma
Fransa xilla i ɣ-teḥreṣ	La France nous oppresse fortement
Gmi s-nḥelles	Pour cela nous sommes préparés au combat
Nɛemmed agris di lɣaba	Nous sommes prêts au froid glacial dans la forêt
Mkul lḥif yura-yaɣ	Toutes les misères nous sont destinées
Aɣrum yenfi-yaɣ	Le pain nous a poussés à l'exil
Wɛerak armi d Franṣa	Jusqu'en France
Asmi (a)ɣ-teḥder tikli	Quand se présente à nous le moment du départ
Nettru aɛeggali	Nous pleurons tous en famille
Yenhedd wul tejreḥ tasa[230]	Le cœur est anéanti, le foie lacéré
Nezger akkin i lebḥar	Nous traversons la mer
Lxedma tewɛer	Le travail est pénible
Tajernanṭ akken i s-yeḥwa	Le salaire, à son bon plaisir
Di tmurt-is ara nxeddem	Nous travaillons dans son pays
Yerna aɣ-yergem	De surcroît, il nous insulte
Ur aɣ-yeḥsib d acu-yaɣ	Il nous ôte toute considération
S tmurt-nneɣ a yettzuxxu	Il s'enorgueillit de notre pays
Abeḥri lḥamu	Air frais, chaleur
Akal-ines d lfeṭṭa	Sa terre est généreuse
Kul lxir deg-s yeɛllaq	Regorgeant de toute richesse
Kulec di lerzaq	Toute sorte de ressources
Lfakya anebdu ccetwa	Des fruits été comme hiver
Yečča wuday d urumi	Le Juif et le Français[231] mangent

[230] Voir note 228 p. 367.

Leḥrir d safi	Dans la soie et le luxe
Nekni nuɣal d lqaɛa	Nous, nous nous retrouvons plus bas que terre
Tura nezzi-d ar yixef-is	Maintenant nous allons l'anéantir
Ad yeddem iman-is	Qu'il sorte d'ici
Yekfa lmektub-is ssya	Il n'a plus sa place ici
Netta d tamurt n wegris	Lui c'est un pays de glace
I s-yekseb jeddi-s	Qu'il a hérité de ses ancêtres
Tagi ur as-tdum ara	Celui-ci ne lui revient pas
Lezzayer tesɛa imawlan	L'Algérie a ses maîtres
Ukin akken llan	Tous se sont réveillés
Lɣaci s ddker w nnta	Hommes et femmes
Ssakin-ten warrac yeɣran	Ils ont été éveillés par les jeunes instruits
Yessnen amek lḥan	Qui savent comment agir
S ṭul i d-yebda ccɣel-a	Tout cela n'a pas commencé d'hier
Tura nemwafaq fellas	Aujourd'hui, nous sommes alliés contre lui
Tezzi-d turna-s	Son heure est venue
A s-nserwu lmizerya	Nous lui ferons connaître la misère.

Exemple 6 : poème de *Seɛdiya n Ssaɛid*

Wigad yesɛan ul ḍeɛfen	Ceux qui ont un cœur sont amaigris
Af yergazen yeffɣen	Ils pensent à ces hommes sortis au maquis
Ar ttjahaden af Rebbi	Et luttant au nom de Dieu
Af wasmi ğğan ixxamen-nsen	A ce moment où ils ont abandonné leur maison
S lkuraj i ffɣen	C'est avec courage qu'ils ont pris le maquis
F ddin sebblen temẓi	Pour la religion ils ont sacrifié leur jeunesse
Tarwiḥt i lɛatab tebna	Leur vie s'était préparée à la peine
Čča-tt imudaɣ	Les maquis l'ont achevée
Lḥan i ṭṭlam n tziri	Ils marchaient dans l'obscurité du clair de lune
G unebdu teḥma lgayla	En été le soleil chauffait
Lḥan-as akka	Ils marchaient quand même
Di ccetwa adfel abruri	En hiver, (dans la) neige et (sous la) grêle
Gren-as arebbi i Fransa	Ils ont fait leur ce problème qu'est la France
Af uḍar i leḥfa	A pied et pieds nus
S tmeẓyant ak d lfuci	Avec un pistolet et un fusil
Nitni rekben li car	Eux se déplaçaient en char
Labyu a ten-teṭṭafer	Un avion les suivait
Tɛuss tamurt igenni	Qui surveillait ciel et terre

[231] Depuis 1870, le décret Crémieux avait imposé aux Juifs autochtones la citoyenneté et le droit français. Ils se sont peu à peu assimilés à la communauté des Européens, formant en 1954 « les Français d'Algérie ».

Imjuhad ma a sen-andin	Les maquisards, pour leurs embuscades
D ttjur i ddurin	Se mettaient à l'abri derrière un arbre
Kul aɛbar ad yesseɣli	Chaque coup de feu abattait une cible
Ad tneɛrem a Carufa	Nobles descendants du Prophète, priez pour eux
Tgem-asen lqeḍra	Amenez sur eux la puissance divine
Ay At Yiɣil Ɛisi	Gardiens d'Ighil Aïssi
A ttnaɣen af tmurt-nsen	Ils combattent pour leur pays
Yak d lḥeqq-nsen	N'est-ce pas leur droit ?
Ad yeffeɣ slad n Reppi	Qu'il sorte grâce à la volonté de Dieu !
Si Lezzayer yewwi sseaya	De l'Algérie il a pris la richesse
Ma d nekni iḥerṣ-aɣ	Quant à nous, il nous opprime
Nddellen yergazen n lɛali	Les hommes de bien sont humiliés
Aṭas i yexdem lbaṭel	L'injustice a souvent frappé
D lqum isefcel	Elle a épuisé les gens de cette génération
Yessuffeɣ-iten si ddin maḍi	Les a détournés de la religion
Suḥaba yefna leḥzen	Saints, prenez le deuil
Yekfa lqum-nsen	Cette génération s'est perdue
Ddan ak ak d Urumi	Elle suit le Français
Nneḍṣ akid-s yedda	La moitié va avec lui
Cerken nnesba	S'alliant par mariage
Ččan Remḍan ɛinani	Et mangeant lors du Ramadan ouvertement
Ad texḍum ccrab d lkif	Renoncez au vin et à la drogue,
A tesɛum nnif	Ayez de l'honneur
Barkakut ssuq d Urumi	Cessez vos affaires avec le Français
Igad yewwi di tseqqar	Ceux qu'il a emmenés avec lui
Nwan-d d tqeṣṣer	Croyaient à un jeu
Nnan-as m(a) a d-tṣar tagi	Ne pensaient pas que cela adviendrait
Zwaren-d lɛamma si rrif	Ils s'en sont d'abord pris à la population, de part en part
Ad txedmem bessif	Vous travaillerez de force
Win yugin ad yemurti	Celui qui refusera mourra
A Ṣellaḥ akka ar Mekka	Ô saints d'ici jusqu'à la Mecque
Kul Ssid yella	Saints de chaque lieu
Ad tufrar am usigna !	Que la situation s'éclaircisse !

Exemple 7 : poème rapporté par Tassadit Ben Amar (*Iɣil Lmal*)

Ce dernier exemple a été recueilli auprès d'une femme qui se souvient de poèmes entendus auprès de femmes de son village, durant la guerre, alors qu'elle avait 8 ans.

Ass n lexmis tawaɣit	Ce jeudi, jour de malheur,
Lawan n tmeddit	En fin d'après midi,
Di taxuxt yekker uɣebbar	A Takhukht, le combat fut rude
Sliman ad yeznuzu ad isalay di leɛsker	Sliman vendait et faisait monter les soldats
Yekker-d Krim Belqaṣem	Krim Belkacem s'est levé pour le combat
Seg wul zeddigen	le cœur pur
Am yiṭij mi d-ineqqer	comme le soleil levant
Tameggḥalt ger ifassen-is	un fusil entre les mains
A treq am wegris	étincellant comme le givre
Lmatrayuz-is tezwer.	et sa mitraillette habile
S kra tid iqurben	A toutes celles qui approchent
Balakut lluzen	Attention ils ont faim
Ccečč̌et-as ssmid imnewwer[232]	Faites-lui manger la meilleure des semoules
Rebbi eğğ-aneɣ-d imjuhad	Dieu protège pour nous nos maquisards
Wigad d-yettaren ttar.	Ceux qui rendent vengeance.

d- La fin du XXème s. : le maintien d'une production poétique marquée par l'oralité.

On retrouve la production d'une poésie orale, mais qui a désormais perdu en partie ses conditions d'énonciation (publique). Des militants confient qu'au début de leur parcours, leur attachement à la culture et l'identité berbère s'est traduit par la composition de poésies aussi bien oralement qu'à l'écrit (voir dans le chapitre précédent les parcours de M. Dennoun, A. Merzouk et A. Aouanèche par exemple).

Les exemples présentés ici sont produits par une femme, née en 1954 qui a demandé à rester anonyme. Elle les énonce au sein de sa famille. Parfois, ils ont été trancrits par un de ses neveux qui vend les textes à des chanteurs. On remarquera une grande liberté en ce qui concerne la forme et une nouvelle thématique : la revendication berbère. Elle confie s'inspirer de la radio : à l'âge de 10 ans, elle achète un poste-radio ; aveugle, c'est pour elle un moyen de s'ouvrir sur l'extérieur. Vivant confinée dans le village, ses poèmes rendent aussi compte du quotidien et des événements locaux.

Ces orientations se retrouvent dans le contenu et dans la langue. A côté des thématiques antérieures (événements du quotidien comme le raccordement à l'eau courante ; héros de la guerre d'indépendance sur lesquels elle compose encore des poésies), on retrouve la réalité sociale et politique du moment : référence au combat pour la démocratie et l'identité berbère (chaos des années 1990 et assassinat de journalistes, soulèvement du « Printemps noir » en 2001), situation du village pendant les années 1990 (« années noires »). Les références et le cadre évoluent : les héros sont aussi bien ceux de la guerre (Amirouche, Si Haouès, Krim Belkacem, Abane Ramdane et tous les combattants « *imjuhad* » en général) que ceux du combat de la revendication identitaire (« Dda » Mouloud Mammeri, Matoub Lounès)[233], ce qui élargit le cadre à la berbérité (*Imaziɣen*). Dans la langue, quelques néologismes apparaissent (*Tanekra*, *Imaziɣen*).

[232] De *nur*, avoir de l'éclat ; l'adjectif signifie beau, lumineux (Dallet, 1982 : 585-586). Il qualifie ici « la fine fleur des semoules ».

[233] Sur ces héros, et leur place dans la mémoire collective aujourd'hui, voir le chapitre suivant.

Exemple 8

Ce poème présente la particularité de lier le sacrifice des héros de la guerre d'indépendance à celui des militants pour la démocratie et l'identité berbère des années 1990.

Si Ɛmiruc d Si Lḥewes lhan	Si Amirouche et Si Haouès sont braves
Mer di nemyessefham	Si l'on s'était entendu
Ar ten-nerr d iduden ufus	On les aurait chéris comme les doigts de la main
Mebla ma nettu Lkrim d Ɛban Remḍan	N'oublions pas Krim et Abane Ramdane
Aṭas seg-sen i yellan	Il en existe beaucoup comme eux
Nɣan-ten ur sɛin ammus	Ils les ont tués sans qu'ils aient fauté
Mmuten deg wegni lḥerma	Ils sont morts au champ d'honneur[234]
Xas mmuten setɛefan abernus	Tant pis ! Ils sont morts, leur burnous est posé
Ad nuɣal ar Dda Lmulud Mɛemmeri	Venons-en a « Dda » Mouloud Mammeri
Izem ağazayri	Lion algérien
Ulac aṭas si tmital-is	Il n'y en a pas beaucoup de semblables
I Lezzayer yeṭṭef akruci	Il a sillonné l'Algérie
Yenqec-itt irkwelli	Et l'a entièrement retournée
Yefreḥ yeḥya-d uẓar-is	Heureux de faire revivre ses racines.
Kkran-d yeɣyal di lkuri	Sont apparus des ânes
Wwin-t ur yeẓri	Ils l'ont emmené sans qu'il ne le sache
Ar lmutt yerfed ifasen-is	À la mort, il s'est rendu.
Wwin-t samsen-t i ṭṭejra	Ils l'ont emmené, et ont remis la faute sur un arbre
Bɣan aɣ-sɛerqen lğara	Ils ont voulu nous induire en erreur
Lefxen-d ula d ataksi-s	Ils ont même accidenté son taxi
(...)	(...)
A d-nuɣal ar liğurnanist	Venons en aux journalistes
Smaɛil Yefseḥ yexleɛ	Smail Yefseh est épouvanté
Tessker ula d tawwurt-is	Même sa porte est fermée à clef
Ṭahar Ğawut meskin yedda	Tahar Djaout le pauvre a été touché
D timecṭaḥt i gujlent yissi-s	Jeunes, ses filles sont devenues orphelines
A ɣ-semḥen kra neğğa	Qu'ils nous pardonnent ceux que l'on a laissés
Mačči d yiwen a t-id-bedreɣ	Je ne peux pas tous les évoquer
Kul yiwen s yisem-is	Chacun par son nom
Tajenwitt a tzellu ur tɛaya	Le couteau égorge sans faiblir
Tajenwitt a tzellu ur tɛaya	Le couteau égorge sans faiblir
Jami teḥfa	Jamais ne s'émousse
Llafɛa teldi-d imi-s	L'hydre a ouvert la bouche
Uccen s mebɛid i d-yezga	Le chacal à l'écart
La yettnezih deg-neɣ	S'amuse de nous
Yefreḥ yeqḍa-d ccɣwel-is	Réjoui, il a atteint son dessein.
Ddewla tura teḥla	L'Etat maintenant se remet
Tezleg akw ijufar-is	Débarrassé de tout ceux qui le gênait
Arebrab yuɣal d aṭercun	Le terrorisme sert maintenant de « serviette »
*Win yečča*n *ad yesfeḍ ifasen-is*	Celui qui a tué s'y essuie les mains

[234] L'expression en kabyle est construite sur le calque de l'expression française.

Exemple 9

Ce texte montre comment un événement banal peut faire l'objet d'une mise en poème. Le ton rappelle la poésie d'antan : nostalgique, décriant les conséquences de la modernité de manière tout à fait convenue (après avoir énoncé le poème, l'informatrice finit par dire que c'est quand même mieux comme ça : « *akka xir* »).

Nessekcem ak itwiyuten	Nous avons tous fait installer des tuyaux
Tuɣal-aɣ d lemɛanda	C'est devenu pour nous une question d'imitation
Neğğa taɛewint zdigen	Nous avons abandonné la source saine
Yettraḥen d izidanen	[Son eau] à l'odeur agréable
Sɛan ula d ddwa	Qui est aussi un remède
Ḥeznent tliwa	Tristes sont les fontaines
Af wasmi tent-neğğa	Depuis que nous les avons abandonnées
A ntess aman n tberninin	Pour boire l'eau du robinet
Ssulin-ten-id di lpumpa	Montée par des pompes
Ama lizigu merra	Provenant même des égoûts
Ferqen-ten-id i tudrin	Et distribuée au village
Swemt a lxalat merra	Buvez, femmes
Neɣlemt mebla ccḥa	Renversez sans vous restreindre
Kunemti ad terwumt lifilm	Et rassasiez-vous de films
Argaz a d-yas si lxedma	L'homme rentrera du travail
Smana ma u yexlis ara	S'il ne paie pas, une semaine après
Ad asen a s-ten-gezmen.	Ils viendront lui couper.

Exemple 10

Le poème rend compte des événements de 2001, inscrit cet événement dans la revendication à la fois identitaire et politique.

Arrac n ɛecrin sna	Des jeunes de vingt ans
Arrac n ɛecrin sna	Des jeunes de vingt ans
Rran-ten i rejma	Sont pris pour cibles de leurs jets
Wa yemmut, wa marent-d wallen-is	L'un est mort, l'autre est devenu borgne
Tasa tegra a d-teḥlales	Le cœur maintenant trépigne
G idim texnunes	Souillé dans le sang
Neɛya di ṣṣber tura	Nous sommes lassés de patienter désormais
Tiyita n Lewnas a teqqaz a trennu	La blessure de Lounès[235] creuse et creuse encore
Jami ad teḥlu	Jamais elle ne guérira
Tegzar acḥal d ulawen	Elle a entaillé tant de cœurs
I yettuɣaden d yemma-s	C'est sa mère qui est plaindre
I yettuɣaden d yemma-s d weltma-s	Ce sont sa mère et sa sœur qui sont à plaindre
Iɣab Lewnas	Lounès a disparu
Yeğğa-d ifadden kkawen	Et nous a laissés sans force
Ɛecrin avril ar d-as-necfu	Le vingt avril nous nous en souviendrons

[235] Assassinat de Matoub Lounès le 25 juin 1998. Sur la réappropriation de ce chanteur dans la mémoire collective voir le chapitre suivant.

Jami a t-nettu	Jamais nous ne l'oublierons
I yeɣlin ay irgazen	Combien d'hommes sont tombés
Bni Ddwala	Les Beni Douala
Mačči d menwala	Ne sont pas n'importe qui
Mi d-trebba argaz as-t-kksen	Dès qu'il en sort un homme, il leur est enlevé
Leqbayel welfen d lmeḥna	Les Kabyles ont l'habitude de la misère
Ddel ur s-zmiren ara	Ils ne supportent pas le mépris
Rrṣaṣ imiren a t-qabalen	Ils font immédiatement face aux balles
Lleh yerḥem Germaḥ Massinissa	Dieu bénisse Guermah Massinissa[236]
Lleh yerḥem Germaḥ Massinissa	Dieu bénisse Guermah Massinissa
D tarebɛat-is merra	Et tous ses compagnons
Isebblen idammen-nsen	Qui ont sacrifié leur vie
Ɣlin af tmurt	Ils sont tombés pour le pays
Seğğuğğen tafsut	Ils ont fait fleurir le printemps
Tessakayem Imaziɣen	Vous éveillez les Berbères
Xas mmerẓen iḍelli	Même s'ils se battaient hier
Imiren i d-nettaki	Nous reprenons vite nos esprits
Yegra-d leğhed i tnekra	Il nous reste la force de nous révolter
Ma tebɣam ad tqeɛdem tamurt	Si vous voulez stabiliser le pays
Xḍut i tikli n lewḥuc	Renoncez à agir comme des bêtes sauvages
A nmessɛaqel d atmaten	Et reconnaissons nous frères les uns les autres
Tamurt yeccar-as zzman	Jadis il avait été annoncé au pays
Tamurt yeccar-as zzman	Jadis il avait été annoncé au pays
Ɣran fell-as ddiwan	Le conseil [des saints] le lui a prédit
D Amaziɣ a tt-iḥekmen	C'est le Berbère qui le gouvernera
D Amaziɣ a tt-iḥekmen.	C'est le Berbère qui le gouvernera.

e- Fin du XXème s. et XXIème s : une poésie écrite.

Bien que des militants écrivent des poésies dès les années 1970-80, au moment de leur sensibilisation à la revendication identitaire, elles n'apparaissent au grand jour que dans les années 1990, lorsque les revues associatives leur offrent un support de diffusion.

On peut parler ici, selon les critères avancés par Bounfour, de « littérature berbère contemporaine ». Le texte contemporain existe par lui-même, et est associé au nom d'un auteur ; il est reçu par un lecteur solitaire et n'a pas besoin d'être lu en public. Cette poésie intègre pour exister les circuits de la publication[237]. Sans rompre avec les thèmes et les symbolismes de la poésie qui l'a précédée, on y trouve des nouveautés dans la thématique, la stylistique et même dans la langue. Elle est en cela fortement marquée par la réalité sociale et politique. Cela se traduit par un thème de l'identité berbère « omniprésent, voire obsédant » (Bounfour, 2008b : 4437) et

[236] Jeune assassiné le 18 avril 2001 par un gendarme (voir p. 301).
[237] Ainsi, un des militants interrogés qui écrit de la poésie depuis les années 1970 n'a pas souhaité nous confié ses textes parce qu'il prévoit d'en faire une publication à compte d'auteur.

l'abondance de néologismes (voir l'exemple 12 : *tiddukliwin timaziɣin*, *takti*, *idles*...). Mais cette identité est aussi articulée avec le local (le village, les acteurs locaux).

Exemple 11: poème signé Hamid Bouhoun, publié dans la revue *Immi*, avril 2001: 1.

S leğhed a nesseɣres snasel	Avec vigueur nous briserons les chaînes
Xas deg webrid-is a nɛeṭṭel	Même si cela doit prendre du temps
A neddu fell-as ur nfeccel	Nous les enlèverons, nous ne nous lasserons pas
Mazal a d-yezzi baryel	Avril reviendra encore.
A tt-nekrez u a tt-id-nxebbel	Nous la labourerons et nous la fouillerons
Xas akken a tt-idel wedfel	Même recouverte de neige
Afus deg ufus a ndukkel	Main dans la main nous irons ensemble
A tt-nessihrew a tt-neniwel	Nous la développerons et la « préparerons »
Tamaziɣt a s-d-nessifrer ṣṣut.	*Tamaziɣt*, nous ferons émerger sa voix.

Exemple 12 : poème signé Raziqa Gater, publié dans la revue *Tabrat* n°1, août 1996 : 5.

L'auteur y rend hommage à l'association *Itri* (Etoile) dans laquelle elle milite.

Itri ay itri	Etoile, ô étoile
A tayelluct deg igenni	Jouet dans le ciel
Deg yiḍ tafukt war telli	Dans la nuit, en l'absence de soleil
Tafat seg-k i-d-tettali	C'est de toi que descend la lumière
Itri ay itri	Etoile , ô étoile
Tiddukla n taddart-iw	Association de mon village
Yiss-m abrid i yelli	C'est par toi que le chemin s'ouvre
Yiss-m ad begneɣ takti-w	Par toi je révélerai mes idées
Itri ay Itri	Etoile , ô étoile
Yiss-k abrid-iw ad yenğer	Par toi je me fraierai une route
Ad tesbin taddart Uqenjur	Le village d'*Aqenjur* se manifestera,
Yeṭṭfen amḍiq di Ğerğer	Posé sur un sentier du Djurdjura
Itri ay itri	Etoile , ô étoile
Sbanen-k-id yergzen d leḥrar	Ce sont des hommes nobles qui t'ont créée
D izmawen ar zdat iteddun	Lions qui vont de l'avant
Imi lebɣi-nsen meqqer	Parce que leur volonté est grande
Itri ay Itri	Etoile , ô étoile
I refdent tlawin	Que les femmes ont portée
Tisednan ar zdat i teddunt	Femmes de valeurs qui vont de l'avant
Imi lebɣi-nsent d leqher	Parce que leur désir est violent
Itri ay itri	Etoile , ô étoile
S assaɣen ak d lğar	Par les relations et le voisinage
Tiddukliwin timaziɣin	Les associations berbères
Idles rrent-as leqrar	Ont mis la culture en lieu sûr
Itri ay itri	Etoile, ô étoile
Nger lɛahed ur t-nenker	Nous avons prêté un serment, nous ne le renierons pas
Abrid n Dda Lmulud ma d-is-nwexxer.	La voie tracée par Dda Lmouloud, nous ne nous en écarterons pas.

3- Les réappropriations par les acteurs sur le terrain : sauvegarde, diffusion, enrichissement.

Les actions associatives menées chez les *At Zemmenzer* rendent compte des différentes dynamiques qui traversent la langue et la culture berbère ailleurs en Kabylie. En parallèle aux collectes d'éléments de la littérature ancienne, à la diffusion de la néo-littérature orale ou écrite, les associations enrichissent le patrimoine littéraire grâce, entre autres, à la réappropriation de genres anciens sous de nouvelles formes aussi bien orales qu'écrites.

a- Sauvegarder et diffuser la littérature kabyle.

Deux des associations activant dans les années 1990 se sont lancées dans la collecte de proverbes. Les archives de l'association *Itri* comportent par exemple un recueil de 80 proverbes transcrits. Les associations s'intéressent également à la poésie : *Itri* avait pour projet de collecter des poèmes dans le village mais faute de temps le recueil n'a pas été réalisé ; les associations *Imal* et *Assirem* ont, elles, le projet de collecter les poèmes concernant la guerre d'indépendance.

Toutefois, ces collectes n'ont pas pour vocation unique de préserver un patrimoine littéraire en le fixant à l'écrit. Les activités des associations offrent en fait de nouvelles occasions d'énonciation pour cette littérature orale traditionnelle. Ainsi, à chaque journée de célébration, des anciens sont sollicités et ils peuvent proposer une actualisation vocale du texte d'une poésie ancienne dont ils ont gardé le souvenir (« *isefra n teqbaylit n zik* », poèmes en kabyle ancien disent les animateurs). Mais les jeunes sont aussi conviés à présenter leur propre création plus récente. D'autre part, les associations disposent toutes d'une chorale. La troupe est mobilisée pour ces différentes célébrations et, en particulier, à l'occasion du 5 juillet ou du 1er novembre, elles peuvent reprendre cette poésie ancienne. L'association *Assirem*, orientée en cela par le comité de village, travaille sur des chants patriotiques.

En parallèle, les animateurs des chorales choisissent pour leur répertoire des textes de la chanson ancienne ou de la néo-chanson qui se développe depuis les années 1970 (Abrous, 2004 : 4072). Les choix des auteurs sont identiques : ils travaillent des chansons anciennes (« *tiqdimin* ») dont celles de Cherif Kheddam, Newwara, Slimane Azem, Farid Ali, parce que « *d taqbaylit n ṣṣeḥ* » (c'est la langue kabyle véritable). Ils privilégient aussi les emblèmes de la chanson identitaire et engagée plus récente : Idir, Aït Menguellat et Matoub Lounès. Outre la diffusion de ces textes, et en même temps la promotion d'une langue « plus juste » (voir sur ce point le dernier chapitre sur le rapport aux langues), il s'agit aussi de rendre hommage aux acteurs qui se sont battus pour leur culture (« *ɛettben* » [ils se sont donnés de la peine]). Enfin, les compositeurs locaux sont aussi sollicités : l'animateur de la chorale *Assirem* compose aussi des chansons célébrant l'engagement des membres de l'association, que la troupe chante à certaines occasions.

Pour finir, la diffusion de cette littérature diverse passe aussi par l'écrit. Deux des associations disposent d'un fond d'ouvrage où on peut trouver des recueils de poésies anciennes (Boulifa, Mammeri) ; ils sont accessibles dans les bibliothèques ou lors d'expositions au moment des célébrations des dates symboliques de la revendication berbère (au moment de l'enquête cependant, l'association *Itri* n'avait pas encore rouvert sa bibliothèque). D'autre part, les associations tentent parfois de publier une revue, ce qui permet de diffuser une partie de ce patrimoine littéraire ou des productions plus récentes : c'est le lieu privilégié pour la diffusion de poésies berbères modernes, écrites, qui ont pour thématique l'identité berbère et diffusent nombre de néologismes.

Cependant, les associations rencontrent certains obstacles en ce qui concerne la réalisation de revues : manque de temps, contribution en matière d'articles insuffisante, mais aussi difficultés à trouver un lectorat. Cela explique la faiblesse de la production à l'échelle des *At Zemmenzer*. Seule

l'association *Itri* dans les années 1990 a publié 4 numéros de sa revue et un numéro spécial. L'association *Issegmi* n'en a publié qu'un seul. Certaines des autres associations n'ont pas pu réaliser de revues. Ces difficultés se posent pour le mouvement associatif en général (Kourdache, 2001).

b- Réappropriations et enrichissement.

- Une initiative originale autour des proverbes réappropriés dans des caricatures.

La revue *Tabrat* a proposé à chacun de ses numéros une page intitulée *inzizen* (terme que la revue traduit par « caricature »[238]). Il s'agit en fait d'une petite bande dessinée, qui, sur une page, évoque des problèmes sociaux et/ou politique concernant la société kabyle. Elles mettent en scène un personnage « *Dda Belɛid* » confronté aux difficultés économiques et sociales, à l'arabisation, au mépris de l'administration, à la frustration liée au sacrifice non reconnu de la Kabylie durant la « Révolution »...

C'est l'occasion pour l'auteur (Larbi Gater) de proposer une « morale » s'appuyant sur des proverbes traditionnellement utilisés en kabyle. Il intègre aussi à sa bande dessinée des vers de chanteurs comme Aït Manguellat, Matoub Lounès (voir un exemple en annexe 8c).

- La place privilégiée du théâtre.

Le théâtre constitue une nouveauté pour la société kabyle. Cette activité est pourtant parmi les plus développées par les associations : l'activité se déroule toutes les semaines pour toutes les associations encore en fonctionnement, elle attire un public large aussi bien pour les répétitions de pièces que pour les spectacles. L'association *Imal* par exemple encadre trois groupes (une troupe d'adultes et deux d'enfants et d'adolescents), au total une cinquantaine d'adhérents. L'association *Itri* encadre une vingtaine de personnes dont l'âge varie entre 11 et 31 ans... Les adhérents sont motivés par l'idée de participer à la vie du village, l'investissement étant couronné par une représentation publique souvent donnée au sein du village. C'est aussi pour les animateurs une manière d'éduquer : transmettre la langue, décomplexer les jeunes timides... Toutes les commémorations de dates en lien avec la revendication berbère constituent des occasions de proposer la représentation d'une pièce spécialement préparée pour cette célébration. Plus rarement, les commémorations liées à la guerre d'indépendance ont pu donner lieu à une représentation théâtrale sur le thème de la guerre. Si on en croit les animateurs, et la foule que l'on a pu voir lors de représentations (fête du village, été 2012 à *Aqenjur* ; « Printemps berbère », avril 2013 à *At Ɛnan*), le public nombreux est composé d'hommes et de femmes de toute génération.

Les cours sont encadrés par des animateurs qui ne sont pas des professionnels du théâtre (mais qui peuvent parfois se faire aider par des villageois qui ont ces compétences). Ils créent leurs propres pièces, selon des modalités différentes. Pour deux des associations, l'animateur est aussi « écrivain », il invente la trame, écrit la pièce de bout en bout, en *tamaziɣt*. Pour l'une, la pièce est une œuvre collective, réfléchie oralement, et à partir d'une base écrite (les encadrants notent en français les idées principales), la pièce prend sa forme définitive grâce aux répétitions et à l'improvisation des « comédiens ». Chacun est libre de retenir le texte de mémoire, de noter son rôle...

On peut distinguer deux types de représentations : les associations proposent parfois des sketches, plutôt humoristiques, parfois de véritables pièces. Les thématiques concernent toutes la société kabyle :

- des mises en scène de la vie traditionnelle (par exemple, à l'occasion d'une célébration de *Yennayer*, la première génération de l'association *Itri* a mis en scène la célébration d'un

[238] Les lexiques consultés proposent eux *afɣul, ifɣal*. Cf. Mammeri (2008 : 22).

Yennayer « conforme » à la tradition ; plus récemment elle a proposé un « Hommage aux femmes kabyles » mettant en scène les divers moments de la vie d'une femme kabyle au XXème s.

- des pièces dénonçant des problèmes de société (le problème du tabac, le détournement des dons dans le cadre des *Dar Rreḥma*, équivalent des restaurants du cœur...)
- La revendication identitaire et politique.

Les pièces (thématiques, personnages, écriture) ainsi que les entretiens avec les animateurs, montrent des sources d'inspirations diverses : la vie quotidienne, les livres, la littérature traditionnelle (poésie, proverbes, contes), les pièces de *Muḥend u Yeḥya* (qui circulent désormais en format MP3). On peut ainsi souligner que le théâtre est devenu un « véritable pont entre l'écriture et l'oralité » (Abrous, 2004 : 4072), entre le passé et le présent de la société kabyle.

c- Un exemple : la pièce « Agdud agujil *» (le peuple orphelin).*

Cette pièce a été écrite par Amar Aouanèche dont la biographie est présentée dans le chapitre précédent, et est jouée par la troupe *Imal*. Elle semble très représentative de dynamiques qui inscrivent la Kabylie à la fois dans le présent et la modernité (thématiques très actuelles, utilisation de moyens modernes pour développer la culture berbère), et dans la continuité (en puisant des motifs dans la littérature kabyle ancienne).

D'abord l'auteur y reprend ce « thème majeur qui traverse comme une lame de fond l'ensemble de [la] néo-littérature orale ou écrite : la contestation politique et la quête identitaire » (Abrous, 2004 : 4073), continuant en cela la tradition de la poésie ancienne qui donnait une place importante à la thématique de la résistance.

Dans la situation de départ, les héros de la pièce (« *igujilen* », les orphelins) sont endormis à cause des ruses de leur marâtre (« *takna* ») : « *Igujilen tewwi-ten tnafa lqayen s icewwiqen n tkerkas i sen-d-tettawi takna* » [Les orphelins s'endormaient d'un sommeil lourd en entendant les chants fourbes de leur marâtre]. On retrouve là des personnages habituels du conte kabyle, comme par exemple *Tafunast igujilen*. L'un de ces orphelins est « réveillé », prend conscience de la situation grâce à trois éléments qui font référence à la vie quotidienne, à la littérature et à la symbolique traditionnelles berbères :

- Il a des réminiscences de la berceuse que lui chantait sa vraie mère et qui s'oppose à celle de la marâtre : « *acewwiq-nni i ɣ-d-tettawi, mačči d wagi i sellaɣ asmi meẓẓiyeɣ (...). Iṛuḥ-d ssut-nni deg yimeẓẓuɣen-is, mi tezuzun yemma-s mi yella di dduḥ : as-d as-d ay iḍes, mmi-tneɣ yebɣa ad yeṭṭes...* » [Cette berceuse qu'elle chante, ce n'est pas celle que j'entendais quand j'étais petit. Une voix revint à ses oreilles, celle de sa mère qui le berçait quand il était dans son berceau : « viens ô sommeil, notre fils veut dormir »].
- Il fait un rêve qui lance la quête du héros (le titre initial de la pièce était « *targit isakayen* », le rêve qui éveille, qui rend conscient). On retrouve ici l'approche culturelle particulière que la société kabyle a du rêve (*targit*). « Le rêve, nous explique-t-on, fait accéder la personne à la *connaissance* de certaines choses habituellement « voilées ». Il lui indique ce qu'elle ne peut voir ni entendre par ses sons : les sentiments de tel ou tel individu à son égard, la volonté des morts, les événements d'un futur plus ou poins proche, etc... « le sommeil est le frère de la mort » dit-on encore. C'est cette interprétation culturelle qui fait ici la conception du rêve : comme le sommeil, le rêve transpose le dormeur dans l'univers d'un mystérieux *au-delà* dont il prend quelques bribes de *vérités* » (Mohia-Navet, 1993 : 121).
- Enfin, il rencontre un vieillard : « *ata yusa-d yiwen wemɣar, wagi d amɣar azemni umi qqaren amussnaw* » [Voici qu'arriva un vieil homme, c'était un grand sage que l'on disait savant]. Le vieillard représente pour la société kabyle ancienne (et actuelle), un homme écouté, qui parle au nom des ancêtres disparus. Dans cette pièce, sous la figure du vieillard, se cache deux personnages qui alimentent la littérature traditionnelle. Le « grand sage » ou *amɣar*

azemni (*azemni* signifie « expérimenté » ; Dallet, 1982 : 947), homme providentiel, initié au monde surnaturel, a pour fonction de conseiller le héros dont il résoud les problèmes en lui indiquant la meilleure conduite à suivre. Ce grand sage que l'on retrouve dans les contes, est à l'image de l'*amussnaw* (de *ssen* : connaître, savoir). Il est « celui qui sait », qui bénéficie dans la société d'une grande renommée et d'une autorité morale et intellectuelle, grâce à la détention de savoirs traditionnels oraux ainsi que d'une grande sagesse (Lacoste-Dujardin, 2005b : 36 ; 356-357). C'est à lui que s'adresse le héros afin de comprendre le sens de son rêve qui doit être « démêlé » (« *Sefru-yi-tt-id di lɛanaya-k, kečč d amussnaw ulac ayen k-yettɛaddin nnig uqerru* » [Je t'en prie démêle pour moi ce rêve, tu es celui qui sait, rien ne t'échappe]).

Alerté par l'ancien (« *yɛani seg ugudu i d-tefrurim, neɣ tella ṭejra ur nesɛ(i) ara iẓuṛan !* » [Descendriez-vous d'un tas de fumier ? Existe-t-il un arbre sans racines !]), le héros lance alors sa quête de la mère, c'est-à-dire de ses origines et de son histoire berbères, brouillées par les mensonges de la marâtre : « *Amezruy-nwen icerreg leqrun s nnif d trugza yeṣfan. Ɣer umezruy isennden yegduden, amezruy-nwen yettwaffer, yettwaxreb, ma teğğam-t a t-yeɣbu, ad yerr fell-as timedlin ufus uḥessad* » [Votre histoire marque les siècles par votre honneur et votre conduite digne d'hommes. Les peuples s'appuient sur l'histoire, et votre histoire a été occultée, brouillée, si vous la laissez disparaître, une main jalouse l'enterrera dans une tombe].

Il découvre alors une histoire marquée par le combat, la résistance qu'elle soit intellectuelle ou politique :

« *Acḥal d agrawli isemmḥen tudert-is i wakken ad tettidirem di tlelli.*
Acḥal d amussnaw isxedmen allaɣ-is yebbwi-awen-d tamusni, tuli tɣerma-nnwen
Acḥal d ameɣnas ikecmen leḥbus, ur knin i ddel, ččan tiɣrit di tmurt-nnsen
Acḥal d anaẓur i sɣersen leqyud, rẓan tasusmi ».

[Combien de révolutionnaires ont donné leur vie pour que vous viviez dans la liberté. Combien de savants ont fait travailler leur esprit, et vous ont apporté le savoir pour développer votre civilisation, combien de militants sont allés en prison, n'ont pas plié devant l'humiliation, ont subi les coups dans leur propre pays, combien d'artistes ont défait les chaînes, brisé le silence].

Cette résistance se réactualise dans la contestation de l'idéologie arabo-islamique de l'Etat et de la politique qui l'accompagne :

« *Tabratt sɣur amussnaw*
Di tazwara yenna-d : « yuker ḥedreɣ, yeggul umneɣ ».
M' ara imuqel bnadem ɣer deffir s amezruy-nneɣ, ad yaf tagi yeḍran yid-neɣ, mačči d abrid, mačči sin. Di 3000 iseggasen-agi iɛeddan sebɛa leğnas i d-ikcmen tamurt-nneɣ : Ifniqen, Iṛumanen, Iwandalen, Ibizanṭiyen, Iɛaraben, Iṭerkwiyen, ineggura d Fṛansis. Akken ma llan uɣen tamurt s yiɣil, maca yal yiwen istbeɛ timucuha i yiɣil. Yal yiwen degsen, ifesser amezruy i yiman-is, inejer-it akken i s ilaq. Nitni heddren nekni daɣen nessusum. Amezruy-nneɣ d nitni i t-yuran, qqaren-d ayen ilaqen, d ayen ur nelaq. Ayen ilaqen, d ayen i sen-ihwan i nitni. Armi di tmurt n baba-tneɣ d jeddi-tneɣ nezga-d d iɣriben. (...) Wa yeqqar-ɣ : si Ḥimyar i d-tefrurim, nusa-d ɣurwen d zyara n gma-s ɣer gma-s, yerna newwi-awen-d rreḥma (...). Maca tḥedder-d tidett, u mi d-teḥder tidett a naf tagmatt issafeg-itt waḍu. Ḥimyar-nni i seg d-nefruri la yeqqar « iwumi-k kečč imi d nekk lliɣ ».

[Lettre du savant,
Au début, il dit : « il a volé devant moi, il a juré n'avoir rien fait et je l'ai cru » (proverbe).

Si quelqu'un regarde vers le passé, observe notre histoire, il verra ce qui nous est arrivé, pas une fois, ni même deux. Dans les 3000 ans qui sont passés, sept peuples ont envahi notre pays : les Phéniciens, les Romains, les Vandales, les Byzantins, les Arabes, les Turcs, et en dernier les Français. Tous ont pris le pays par la force, mais chacun a fait suivre ce coup de force d'histoires. Chacun d'entre eux affiche l'histoire pour lui-même, la façonne comme elle lui convient. Eux, ils parlaient et nous, nous nous taisions. Notre histoire ce sont eux qui l'ont écrite, ils décidaient ce qui convenait, ce qui ne convenait pas. Ce qui convenait, c'est ce qui leur plaisait à eux. Nous avons fini par devenir des étrangers dans le pays de nos pères et de nos grands-pères. L'un d'eux nous dit : vous descendez de Himyar, nous sommes venus comme des frères, rendre visite à nos frères, en outre nous vous avons apporté la miséricorde. Mais vint l'heure de vérité, et quand la vérité

apparut, la fraternité s'était envolée. Ce Himyar dont nous descendions nous disait : « à quoi bon être toi, puisque moi, je suis là].

L'auteur inscrit la quête de son personnage dans une toile de fond assez large concernant toute l'Afrique du Nord (*Tamazɣa*). « *Tamazɣa, d urti tečča tezgi. Lmerruk, Tunes, Libiya, Lezzayer, Lezzayer ih... i yuzlen fell-as a yidim yewwet-itt uɣurar* » [Tamazgha est un champ recouvert par la forêt. Le Maroc, la Tunisie, la Libye, l'Algérie, oui l'Algérie... que de sang a coulé pour elle, elle est pourtant frappée par la sécheresse].

Il intègre les périodes les plus anciennes, ce qui lui permet d'insérer des références puisées dans les discours d'affirmation identitaire berbère :

« *Muqran : imezwura-nneɣ tessneḍ-ten ?*

Yidir : anwa, anwa-ten ?

Muqran : Massinissa, Yugurten, Yuba, Koseyla, Takfarinas, Ibnu Tumert, Ibnu Tacfinat, Tinhinan, Dihiya, Faḍma n Sumer. Wigi ak d lejdud-nneɣ ».

[Mokrane : connais-tu nos ancêtres?
Yidir : qui, qui sont-ils?
Mokrane : Massinissa, Jugurta, Juba, Koseyla, Takfarinas, Ibn Tumert, Ibn Tachfin, Tinhinan, Dihiya, Fatma n Soumer. Tous, ils sont nos ancêtres]

Mais il inscrit cette quête surtout dans des références qui touchent plus particulièrement les Kabyles aujourd'hui : des références aux sacrifices de la guerre d'indépendance, à l'assassinat des « héros kabyles » de cette guerre, et à la « tromperie » qui a suivi (voir à ce sujet le chapitre suivant).

« *Amussnaw : nettwakellex asmi nefka iqerray-nneɣ. Asmi nekker ɣer tegrawla, nekni iswi-nneɣ d aẓarug ziɣ nitni iswi-nsen d adabu. (...) D ṛṛay-nneɣ i d-aɣ-tt-igan, asmi nekker i Fransa, nqubel rrṣaṣ s idmaren. Ula d aṣad n tegrawla, amasdag n tegrawla yettwaxnaq s ileẓwi* » [Le savant : nous avons été trompés quand nous nous sommes sacrifiés. Quand nous nous sommes levés pour la Révolution, nous notre but c'était l'indépendance, eux en réalité leur objectif c'était le pouvoir. C'est notre responsabilité, quand nous nous sommes levés pour attaquer la France, nous avons accepté les balles. Même le héros de la Révolution, l'architecte de la Révolution[239] a été étranglé avec une tige].

Dans cette histoire, dans leurs rencontres avec les symboles de la revendication identitaire berbère, le héros et ses frères trouvent une voie pour poursuivre la revendication. Dans son rêve l'un des personnages assiste en effet à un échange entre l'« *amussnaw* » et le rebelle, « *aɣewwaɣ* » : « *Lḥasul nekni abrid nenǧeṛ-it, nitni a t-kemlen* » [Finalement nous leur avons tracé la voie, ils vont la suivre]. Car les personnages choisis pour représenter le mouvement identitaire berbère ne sont pas choisis au hasard.

« *Amedyaz : m' ara naweḍ ɣer yemma-tneɣ, (...) ilaq as-nesbedd axxam ideg ara tezdaɣ.*

Aselmad : ayagi d ayen ishlen, yak amusnaw-nneɣ issers-as llsas. (...)

Amedyaz : Axxam, tlaq-as tgejdit.

Aselmad : ih tlaq tgejdit, tigejdit iṣeḥḥan. Ufiɣ-as tigejdit, d amedyaz-nneɣ.

Amedyaz : Ilaq-as daɣen usalas (...). Asalas, d aselmad-nneɣ ».

[Le poète : quand nous arriverons auprès de notre mère, il faudra lui ériger une maison dans laquelle elle habitera.

L'enseignant : ce sera chose facile, notre savant nous a posé des fondations, n'est-ce pas?

Le poète : une maison a besoin d'un pilier.

L'enseignant : oui, il lui faut un pilier, un pilier solide. Je l'ai trouvé, c'est notre poète.

Le poète : il lui faut également une poutre centrale. La poutre, c'est notre enseignant].

Ces personnages entremêlent des références à la société traditionnelle et à la réalité contemporaine. On a déjà évoqué plus haut le rôle du vieillard, à la fois *amɣar azemni* tiré des contes et *amussnaw*. Ici le personnage fait référence à Mouloud Mammeri :

[239] L'auteur évoque ici Abbane Ramdane.

« *Isem-is aselmad iselmaden, yeslemden ilemẓiyen, d amusnaw imusnawen, ttcawaren-t ak medden d bab n tefsut imaziɣen i ɣ-d-ildin allen, d amɣar aciban yerẓen ur yekni amzun d tigejdit deg-s i ɣ-nefḍen. Dda Lmulud Meɛmmeri* » [Comment se nomme le professeur des professeurs, qui a instruit les jeunes, c'est le savant des savants, que tous consultent, c'est celui qui a lancé le « printemps berbère » qui nous a ouvert les yeux, c'est l'ancien aux cheveux blancs qui a rompu plutôt que de plier, comme s'ils avaient mis à terre notre pilier. Dda Lmouloud Mammeri].

L'un des héros apparaît aussi sous la forme du poète « *amedyaz* », et on a déjà rappelé le rôle essentiel de la poésie dans la société ancienne et actuelle. A côté, on retrouve le rebelle « *aɣewwaɣ* » qui n'est autre que Matoub Lounès :

« *Amussnaw : yak tenniḍ-iyi ğğiɣ-ten ukin.*

Aɣewwaɣ : wellah ar ten-ğğiɣ ukin.

Amussnaw : amek akka ihi uɣalen ɣer yiḍes ?

Aɣewwaɣ : xas kkes aɣbel, ğğiɣ-asen ayen i ten-issakayen. Nniɣ-asen : « assagi lliɣ, azekka wissen, nniɣ-d ayen ẓriɣ d wayen ttwaliɣ, ḥṣut di targa ma ɣliɣ d anzaw a wen-d-isiwlen »

[Le savant : n'avais-tu pas dit que tu les avais laissés éveillés ?

Le rebelle : par dieu, je les ai bien laissés éveillés.

Le savant : comment se sont-ils rendormis alors ?

Le rebelle : ne t'inquiète pas, je leur ai laissé de quoi les réveiller. Je leur ai dit : « aujourd'hui j'existe, demain ce n'est pas sûr, j'ai dit ce que je savais et ce que j'avais vu, pensez-bien que si je tombe dans un fossé, mon cri vous appellera[240]].

Enfin le journaliste « *aneɣmas* » (Tahar Djaout) leur a aussi laissé son message : « *walaɣ tidett d ayen d-ibanen, d ayen ttwalint wallen, tasusmi ur tt-id-tterra. Ma tmeslayeḍ ad temmteḍ, ma tsusmeḍ ad temmteḍ, heddeṛ meqqar temmteḍ* » [J'ai vu la vérité, c'était une évidence, c'est ce que voient les yeux, le silence ne la rend pas. Si tu dis tu meurs, si tu te tais tu meurs, alors dis et meurs].

Ces personnages en eux-mêmes symbolisent la rencontre entre oralité et écriture. Le théâtre est propice à cette rencontre : l'œuvre est le texte écrit d'un auteur mais il s'actualise dans la performance orale. De même, cette rencontre se manifeste par le foisonnement des genres tirés de la littérature ancienne ou moderne dans cette pièce. En ce qui concerne la littérature ancienne, on trouve une berceuse (évoquée précédemment), une multitude de proverbes qui résument la situation des héros ou leur ouvrent les yeux, comme par exemple :

- « *Yenna-d umussnaw-nneɣ : imezwura tban-asen, ineggura tban-asen, aḥlil ay ilemmasen. Ihi ay atmaten! D nekni i d ilemmasen, ilaq a d-neğğ ayen i ɣ d-ğğan imezwura, a d-neğğ sɣur-nneɣ nekni* »... [Notre savant a dit : pour les premiers c'est évident, pour les derniers c'est évident, plaignons ceux du milieu. Et bien, nous sommes ceux du milieu, nous devons transmettre ce qu'ont laissé les anciens, et laisser de nous aussi...].
- « Q*qaren-d : bedd ad twaliḍ, lḥu a d-tawiḍ, qqim ulac. Ihi, ma tnudam ad tafem, ad bedlent fell-awen tirga* » [On dit : lève-toi tu verras, marche tu ramèneras, assis-toi tu n'auras rien. Et bien si vous cherchez vous trouverez, vous changerez les prédictions qui vous concernent].

En parallèle, l'auteur fait référence à un chant des « berbéro-nationalistes » (*Kker a mmi-s umaziɣ,* Debout fils de Berbère, de Mohand ou Idir Aït Amrane[241]), il illustre son propos par de nombreuses citations tirées de la néo-chanson kabyle : Matoub, Sliman Azem, Idir et Aït Manguellat notamment. Ainsi, la marâtre endort les enfants au rythme de « *ṭṭeṣ ṭṭeṣ mazal lḥal, mačči d kečč i d-isaḥ wawal* » [Dors dors, tu as encore le temps, ce n'est pas ton tour de prendre la parole], et la quête des héros est symbolisée par la chanson « *iḍul s anga a neṛuḥ* » [notre route est longue] (chansons d'Aït Mangellat)...

Le parcours du Berbère est résumé par des citations qui font référence à des épisodes de l'histoire : « *Tilufa mačči d yiwet. Cfiɣ-asent ak, taguni u ṭṭiṣeɣ ara, tislin sellaɣ, afham u fhimeɣ ara. Lumaɛna, atenti ak deg uqerru-w cfiɣ-asent : Ffeɣ ay ajrad tamurt-iw, (...) muqleɣ tamurt umaziɣ yugurten walaɣ udem-is, a lmus-iw cḍaɣ yeɣli ubeṛnus-iw, tafsut n tmanyin ... yeḥzen lwad*

[240] Cette citation est tirée d'une chanson de Matoub Lounès. *Anza* est le cri que l'on entend après un meurtre, et souvent chaque année à la date anniversaire.

[241] Voir Benbrahim-Benhamadouche, 1982.

Ɛisi, s ileẓwi i t-xenqen ur t-cudden allen ». [Les grands malheurs, il n'y en a pas eu qu'un. Je me souviens de tous, je ne dormais pas, j'entendais, mais je ne comprenais pas. Mais, ils sont dans ma tête, je m'en souviens : (suivent des titres de chansons ou des paroles évoquant des événements ou des situations vécus par les Kabyles / les Algériens) « Sortez criquets de mon pays » de Slimane Azem (contre la colonisation française), « J'ai regardé le pays des Berbères, j'ai vu le visage de Jugurtha » d'Idir, « mon couteau, j'ai glissé et mon burnous est tombé » d'Aït Manguellat, « Le printemps de 80... L'oued Aïssi est endeuillé », « ils l'ont étranglé avec une tige et ne lui ont pas fermé les yeux » de Matoub Lounès].

Sa pièce est aussi l'occasion de présenter ses propres poèmes, marqués par le thème de l'identité berbère.

Enfin, l'auteur militant du mouvement berbère utilise également la pièce pour diffuser les idées de Mouloud Mammeri. Ainsi, lors de la rencontre du héros et de l'*amussnaw*, ce dernier s'adresse à lui ainsi : « *Ihi, ay azwaw a mmi, ass-a ulac tijemuyaɛ d yegrawen i deg ara tlemdem tamusni akken i tt-lemden imezwura-nnwen. Tura tamusni tezzi s idlisen, degmi uriɣ adlis-a i kečč ay azwaw d tezyiwin-ik, a wen-d-yeqqim d tigejdit i wsenned d tigejdit i lebni* »[242]. Ce passage tiré de l'introduction de Mammeri à ses *Poèmes kabyles anciens* résume un des messages de la pièce. Elle finit sur cette idée mise en avant par Mammeri à son époque : pour la survie et le développement de *tamaziɣt* il faut s'approprier les moyens modernes, comme l'école, l'université, le travail associatif (« *ansi id-tteffɣen imussnawen ? si tesdawit d wexxam n yelmeẓiyen* » [D'où viennent les savants? De l'université et des maisons de jeunes]). Il insiste aussi sur la maîtrise de l'écrit (« *Ma yella zik seg imi ɣer tmeẓẓuyt, ass-a ilaq d lkaɣeḍ a tt-id-afen ineggura* » [Si, avant, tout se transmettait de bouche à oreille, aujourd'hui le papier est nécessaire pour transmettre aux générations suivantes] ; « *Yeḥsa ṭuqtent temsal mačči d kra yezmer wallaɣ ad asent-icfu. Ɣef waya yerra imru d arfiq-is yal tikti i izedɣen allaɣ-is yura-tt* » [Il était conscient que les histoires étaient nombreuses, impossible de tout retenir de tête. C'est pour cela qu'il fit du stylo son compagnon et il écrivait toute idée qui habitait son esprit].

[242] Voir ce passage traduit p. 105.

Conclusion du chapitre.

Ainsi, le travail de (re)construction identitaire touche des objets culturels divers, ce qui contribue à la modification de leurs usages sociaux.

Ces modifications sont liées à des interactions complexes avec les transformations économiques et sociales d'une région qui subit de plein fouet la crise de l'économie traditionnelle (précoloniale) liée à l'intrusion coloniale. Les activités économiques développées à l'échelle de la tribu perdent leurs débouchés habituels (marchés locaux ; relations économiques avec l'extérieur) et ne se maintiennent le plus souvent que comme des activités familiales exécutées par les femmes, apportant un revenu d'appoint. L'environnement matériel est aussi bouleversé par le développement de l'industrie moderne qui diffuse de nouveaux matériaux ; se répand aussi un nouveau modèle de consommation et de confort. La littérature orale s'est elle-même transformée en lien avec le mode de vie : elle perd certains de ses moments d'énonciation habituels (veillée, fête...). Elle se transforme aussi, en particulier la poésie, en lien avec le contexte politique, économique et social (thématiques, vocabulaire).

En parallèle, des discours folklorisants ont fini par appréhender ces objets comme des curiosités pittoresques, naïves, illustrant l'archaïsme d'une civilisation jugée primitive. Seul l'aspect décoratif est parfois mis en valeur. Puis, à partir des années 1960, la crainte de la disparition/folklorisation de ces objets, exprimée dès le départ par les élites lettrées, est accentuée par les discours de négation/refoulement de la berbérité par les autorités algériennes. L'affirmation identitaire berbère en Kabylie prône alors à partir de la fin des années 1970 des actions volontaristes pour prendre en charge leur modernisation.

C'est donc dans le cadre de ces influences que les associations agissent localement à partir des années 1990, ce qui aboutit à des formes de construction/reconstruction diverses :

- Dans le cas de la culture matérielle, on observe des objets qui ont plutôt mal résisté face au développement et à la domination d'un système économique marqué par le capitalisme et l'industrialisation. Ils ont perdu leur fonction première, et ils subissent une folklorisation liée à l'intériorisation d'un discours dévalorisant/réducteur, ce qui se manifeste aujourd'hui par la muséification de ces objets. Toutefois, ces éléments peuvent être en partie réappropriés. On assiste en effet à :
    - Des abandons : la « maison kabyle » (*tazeqqa*) disparaît peu à peu et n'est pas l'objet de réinvestissement ;
    - Des folklorisations : la poterie kabyle, dont la production se maintient pourtant localement (comme une activité domestique) devient de plus en plus objet de décor et est muséifiée par les associations ;
    - Des réappropriations d'aspects symboliques de ces objets : quelques types de poteries restent en usage dans des rituels ; les décors des maisons tout en étant enrichis de nouveaux signes, sont réutilisés dans d'autres contextes. Les associations mettent en avant ces symboles dans des panneaux qu'elles exposent.
    - Des créations deviennent des objets « traditionnels » : ainsi des robes kabyles qui sont apparues dans les années 1930.
- La littérature orale, elle, résiste mieux, peut-être grâce à la prise en charge précoce dont elle a fait l'objet à l'échelle de la région (dès le début du XXème s., les élites lettrées ont fait œuvre de sauvegarde mais aussi d'enrichissement par le passage à l'écrit). On observe ainsi :
    - Une dynamique de production poétique qui se maintient tout en s'adaptant (thématique, passage à l'écrit) ;
    - Un travail d'enrichissement/création : les genres anciens de la littérature orale, leurs motifs, sont réinvestis dans des formes littéraires nouvelles (caricatures, pièces de théâtre) ;

- Les associations mènent face à cela des actions de préservation (recueil de proverbes, de poésies anciennes...). Surtout elles diffusent ce « patrimoine », mais aussi les créations récentes, grâce à leur adaptation à des moyens modernes de transmission : nouvelles occasions d'énonciation de pièces de la littérature orale lors des célébrations, appropriation de l'écrit et production de revues (qui n'est cependant pas la règle), développement du théâtre qui suscite un réel engouement.

Au-delà de ces transformations et (re)constructions, apparaît un nouveau rapport aux éléments constitutifs de cette culture : ils deviennent des objets d'étude, regard qui revalorise mais qui peut aussi figer ces objets ; ils deviennent surtout des emblèmes de l'identité locale / kabyle / berbère. On observe donc, à travers le cas des *At Zemmenzer*, comment le rapport de la société kabyle à sa culture a pu se modifier. S'instaure ainsi un rapport moderne à ces objets culturels, comme celui qui a pu se développer dans d'autres espaces (l'Europe des nations au XIXème s., des régions au XXème s.) : se développe une patrimonialisation de la culture (les militants opèrent des choix parmi ce qu'ils considèrent comme des permanences culturelles, « un stock disponible légué par les générations antérieures »), qui devient symbole d'identification collective.

Ce faisant, les associations, et autres acteurs, participent de la construction d'une mémoire régionale et locale qui tranche avec la mémoire officielle diffusée par l'Etat algérien.

Chapitre 8 - Une approche de la « mémoire » : (re)constructions mémorielles dans le cadre de la revendication identitaire et politique.

Une approche de la « mémoire » n'est pas chose aisée tant la notion de mémoire peut se révéler polysémique, voire floue dans certaines de ses acceptions. La mémoire peut désigner une faculté individuelle, mais ce n'est pas en tant que telle qu'elle intéresse l'anthropologue. Il se penche en effet sur les formes diverses que peuvent prendre les traces du passé dans le présent, autre définition possible de la « mémoire ». Or, dans ce sens on peut distinguer « mémoire individuelle » et « mémoire collective ». Il existe des représentations individuelles du passé ainsi que des représentations collectives. Si les sociologues se sont questionnés sur le processus de production des mémoires collectives (cf. Halbwachs et Bastide), la mémoire est aussi devenue objet d'histoire, les historiens s'intéressant au-delà des représentations à leurs usages institutionnels et politiques, aux stratégies mémorielles mises en œuvre par divers acteurs.

Il fallait choisir un angle d'attaque s'insérant dans la problématique générale de ce travail. Le point de départ de l'analyse a donc été les expressions organisées, ritualisées ou institutionnalisées (donc volontaires) de la mémoire chez les *At Zemmenzer* : que ce soit sous la formes de stèles, peintures qui ponctuent l'espace, ou à travers des commémorations, l'organisation de conférences, de spectacles qui rythment leur année, des publications... A quels faits sociaux l'analyse de ces expressions donne-t-elle accès ? D'abord elles permettent de voir dans quelle mesure il y a diversité des formes de représentation du passé. Ensuite, ces constructions se situent à la jonction de la « mémoire individuelle » et de la « mémoire collective » du ou des groupes (villages, tribu ou autres...). La notion de « mémoire collective » reste certes floue mais s'avère heuristiquement utile : « On ne voit pas comment désigner autrement que par ce terme certaines formes de conscience du passé (ou d'inconscience dans le cas de l'oubli) apparemment partagées par un ensemble d'individus » (Candau, 1996 : 61)[243]. Analyser les expressions volontaires de la mémoire permet d'approcher un des travaux de construction et de transmission d'une mémoire qu'on veut ou voudrait commune, un travail d'homogénéisation des représentations du passé. Il y a construction parce que, d'abord, ce n'est pas le passé qui est présent mais une représentation que l'on construit, et qui révèle un certain rapport au temps. D'autre part, cette construction traduit les choix auxquels procèdent les acteurs de ce travail (associations et comités de village) : on ne peut tout transmettre du passé, on met en évidence des points saillants tandis que d'autres éléments sont mis de côté. Cette interrogation sur la mémoire ne peut en effet se dispenser de la question de l'oubli ou de l'effacement de certains éléments. Ce tri rappelle l'ancrage dans le présent de la mémoire, travail de construction qui se fait en fonction d'un projet, d'un enjeu actuel.

Dans ce cadre, les enquêtes sur le terrain amènent à s'interroger sur la faible mobilisation de souvenirs, d'événements et de héros de la société tribale et à proposer des hypothèses pour l'expliquer : soit ces souvenirs n'existent plus, soit ils existent mais ne sont pas jugés utiles à la construction d'une mémoire commune répondant aux enjeux du présent.

Au contraire, se développe ce qu'on pourrait appeler un quasi « monopole mémoriel » de deux types de traces du passé : celles liées à la revendication identitaire berbère et celles liées à la

[243] Par ailleurs, l'auteur souligne l'utilisation de nombreuses « rhétoriques holistes » dans les sciences humaines et sociales c'est-à-dire la désignation d'« ensembles supposés à peu près stables, durables et homogènes qui sont conceptualisés comme autre chose que la simple somme de leurs parties ». Dans le cas de la mémoire et de l'identité, il rappelle qu'on admet que les êtres humains ne sont pas des individus atomistiques créant leur identité *de novo* et poursuivant leurs finalités indépendamment les uns des autres. On reconnaît du même coup que la société existe et que les sujets sont capables de communication entre eux et d'accéder à « un partage collectif minimal du travail de production des significations » ce qui justifie le recours aux rhétoriques holistes.

guerre d'indépendance algérienne. Elles sont en effet les plus prégnantes ici, comme, semble-t-il, dans l'ensemble de la société kabyle[244].

[244] Il y en a des indices : voir le discours des militants berbères analysé dans chapitre 1 ; voir aussi par exemple Nassim Amrouch, "Histoire, mémoire et tribus ou les arch de 2001 en Kabylie », *Conserveries mémorielles*, n°7, octobre 2009, Université de Laval.

I- Les souvenirs hérités de la société tribale : des lieux et des héros faiblement mobilisés.

La recherche systématique de récits de fondation à l'échelle des villages et à l'échelle de la tribu s'est très vite révélée être une impasse. Quelques récits structurés (pour un clan ou pour un village) existent cependant et rendent compte d'une « mémoire des origines ».

1- La mémoire des origines : temps cyclique et mémoire longue.

Sans être récurrentes, il existe en effet quelques démarches effectuées au nom du groupe ou pour le groupe (par les associations / les comités / le lignage) qui mobilisent saints et lieux sacrés ou récits hérités de l'époque tribale.

*a- Le cas d'un rituel autour des origines (***Čajara** *et l'***adrum** *des* **At Yeɛqub***) : un temps cyclique qui veut rendre la communauté immuable.*

Lors de l'enquête de terrain, les habitants d'un quartier occupé par l'*adrum* des *At Yɛaqub*, qui guidaient ma visite dans le village d'*At Wanec*, m'ont emmenée dans une pièce au deuxième étage d'une maison. Là, était conservé un coffre en bois très simple. Il était désigné sous le nom de *Čajara*, nom de l'ancêtre, une femme issue d'une lignée maraboutique (originaire d'après les témoignages de *Mulay Yɛaqub Lmanṣur* au Maroc)[245]. Les descendants, qui n'ont plus aujourd'hui la qualité de marabouts, m'ont autorisée à photographier le lieu et le coffre mais en m'assurant qu'aucune des tentatives de photographie du lieu n'avait réussi. Mes demandes pour voir le contenu du coffre sont restées vaines : le parchemin qu'il contient (*ayddid*) n'est sorti qu'au moment de la célébration de la sainte, fin septembre (« *ḥertadem* » comme pour toutes les célébrations en l'honneur des saints), chaque année, devant tous les membres du groupe mais aussi en présence des pélerins venus des villages avoisinants pour assister à la commémoration. Le parchemin, écrit en « vieil arabe », est alors sorti de ce coffre et lu à l'assistance par le *Ccix Ɛli* de la zaouïa de *Buɛaṣem* ; d'après les témoignages, il contient en effet des conseils qui doivent aider au maintien du groupe (noms à donner aux enfants, choix des alliances matrimoniales…).

Le caractère quasi-magique du coffre et du parchemin souligne la place de l'écrit en Kabylie : il s'agit d'une société où l'oral domine, sans qu'il ne s'agisse cependant d'une aire culturelle d'une stricte oralité (Abrous, 1996 : 2583). L'écrit n'est donc ni absent ni d'introduction récente, mais son usage est restreint à quelques individus et à des circonstances bien précises. La société confère d'autre part à ces anciens écrits en arabe un caractère sacré, qui n'est pas sans rappeler le cas du Djérid tunisien (Dakhlia, 1990). Un autre exemple montre l'existence de l'écrit et son caractère sacré : les habitants du village de *Buhinun* gardent le souvenir des écrits de *Ccix Si Muḥd u Ɛli* évoqué pour son rôle historique dans le chapitre 3 (pp. 247-248). Les habitants racontent en particulier les circonstances qui ont fait disparaître ces documents. Au commencement de la guerre d'indépendance, les troupes françaises ont investi les villages et ont en particulier installé un camp à l'entrée du village de *Buhinun*, à l'emplacement de la demeure du *Ccix*, alors occupée par ses descendants. A cette occasion, la maison semble avoir été rasée et leurs effets brûlés, notamment le coffre (*asenduq*) contenant les écrits du *Ccix* (*lkutub-is*) et dont on dit qu'il donnait alors du sang (« *ad yettakk idammen* »). Ce souvenir révèle aussi bien le traumatisme de l'agression coloniale qu'un lien affectif, symbolique avec les écrits maraboutiques. Un exemple du même genre

[245] *Čajara* : terme de l'arabe (Cajara) qui désigne l'arbre (a donné en kabyle *ttejra*, l'arbre ; Dallet, 1982 : 823). Au sens figuré, l'arbre peut signifier l'ascendance.

rapporté par Genevois souligne la diffusion de cette représentation en Kabylie (Genevois, [1972] 1995 : 106).

On peut aussi souligner la force d'un écrit qui est là pour maintenir le lien communautaire et l'inscription dans une conception cyclique du temps : le rituel s'inscrit dans le rythme du calendrier agraire, la célébration des saints ayant entre autres pour fonction de favoriser les récoltes à venir, ainsi que dans le cycle des générations qui se succèdent et permet le maintien de la communauté. Une représentation du temps cyclique (un temps circulaire attaché à l'éternel, retour du « même », de l'immuable) permet à la communauté de se représenter aisément identique à elle-même : « on est alors en présence de mémoires fortes, insouciantes d'une quelconque pérennité dès lors que celle-ci est assurée par le cycle du temps » (Candau, 1998 : 80)[246].

Ce rituel, célébré encore aujourd'hui, ne fait l'objet d'aucune réappropriation, les témoins indiquent même que la génération actuelle se montrerait de moins en moins concernée.

b- Le cas d'un récit de fondation : un temps immémorial, objet de réappropriations.

Ce n'est pas le cas du récit de fondation de *Buhinun*. Ces récits, inexistants à l'échelle de la tribu, restent rarement énoncés même en ce qui concerne les villages : tous les informateurs interrogés à ce sujet évoquent rapidement les différents *iderman* de leur village et précisent parfois une origine géographique. Le constat est généralisé : les origines sont très diverses et il y a rarement un ancêtre commun autour duquel s'organiserait une « fondation ». Pour certains lignages d'origine maraboutique, le récit peut exister et s'organise autour d'un ascendant commun (« *jeddi-tneɣ* »), comme dans l'exemple précédent.

Toutefois, dans le village de *Buhinun* j'ai pu recueillir ce qui se rapproche le plus d'un récit de fondation. Le récit a été recueilli oralement mais une version écrite, récente, existe également (elle a été publiée dans la revue de l'association culturelle du village, *Issegmi*). Le récit oral[247] explique que les premiers habitants (deux *iderman*, les *At Mɛemmer* et les *At Yeḥya*, les autres arrivant plus tard de migrations ultérieures) sont originaires d'*At Buhini*[248]. Arrivant dans le lieu qui allait devenir le village de *Buhinun*, occupé par une forêt (*amadaɣ*), ils s'installent à *Tala n Buhinun*, à proximité d'une source. Plus tard, il rencontre un *Ccix* (parfois c'est *Ccix Si Muḥd u Ɛli*) qui leur donne un conseil :

« *Ma tebɣam rrbeḥ d lerẓaq qqimet di Tala n Buhinun, ma tebɣam irgazen alit ar Tiɣilt n Tzeggart* » [Si vous voulez des gains et des biens restez à *Tala n Buhinun* (= fontaine de *Buhinun*), si vous voulez des hommes, montez à *Tiɣilt n Tzeggart* (= petite colline aux jujubiers sauvages)].

Mus par les valeurs kabyles, ils choisissent de monter à *Tiɣilt n Tzeggart* où se trouve le village actuel.

Une des versions orales présente, autour d'un même schéma de base (les deux frères, l'installation dans un lieu à défricher), des variations importantes et montre comment la « tradition » orale connait des réadaptations à chaque énonciation, adaptations qui peuvent s'expliquer par le contexte d'énonciation. Le récit provient d'une femme née en 1937 qui dit le tenir de son père. Cette fois, le récit est contextualisé par des références à la lutte contre la colonisation :

« *Buhinun yella d amadaɣ, i d-yeqqar baba. (...) Mi-d kmaṣan, kmaṣan-d At Wahini, bac belli a d-nebdu lpulitik, a d-nḥerr Lezzayer, a d-nḥerr tamurt-nneɣ*. (...) *Yekker yiwen n lejdud-nneɣ, umbeɛd (...) yeqqim di lqahwa di Tizi Wezzu, zzeɛma d amattar. (...) Yenṭeq-d yiwen Urumi yenna-*

[246] Candau définit des mémoires fortes c'est-à-dire qui organisent durablement la représentation qu'un groupe se fait de lui-même, de son histoire, de son destin, et des mémoires faibles « plus ou moins désemparées dans leur rapport à un temps évanescent et désordonné ».

[247] Il a été énoncé à cinq reprises. Le récit est plus ou moins précis, plus ou moins développé ; mais on retrouve toujours la migration originelle de deux frères *Mɛemmer* et *Yeḥya*, la rencontre avec le marabout et l'alternative entre deux lieux pour la fondation de la communauté.

[248] Il existe un village *At Buhini* chez les *At Ɣubri* aujourd'hui dans l'APC de Yakourène.

yas wagi yettɣaman akka dagi, yenna-yas s trumit, yenna-yas d lpulitik a ixeddem, yufa kkan sebba yerra iman-is d amattar. Yenna-yas welleh ar d a t-nbeggeɛ. Azekkayin-nni yekker-d, yerwel-d (...). Yewweḍ-d s At Mɛemmer-agi, iruḥ a d-yettawi isɣaren si tezgi. Iga aɛcuc yeffer da. Ulac Franṣa ulac ansi a d-ɛeddin ɣur-s »

[*Buhinun* était une forêt, me racontait mon père. Quand ils commencèrent, les *At Wahini* commencèrent pour engager le combat politique pour récupérer l'Algérie, récupérer notre pays. (...) Un de nos ancêtres se manifesta ; il s'assit dans un café à Tizi-Ouzou, se faisant passer pour un mendiant. Un Français pris la parole et dit « cet homme qui reste ici, dit-il en français, il fait de la politique, il se cache en se déguisant en mendiant. Nous allons le dénoncer. Le lendemain, il se leva et s'enfuit. Il est arrivé à *At Mɛemmer* (= un quartier du village actuel de *Buhinun*), il ramena des branches de la forêt, se construisit une cabane et s'y cacha. La France n'était pas dans ce lieu, et ne pouvait parvenir jusque-là].

La résistance à la France devient l'élément qui explique la fondation du village. Par la suite, on retrouve son frère *Yeḥya* qui le rejoint et fonde un autre lignage. Le village se compose alors de deux assemblées, chacune avec sa *tajmaɛt* (lieux que l'on peut encore voir au cœur du village actuel).

On remarquera dans ces deux types du récit de fondation une mémoire longue, c'est-à-dire « la perception d'un passé sans dimension, immémorial, où se côtoie et parfois se confondent des événements appartenant tout aussi bien aux temps anciens qu'aux périodes récentes » (la présence de *Ccix si Muḥd u Ɛli*, de la France, alors que l'existence du village est déjà attesté), ce qui tend à renforcer la conscience identitaire, et contribue à la construction d'une « mémoire forte » (Candau, 1998 : 76).

Le réaménagement écrit de ce récit, rédigé en français s'inscrit lui dans une double perception du temps. Publié en 2001 dans la revue *Immi*, il débute par des données factuelles et datées (« statistiques de 1998 ») qui inscrivent l'article dans un temps calendaire. Mais il se poursuit par la référence à « de multiples histoires légendaires que les vieux narraient avec ferveur et fierté de génération en génération ». Dans le même sens, le récit de fondation débute avec cette ambiguïté de la perception temporelle : « L'histoire en question remonte à cinq siècles ou même plus... ». Les auteurs, influencés par l'écriture de l'histoire (en tant que science), tentent de proposer un récit d'événements datés mais qui manifestement ne correpond pas au récits oraux recueillis qui eux, rapportent un passé sans dimension. Il s'agit donc bien d'un temps révolu, d'un temps indéterminé, temps qui marque les contes kabyles traditionnels.

En effet, cette nouvelle version du récit des origines puise dans les motifs de la littérature orale kabyle. Cette fois, l'ancêtre, « notre arrière-grand-père Buhini », est « marié à une ogresse (*ṭaryel*) ». L'article explique que l'ogresse est dans « les histoires légendaires » assimilée à un chatte (*tamcict*). Comble de la perversité, menaçant la société, le personnage de l'ogresse est un personnage clé de l'imaginaire kabyle que l'on retrouve dans de nombreux contes. Elle personnalise la nature sauvage, l'anti-femme (Lacoste-Dujardin, 2005b : 270 ; [1970] 2003 : 326-327). Le héros doit affronter cette femme sauvage et perverse qui dans le cas de ce récit, à l'instar de la chatte surprise en train de mettre bas, dévore un à un ses enfants. L'ancêtre parvient à ne délivrer qu'un seul enfant sur les sept qu'il avait eu avec l'ogresse, et revient peu à peu parmi les humains socialisés. Il se déplace d'abord, notamment souvent vers « *Iɛfiren* » (aujourd'hui *azaɣar n Buhinun*), lieu où « tous les paysans d'Ait-Ananne, Oueguenoune, et Iflicene se rencontraient pour négocier, troquer leurs marchandises diverses. Il finit par s'installer près d'une source qui deviendra Tala n Buhini puis Tala n Buhinun ». L'ordre social reprend donc ses droits : se remariant deux fois, il vit désormais avec ses trois enfants (de trois mères différentes), *Mezdaɣ*, *Yeḥya* et *Mɛemmer* ; il « développa ses affaires et accumula richesse après richesse », ce qui lui permet de laisser à sa mort une importante fortune composée de parcelles de terre, d'arbres fruitiers divers et d'un bétail considérable. Le « conte » se poursuit avec d'autres péripéries, faisant également appel à des modèles tirés de la littérature kabyle : le conflit entre frères autour de l'héritage paternel, qui aboutit ici à chasser l'aîné ; la rencontre avec le « sage Amɣar azemni » qui reprend le rôle du marabout dans les versions évoquées précédemment et pose une alternative aux deux frères : choisir la richesse et la fortune ou choisir les hommes. On retombe alors sur le schéma précédent, les deux

frères s'installent à *Tiɣilt n Tzeggart*, qui devient *Taddart*, et sont à l'origine de deux quartiers qui portent leur nom *At Mɛemmer* et *At Yeḥya*. Le souci de s'inscrire dans des référents berbères apparaît donc dans le choix de certains personnages (notamment l'*amɣar azemni* qui remplace le marabout) mais aussi dans l'écriture même : bien que le récit soit rédigé en français, de nombreux termes (les noms propres des personnages, des lieux, des villages, des tribus, les référents puisés dans la littérature traditionnelle, les recommandations du sage) sont écrits en kabyle.

Cet exemple montre donc des manières différentes de se réapproprier un récit selon le contexte : la revendication politique nationaliste, la revendication identitaire, enjeux contemporains de l'élaboration des récits, s'articulent avec des récits mémoriels fondés sur des perceptions traditionnelles du temps de la communauté.

2- Le temps de l'histoire : des démarches individuelles autour de référents de l'époque tribale.

Le temps de l'histoire tribale, c'est-à-dire des événements de l'époque précoloniale, est faiblement mobilisé. Quelques témoignages révèlent des initiatives individuelles visant à reconstituer l'histoire de personnages ou d'institutions religieuses, qui ont marqué la région des *At Zemmenzer* mais aussi au-delà : *Ccix Ɛnan*, du village d'*At Ɛnan* a été le 5ème grand maître de l'ordre de la Rahmaniya ; *Ccix si Muḥd u Ɛli u Lqaḍi*, moqaddem de la Rahmaniya, ordonné par *Ccix Aḥeddad* a dirigé dans la région la révolte de 1871 ; à sa mort (vers 1888) *Ccix Rezqi* de *Buɛaṣem*, autre leader de la révolte d'après son arrière-petit-fils, désigné par une lettre testament de son prédecesseur, a pris le titre de moqqadem. Mais il finit par être victime d'un assassinat politique. *Si Meẓyan* de *Buɛasem*, un de mes informateurs, peut raconter moult détails sur ces faits passés (bataille de Boudouaou à laquelle a participé son aïeul, enterrement de *Ccix si Muḥd u Ɛli* lors duquel son ancêtre a été désigné moqqadem, l'assassinat...). Parce que dans le cadre d'une démarche personnelle, il s'est lancé dans la construction d'une mémoire généalogique pour garder la trace de ses ancêtres et de leurs actions : il souligne qu'il a pu remonter à 9 générations. Ancien instituteur, il avait « l'intention d'écrire » et a questionné tous les anciens de la famille ; il souligne pourtant un manque de transmission dans la société kabyle, les anciens préférant garder « leurs secrets ».

D'autres démarches s'intéressent à des référents moins connus. Ainsi la zaouïa (*tazzawit*) d'*At Izid*. Cette zaouïa, regroupant plusieurs villages (*At Izid*, quelques familles d'*Agni Bbufal*, *d'Afeḍriq* et d'*Iɣil Lmal* entre autres), est gérée par la réunion de tous ses membres et donnait lieu à la célébration de *timecraḍ* et de *nnwal* pour célébrer *Si Belqasem u Ɛli* (reconnu comme leur ancêtre commun). Le témoin interrogé explique qu'il a tenté de faire renaître la zaouïa « de manière moderne » afin de construire un rempart contre l'islamisme, et a aussi essayé de retrouver l'histoire de la zaouïa (il était prêt à financer par ses propres moyens de jeunes étudiants à qui il confierait cette tâche). Là encore, cet exemple illustre la volonté de construire une mémoire généalogique.

Ces deux exemples qui illustrent des démarches individuelles révèlent aussi les enjeux présents constitutifs de toute réappropriation du passé (retrouver une grandeur perdue, affronter une vision de l'islam qui ne correspond pas à celle que l'on se fait). Par ailleurs, cette partie de l'histoire (en temps que récit des événements passés) ne présente pas, pour le moment, de prise en charge mémorielle par la communauté, ni par les acteurs nouveaux comme les associations qui mènent pourtant parfois un travail en lien avec des événements historiques ou les lieux hérités de l'époque tribale.

3- Interprétation : une mémoire effacée parce que non consensuelle ?

Il nous semble qu'il y a là comme une occultation qui mérite d'être interprétée. Certes, l'oubli est avec le souvenir, l'autre versant obligé de la mémoire : « Sans lui nos souvenirs n'auraient aucun relief. L'oublieuse mémoire, par conséquent n'est pas toujours un champ de ruines, elle peut être un chantier » (Candau, 1998 : 123). Ces souvenirs sembleraient mobilisables dans la mesure où ils donnent une image glorieuse de la communauté tribale à travers la résistance à la colonisation, bien que la révolte de 1871 se soit soldée par un échec. Mais, comme le souligne Halbwachs, l'oubli peut être nécessaire au lien social : « la société tend à écarter de sa mémoire tout ce qui pourrait séparer les individus, éloigner les groupes les uns des autres » (1994 [1925] : 290). Or, il existe des indices d'une division dont sont porteurs ces personnages et ces lieux liés à la qualité de marabout.

Des marabouts interrogés, sur d'autres sujets ont été amenés à présenter un discours qui montre pourtant que l'articulation entre maraboutisme et identité berbère ne serait pas impossible. Ce discours pourrait s'inspirer d'écrits de Boulifa qui n'en sont pas très éloignés (voir p. 102) :

« La version *i d-yennan imrabḍen zik seḥbibiren af teqbaylit, af lɛawayed, nekkini* je la soutiens entièrement. (...) Les marabouts ont attenué l'impact de l'envahisseur arabo-musulman. *Xas d* l'islam mais *tella deg-s teqbaylit.* Bien sûr *yella* le paganisme *di* l'islam maraboutique. *Zik lejdud-nneɣ, am xilla* les peuples, *ttamnen s* les aïeux-*nsen, nekni mazal-it ar tura.* L'islam maraboutique a soutenu ce genre de pratiques » [La version qui dit que les marabouts autrefois ont protégé la « kabylité », les traditions, moi, je la soutiens entièrement. (...) Les marabouts ont attenué l'impact de l'envahisseur arabo-musulman. Même si c'était l'islam, la « kabylité » y était présente. Bien sûr, il y a du paganisme dans l'islam maraboutique. Autrefois, nos ancêtres, comme beaucoup de peuples, croyaient en leurs aïeux, chez nous cela existe encore maintenant. L'islam maraboutique a soutenu ce genre de pratiques]. (Interview de M. A., membre de la zaouïa d'*At Izid*)[249].

Toutefois, la célébration sous une forme plus traditionnelle (*nnwal* / *ttebyita*) de ces personnages maraboutiques, personnages qui marquent encore le territoire par leur tombeau, génère parfois des conflits comme le montre le cas de *Ccix Si Muḥd u Ɛli* :

« *Asmi d-yeḥder mmerẓen af ttebyita, nnan-as* [ses descendants c'est-à-dire les lignages maraboutiques de *Buhinun*] *d nekni a s-yerren. Taddart tugi. Nitni a qqaren Ccix si Muḥd u Ɛli nneɣ ! Nitni qqaren-as Ccix si Muḥd u Ɛli n At Ɛisi, seg wat Ɛisi i d-yusa, mecruk. Ɛeddan uɣen azgar, a s-rren ttebyita weḥdsen. (...) Uɣalen tterran-as yemrabḍen-agi* ».

[Quand ils se sont battus, ils (= ses descendants, c'est-à-dire les lignages maraboutiques de *Buhinun*) ont dit c'est à nous de le célébrer. Le village a refusé. Eux, ils disaient *Ccix Si Muḥd u Ɛli* est le nôtre. Les autres disaient *Ccix si Muḥd u Ɛli* est des *At Ɛisi*, il vient d'*At Ɛisi*, il est commun à tous. Ils ont acheté un bœuf et ont fait la *ttebyita* seuls. Depuis lors, c'étaient ces marabouts qui organisaient sa célébration]. (Témoignage recueilli en 2005 auprès d'une habitante de *Buhinun* née en 1937).

Aujourd'hui la célébration ne se fait plus. Même si les enjeux économiques ont joué dans la dispute, le témoignage montre bien comment le souvenir du personnage, en fondant la légitimité, la gloire de sa famille semble ne plus pouvoir être approprié dans le cadre de la construction mémorielle de groupes plus étendus. Bien que la séparation marabouts/Kabyles montre parfois un certain affaiblissement (voir le le fonctionnement des comités de village, pp. 293-294), d'autres exemples confirment le manque de consensus autour de ces lieux consacrés à des personnages dont le rôle historique s'efface ou est parfois complétement oublié, et deviennent des saints vénérés. Ainsi du cas d'*At Izid* où les tentatives de rénovation de la zaouïa bloquent cette fois parce que certains descendants, qualifiés d'« islamistes », en rejettent l'idée par refus de vénérer d'autres entités que Dieu. Ce conflit autour des lieux saints traditionnels peut aller jusqu'à leur destruction physique. Le tombeau de *Siḥgumɣer*, toujours à *Buhinun*, a été détruit en 2005 et le comité de

[249] Un membre de la zaouïa de *Buɛaṣem* a tenu le même genre de discours sur le maraboutisme, "islam kabyle". D'autre part, ces informateurs rejettent l'idée que leurs ancêtres soit d'origine arabe comme l'ont écrit certains observateurs du XIXème s. Soit ils sont de la région et ont obtenu la qualité de marabout par leur savoir religieux ; soit ils sont de la Saguia Hamra mais les informateurs rappellent que cette zone est peuplée de Berbères.

village a dû faire appel au Wali (équivalent du préfet) pour arbitrer le conflit (voir annexe 7b). Sans pouvoir traiter ici de la relation Kabyles/marabouts de manière exhaustive, on peut souligner qu'il s'agit d'un axe qui mériterait d'être l'objet d'une analyse plus précise.

En plus de ces tensions qui empêchent le consensus autour des personnages maraboutiques, l'histoire du XXème siècle offre des épisodes, des héros qui paraissent plus à même de répondre au déni identitaire de l'Etat algérien, à son discours qui stigmatise la région au sein de la nation algérienne. Ils permettent la construction d'une mémoire collective qui tout en créant une distance avec l'Etat, renforce la construction identitaire des groupes (villages, tribu et région kabyle).

II- Une « mémoire forte » qui articule deux points saillants de l'histoire du XXème s. : combat nationaliste et combat pour la cause « amazigh ».

1- La mémoire de la guerre d'indépendance algérienne et du combat nationaliste.

Cette mémoire se manifeste en premier lieu par une diversité de formes qui évoquent certains souvenirs précis, devenant alors des « représentations factuelles » (c'est-à-dire des représentations relatives à l'existence de certains faits).

Elle s'appuie d'abord sur des repères temporels : le 1er novembre (date anniversaire du déclenchement de l'insurrection armée par le FLN) et le 5 juillet (date anniversaire de l'indépendance)[250] . C'est l'occasion pour les associations et/ou les comités (parfois en lien avec l'APC) d'organiser des célébrations et, pour les villageois, de se rassembler autour des monuments aux morts. Le contenu de ces cérémonies varie : dépôts de gerbes de fleurs, bougies, pour les plus simples, projection de film, spectacles pour les plus élaborées. La mémoire de la guerre marque aussi l'espace quotidien des villageois : tous les villages ont fait érigés des monuments ou des stèles qui égrènent le nom des fils du village devenus martyrs « *cuhada* » (voir deux exemples en annexe 9a). Les associations produisent ou exposent des documents divers qui rappellent ces souvenirs :

- Des images. A l'occasion de célébrations, l'association *Assirem* d'*Iɣil Lmal* accueille un stand où des artistes peignent des tableaux. La majorité concerne la lutte pour l'identité berbère ; mais l'un d'eux représente une scène de la guerre d'indépendance dont le contenu est analysé ci-dessous.
- Des pièces de théâtre.
- La récitation de poèmes.
- Une revue publiant une enquête basée sur des témoignages. L'association *Itri* a publié un numéro spécial *Akendjour dans la guerre de Libération (54-62)* en mars 1996. Les auteurs soulignent qu'ils se sont fondés sur des témoignages qu'ils ont confrontés, puis sur une conférence qui a donné lieu à un débat public.
- Des livres exposés lors du 20 avril ou de *Yennayer*...

Le contenu de ces souvenirs est aussi divers. Outre les dates anniversaires, les acteurs (associations, comités, artistes sollicités...) mettent en évidence les combattants locaux (*imjuhad*) et ont le souci de citer nominativement chaque combattant et chaque martyr (*cahid*) du village (sur les stèles et monuments, dans les récits sur la guerre). Leurs représentations rendent aussi une atmosphère générale : les villages investis par l'armée, la « répression aveugle » qui n'épargne ni les vieillards ni les femmes, renforcée par l'arrivée des parachutistes « réputés pour leur brutalité ». Mais elles sont aussi l'occasion de mettre en évidence des actes plus précis : entre autres exemples, l'« affaire Robert Lacoste » et les combattants concernés qui sont listés dans le détail dans *Akendjour dans la Guerre de Libération (1954-62)*, mars 1996 (5-6). Les villageois des *At Zemmenzer* désignent par cette expression ce qui semble être l'opération « Force K » que Camille Lacoste-Dujardin a fait connaître sous le nom « opération Oiseau bleu ». La revue de l'association *Itri* décrit les souvenirs que les villageois en ont gardés : dans la deuxième année de la guerre, un plan de Robert Lacoste, alors ministre résidant en Algérie, est organisé dans une clandestinité absolue. Les dirigeants français mettent en place des groupes armés qui auraient pour mission d'agir contre les soldats de l'ALN (l'article parle des « terroristes algériens », expression mise entre guillemets). Des responsables clandestins du FLN (leur nom est donné : Ahmed Zaidat, Tahar Achiche, Mohamed Yazouren) considérés par les services de renseignements français comme des

[250] La reconnaissance officielle de l'indépendance de l'Algérie par la France et le transfert de souveraineté se font le 3 juillet ; mais dès 1963, le gouvernement de Ben Bella fait du 5 juillet le jour de l'indépendance de l'Algérie, reprenant la date symbolique de la prise d'Alger le 5 juillet 1830. Ce choix illustre d'ailleurs les enjeux mémoriels plus généraux autour de la guerre d'indépendance.

serviteurs sûrs de la France avaient été chargés de recruter des « Kabyles propres » (n'ayant jamais collaboré avec la France). Krim Belkacem, averti, ordonna d'accepter le travail. L'article liste les combattants du village concernés, avec pour chacun le type d'arme remis. Un commerçant d'Azazga allié de la France servit d'intermédiaire pour remettre des armes modernes aux militants de la cause nationale. Puis l'armée suspecte ces hommes qui « par erreur » ne tuent que des gens proches de la France. Un deuxième groupe d'hommes tente d'obtenir des armes en vain (malgré cet échec, la liste de leur nom est donné). L'opération se termine d'après le document un samedi du mois d'août 1956[251].

D'autres actions précises sont décrites : la construction d'un abri-hôpital au village d'*Aqenjur*, opérationnel dès janvier 1956 et « d'un caractère de première importance sur le plan régional » au vu du personnel médical et des blessés qui y ont été soignés (avec, là encore, la liste des noms). Le lien entre les *At Zemmenzer* et le reste de la Wilaya III est en effet mis en avant : l'abri-hôpital a accueilli des blessés de différentes régions de la Kabylie (*At Jennad, Iɣil Imula, At Buɣarden, Buɣni*...). En outre, les héros régionaux de la guerre sont mis en avant : Amirouche[252], Abane Ramdane[253] mais surtout Krim Belkacem[254]. On souligne les séjours fréquents de ce chef chez les *At Zemmenzer* ; les poèmes louent aussi la figure du combattant (voir chapitre précédent). Mais le discours ne s'oriente pas vers l'apologie d'un peuple qui aurait été uni tout entier dans la même cause : la figure, qui reste cette fois anonyme, du « traître » (celui qui vend les siens) apparaît également. Les auteurs de la revue de l'association *Itri* avouent clairement : « Nous savons que quelque part nous avons failli à notre tâche d'écriture de l'histoire. Nous nous sommes abstenus d'y mentionner certains méfaits dont les auteurs sont encore en vie. Les guerres font émerger des héros et des traîtres » (*Akendjour dans la Guerre de Libération (1954-62)*, mars 1996 : 2). Il existe donc

[251] Les hommes reçoivent à cette date l'ordre d'entrer en rébellion ouverte contre l'occupant français. Il serait intéressant d'un point de vue historique et anthropologique, de travailler sur cet épisode qui indique que l'opération française ne s'est pas cantonnée à la Kabylie maritime ni aux *Iflissen Lebhar*. Cf. Lacoste-Dujardin, 1997a et b.

[252] Amirouche Aït Hamouda (1926-1959), fils d'un notable des *At Ouasif*. Il adhère au PPA-MTLD en 1947, puis rentre dans l'OS en 1948. A l'occasion de la répression qui s'abat sur les militants de l'OS, il est incarcéré en 1950-51 puis libéré en 1952. Il prend le maquis au début de la guerre et réorganise la zone de Michelet dont le chef, Amar At Chikh, vient d'être éliminé. Krim Belkacem finit par lui donner la responsabilité de toute la vallée de la Soummam de Sidi Aïch à Bouira, et il devient le principal adjoint de Krim Belkacem. Il est nommé au grade de colonel en 1957. Face à une opération d'intoxication lancée par les services de renseignements français, il est à l'origine d'une série de purges dévastatrices dans la Wilaya III (c'est l'épisode de la « bleuite » en 1958-59). Il tente de rétablir la primauté de l'intérieur sur l'extérieur. Il meurt en mars 1959 en tentant de rejoindre Tunis avec Si El Haouès (le colonel Ahmed ben Abderrzak), pour rencontrer le GPRA (cf. Stora, 1985 : 166-167).

[253] Abbane Ramdane (1920-1957) originaire du village d'Azouza (*At Yiraten*). Bachelier en 1941, militant du PPA dès 1943, il se consacre ensuite exclusivement à l'action politique. Il fait partie de l'OS et est à ce titre arrêté en 1950 et condamné en 1951 à 5 ans de prison. A sa sortie de prison en janvier 1955, contacté par Ouamrane, il prend le maquis et rejoint le FLN. Il exerce une grande influence, s'impose comme « la véritable tête politique du Front ». Il organise le ralliement au FLN de différentes composantes algériennes, organise les liaisons entre les régions intérieures et entre l'intérieur et l'extérieur. Il donne un programme et une structure au mouvement lors du congrès de la Soummam du 20 août 1956 ce qui lui vaut le surnom « d'architecte de la Révolution ». Membre du CNRA (Conseil National de la Révolution Algérienne) et du CCE (Comité de Coordination et d'Exécution) en 1956-57, il est affaibli et isolé par l'échec de la bataille d'Alger. Il meurt assassiné en raison des luttes internes qui opposent les dirigeants FLN, en décembre 1957 au Maroc (cf. Stora, 1985 : 163-164).

[254] Krim Belkacem (1922-1966), originaire des *At Yahia u Musa* (région de Dra-el-Mizane). Militant PPA, il implante dès le début de 1946 des cellules clandestines dans douze douars autour de Dra-el-Mizan. Accusé d'avoir tué un garde forestier, il prend le maquis dès 1947. Il devient responsable du PPA-MTLD pour toute la Kabylie. Il est à la tête de 22 maquisards qui composent son état-major et il multiplie les contacts directs avec les militants et la population. Il est responsable de la zone de Kabylie au moment du déclenchement de l'insurrection. Il entre au CCE en 1956 et domine le FLN en 1958-59 (vice-président du GPRA, Gouvernement Provisoire de la République Algérienne, et ministre des forces armées). Il a en charge les négociations des accords d'Evian (signés le 18 mars 1962). Il tente de s'opposer à la prise de pouvoir de l'armée de l'extérieur en 1962, mais il se retrouve écarté de la vie politique. Après le coup d'Etat de Boumédiène en 1965, il est accusé d'avoir organisé un attentat contre lui et est condamné à mort par contumace. En exil, il crée un parti clandestin le Mouvement démocratique pour le renouveau algérien. Il est assassiné à Francfort en octobre 1970. Il a été réhabilité à titre posthume en 1984 (cf. Stora, 1985 : 329-330). Voir son rôle dans l'organisation des *At Zemmenzer* en vue de la guerre p. 260.

un rapport ambivalent avec l'événement « guerre de libération » qui fait simultanément l'objet de mises en lumière et d'effacements...

Ces souvenirs partagés contribuent à la construction d'une mémoire événementielle, faite de représentations factuelles qui mettent en exergue certains faits. Mais la représentation mentale (la « mémoire sémantique » relative à ces événements) reste largement idiomnésique, même si, par des représentations puliques répétées, les associations et les comités tentent de diffuser certaines représentations mentales afin qu'elles soient partagées par les villageois. Ici, le chercheur peut atteindre la signification énoncée par les acteurs qui organisent ces actes (leur « discours métamémoriel », Candau, 1998 : 15-16), discours qui constitue un indicateur précieux.

Ils expriment d'abord la volonté de rendre un « vibrant hommage à nos glorieux martyrs » (*Akendjour dans la Guerre de Libération (1954-62)*, mars 1996 : 2) : il faut souligner le possessif employé ici, c'est un moyen de rassembler les membres du village, vivants et morts. Ils soulignent les vertus (honneur) de ces hommes et femmes qui ont participé au « recouvrement de la dignité nationale ». D'autre part, ils montrent une soif d'écrire une histoire locale, se basant sur les témoignages des survivants, sur les poèmes qui, rassemblés, permettraient de reconstituer les événements de la guerre, les actes de bravoure, le ressenti des populations... comme un véritable « puzzle », d'après l'image employé par un des acteurs, membre d'un comité de village qui a orienté la chorale de l'association du village vers le recueil de ces poèmes. On trouve aussi la volonté de prouver la participation importante des villageois à l'événement qui est le point saillant de l'histoire. Le préambule du règlement intérieur du village d'*At Ḥsen* commence ainsi par rappeler l'histoire glorieuse du village, et ne pouvant tout citer, les auteurs choisissent ce qui est pour eux l'essentiel, le « défi de la lutte armée pour l'indépendance de l'Algérie. Partie intégrante, partie prenante. Il en a payé le prix fort. Une soixantaine de ses meilleurs fils et filles tombèrent au champ d'honneur, des dizaines d'autres sont reconnus comme d'authentiques Moudjahed et Moudjahidat. Ce chiffre comparé à celui de sa population en ces temps dénote l'engagement du village dans sa totalité ». Cet axe pourrait expliquer le souci du détail notamment dans le fait de nommer dès que cela est possible les participants aux différentes actions mises en avant. Cela leur permet de donner une image positive du village et aussi du « douar ». C'est aussi un message adressé aux générations suivantes, du moins celui que les acteurs (membres des comités de village, militants associatifs) transmettent à travers cet événement et les héros de l'époque : continuer de toutes les manières leur combat.

2- La mémoire du combat pour l'identité berbère.

Cette mémoire s'appuie sur la même diversité de formes pour mettre en avant des représentations factuelles de ce passé. Elle s'inscrit dans des lieux avec des monuments ou des peintures à l'effigie des « héros » de la revendication identitaire berbère. Mais elle se glisse aussi plus discrètement dans des monuments traditionnels (consacrés aux saints par exemple) et investit, à travers des inscriptions en *tifinaɣ*, le domaine du sacré (voir annexe 7b et 9a). Elle se manifeste à travers des dates du calendrier : *Yennayer* (nom du mois de janvier et du premier jour de l'an du calendrier julien kabyle, décalé de 13 jours par rapport au calendrier grégorien suivi en France) qui symbolise la tradition berbère ; le 20 avril (en rappel des événements d'avril 1980, qui ont marqué l'expression ouverte et massive du mouvement de revendications culturelles et politiques, et surnommé *Tafsut Imaziyen* ou « printemps berbère ») qui symbolise la revendication berbère ; dans une moindre mesure le 25 juin (date de l'assassinat de Matoub Lounès). Ces dates sont l'occasion de célébrations qui, à travers des supports divers, mettent en avant aussi bien la langue et la culture berbères, que les héros de la cause amazigh (écrivains et chanteurs essentiellement) : expositions de livres, spectacles (chanson, théâtre, poésie), affichage de biographies, réalisation de tableaux... D'autre part, on a déjà évoqué les revues que certaines associations avaient diffusées qui

contiennent des articles, des poésies, des caricatures qui transmettent également des représentations du mouvement identitaire berbère.

Par ailleurs, la culture héritée du passé devient aussi un objet de mémoire selon des processus divers en fonction des éléments, comme cela a été décrit dans le chapitre précédent. Les acteurs lui rendent hommage et lui rendent sa valeur en recueillant et diffusant proverbes, poésies, en organisant ou en représentant des rites (une pièce de théâtre sur *Yennayer*, l'organisation d'*anẓar*). Ils sont présentés comme les éléments d'une « culture ancestrale ».

Un événement fait l'objet d'une attention particulière : le « Printemps berbère ». Il faut souligner ici combien cette mémoire est ancrée dans la contemporéanité : les références aux rois numides (Massinissa par exemple), aux résistants de la conquête arabe (Kahina entre autres) sont quasiment absentes de ces réprésentations du passé. Des conférences, des articles de revues, des affiches lors de célébrations détaillent la chronologie de l'année 1980. Les événements sont contextualisés : dans les années qui précèdent le soulèvement de 1980, « de nombreuses atteintes à la liberté des manifestations culturelles berbères se sont déjà produites à Tizi-Ouzou : interdiction de concerts d'Aït Manguellat, d'Idir et de la représentation de la pièce de théâtre « La guerre de 2000 ans » adaptée en kabyle (« Chronologie des événements 20 avril 1980 », *Immi*, avril 2001: 9-11). La chronologie proposée par la revue *Immi* débute par l'interdiction de la conférence de Mouloud Mammeri à l'université de Tizi-Ouzou sur la poésie ancienne. Elle se termine par l'évocation du séminaire de Yakourène en août 1980 et cette phrase : « la lutte doit continuer ». Plus largement, une chronologie retrouvée dans les archives de l'association *Itri* (« Quelques repères chronologiques dans la revendication culturelle berbère ») débute, elle, en 1936, date d'une manifestation en faveur de la langue berbère à Paris et se termine le 25 janvier 1990 : « en coordination avec les animateurs du MCB, le plus grand rassemblement de l'histoire de la revendication culturelle et identitaire fut ainsi réussi au cœur de la capitale. Le fait amazigh a accompli un pas de géant ».

Enfin, des acteurs de la revendication sont mis à l'honneur. « Honneur à tous ceux qui ont combattu pour la noble et juste cause » explique le monument d'*Agni Bbuffal* (voir les photos de stèles et monuments célébrant ces héros en annexe 9b). Des héros locaux ont été mis à l'honneur à l'occasion du « printemps noir » : il s'agit de deux militants de l'Académie berbère qui ont joué un rôle dans la sensibilisation des villageois à la cause berbère (voir la photo et les éléments biographiques p. 322-323). A l'échelle régionale, on retrouve Mouloud Feraoun, Tahar Djaout, mais surtout deux acteurs qui se distinguent par la récurrence des représentations factuelles et par le rôle qu'on leur attribue dans la revendication berbère mais aussi pour les enjeux du présent : Mouloud Mammeri et Matoub Lounès.

Mouloud Mammeri[255], appelé « *Dda Lmulud* », particule qui exprime le respect, apparaît bien entendu à l'occasion du récit des événements de 1980. « *D bab n tefsut Imaziɣen* » [C'est celui qui a lancé le Printemps berbère] (Amar Aouanèche, *Agdud agujil*, pièce analysée dans le chapitre précédent). Sa biographie est affichée lors des célébrations du 20 avril. Il est considéré comme l'artisan de la renaissance berbère : *d netta « i ɣ-d-ildin allen* » [c'est lui qui nous a ouvert les yeux] (*Agdud agujil*). Surtout, ce sont des citations de ses œuvres qui sont mises en avant. Ses écrits sont appréhendés comme le fondement du renouveau de la culture berbère (« *d tigejdit* » [C'est le pilier[256]]) et l'ont rendu « éternel » : « *yella walbɛad yella ulac-it, yella wayeḍ ulac-it yella* » [L'un est présent mais absent ; l'autre est absent mais toujours là] dit-on de lui, utilisant l'expression qu'il a remise au goût du jour dans son livre *Les Isefra de Si-Mohand* paru en 1969 ([1969], 1987 : 101). C'est l'« *amussnaw* », celui qui sait, qui maîtrise le savoir ancien, qu'il est allé déterrer, qu'il a

[255] Mouloud Mammeri (1917-1989), écrivain (romans, théâtre...), anthropologue, « homme d'une œuvre et d'une action aux multiples facettes ». L'impact de son travail de berbérisant a été essentiel : il est l'artisan de la renaissance berbère et il a marqué, et marque encore de nombreuses générations de Kabyles. Voir Chaker, 2001 : 162-166 et Bellil et Chaker, 2001 : 167-170.

[256] *Tigejdit* désigne le pilier de bois, qui soutient la charpente de la maison (*tazeqqa*); au sens figuré, le terme désigne aussi la femme qui soutient l'homme qui abrite toute la maisonnée (il est lui désigné par *asalas* ou poutre horizontale qui soutient le toit). Cf. Dallet, 1982 : 253 et 775 ; Lacoste-Dujardin, 2005b : 283.

valorisé et transmis ; l'écriture à base de caractères latins est nommée dans le langage courant « *tamɛemmrit* ». Il est présent par ses livres mais aussi comme modèle à suivre. Ses phrases sont autant de conseils pour la poursuite de la lutte : « *Am wakken i d-yenna Dda Lmulud deg wawal-is, win yettruẓun asalu yetteddu akken yufa maĉĉi akken yebɣa* » [Comme l'a dit Dda Lmouloud, celui qui fend une couche de neige épaisse pour ouvrir la voie fait comme il peut et non comme il veut] (Larbi et Raziqa Gater, *Tabrat* n°2, novembre 1996 : 5)... Il a tracé la voie à suivre : « *Nger lɛahed ur t-nenker ; Abrid n Dda Lmulud ma d-is-nwexxer* » [Nous avons prêté un serment que nous ne renierons pas ; La voie tracée par Dda Lmouloud, nous ne nous en écarterons pas] (Raziqa Gater, *Tabrat* n°1, août 1996: 5). Il faut recueillir, enrichir et transmettre la culture ainsi que la langue berbère par des moyens modernes.

L'effigie de Matoub Lounès[257] est, quant à elle, omniprésente sur les monuments commémorant le combat pour l'idendité berbère. Ces monuments sont situés sur la route principale, à l'entrée des villages, et non au cœur des villages. Ils affirment ainsi à tous ceux qui passent sa présence malgré sa mort et le choix des associations/comités de rappeler leur attachement à ce personnage et à ce qu'il symbolise. Enfin les chorales chantent ses chants, qui occupent parfois une place privilégiée dans le répertoire (par exemple pour la chorale d'*Iɣil Lmal*).

Ces représentations rappellent d'abord le chanteur (voir en annexe 9b la stèle d'*At Ḥsen*) qui a utilisé son art pour affirmer son identité et diverses revendications : l'ouverture sur la culture universelle, la progrès, la liberté, la démocratie, la laïcité (éditorial de *Tabrat* n°4, août 1998 : 1; numéro dédié à Matoub Lounès suite à son assassinat). Mais on retient qu'à travers la chanson, le « rebelle » a mené un combat : « il combattait les islamistes, les conservateurs, les dictateurs » (*Tabrat* n°4, août 1998 : 1) ; c'était « un homme vaillant, chantant pour braver les ténèbres » (Lamara Maacha, « Le rebelle éternel », *Tabrat* n°4, août 1998 : 2). Son courage est souligné comme étant celui d'un « guerrier » par l'animateur de la chorale d'*Iɣil Lmal* : « Matoub Lounès c'est un guerrier. *Wweten-t s rrṣaṣ, ur yemmut ara, ɛegben-t, yekker, kidnappin-t, rren-t-id. Yexdem kulac.* Mais *nɣan-t* ». [Ils lui ont tiré dessus, il n'est pas mort, ils l'ont estropié, il s'est relevé, ils l'ont kidnappé, ils l'ont rendu. Il a tout subi. Mais ils l'ont tué]. Mais en parallèle, on rappelle la symbiose qui le liait à la société kabyle grâce à la pertinence des sujets qu'il abordait : « Ses extraordinaires lueurs sur l'avenir qui reflètent les songes résignés des montagnards » (Lamara Maacha, « Le rebelle éternel », *Tabrat* n°4, août 1998 : 2) ; « *yettɣenni, yessekfel-d, ayen d-yeqqar d ṣṣeḥ d ayen yellan* » [Il a chanté, il a "déterré", ce qu'il disait était la vérité, il disait ce qui était] (un animateur de l'association Assirem d'*Iɣil Lmal*). Il est aussi le reflet de la société kabyle par son art « qu'il puise d'un patrimoine ancestral », sa maîtrise de la langue inspirée des anciens (Raziqa Gater, « *Neggul ur nettu* », *Tabrat* n°4, août 1998 : 5). La revue qui lui est consacrée par *Itri* écrit aussi : « *Awal-ik yebnan ɣef llsas* » [ta parole repose sur des fondations, (est donc solide)] ; « *a lbaz i d-trebba yemma-s, awal n teqbaylit temla-yas* » [faucon[258] éduqué par sa mère, elle lui a enseigné les mots kabyles]. Ce « faucon » incarne également les valeurs kabyles : c'est un « homme d'honneur », un modèle de « *tirugzza* », c'est-à-dire un homme qui se conduit conformément à l'honneur viril. Il occupe de ce fait pour certains des militants interrogés une place à part parmi les chanteurs kabyles : « *Icebbi-yi-d rebbi ur yezmer ara ad yekker* un chanteur *am winna, yeɣnan af teqbaylit, i-d-yennan ayen yellan.* (...) c'est le symbole de l'identité *amaziɣ* tout court » [Il me semble qu'il ne pourra pas apparaître un chanteur comme lui, qui a chanté l'identité kabyle, qui a dit ce qui était. (...) C'est le symbole de l'identité *amaziɣ* tout court].

Finalement, son assassinat le fait accéder au statut de héros qui s'est sacrifié pour cette cause : « il est né pour servir sa culture, il est mort pour l'avoir fort bien aimé » (Lamara Maacha,

[257] Matoub Lounès (1956-1998), originaire de Taourirt Moussa-ou-Amar (*At Meḥmud*), chanteur engagé et militant pour la cause berbère. Les événements qui ont traversé sa vie publique aussi bien que privée sont connus de la population : blessé en 1988 par un gendarme, enlevé en 1994 par un groupe armé, assassiné en 1998 dans des conditions qui n'ont jamais été élucidées. Cf. Matoub, 1995.

[258] *Lbaz* désigne selon les endroits le faucon, le milan, l'aigle; c'est un oiseau renommé, presque mythologique considéré comme noble (Dallet, 1982 : 61). Dans la littérature orale, il désigne l'homme accompli (Lacoste-Dujardin, 2005b : 141).

« Le rebelle éternel », *Tabrat* n°4, août 1998 : 2). Il peut alors accèder à l'éternité : « la mort d'un homme pour ses idéaux et ceux de ses frères n'est pas une mort qui tue mais une mort qui glorifie éternellement » (Lamara Maacha, « Le rebelle éternel », *Tabrat* n°4, août 1998 : 2). Il reste présent par ses œuvres et ses idées : « *nwan a t-rbun maḍi, ttun yettɣama-d wayla-s, d tafat di tikta-s* » [Ils s'étaient imaginés le faire disparaître à jamais, ils avaient oublié que ses biens resteraient, la lumière dans ses idées] (Raziqa Gater, « *Neggul ur nettu* », *Tabrat* n°4, août 1998 : 5). Elles aideront à poursuivre le combat culturel et politique dans lequel s'inscrivent les militants associatifs : « Matoub fait partie d'un passé qui est toujours présent, par ses œuvres et ses chansons qui resteront toujours gravées dans nos mémoires et qui serviront de combustible afin de poursuivre le combat pour une Algérie démocratique et laïque » (Lamara Maacha, « Le rebelle éternel », *Tabrat* n°4, août 1998 : 2). Certains énoncent un « devoir de mémoire » : « il revient aux hommes de cette culture de lui réserver une place privilégiée dans leurs mémoires » (Lamara Maacha, « Le rebelle éternel », *Tabrat* n°4, août 1998 : 2).

Pour les militants des associations, c'est grâce à tous ces hommes morts mais dont ils transmettent l'œuvre que les générations nouvelles peuvent ne pas oublier leurs « traditions », leur valeurs, donc leur identité. Mais ils se disent conscients que tous ne suivent pas cette voie et qu'en conséquence, cette identité risque de s'effacer.

3- Deux mémoires qui s'articulent autour d'un projet identique : se réapproprier l'histoire falsifiée par l'Etat.

Ces représentations factuelles du passé présentent un caractère massif. Inscrites dans l'espace, dans le temps, elles répondent à un double traumatisme : traumatisme de la situation vécue lors de la guerre, traumatisme engendré par le traitement officiel dont cette guerre a été l'objet en Algérie.

La guerre d'indépendance algérienne se déroule en Kabylie dans des « circonstances extrêmes » qui ont fait que « la société kabyle a vacillé sur elle-même, ses fondations se sont dérobées » : suspension des libertés publiques, brutalité et arbitraire de l'emprise des deux armées, qui ont renversé « l'ordre habituel des choses et des gens » (Bouaziz, Mahé, 2004 : 227-228). Ce traumatisme apparaît par ailleurs dans les difficultés rencontrées sur le terrain pour obtenir des témoignages individuels ou dans les hésitations des témoins en ce qui concernent certains épisodes du nationalisme et du combat pour l'indépendance (crise au sein du PPA ; existence d'un PPK, Parti Populaire Kabyle [259]; sur l'insurrection en 1963...). Ce traumatisme se double d'une frustration parce qu'on a assité après la guerre à « un oubli de l'histoire réelle pour construire une culture de guerre » (Stora, [1991], 1998 : I) : une culture de guerre « militaire », avec une histoire-fiction où les militaires jouent un rôle central ; une histoire « anonyme » qui efface le pluralisme politique dans la construction du nationalisme avant 1954, les règlements de compte... (Stora, [1991], 1998 : 227-231). Pour Benjamin Stora, une nouvelle période s'ouvre avec le début des années 1990, à la faveur de la « guerre civile » et de la fin de l'ère FLN parti unique. « Ce qui importe c'est que l'histoire soit rendue à la nation » explique l'éditorialiste d'El Watan en juillet 1992. (Boumédiène, *El Watan*, 5 juillet 1992, cité par Stora, 2004 : 165). Pour l'historien, la guerre civile commencée dans les années 1990, qui a fait plus de 100 000 morts, réveille les souvenirs de ce qu'il appelle la « première guerre ».

[259] Voir en première partie les données sur la crise dite berbériste de 1949 (p. 106-107) ; sur le PPK, voir Guenoun (1999 : 23-25) : d'après lui, le 18 août 1949, Ferhat Ali est atteint d'une balle tirée par Krim Belkacem. Ce militant de l'ENA puis du PPA/MTLD, ancien oposant à Messali refuserait de se soumettre au diktat des dirigeants du PPA. Le lendemain l'*Echo d'Alger* en profite pour titrer un article « Des membres dissidents du PPA veulent créer le PPKabyle ». Une mise au point signée par Ferhat Ali est publiée par l'Alger Républicain « il n'a jamais existé et n'existera jamais de « PPKabyle ». Pour Guenoun, il s'agit d'une création de la presse colonialiste. Mais les dirigeants du PPA/MTLD auraient utilisé cette affaire pour déclencher une campagne contre les « berbéro-nationalistes ».
Sur le terrain, les informateurs interrogés ont refusé d'être enregistrés sur le sujet.

La Kabylie connaît une remise en cause plus précoce de cette histoire officielle. La région a été soumise à un discours particulier de la part de l'Etat depuis 1962 : négation de son identité berbère ; refus de prendre en charge sa langue voire volonté de la combattre par la politique d'arabisation ; accusation de manipulation par les tenants du colonialisme de toute tentative de revendiquer la langue ou la culture berbère. Cela fait émerger plus tôt, dans cette région, les questions de l'écriture de l'histoire du nationalisme et de la guerre d'indépendance. Stora souligne ainsi que dans les années 1970-1980, « par le biais de la question berbère, on entre dans une remise en cause généralisée de l'histoire officielle, de la nature même du nationalisme algérien depuis ses origines » (Stora, [1991], 1998 : 236). En effet, les écrits du MCB dès 1980, pour répondre à l'accusation de « division » de la part des autorités algériennes, ont réinscrit le combat culturel et identitaire dans la continuité avec le combat nationaliste et la guerre. Ce faisant, ils ont mis en évidence ou tenté de réécrire certains événements, parfois de soulever des questions quant à certains épisodes (la crise de 1949). En tous cas, ils remettent dans la lumière certains acteurs, Krim Belkacem et Abane Ramdane bien sûr, mais aussi les berbéro-nationalistes, et des personnalités encore vivantes comme Aït Ahmed, parfois aussi historiens (Harbi), ainsi que des militants ou combattants moins connus (cf. pp. 107-108).

C'est cette démarche qui se poursuit à l'échelle locale à partir des années 1990[260] avec le rôle des associations culturelles et des comités qui prennent en charge la mémoire de la guerre dans le but d'une réappropriation de la mémoire collective. Le numéro spécial de la revue *Tabrat* répond explicitement à cet objectif : « première expérience du genre, ce livret se veut une tentative de réappropriation de la mémoire collective » (*Akendjour dans la Guerre de Libération (1954-62)*, mars 1996 : 2). Cette démarche semble répondre à une réelle demande sociale[261]. La nouvelle génération qui anime aujourd'hui les associations, informée par ses lectures, la consultation de sites Internet, la transmission de souvenirs de la guerre au sein des familles, les actions menées dans les villages, critique comme ses aînés, de manière unanime, l'histoire officielle encore diffusée dans le système scolaire : l'histoire « *neɣra-tt di llakul* mais *xas ini u tt-neɣri ara* » [nous l'avons étudiée à l'école mais tu peux dire que nous ne l'avons pas étudiée] explique un membre d'*Assirem*. Fêter le 1er novembre, mettre en avant les *cahid* (martyrs locaux) c'est répondre à une « tromperie » (« l'histoire en Algérie est menacée, falsifiée, *nettwakellex* » [nous avons été mystifiés]). Tous veulent mettre en avant l'histoire et le rôle de la région : « il faut dire la vérité, c'est la Kabylie, c'est la wilaya III qui s'est sacrifiée ». Ils critiquent aussi la place, surévaluée d'après eux, accordée à l'émir Abd-el-Kader, ce que l'un des informateurs résume ainsi « *Ɛmir Ɛebd Lqader, d netta ak i d* l'histoire! » [l'Emir Abd El-Kader à lui tout seul, c'est l'histoire]. Ils soulignent que les héros kabyles de 1954-1962 sont oubliés dans l'histoire enseignée (Krim Belkacem et Abane Ramdane sont évoqués superficiellement voire pas du tout) et ils prolongent leur regard sur la résistance à la conquête qui a mis en évidence d'autres héros y compris dans d'autres régions que la Kabylie (« pourquoi *u ttadern ara Ccix Aḥeddad, Aḥmed Bey, Faḍma n Sumer* ? » [Pourquoi ne pas évoquer le Cheikh Aheddad, le bey Ahmed, Fatma n Soumer ?]).

Certains propos soulignent une double frustration : non seulement on n'enseigne pas l'histoire de la région mais en plus cela se fait en arabe : « *ma ad tt-teɣreḍ di llakul kulec a t-id inin s taɛarabt af waɛaraben* » [Quand tu l'étudies à l'école, tout est dit en arabe sur les Arabes]. On reproche aussi à la télévision algérienne de ne parler de la guerre qu'en arabe : « *Lgirra-agi tɛedda ak af les* Algériens, *maččі kan af waɛaraben*. Pourquoi *a tesɛuḍ lfilm s taɛarabt*, ça fait *nekni ur nettki ara di*

[260] Cette prise en charge a pu s'effectuer parfois plus tôt à travers des actions très ponctuelles. Le comité de village d'*At Ḥsen* explique en effet que dès 1962, la *tajmaɛt* a fait de la date du 1er novembre, une journée de commémoration de tous les combattants morts à *At Ḥsen* sous la forme de « la fête du village » commémorée chaque année depuis.

[261] Il y en a des indices : les femmes interrogées sur d'autres sujets ont beaucoup de mal à ne pas parler de cette guerre, de leur vécu, du rôle de leur père, frère ou mari « martyrs » ou anciens combattants. La réaction de la fille de Hocine Hammouche dit *Si Muḥ Twil* (voir chapitre 3 p. 260) pourrait résumer ce ressenti « *wwiɣ, wwiɣ !* » [je suis en colère, en colère !] crie-t-elle pour m'expliquer pourquoi elle n'arrive pas à se taire lorsqu'elle témoigne sur son père, dont elle considère que le parcours n'a pas été reconnu.

lgirra ! » [La guerre, tous les Algériens l'ont subie, pas que les Arabes. Pourquoi avoir que des films en arabe, ça veut dire que nous n'avons pas participé à cette guerre !]). Pour ces jeunes, on efface à la fois la culture et la langue de la Kabylie et son rôle dans l'ensemble de la nation algérienne. En parallèle à la falsification de l'histoire de la guerre, il y a aussi la négation de la berbérité : « *tamaziɣt tettwaḥqer di tmurt-agi* » [la berbérité est méprisée dans ce pays].

Et les deux combats, pour l'indépendance, pour la culture et la langue berbères, sont pour eux irréductiblement liés : « *nekni mazal-aneɣ times-nni*, la guerre d'indépendance, *tamaziɣt...* » [Nous ressentons encore cette brûlure, la guerre d'indépendance, la berbérité...]. Cela apparaît dans les motivations des militants associatifs qui font du « combat amazigh » un prolongement du combat pour l'indépendance de l'Algérie : comme les combattants de la guerre, il faut se mobiliser pour défendre un idéal, il faut continuer par toutes les manières ce combat (voir le chapitre sur les associations, p. 345). Une manifestation symbolique de cette articulation est visible dans le monument aux morts du village d'*At Ḥsen* présenté en annexe 9a. Récemment rénovée, trois faces de cette stèle listent les noms des « martyrs » du village en trois langues et trois écritures : le kabyle, écrit en *tifinaɣ* ; le français, en alphabet latin ; l'arabe, en caractères arabes. La dernière face porte un texte en kabyle écrit avec l'alphabet à base de caractères latins en l'honneur de la nation algérienne, du combat et du sacrifice que certains ont déjà menés pour elle, ainsi que celui que « ses enfants » seraient encore prêts à faire. Au sommet, le symbole de l'Algérie côtoie ce qu'on désigne communément par « drapeau *amaziɣ* » (créé par l'Académie berbère et choisi comme emblème par le Congrès Mondial Amazigh[262] en 1998). L'idée de combat, de résistance est donc omniprésente et constitue un lien avec l'histoire et la mémoire de la Kabylie du XIXème s (cf. Chaker, 1989).

[262] Organisation internationale non-gouvernementale rassemblant les associations socio-culturelles berbères d'Afrique du Nord et de la diaspora.

Conclusion du chapitre.

Pour résumer, la mémoire des origines et de la période « tribale » n'a pas disparu mais semble constituer un temps unique, celui d'un passé cyclique ou sans dimension. Cet ensemble de souvenirs joue le rôle d'un point d'origine à partir duquel la mémoire peut organiser les représentations identitaires. A ce point d'origine, les représentations publiques du passé organisées par les comités et les associations ajoutent une trajectoire marquée par deux repères que constituent la guerre d'indépendance et le combat pour la reconnaissance de la langue et de l'identité berbères de Kabylie. Ils s'ancrent par la diffusion massive des souvenirs qui leurs sont liés, avec des référents aussi bien locaux que régionaux. Ce sont deux repères par ailleurs articulés autour d'un paradigme commun : combattre, résister à la négation ou à l'agression physique (répression) ou morale (des discours) des autorités centrales.

On peut dès lors qualifier cette mémoire de mémoire forte : « la force des mémoires dépendra de la cohérence générale du champ du mémorable, c'est-à-dire de la structuration plus ou moins homogène de l'ensemble des souvenirs... » (Candau, 1998 : 93), qui constitue par extension une dimension importante de la représentation que le groupe se fait de sa propre identité.

Suivant un axe initié par le mouvement culturel berbère depuis 1980 (qui voulait se réapproprier une histoire « spoliée » par l'Etat pour renforcer la légitimation de la revendication berbère), les associations/comités dotent la communauté des *At Zemmenzer* de représentations spécifiques du passé qui répondent au déni identitaire, conséquence de l'idéologie officielle de l'Etat et de sa politique culturelle : on peut ainsi parler d'un processus de construction identitaire en situation de minorité. Cette situation de minorité se révèle aussi particulièrement dans le rapport à la langue qui s'est construit en Kabylie.

Chapitre 9 – La langue / les langues : usages et pratiques révélateurs du processus de (re)construction identitaire.

Un chapitre sur la langue s'impose dans un travail sur l'identité. Il s'impose d'autant plus qu'en Kabylie, la langue entretient un lien particulier avec la revendication identitaire berbère. « Pour les Berbères du Nord, la langue est le principal paramètre définitoire. En Kabylie, c'est le seul qui soit revendiqué de manière explicite depuis près d'un siècle. La langue a été 'investie' par les premières élites kabyles dès la fin du XIXème siècle, avant même d'avoir été revendiquée » (Abrous, 2004 : 34).

Cet investissement s'est traduit essentiellement par un processus de passage à l'écrit, pris en charge par les locuteurs-mêmes de cette langue[263]. Dès la fin du XIXème s., des berbérisants autochtones, quasiment tous Kabyles émergent de différents corps de l'appareil administratif français : instituteurs (Boulifa), hommes de lettres à partir des années 1930 (Mammeri, Amrouche, Feraoun). La période de la colonisation française laisse un capital scientifique et un potentiel humain qui permet la sensibilisation de nombreux jeunes Kabyles dans les années 1960-1970 malgré la politique des autorités algériennes (avec un travail sur la langue qui s'est développé surtout dans le cadre associatif, en émigration et en Algérie). La prise en charge de la langue dans le cadre associatif algérien devient massive dans les années 1990. Enfin, suite à la pression du mouvement de revendication identitaire berbère, ces années voient également un assouplissement de la position des autorités avec la création de trois Départements de Langue et Culture Amazigh en Kabylie, ce qui permet l'arrivée d'une nouvelle génération de chercheurs nombreux. Par ailleurs, avec son introduction dans le système scolaire, la langue berbère devient une langue d'enseignement et une langue enseignée. Les dynamiques nées de ces évolutions n'ont pas épargné la langue kabyle orale dont l'usage reste prédominant en Kabylie : langue des échanges quotidiens, villageois et urbains pour toutes les générations, elle est aussi langue de médias avec la radio chaîne 2 et plus récemment TV 4 ou TV Tamazight (chaîne de l'Etat diffusant en berbère).

Il convient donc de voir dans quelle mesure ces changements qui ont affecté la Kabylie en général se répercutent à l'échelle locale. Comment le travail mené par les élites lettrées, puis les universitaires, les étudiants a-t-il influencé les pratiques des militants localement, que ce soit au niveau des usages oraux ou écrits de la langue kabyle ? Comment ce travail a-t-il modifié le rapport que ces acteurs ont à la langue kabyle ? Enfin, la situation de domination linguistique, induite entre autres par la poursuite de la politique d'arabisation de l'Etat, a-t-elle été modifiée en faveur de la langue berbère de Kabylie ?

La perception que les acteurs villageois, militants associatifs mais aussi membres des comités de village, ont de la situation de la langue orale explique le travail de « rénovation de la langue » qu'ils mènent, travail qui s'inspire aussi bien de la diffusion d'une langue écrite que de leurs propres activités de préservation/diffusion du patrimoine oral kabyle.

En parallèle, on assiste à des pratiques écrites de cette langue multiples et diverses : diversité des notations, ampleur de leurs usages, effets sur la langue du passage à l'écrit.

Toutefois, il s'avère que, dans la vie quotidienne « publique » aussi bien que dans le travail des associations, l'usage du kabyle écrit demeure restreint. Il faut donc expliquer cette situation et analyser l'usage d'autres langues dans les documents écrits. L'utilisation de l'arabe et du français

[263] Sur les évolutions générales décrites ici voir Chaker, 2004. Il souligne que la langue berbère de Kabylie a bénéficié du processus de promotion et d'aménagement linguistique le plus précoce et le plus avancé car la région a attiré très tôt les descripteurs français : le travail d'Hanoteau dès les années 1860, puis les travaux des missionnaires en particulier les « pères blancs et sœurs blanches » et, enfin, à partir des années 1880, des spécialistes français de l'Université d'Alger autour d'André Basset.

reste la norme. Toutefois, ces langues véhiculaires occupent des places très différentes, non seulement pour des raisons historiques et politiques, mais aussi pour des raisons affectives : l'usage de l'arabe est sciemment délaissé tandis que l'usage du français continue d'être prédominant.

I- La langue kabyle (*taqbaylit*) et sa pratique orale : une mobilisation nécessaire.

Malgré les avancées de la langue berbère sur le plan institutionnel, les militants ressentent l'urgence d'agir pour la langue au même titre que pour la culture : le statut du berbère reste « incomplet » (langue nationale mais non officielle, enseignement introduit dans le système scolaire mais mal organisé). Par ailleurs, sa pratique quotidienne serait aussi altérée par la pression de l'arabe et du français qui l'éloigne d'autant plus d'un « kabyle authentique » : « *Turakka* le langage kabyle vraiment *iruḥ, yexleḍ taɛarabt tarumit* » [Actuellement, la langue kabyle est vraiment en voie de disparition, elle est mêlée d'arabe, de français], explique un président d'association. On peut le confirmer à travers toutes les citations qui ont été données au long de ce travail : rares sont les phrases qui ne contiennent pas de mots français notamment.

Cette pression du français se manifeste sous différentes formes : les mots français sont intégrés tels quels ou « kabylisés ». Certains sont empruntés du fait de l'inexistence de termes équivalents en kabyle : « Donc *akkagi tura nezmer a d-nini d tagi i d* **la laïcité**-*nneɣ* » [nous pouvons dire que c'est cela notre laïcité]. Mais la force de cette pression est surtout révélée par l'usage de mots français dont les équivalents existent et sont parfois tout-à-fait usités. Ainsi, le même *ṭṭamen*, dans le même entretien dit : « *werɛad newwiḍ ar* **le problème**-agi » [nous n'avons pas encore rencontré ce problème] et « ***aybel*** *amezwaru*, c'est coûteux » [le premier problème est que c'est coûteux]. Les conjonctions ont particulièrement tendance à être empruntées au français : « **Donc** *akkagi tura nezmer a d-nini d tagi i d* la laïcité-*nneɣ* » ; « *Ad tafeḍ yeṣleḥ,* **mais** *u tezmireḍ ara a tiniḍ d acu k-yeɛğben deg wagi* » ; « *Tura, win d-iruḥen a tt-yeṭṭef* **parce que** *nestehza deg-s* ». Il est intéressant de noter la différence d'ampleur de ce phénomène selon les locuteurs, ce qu'illustrent ces deux dernières citations faisant référence au même objet :

- « *Am lɛerc-agi n wat Zemmenzer akkagi. Ad tili tejmaɛt n ṭnac, kul taddart a d-tefk yiwen lɛaqel* » [C'est comme la tribu des *At Zemmenzer*. Quand il y avait l'assemblée des douze, chaque village déléguait un notable] (femme née en 1925) ;

-« *Nekni zik d lɛerc i yellan*, **même** *zik ttilin* **des problèmes**, **chaque** *lɛerc yesɛa win iheddren fell-as, yesɛa win i t*-**yettreprizantin** » [Nous, autrefois, nous avions une tribu, même avant il y avait des problèmes, chaque tribu avait quelqu'un qui parlait en son nom, avait quelqu'un qui le représentait] (homme né en 1974).

Les femmes, les anciens paraissent moins touchés, les acteurs du domaine politique le sont particulièrement (cf. les extraits proposés en annexe 3c).

Les extraits qui apparaissent dans ce travail mériteraient sans doute une analyse en termes linguistiques qui ne peut être menée ici. Cette pression du français sur la langue kabyle est en tous cas perçue comme une menace, ce qui pousse les acteurs à mener un travail autour de la langue.

1- Le travail autour de la langue kabyle par les associations : entre « kabyle authentique » et apprentissage des néologismes.

On a déjà noté le peu d'expériences d'enseignement de la langue mis en place par les associations (chapitre 6, p. 343-344) : des cours existent aujourd'hui à *Tiɣilt Meḥmud* ; l'association *Iẓuran* en proposait dans les années 1990. L'idée n'est pas rejetée, mais la priorité des associations réside dans la mise en place de cours de soutien pour les classes à examen, ce qui pose par ailleurs la question de l'utilité du kabyle en termes économiques et dans le cadre du système scolaire : « *Tamaziɣt u tceččay ara aɣrum* » [le berbère ne nourrit pas son homme] résume un de nos informateurs... D'autre part, les militants restent confrontés au manque de ressources humaines compétentes ou disponibles. Il y a bien de jeunes animateurs qui ont pu étudier « *tamaziɣt* » à l'école (voir plus loin l'explicitation de ces termes par lesquels on désigne les langues). Mais, s'ils peuvent lire ou écrire le kabyle avec une notation à base latine, ils ne sont pas en mesure de l'enseigner.

Cependant, cela ne les empêche pas de mobiliser les adhérents et les villageois autour de la langue, dans le cadre des activités théâtrales ou des chorales. Ces activités sont l'occasion de travailler autant sur les néologismes que sur le patrimoine littéraire et lexical. Les textes des pièces qui sont jouées comportent des poèmes anciens recueillis par les animateurs et s'inspirent des chansons « anciennes » mais aussi des néo-chansons (voir pour le détail la partie consacrée à la littérature dans le chapitre précédent). Le répertoire de chansons utilisées par les chorales comporte les mêmes influences. Ces choix sont explicités par la volonté d'apprendre un kabyle perçu comme authentique : les œuvres de chanteurs comme Slimane Azem, Newwara, Cherif Kheddam, qualifiés d'anciens (*iqdimen*), sont le gage d'une « vraie langue kabyle » (« *d taqbaylit n ṣṣeḥ* »). Dans le même sens, les célébrations constituent l'occasion de donner la parole aux anciennes (*timɣarin*) pour transmettre des poèmes en kabyle ancien (« *a d-tawint akka isefra n teqbaylit n zik* » [ainsi elles réciteront des poèmes en kabyle ancien]). Cela est systématique par exemple pour l'association d'*Aqenjur*. Un membre de la chorale d'*Iɣil Lmal* consulte aussi régulièrement les archives de la radio kabyle pour y puiser des mots anciens oubliés qui peuvent être perçus comme modernes aujourd'hui. La néo-chanson, « poésie moderne » dont la langue « puise à des degrés divers dans la néologie », « tout en réactivant des archaïsmes, des métaphores et des motifs anciens » (Abrous, 2004c :4072) joue un double rôle : transmission d'un kabyle « authentique » et initiation aux néologismes.

2- Un lieu de parole particulier : *leğmeɛ n taddart* (l'assemblée du village).

La réunion de l'assemblée du village regroupe en effet toutes les générations d'hommes, en particulier les anciens qui n'ont jamais été scolarisés. De plus, il existe toute une symbolique attachée à ce lieu. L'usage du kabyle s'impose, et si les débats ont perdu de leur gravité, de leur caractère solennel, il y a toujours un effort particulier de la part des membres des comités pour ne pas décevoir en tant qu'orateurs. Certains membres de la jeune génération, qui ont récemment intégré les comités, se souviennent encore des débats auxquels ils ont pu assister lors des réunions de l'assemblée et des joutes oratoires entre villageois (« *a kkaten imeslayen s lmɛani* » [ils lançaient les mots (comme des charges), avec des allusions]).

Il s'agit d'un effort individuel, impossible à quantifier, mais qui a son lieu de diffusion. Pour maîtriser là encore le « vrai kabyle », ces jeunes disent puiser dans les chansons (notamment celles de Slimane Azem et de Matoub Lounès), dans les discussions entre anciens qu'ils écoutent attentivement, mais aussi dans les émissions radiophoniques ce qui induit la diffusion de certains néologismes et la réactivation de termes anciens qui étaient tombés en désuétude, et sont réappropriés pour désigner de nouvelles réalités.

Par exemple, certains termes largement diffusés par ailleurs font leur entrée : l'emploi d'« *azul fell-awen* » (formule de salutation) qui tente de concurrencer les formules religieuses (voir le chapitre 4 pp. 277-278). Certains néologismes correspondent à des calques du français : « *tineqqiḍin* » (en kabyle usuel point, petit trou, goutte qui tombe ; Dallet, 1982 : 572) par un glissement de sens, désigne les points de l'ordre du jour. Des termes anciens sont employés dans de nouvelles acceptions. Le verbe « *sqerdec* » à l'origine « carder » la laine, c'est-à-dire trier, démêler les fibres (Dallet, 1982 : 675), peut aujourd'hui signifier « débattre » : « on trie le pour et le contre et on décide » explique un président de comité (« *tamsalt-agi ilaq a tt-nesqerdec* » [cette affaire doit être débattue]). L'accueil de ces nouveautés est variable selon les générations mais le terme semble s'être bien acclimaté (il est utilisé par plusieurs comités). Un jeune membre du comité d'*Iɣil Lmal* qui, sans être président dirige souvent les débats, décrit les réactions de l'assemblée après qu'il ait introduit le terme : « *yenṭeq-d yiwen n wemɣar : nekni d taḍuṭ a nxeddem dagi a tt-tesqardceḍ* ? Mais les jeunes *qeblent ak. Snulfan-t-id neɣ balak qqaren-t-id zik yuɣal yettwattu ? Nettɛereḍ iwakken a t-id-nerr* » [Un ancien a pris la parole : est-ce de laine dont on s'occupe ici pour que tu la cardes ? Mais les jeunes l'ont tous accepté. Ils ont inventé ce mot ou peut-être il se disait avant et a été oublié ? On essaie de le réintroduire]. Une fois, les entretiens ont fait apparaître l'utilisation du terme

« *aseqqamu n taddart* » pour désigner le comité. L'informateur dit l'avoir entendu à la radio ou à la télévision et l'avoir adopté tout de suite. Il lui semblait mieux rendre l'idée de comité de village, mieux encore que le terme *tajmaɛt* pourtant d'utilisation ancienne. « *Awal-agi n tejmaɛt tqel af yiles-iw* » [Ce mot *tajmaɛt* pèse sur ma langue] : il soulignait l'ambigüité possible du terme qui désigne aussi le lieu de réunion, mais lui reprochait aussi son origine arabe. Au contraire, le terme *aseqqamu* lui a paru intéressant car il reprend un terme peu usité aujourd'hui mais qui était encore utilisé lorsqu'il était enfant. « *Taseqqamutt* » désignait des convives réunis autour d'un plat, lors des fêtes, ce qui, pour lui, rend mieux l'image de personnes réunies autour d'une tâche précise.

Certes il ne s'agit là que d'exemples et l'usage de ces termes est plus ou moins répandu. Toutefois, ils sont bien révélateurs des dynamiques qui traversent la langue orale avec une prise en charge par les locuteurs qui puisent à la fois dans le patrimoine ancien et dans les néologismes pour renouveler la langue. Or, ce renouvellement s'est aussi traduit par le passage à l'écrit de la langue kabyle.

II- Une langue qui fait l'objet d'un passage à l'écrit encore restreint.

1- Clarification des termes : *tamaziɣt* / *taqbaylit* / *tamɛemmrit* / *tifinaɣ*.

Le mot *taqbaylit* désigne à l'origine la langue berbère de Kabylie. Avec la revendication berbère qui a induit une référence plus large à *Tamazɣa* (le monde berbère, compris comme l'Afrique du Nord) et une ouverture vers les autres régions berbérophones, ainsi qu'un passage à l'écrit, le sens du terme s'est précisé et d'autres mots sont apparus.

Le mot *tamaziɣt* peut, d'après les explicitations demandées aux informateurs, recouvrir deux significations :

- *Tamaziɣt* désigne une langue qui se décompose en « plusieurs langages » (l'informateur semble vouloir désigner par ce terme les dialectes) ; le kabyle est un de ces « langages ». Cette réalité est largement présente dans la vie quotidienne avec l'essor de la diffusion d'émissions en langue berbère de différentes régions aussi bien à la radio qu'à la télévision. D'autre part, les jeunes poursuivant leurs études à l'extérieur, à Alger par exemple, côtoient d'autres étudiants berbérophones[264].
- On a pris l'habitude aussi de désigner avec ce terme la langue écrite et normée (« *tesɛa* [elle a] les règles, une prononciation, une écriture » résume un informateur). Le point fondamental reste celui de l'écriture : avec le passage à l'écrit du berbère de Kabylie une nouvelle langue est apparue, ce que résume cette remarque d'un autre informateur : « *u d-teqqareḍ ara ad aruɣ s teqbaylit ; ad taruḍ s tmaziɣt,* parce que *tesɛa* les bases pour écrire » [tu ne dis pas je vais écrire en *taqbaylit* ; tu vas écrire en *tamaziɣt*, parce qu'elle a des règles d'écriture]. Cette remarque indique en tous cas comment cette nouvelle réalité linguistique est reçue et perçue : c'est comme une autre langue, à laquelle on n'a accès qu'après y avoir été initié (Abrous, 2004 : 34).

La notation du kabyle utilise une écriture à base de caractères latins que les militants appelle généralement *tamɛemmrit*, en référence à Mouloud Mammeri. Elle est le résultat de l'appropriation de l'écrit par les lettrés formés à l'école française coloniale (instituteurs, écrivains) qui ont, entre autres, collecté le patrimoine oral ou produit des textes ethnographiques. Certains militants nationalistes ont aussi joué un rôle. Ils ont utilisé différentes graphies s'appuyant sur l'alphabet latin, graphies qui se sont progressivement affranchies des habitudes orthographiques françaises pour intégrer davantages les usages scientifiques (Chaker, 2004 : 4062).

Il existe une autre écriture : les *tifinaɣ*. Cette écriture a été introduite de manière tout à fait volontariste par l'Académie berbère.

Ces deux systèmes de notation occupent aujourd'hui des places très différentes.

2- L'usage emblématique des *tifinaɣ*.

Les *tifinaɣ* constituent aujourd'hui un emblème de l'identité berbère. Attestée dans l'Antiquité (les plus anciennes traces d'écriture libyque remontent au VIème s.), cette écriture a disparu au nord du monde berbère vers le VIIème s. probablement. Par contre, elle s'est maintenue dans l'aire touarègue jusqu'à aujourd'hui, pour des usages ludiques et symboliques uniquement. On la désigne dans cet espace par le terme *tifinaɣ*. A partir des années 1970, l'action volontariste de

[264] A noter sans que cela soit généralisable, que plusieurs militants ont émis des regrets sur le fait que les Kabyles se soient battus pour la langue berbère, en restant plutôt isolés, ce qui a bénéficié à toutes les variétés du berbère (diffusées à la télévision et à la radio) et dans le même temps, que cela se soit traduit par une moindre place de la langue kabyle dans ces médias.

l'Académie berbère et sa diffusion en Algérie ont abouti à une véritable renaissance de cet alphabet *tifinaɣ*, mais dans une version modernisée, dans le but de marquer l'appartenance du berbère au monde de l'écrit et comme marqueur d'une identité spécifique (Chaker, 2004 : 4062-63).

Cela se traduit par un usage ostensible : affiches des célébrations des associations, panneaux de signalisation. Cette écriture a aussi investi des espaces sacrés, tombeaux, monuments aux morts (voir la figure 18 p. 231, et en annexes 7a, 7 b, 9a et 9b des illustrations de ces usages). Cependant, il faut retenir que cet usage reste très limité : il ne sert qu'à transcrire des noms et non des textes.

3- *Tamaziɣt* : les usages du kabyle écrit en caractères latins encore peu diffusés.

a- Des usages variés.

Des textes en langue kabyle sont parfois composés et conservés dans des archives d'organisations (associations, coordination communale du mouvement citoyen, parti). Ils consistent en transcription de littérature orale collectée, en transcription de discours oraux, en textes de littérature moderne, c'est-à-dire produits à l'écrit (poème et théâtre par exemple). L'analyse de quatre extraits montre qu'en plus d'être restreint, l'usage de la notation écrite utilisée localement n'est pas encore stabilisé.

b- Analyse de quelques extraits : vers une stabilisation de la langue écrite ?

Les quatre extraits suivants reproduisent les textes tels qu'ils ont été produits à l'écrit :

Extrait n°1 : extrait d'une liste de proverbes (milieu des années 1990) ; archives de l'association *Itri* ; document manuscrit.
- igbɣan irdan ukufi ur tanyufi
- winik am ssaɛdik at aɣaṭur ṭznuẓaṭ
- axxam ur nassɛi tammɣart amurtiɣ meblaɣtaddkart
- tillufaɣ sarɣant aɣrum
- wikiğğanccit ğğit xilla
- ur ţili ţamet akcen ur ţili deqaḍran akeğan...

Extrait n°2 : extrait d'un poème ; revue *Tabrat* (août 1996) ; document tapé (signe diacritique à la main).
Itri a yitri
Tiddukla n taddert iw
Yisem abrid iyelli
Yisem adbegnaɣ taktiw
Itri a yitri
Yisek abrid iw adyenğer
A dtbin taddert u qenjur
Yetfen amḍiq di ğerğer
(...)Itri a yitri
Si assaɣen akud l ğar
Tiddukliwin timaziɣin
Idles artas leqrar

Extrait n°3 : discours oral transcrit (archives de la coordination communale d'At Zemmenzer 2001) ; document manuscrit.
THIGHRI : ALAÂRCH N ATH ZMENZER> SOUGUASMI IDJADARMIYEN NEGHAN GUARMAH MASSINISSA 18 AVRIL. LAARACH TEMOURTH. LAKVAYLLE AKDH KRA LEDJIHATH TEMOURTH LDZAÏR MAZAL ATSNAGHT AKDHLHOUKOUMAYAGI ~~THAMESBATLITH~~ AKTAL. ILMEND BAYAGI AZEKA LEKHMIS 17 ADYILI OUNEJMAA DHOUGULMA IWAKKEN ADYILI OUAWAL AF THEMSSAL THIJDHIDHIN OUGHOUR SSAWDHEN LAARACH ARMI DHASSAGI

Extrait n°4 : Extrait de la pièce de théâtre *Agdud agujil* d'Amar Aouanèche (association *Imal*) fin des années 2000 ; document saisi sur traitement de texte.
A yazwaw ! A yazwaw ! A yazwaw ...
Ekker ur ggan ara, ekker a tteɣreḍ adlis-ik. Adlis d-iğğa umusnaw, d tigjdit i usenned, d tigjdit i lebni. D win i d idles nwen, d agaruj i wen d-iğğa, mmel asen t i watmaten-ik. (...)Amezruy nwen icerreg leqrun s nnif d trugza yeṣfan. Ɣer umezruy isennden yegduden, amezruy nwen yettwaffer, yettwaxreb, ma teğğam-t a t yebɣu ad yerr fellas timedlin ufus uḥessas.
Ayɣer a yazwaw a mmi, mi tneṭlem amusnaw a ttneṭlem yid-s tamusni ?
Acḥal d argaz i d-rebbaɣ, acḥal d amusnaw i slemdaɣ ? mi graɣ ɣur sen tamuɣli, mi nwiɣ asirem ad yenerni ad iyi yuɣal d layas.
(...)
Acḥal d agrawli isemmḥen tudert-is i waken ad ttidirem di tlelli.
Acḥal d amusnaw iserfen allaɣ-is yebwwi awend tamusni, tuli tɣerma nwen
Acḥal d ameɣnas ikecmen leḥbus, ur knin i ddel, ččan tiɣrit di tmurt nsen.
Acḥal d anaẓur i seɣersen leqyud rẓan tasusmi.

L'extrait n°3 montre un exemple de notation franchement inspirée des règles orthographiques du français : usage des digrammes (**TH**I**GH**RI, LAARA**CH** par exemple pour TIɣRI, LEƐRAC), multiplication inutile des notations de la voyelle neutre « e » (T**E**MOURTH. LAKVAYLL**E** pour N TMURT LEQBAYEL). On note d'autre part des difficultés à procéder à une segmentation à partir d'une analyse syntaxique (exemple : SOUGUASMI pour SEG WASMI, DHOUGULMA pour DEG WELMA, AKDHLHOUKOUMAYAGI pour AK D LḤUKUMA-AGI). Le texte écrit conserve également la prononciation réelle (TEMOURTH pour N TMURT). Ce texte est visiblement produit par une personne qui n'a pas du tout été initiée à la notation du kabyle.

Les autres textes s'affranchissent de l'influence du français et montre la connaissance de l'alphabet (utilisation des caractères grecs « *ε* » et « *ɣ* », des signes diacritiques « *ğ* », « *č* »...). On y observe la disparition de la voyelle neutre inutile, sauf dans quelques cas (extrait 1 : « d**e**qaḍran » pour « d qeḍran » ; extrait 4 : « **E**kker » pour « Kker »). D'autre part, ils s'affranchissent plus ou moins de la prononciation réelle (phénomènes d'assimilation par exemple, ou particularités de prononciation locale). L'extrait 1 est le plus proche de la réalité orale : « *igbɣan* » pour « *i yebɣan* », « *ţamet* » pour « *d tament* », ce qui peut s'expliquer par l'objectif du document (collecte de proverbes donc transcription d'un texte oral, tel qu'il est prononcé). On retrouve également des difficultés dans le découpage et l'absence d'utilisation de tirets pour relier les affixes et les mots auxquels ils se rapportent : « *wikiğğanccit* » pour « *wi k-yeğğan cciṭ* » ; « *at ayaṭur tznuẓaṭ* » pour « *ad tayeḍ-t ur teznuzeḍ-t* ».

On retrouve à un moindre degré ces éléments dans l'extrait 3 publié dans une revue associative : influence des caractéristiques phonétiques locales (« *adbegnaɣ* » pour « *ad begneɣ* »), absence d'utilisation du tiret mais séparation des affixes (« *abrid iw* » pour « *abrid-iw* »). Ce document se rapproche davantage de la notation usuelle. Mais c'est l'extrait 4 qui en montre la meilleure maîtrise : son auteur pratique le berbère écrit, a étudié le berbère dans les associations qui se sont spécialisées dans cette activité et a lui-même donné des cours de berbère dans son village[265], même si on note quelques notations phonétiques liées aux particularités de la prononciation locale (« *i slemdaɣ* », « *mi graɣ* » pour « *i slemdeɣ* », « *mi greɣ* »).

[265] Voir la biographie d'Amar Aouanèche dans le chapitre 6 pp. 329-330.

Cet ensemble montre donc des pratiques très diversifiées et illustre le rôle des associations ainsi que des livres dans la diffusion du kabyle écrit.

Les deux derniers documents proposés se caractérisent également par un usage important des néologismes (Extrait 2 : *assaɣen*, *tiddukliwin*, *timaziɣin*, *idles*, *takti* ; Extrait 4 : *adlis*, *idles*, *amezruy*, *igduden*, *agrawli*, *ameɣnas*, *anaẓur*), issus pour la majorité de l'*Amawal* de Mouloud Mammeri ([1980] 2008). Cette injection de néologismes, qui présente parfois un caractère massif, contribue à donner l'image d'une nouvelle langue à ce kabyle écrit, « *tamaziɣt* », et par extension à la langue orale dans des contextes où elle subit l'influence de cette langue écrite, par exemple à la radio (cf. Abrous, 1989 ; *Etudes et Documents Berbères* n° 8, 1991). Ces transformations suscitent deux réactions : pour certains la diffusion massive des néologismes tend à rendre absconse cette « nouvelle langue » : « *Tamaziɣt* a tendance à tomber dans l'erreur de l'arabe classique c'est-à-dire, *lǧens a d-snulfuyen nekni a nesemmay s tmaziɣt* [les peuples innovent et nous, nous nommons en berbère]. Donc y a tellement de nouveaux mots qu'il est très difficile de suivre surtout pour les gens de notre génération », explique un militant né en 1955 et ayant activé dans l'association *Itri* durant les années 1990. Mais d'autres, certes plus initiés, expliquent qu'il n'y a pas de différence entre *tamaziɣt* et *taqbaylit* parce que les néologismes sont aussi issus de la revivification de léxèmes anciens tombés en désuétude : « *Ma nmuqel wigad n zik* y a pas de différences ; *d nekni kan umi truḥ* ! » [Si on regarde les anciens y a pas de différences, c'est seulement nous qui l'avons perdue !], affirme Amar Aouanèche.

Quoi qu'il en soit, l'usage actuel du kabyle écrit (caractère latin ou *tifinay*) reste limité non seulement en ce qui concerne les comités des villages, où il est inexistant (sauf sur certains monuments), mais aussi dans les associations où cet usage se cantonne au domaine de la littérature (voir l'exemple des revues analysées p. 344). Cela impose donc le choix d'une autre langue écrite.

III- Français et arabe : des langues concurrentes mais encore nécessaires à des degrés divers.

Deux autres langues sont utilisées en Kabylie. L'arabe, langue officielle ne concerne que les espaces institutionnels sous l'administration directe de l'Etat (les tribunaux, la gendarmerie, l'école qui connaît un processus d'arabisation depuis les années 1970, ce qui implique que les jeunes générations kabyles ont été scolarisées entièrement en arabe). Le français reste cependant d'usage dominant pour l'écrit en Kabylie (y compris dans les administrations locales)[266] et parfois à l'oral dans certains contextes (contexte politique notamment). Dahbia Abrous souligne la situation de « domination linguistique » dans laquelle se trouve la langue berbère : « le berbère est pris dans un étroit rapport de domination entre l'arabe et le français » (Abrous, 2004 : 34). L'utilisation de ces deux langues s'impose à des degrés toutefois très différents, ce qui s'explique par des facteurs historiques et des choix politiques et affectifs.

1- L'utilisation d'une langue écrite véhiculaire : une nécessité.

En effet, ce n'est pas une question de choix, le lectorat en kabyle restant trop peu nombreux pour espérer une diffusion efficace de textes écrits dans cette langue. Les comités expliquent ainsi qu'ils pourraient toujours trouver parmi eux quelqu'un qui saurait écrire en kabyle mais qu'il serait beaucoup plus difficile de trouver des lecteurs.

Les *tifinaɣ* sont peu répandus et on pourrait penser qu'ils le sont de moins en moins. Lorsqu'on interroge à ce sujet les militants associatifs actuels, aucun d'eux ne connaît l'alphabet *tifinaɣ* et ils précisent qu'il n'y a plus que quelques membres de l'ancienne génération qui le connaissent. On a vu effectivement que c'est dans les années 1970 qu'ont été diffusés ces caractères par le travail de sensibilisation mené par l'Académie berbère. Par la suite, lorsque les associations ont pu mettre en place des cours de langue berbère, elles l'ont fait en utilisant la notation usuelle à base latine. Aujourd'hui, ils sont également absents de l'enseignement du berbère proposé dans le cadre du système scolaire algérien.

Les cours de langue berbère dans les associations ont été trop peu nombreux et irréguliers pour avoir changé la donne en ce qui concerne le kabyle écrit en caractères latins. A titre d'exemple, on peut remarquer que sur 16 membres d'associations interrogés (et activant actuellement), seuls 5 ont bénéficié des cours de *tamaziɣt* et parmi eux, 3 ne l'ont étudiée qu'un an. Depuis quelques années, avec la réforme du système scolaire, cet enseignement est devenu obligatoire, au moins pour la région d'*At Zemmenzer*. Les plus jeunes interrogés (ceux qui ont 18-20 ans) ont parfois étudié la langue berbère pendant 4 années. Mais il est encore trop tôt pour dire comment l'arrivée de cette nouvelle génération scolarisée va changer la donne.

Face à la généralisation impossible pour le moment du kabyle écrit, deux choix restent possibles mais les relations historiques et politiques au français et à l'arabe ont créé un rapport totalement opposé à ces deux langues.

2- L'arabe : un choix rendu « impossible ».

La langue arabe est en effet perçue, en tous cas décrite, comme la « concurrente », « l'ennemie » de la langue berbère : « le pouvoir a essayé de faire disparaître la langue berbère » en

[266] La grande majorité des archives conservées à l'APC et dépouillées sont rédigées en français, de même que tous les courriers des citoyens ou des comités envoyés à cette administration locale.

amenant la langue arabe ; « c'est une guerre, *ilaq a tt-nqabel ama s trumit, ama s teqbaylit* » [C'est une guerre, il faut y faire face que ce soit au moyen du français ou au moyen du kabyle] peut-on entendre.

Le contexte historique et politique reste essentiel pour comprendre ce rejet de la langue arabe. Déjà en 1980, Mohammed Harbi soulignait que la volonté d'affirmer l'autorité de l'Etat et d'uniformiser la société qui s'était traduite par une politique d'arabisation de l'administration et de l'école, et n'avait pas épargné les vexations, avait provoqué tensions, malaises et une tendance au rejet de l'arabe jusqu'alors inconnu en Kabylie (Harbi, 1980b : 36). La poursuite de la politique d'arabisation renforce le sentiment de devoir résister (cf. *Tabrat* n°4, août 1998 : 1) et donc de rejeter l'arabe.

Se rajoute parfois une image très dévalorisée de la langue arabe à laquelle on dénie la capacité à formuler une pensée de qualité : « *Taɛarabt ttfɣen lecɣal d axeṣṣer*. L'histoire-*nneɣ gelben-tt* déjà *waɛaraben* (...). *Ayiɣer akka a ten-neḍfer* ? *Skiddiben* » [L'arabe fait du tort au travail. Déjà notre histoire, les Arabes l'ont mise sens dessus dessous. Pourquoi les suivrait-on? Ils mentent]. Certains expriment un désintérêt (« *Taɛarabt u yi-d-tuqeɛ ara lemɛana, ufiɣ-tt-id* c'est pas ma langue » [Je me moque complétement de l'arabe, ce n'est pas ma langue]), d'autres vont jusqu'à formuler une « haine » de cette langue : « *nekreh-itt, tḥerṣ mliḥ tamaziɣt* » [Nous la détestons, elle opprime fortement la langue berbère].

Cet ensemble d'éléments explique un très faible usage de l'arabe dans les documents des comités et des associations : si elle n'est pas totalement absente, ce n'est dû qu'au fait que certains documents en arabe sont réclamés de manière impérative par l'administration étatique pour accorder les agréments ou les subventions.

3- Le français : le « choix » d'une langue de communication écrite.

La totalité des documents produits par les comités et la très grande majorité des documents des associations (sauf ceux qui concernent la littérature kabyle) le sont donc en français, quelle que soit leur date : les archives de l'association *Itri*, les archives de l'APC où on retrouve des courriers des comités de village datant des années 1990, ou 2000), les documents que j'ai pu consulter (affiches, PV de réunions, règlements intérieurs) datant de la fin des années 2000 ou du début des années 2010 sont tous rédigés en français.

Ce choix pouvait ne pas en paraître un pour les militants des anciennes associations ou pour les moins jeunes qui activent dans les comités de village : ils ont essentiellement connu une scolarisation en français. Mais l'aspect volontariste apparaît nettement dans l'attitude des militants de ce que j'ai appelé la 2ème génération d'associations. Passés par le système scolaire algérien en arabe, et donc maîtrisant la langue arabe, ces militants continuent pourtant de faire un usage privilégié du français. Les explications des militants interrogés à ce sujet évoquent trois causes qui s'entremêlent :

- C'est un choix par défaut : ne pouvant choisir l'arabe pour les raisons évoquées plus haut, il ne reste que le français.
- C'est un choix induit par la place historique du français en Kabylie, et plus particulièrement sa place dans le mouvement d'affirmation et de revendication identitaire. Un militant souligne ainsi : « *Akka i tt-id-ǧǧan la génération iɛeddan* » [C'est un héritage de la génération précédente] ; la majeure partie des livres sur la Kabylie, notamment les ouvrages des grands écrivains (sont cités Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Taos Amrouche, Boulifa), sont rédigés en français. De nombreux livres sur la région, son histoire, sa culture sont encore aujourd'hui publiés dans cette langue.
- Enfin, en miroir de la vision négative de la langue arabe, la langue française offre l'image d'une langue « utile » : « *tarumit* c'est pas notre langue, mais *ad tafeḍ deg-s acu ad tesfayidiḍ* » [Le français n'est pas notre langue mais elle a un profit].

Conclusion du chapitre.

En somme, on observe ici, comme dans le reste de la Kabylie, un nouveau rapport à la langue qui implique des dynamiques de profond renouvellement, à l'écrit comme à l'oral : renouvellement du vocabulaire par la néologie ou la réappropriation de termes tombés en désuétude, extension des usages écrits, surtout dans le domaine littéraire. Ce processus, à la fois produit et perçu par les propres locuteurs du kabyle, se traduit entre autres par les noms que l'on donne à la langue berbère de Kabylie : *taqbaylit* / *tamaziɣt*.

Les usages de l'écrit demeurent toutefois encore restreints pour le kabyle, symboliques de l'affirmation identitaire avec les *tifinaɣ*, et le manque de distance ne permet pas de dire quelles seront les conséquences de la généralisation dans cette zone de l'apprentissage du *tamaziɣt* à l'école.

Pour le moment, l'usage d'une langue écrite véhiculaire demeure donc nécessaire et la pression du français sur le kabyle reste encore forte : la plupart des interviews réalisées lors de cette enquête (voir les nombreuses citations dans ce travail) mélangent kabyle et français à des degrés divers. Mais l'attachement à la langue, notamment la langue dite « ancienne » ou « authentique » maîtrisée par les anciens, diffusée par les premières élites, par les chanteurs reconnus, reste fondamental tout comme la volonté de la transmettre, de la renouveler, parce que la langue reste considérée comme un fondement de l'identité kabyle, comme l'exprime (en trois langues...) l'un de nos informateurs : malgré l'usage du français, « *lḥemdulleh Leqbayel* toujours *d Leqbayel* » [Tant mieux, les Kabyles sont toujours des Kabyles].

Conclusion Générale

Projetant une analyse du fait tribal en Kabylie, la première partie de ce travail a permis, grâce à un retour théorique sur la « tribu » (*lɛerc*), de construire une grille d'analyse qui pousse à reconsidérer les rapports de parenté et la définition du politique dans la société kabyle ancienne. La perspective d'analyse qui s'impose insiste sur l'échelon villageois, lieu du politique à travers ses institutions : les événements survenus en Kabylie en 1980 ont orienté le regard savant vers la redécouverte de l'assemblée villageoise, acteur clandestin, et donc invisible, depuis l'insertion de la société kabyle dans un ordre étatique. Cette grille d'analyse ne doit pas cependant éluder la question de l'articulation avec la parenté. Par ailleurs, ce sont les processus de transformations/adaptations de la tribu qui constituent un objet d'étude. L'étude du fait tribal doit prendre en compte son caractère dynamique qui est renforcé par l'insertion des tribus dans l'histoire, qui se marque pour la Kabylie par son intégration dans des Etats centralisés. La structure tribale kabyle s'est transformée dès l'application d'une politique administrative coloniale directe : les descriptions réalisées par les agents de la conquête, les préjugés qui les ont accompagnés ont poussé à l'application d'une politique administrative dite « organisation kabyle » (1858) qui s'est appuyée sur les institutions villageoises et sur le cadre tribal, tout en les transformant profondément. Puis, si le douar, qui correspond souvent en Kabylie à la tribu, reste l'unité administrative, les institutions villageoises ne bénéficient plus d'une quelconque reconnaissance légale après le soulèvement de la Kabylie en 1871 et le rattachement de la région au territoire civil.

En parallèle, le rapport aux éléments composant l'ordre tribal se modifie. Certains de ces éléments (référents tribaux et relations intertribales, code de valeurs, tradition littéraire...) fondaient à l'époque précoloniale / aux débuts de la conquête une conscience de soi « kabyle » que traduisait l'utilisation des termes *aqbayli* / *taqbaylit*. Avec les discours d'affirmation identitaire construits, dès le début du XXème s., par une élite lettrée, immergée dans la culture française mais aussi profondément ancrée dans la société kabyle et sa culture originelle, ces éléments sont alors inscrits dans une catégorie « berbère » diffusée par le savoir construit à l'époque coloniale ; des éléments constitutifs de cette société sont mis en valeur, les lettrés tentant de renverser les jugements négatifs portés sur ces éléments qui deviendront par la suite des emblèmes identitaires (littérature orale, productions économiques/culturelles diverses). Les structures et institutions tribales sont, elles, parfois, valorisées dans le cadre d'enjeux politiques modernes (combat nationaliste indépendantiste). Après 1980, le souci de la prise en charge volontariste et de la modernisation de la langue et de la culture berbère domine, en réaction à leur négation officielle et à la crainte de leur folklorisation. Les institutions traditionnelles elles-mêmes apparaissent comme un enjeu à la fois identitaire et politique dans le cadre d'une lutte pour le pluralisme dans l'Algérie indépendante.

Avec l'apparition, à la fin des années 1980, dans les villages de nouveaux acteurs (le comité de village qui correspond à l'ancienne *tajmaɛt* rénovée ; l'association culturelle) marqués par la revendication identitaire berbère se pose la question de savoir comment l'affirmation identitaire jusque là énoncée reconstruit un « socle socio-anthropologique prégnant » à l'échelle locale.

Pour répondre à ces questions qui portent sur des phénomènes se développant au sein des villages mais également à une échelle supra-villageoise (mais locale), la réalisation d'une monographie s'est imposée, monographie construite autour d'un questionnement : comment à travers un exemple précis peut-on analyser et interpréter le maintien et les réappropriations des éléments liés à la structure tribale et à l'ordre tribal kabyle ? Comment se fait l'articulation avec les phénomènes d'affirmation / de revendication / de reconstruction identitaire berbère ?

Pour cette monographie, le territoire tribal des *At Zemmenzer* (intégrant les *Iḥesnawen*) a été choisi comme terrain pour une étude scientifique car c'est ce territoire que permettait d'objectiver conjointement les descriptions coloniales / la représentation et la pratique qu'en ont les populations se définissant aujourd'hui comme les *At Zemmenzer*. Ce territoire, qui a pu varier du fait du caractère politique de la tribu kabyle, a fait l'objet d'une délimitation et d'une description précise par les agents de l'administration coloniale. C'est dans ce cadre que nous avons proposé une reconstruction historique de cette tribu, afin de saisir les phénomènes de permanence/transformations des éléments constitutifs de la société tribale et leur réappropriation en lien avec l'affirmation identitaire berbère. Ce travail a mis en évidence quatre grands axes.

Axe 1 : Cette tribu a connu une déstructuration relativement limitée.

Le territoire d'abord, a été l'objet de découpages administratifs divers. Mais l'espace traditionnel de la tribu s'est longtemps maintenu sans grand bouleversement du point de vue des découpages, ainsi que du point de vue du peuplement : constitué presque entièrement en « douar-tribu » à la fin du XIXème s., ce n'est qu'avec la guerre d'indépendance algérienne que disparaissent le nom et le territoire de *lɛerc* des circonscriptions administratives officielles. Par ailleurs, ce n'est que tardivement (1984) que l'ancien territoire tribal a fini par être complétement disloqué intégrant trois circonscriptions administratives (APC) dont l'une a cependant hérité du nom de la tribu.

Ainsi le nom de la tribu, un des référents immédiatement visibles permettant d'objectiver l'identité des *At Zemmenzer*, s'est maintenu dans les représentations que la population a d'elle-même mais également sous sa forme arabisée (Beni Zmenzer) dans les dénominations administratives.

Ces découpages réalisés après l'indépendance ne laissent pas les populations indifférentes. Les *At Zemmenzer* réagissent à ces découpages parce que, semble-t-il, cela remet en cause la représentation qu'ils ont de leur espace vécu : rattachement à une commune représentative d'une autre entité tribale ; rattachement à une commune marquée par l'urbanité qui fait de leurs villages de montagne des périphéries. Ces transformations administratives ne mettent pas fin à une pratique du territoire comme espace de relations privilégiées : déplacements, mariages. Toutefois l'endogamie (à l'échelle des villages / de la tribu) depuis une trentaine d'années a fortement diminué.

En parallèle aux découpages des circonscriptions, l'insertion dans les Etats (colonial puis algérien) a abouti à la mise en place de nouvelles structures administratives qui ont eu des impacts sur les éléments fondant la cohésion de la tribu : importance du tissu de relations tribales (à travers les alliances et conflits, le rôle des saints et marabouts, l'organisation économique avec des productions plus ou moins spécifiques faisant leur renommée...) ; relations importantes avec l'autorité turque qui a empiété en partie sur cette tribu ; place particulière des échelons villageois et tribal, dont le fonctionnement interne, excepté l'indépendance des villages, est peu visible dans les sources disponibles.

Toutefois les institutions villageoises sont restées actives pendant plus d'un siècle malgré une existence informelle, et ce, dans un lieu qui n'a pas connu de politique d'exception menée par un administrateur « kabylophile ». En effet, soumise définitivement en 1851, la tribu voit la mise en place d'une emprise directe, et reçoit « l'organisation kabyle » en 1860. Cela bouscule les principes d'auto-organisation de cette population. Après l'insurrection de 1871, à laquelle les *At Zemmenzer* ont activement participé en lien avec la confrérie Rahmaniya, ils deviennent un douar intégré à la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou (1884). Elle reçoit alors une nouvelle organisation administrative et de nouvelles institutions sont légales nommées par le préfet d'Alger (un caïd à la tête du douar ; un *amin* ou « chef de fraction » pour chaque village). Puis avec la réforme de 1919 apparaît une *djemaa* de douar élue avec à sa tête un président qui participe au conseil municipal.

Toutefois, deux organisations bien différentes ont coexisté :

- Cette organisation légale ;
- Une organisation non officielle, avec le maintien des assemblées villageoises traditionnelles qui ont continué à exercer certaines de leurs anciennes prérogatives, voire de nouvelles (gestion de la vie quotidienne des villageois ; maintien de certaines prérogatives judiciaires pour la défense de la *herma* (*lḥerma*) du village).

D'autre part, il faut souligner ici la permanence d'un mode de représentation à l'échelle tribale qui semblerait avoir perduré bien qu'il n'apparaisse qu'à certains moments de manière discontinue. Les données collectées ne permettent pas en l'état de préciser cette pérennité éventuelle d'une assemblée tribale.

Les assemblées villageoises ont peu à peu pris en compte leur insertion dans un ordre administratif extérieur. Loin de s'ignorer, les deux organisations (légales / non officielles) semblent avoir composé l'une avec l'autre, que ce soit à l'époque coloniale ou après l'indépendance de l'Algérie.

Ces assemblées villageoises, loin d'avoir connu une longue agonie, ont perduré et semblent avoir de manière générale obtenue une certaine reconnaissance officieuse, d'autorités qui ont pu tenter de s'appuyer sur elles (surveillance par le caïd pendant la colonisation, noyautage par le FLN après l'indépendance).

Axe 2 : On observe dans les différents villages le maintien, le réinvestissement, l'actualisation des institutions traditionnelles (précoloniales).

L'assemblée a ainsi montré au XXème s. des capacités d'adaptation à des ordres politiques différents. 1980 marque un tournant dans ce processus d'adaptation, avec le développement du militantisme lié à la revendication identitaire berbère.

Une profonde rénovation des assemblées villageoises (rajeunissement et organisation sur le modèle associatif) aboutit alors à la généralisation des comités de village. L'usage assez répandu du vocabulaire *tajmaɛt*/*leǧmeɛ n taddart* inscrit comité de village et assemblée générale dans la continuité avec les institutions anciennes. Cette continuité n'est cependant pas qu'une invention : la composition, le fonctionnement et les prérogatives des assemblées villageoises dénotent tout à la fois des éléments de continuité/adaptation ou de rupture.

On peut souligner différents éléments. Le choix des *ṭṭamen* repose dans la très grande majorité des cas encore sur la structure lignagère des villages, et se fait avec les mêmes critères énoncés (sagesse, éloquence, sens du sacrifice). Mais est apparue une désignation tournante des membres de l'*adrum* pour occuper la fonction, ainsi que l'intégration de volontaires au sein du comité. Parfois, il y a eu rupture avec l'organisation traditionnelle : l'articulation parenté/politique a disparu de certains villages, cependant de manière encore très minoritaire.

La prise de décision à l'unanimité a disparu et a été adopté le vote à la majorité simple, sur le modèle de la culture politique moderne.

Tous les domaines d'intervention dévolus aux anciennes *djemaa* demeurent, en connaissant parfois des adaptations. Entre autres, les comités et les assemblées générales procèdent toujours à l'édiction de règles et à la prise de sanctions à l'encontre des villageois, règles et sanctions qui s'adaptent à une société nouvelle : ainsi la mise en quarantaine peut-être aujourd'hui appliquée telle quelle ou être redéfinie comme un refus d'intervention du comité en faveur du villageois. Ce processus de permanence/adaptation s'observe dans l'apparition des « règlements intérieurs », successeurs des *qanun*. Ils mêlent à la fois la forme et l'esprit des *qanun* et un texte-programme pour les villages qui explicite les principes qui inspirent l'action des comités. On y retrouve cependant toujours cet objectif consistant en la préservation du domaine d'honneur du village (*lḥerma*), élément essentiel persistant de l'organisation socio-politique ancienne. Sa protection est constamment réaffirmée par une gestion rigoureuse des éléments perçus comme des menaces nouvelles (les « étrangers », les divisions politiques, l'interférence des islamistes).

Enfin, il faut souligner le rapport complexe qui se met en place avec les autorités étatiques (justice, administration locale), initié dès la période coloniale. De plus en plus, l'horizon des comités comprend ces autorités dans leur fonctionnement, de même que les autorités étatiques prennent en compte une instance qui semble être devenue incontournable. Au niveau local, après l'ouverture politique du début des années 1990, les APC ont été gérées par des personnalités des différents villages et qui ont parfois elles-mêmes œuvré dans le mouvement culturel berbère, les associations culturelles ou les comités. Par contre, la prise en compte des comités et des documents qu'ils produisent par des tribunaux qui sont sous le contrôle direct de l'administration centrale de l'Etat constituent une nouveauté essentielle dont l'étude devra être approfondie.

Il faut noter que ce processus de continuité/adaptation n'est pas linéaire et prend des formes diverses. Les comités ne fonctionnent pas toujours de manière régulière, ils peuvent traverser des périodes d'« assoupissement » ou des crises qui empêchent leur fonctionnement. Le degré d'adhésion des populations est variable selon les moments et selon les bénévoles qui activent au sein des comités. Malgré tout, les cas de villages ayant vu leur comité cesser de fonctionner puis renaître indique que ce mode d'auto-organisation reste toujours mobilisable, et la diversité à l'œuvre peut être interprétée comme un signe que la société kabyle, loin de fossiliser ses institutions « traditionnelles » négocie son rapport au changement.

C'est également ainsi que peut s'interpréter la multiplication des organisations supra-villageoises qui sont créées dans cet espace après 2001, organisation elles aussi diverses.

L'échelle intervillageoise, notamment tribale, semble avoir constitué un réseau d'interconnaissance mobilisé dès 1980 pour organiser les actions liées au « Printemps berbère ». Avec 2001, on voit de jeunes villageois, y compris des militants affiliés aux partis politiques, partir à la recherche d'un nouveau cadre de mobilisation. Apparaît alors au sein de l'APC de Beni Zmenzer une coordination communale (appelée aussi « arch ») en lien avec les comités de villages, et qui a constitué un échelon intermédiaire entre le village et ses institutions (source de légitimité) et les cadres de mobilisation qui s'étaient constitués à l'échelle de la région. A partir de 2003, sans lien apparent avec le « mouvement des arch », des comités s'associent au sein de coordinations de comités de village à l'échelle d'une commune (Beni Zmenzer, Souk-el-Tnine) ou d'une partie seulement (villages des *Iḥesnawen*, ne constituant qu'une partie de l'APC de Tizi-Ouzou). Cette dernière s'est auto-dénommée « arch ». Ces organisations non-permanentes, représentant différents villages, agissant face aux administrations locales ou avec elles, se construisent à l'intérieur du tissu administratif mis en place par l'Etat. Elles agissent pour aménager un territoire, le défendre de même que les citoyens qui y résident. Mais elles reposent dans ce cas encore sur la prééminence des communautés villageoises qui doivent valider toute décision. La fin des années 2000, donne naissance à une initiative originale menée par d'anciens membres de la coordination communale de 2001. Ils créent une association au niveau de la commune de Beni Zmenzer, pour mener des actions à cette échelle mais aussi parfois à celle de l'ancienne tribu. Le nom est également symbolique puisque « Ath Zmenzer pour une Kabylie propre » se réapproprie le nom tribal et l'inscrit dans le cadre de la région.

On voit là des organisations qui tentent de trouver une échelle d'action citoyenne/politique efficace, tout en réinvestissant des modes d'auto-organisation anciens et la symbolique ancienne. Ces formes d'action nouvelles mobilisent des références et des pratiques puisées dans le passé : entre la prééminence du village et les besoins de se structurer pour répondre aux enjeux locaux/régionaux voire nationaux, les *At Zemmenzer* tentent de mobiliser les modalités de représentations inter-villageoises de la société kabyle ancienne.

En conséquence, le terme « *arch* » recouvre aujourd'hui plusieurs acceptions :

- Il désigne l*ɛerc* d'antan, qui constitue encore une appartenance, un territoire qui porte un réseau de relations, et que l'on tente de se réapproprier symboliquement.
- Il désigne de nouveaux acteurs, ces coordinations de comités de village qui se constituent à différentes échelles mais qui s'appuient toujours sur la prééminence des communautés villageoises, et tente de créer une cohésion de type tribal (reposant sur la

représentativité des communautés villageoises et se projetant sur la défense commune d'un territoire ou de ses membres)
- Le terme traduit également la volonté de se réapproprier le local en se distanciant des découpages étatiques imposés de l'extérieur.

Cette articulation entre références anciennes (termes, pratiques, organisations) et revendication identitaire / politique correspond à une double position des acteurs dans le champ social, militants de la revendication identitaire qui prennent en charge des initiatives au sein des communautés villageoises.

Axe 3 : les parcours de ces acteurs et l'action des associations révèlent les facteurs et ressorts de l'articulation entre l'affirmation identitaire berbère et la réappropriation d'éléments de la société tribale.

Cette articulation repose sur ce double positionnement des acteurs qui prendront en charge les comités et les associations à partir de la fin des années 1980.

D'abord à l'échelle de la région / voire en lien avec l'émigration en dehors de la région, à Alger ou en France, ils connaissent l'influence des discours d'affirmation identitaire berbère. Les années 1960-70 ont joué un rôle fondamental dans le processus de reconstruction identitaire, grâce à la diffusion de la sensibilité berbère au sein de la population au cœur des villages, alors que des discours officiels de négation de la berbérité et une politique d'arabisation renforcent un sentiment de frustration en Kabylie. On observe, en effet, une scolarisation devenue plus massive à partir des années 1950, ce qui permet la lecture des ouvrages des élites lettrées. De plus, de nouveaux acteurs (développement d'associations en émigration à la fin des années 1960 et dans les années 1970, en particulier l'Académie berbère) diffusent des revues. D'autres vecteurs permettent une plus large diffusion : la chanson/néo-chanson, véhiculée par la radio, ou les disques et cassettes ramenés par les émigrés en même temps que les livres et les revues. De nouveaux lieux jouent aussi le rôle de relais (collèges, lycées, universités ; stades de foot).

Ainsi, l'affirmation identitaire berbère ne s'est pas cantonnée à des élites intellectuelles ou économiques mais cette sensibilité a bien acquis une véritable assise populaire, ce que confirme le profil des membres des comités ou des associations dans les décennies qui suivent.

Mais ces individus sont en même temps insérés dans un tissu local, dont on a montré qu'il n'avait pas été totalement déstructuré par la colonisation ni par l'Algérie indépendante. Aussi cette affirmation identitaire berbère s'articule-t-elle à des référents locaux et à la culture, la mémoire transmises au sein des familles, des communautés villageoises.

Puis cet espace, comme le reste de la Kabylie connaît deux tournants. Dans les années 1980, la sensibilité berbère s'affirme ouvertement et l'action devient plus collective. Dans les années 1990, la diffusion de la sensibilité berbère se poursuit et s'accompagne d'un travail concret de (re)construction identitaire effectué grâce aux associations. Un nouvel acteur local s'ancre alors dans certains villages, de manière assez pérenne puisqu'après les militants qui ont vécu la sensibilisation des années 1970 ainsi que la mobilisation de 1980, et qui ont créé des associations dans les années 1990, une nouvelle génération milite dans le cadre d'associations, après la période chaotique qui suit le soulèvement de 2001.

Cela montre la transmission qui se fait entre générations, d'une part de la sensibilité berbère, d'autre part, de la volonté de s'engager bénévolement, en s'appuyant aussi bien sur la modernité (organisation, activités...) que sur la « tradition » (sélection de pratiques, d'objets mais aussi d'attitudes, de valeurs, vus comme un « héritage » que l'on veut garder). Toute une génération apprend ainsi à militer dans le cadre du village, y compris en collaboration avec le comité, successeur de la *tajmaεt*, qui exerce une autorité morale. Les associations révèlent là encore une jonction entre la sensibilité berbère et les éléments de la société tribale ancienne qui se sont maintenus, plus ou moins transformés par les modifications du contexte politique et socio-économique dans lequel vivent les *At Zemmenzer* : des référents locaux, liés à la mémoire collective

(noms des associations) ; la littérature orale ; des rituels (rassemblant la communauté villageoise) ; des savoir-faire (activités économiques traditionnelles) ; des objets...

C'est cette rencontre qui aboutit, à l'échelle locale, à un véritable travail de (re)construction identitaire qui dépasse les simples discours, à partir des années 1990.

Axe 4 : Une (re)construction identitaire qui prend des formes diverses : abandon, folklorisation et muséification, réappropriation symbolique, enrichissement et actualisation.

Ce travail de (re)construction identitaire touche des objets culturels divers, dont les usages sociaux se modifient alors.

Ces modifications sont liées à des interactions complexes avec les transformations économiques et sociales d'une région qui subit de plein fouet la crise de l'économie traditionnelle (précoloniale) liée à l'intrusion coloniale. D'autre part, c'est dans le cadre d'influences diverses que les militants des associations agissent localement. Depuis la fin du XIXème s., des discours divers sont construits sur la Kabylie : « mythe kabyle », mais aussi dépréciation d'une société jugée archaïque ; discours folklorisant certains aspects de la culture comme des curiosités pittoresques, naïves d'une civilisation jugée primitive. La crainte de la disparition/folklorisation de ces objets est exprimée par les élites lettrées qui se donnent pour mission de faire œuvre de sauvegarde. A partir des années 1960, les discours de négation/refoulement de la berbérité par les autorités algériennes dominent. L'affirmation identitaire berbère prône alors à partir de la fin des années 1970, plus qu'une simple sauvegarde, des actions volontaristes pour prendre en charge leur modernisation, ce qui peut être réalisé dès le début des années 1990.

L'action des associations montre alors depuis cette date que des éléments sont abandonnés, ou exposés comme des objets de musée : ces objets inadaptés au système économique ou à la vie moderne, subissent une folklorisation liée aussi à l'intériorisation d'un discours dévalorisant/réducteur. Cependant certains aspects symboliques de ces objets sont encore réappropriés par la population (usages de poteries lors de rituels ; décors de maisons enrichis et réutilisés dans d'autres contextes). Des créations récentes deviennent aussi des objets « traditionnels » : ainsi des robes kabyles apparues dans les années 1930. La littérature orale, elle, résiste mieux, peut-être grâce à la prise en charge précoce dont elle a fait l'objet à l'échelle de la région. Les dynamiques initiées dès le début du XXème s. par les élites lettrées (sauvegarde dans des recueils poétiques mais aussi enrichissement par le passage à l'écrit et la création) se retrouvent sur ce terrain où une dynamique de production poétique s'est maintenue au sein de la population tout en s'adaptant (thématiques, passage à l'écrit). On assiste ainsi à un travail d'enrichissement/de création. Les associations mènent dans ce cadre des actions de préservation et de diffusion du « patrimoine » littéraire et des créations récentes. Elles mettent en place des moyens modernes de transmission : nouvelles occasions d'énonciation de pièces de la littérature orale lors des célébrations, appropriation de l'écrit et production de revues, représentations théâtrales.

Les associations, et autres acteurs locaux, participent également à la construction d'une mémoire régionale et locale qui tranche avec la mémoire officielle diffusée par l'Etat algérien. La mémoire des origines et de la période « tribale » n'a pas disparu mais est projetée dans un passé cyclique ou sans dimension, et parfois articulée avec la dimension identitaire berbère. Les représentations publiques du passé organisées par les comités et les associations ajoutent grâce à leur construction mémorielle deux repères : la guerre d'indépendance algérienne et le combat pour la reconnaissance de la langue et de l'identité berbères de Kabylie. Ces deux événements s'ancrent par la diffusion massive des souvenirs qui leur sont liés, avec des référents aussi bien locaux que régionaux. Ce sont deux repères par ailleurs articulés autour d'un paradigme commun : combattre, résister à la négation ou à l'agression physique (répression) ou morale (des discours) des autorités centrales.

Les associations/comités contribuent ainsi à doter la communauté des *At Zemmenzer* d'une « mémoire forte », constituée de représentations spécifiques du passé qui répondent au déni

identitaire lié à l'idéologie officielle et à la politique culturelle de l'Etat : on assiste à un processus de construction identitaire en situation de minorité.

Cette situation de minorité se révèle aussi particulièrement dans le rapport à la langue qui s'est construit en Kabylie, depuis le XIXème s. : elle est devenue le premier paramètre de la définition identitaire. Cela a impliqué des dynamiques de profond renouvellement de la langue, à l'écrit comme à l'oral : néologie, extension des usages écrits, surtout dans le domaine littéraire.

Les usages de l'écrit demeurent toutefois encore restreints pour le kabyle, et sont symboliques de l'affirmation identitaire avec les *tifinay*. L'usage d'une langue écrite véhiculaire demeure donc nécessaire et, en parallèle au refus affirmé d'employer la langue arabe, la pression du français sur le kabyle reste encore forte : le choix de cette langue, pour des raisons historiques et politiques, par les nouvelles générations d'acteurs malgré leur scolarisation en arabe, est assez emblématique. Mais l'attachement à la langue kabyle, à son apprentissage, à son renouvellement est toujours fort parce que la langue est considérée comme fondement de l'identité kabyle.

Bilan : Quel est l'apport de cette étude sur l'articulation entre société tribale kabyle et reconstruction identitaire berbère à l'échelle locale ?

Un nouveau rapport aux éléments constitutifs de la culture s'instaure donc : ils deviennent des symboles de l'identité. On observe à travers le cas des *At Zemmenzer*, comment le rapport de la société kabyle à sa culture a pu se modifier. Au-delà de toutes les permanences/adaptations et les (re)constructions, apparaît, de manière plus ou moins visible, ce nouveau rapport, bien que les enjeux autour de ces objets soient différents.

Ce nouveau rapport apparaît clairement pour la langue, pour les objets par exemple. Mais on peut aussi analyser sous cet angle les institutions villageoises et les organisations supra-villageoises. Si elles peuvent être observées comme des acteurs qui se sont maintenus ou ont été transformés en étant adaptés par les militants marqués par la sensibilité berbère, elles sont également devenues l'objet de discours montrant ce rapport moderne à la culture. Les discours soulignent leur autochtonie, les lient à la tradition et à la fidélité aux ancêtres. C'est aussi parfois le cas des règlements intérieurs de village ou « nouveaux *qanun* » qui, au-delà de l'édiction de pénalités défendant le domaine d'honneur du village, explicitent les référents identitaires auxquels se rattache la communauté villageoise. Le nom *At Zemmenzer*, les mots comme *lɛerc*/*arch* tendent à diffuser eux aussi l'image d'une spécificité et à servir de symbole de l'identité.

Ainsi, on peut parler de rapport moderne à tous ces objets : perçus comme des permanences culturelles, un stock disponible légué par les générations antérieures, quelles que soient les transformations qu'ils ont subies, ils deviennent symboles d'identification collective. Ces emblèmes n'effacent pas l'identité locale (village, tribu) mais l'articulent avec les référents kabyle ou berbère. Imposer le nom sous sa forme kabyle traduit une volonté de réaffirmer l'emprise des acteurs sur l'espace à l'échelle locale tout en s'inscrivant dans l'affirmation de l'identité berbère de la région. Ils se constituent par contre en rupture avec l'identité nationale algérienne telle que la définit l'Etat. Les relectures de l'histoire locale /régionale, de récits issus de la tradition orale dénotent la même articulation.

L'intérêt d'une étude localisée croisant société tribale kabyle (en référence aux structures anciennes) / reconstruction identitaire berbère (phénomène plus récent remontant au début du XXème s.) est de montrer l'imbrication entre ces deux états de faits. Ainsi, d'après l'exemple des *At Zemmenzer*, terrain qui n'a pas connu de politique d'exception coloniale que ce soit au niveau administratif ou au niveau de la scolarisation, il nous semble possible d'affirmer/de confirmer que :

1- Le processus d'affirmation identitaire (au niveau des discours) et de (re)construction identitaire ne naît pas *ex-nihilo*. Déjà, la première partie de ce travail avait permis de montrer l'existence d'une conscience de soi kabyle qui précède la colonisation ; les

discours d'affirmation identitaire berbère qui se développent au XXème s. sont le fait d'une élite lettrée restée en lien étroit avec la Kabylie et cette élite, demeurée attachée à sa propre culture, qui avait pris de la distance par rapport à la culture française, réagit de manière complexe face aux images du « mythe kabyle » et à d'autres discours de l'époque coloniale, même si c'est la culture française qui lui a donné les « outils » pour son action.

Cette élite a servi et sert encore de référence aux militants et aux acteurs locaux sensibilisés à la berbérité à partir des années 1960-70. Au moment de la diffusion de cette affirmation identitaire, ils sont eux-mêmes fortement insérés dans le tissu local qui n'a pas été complétement disloqué par les politiques coloniales ni par celles de l'Algérie indépendante. Ces militants agissant à l'échelle des *At Zemmenzer*, ont pu eux aussi être influencés de manière complexe par la culture française. Surtout, ils ont articulé les motifs puisés dans les discours d'affirmation identitaire berbère aux référents locaux, aux éléments de la société et de la culture qui avaient survécu selon le processus de permanence / adaptation évoqué précédemment.

2- Cette articulation ne se cantonne pas à une élite, mais imprègne largement les communautés villageoises, même si on a pu montrer que des tensions pouvaient révéler des voies diverses pour la construction de discours identitaires (par exemple le discours alliant préservation de l'identité kabyle et maraboutisme), voire le rejet de cette affirmation identitaire par certains (de tendance islamiste).

Le profil des acteurs qui investissent les comités de village comme celui de ceux qui militent dans les associations culturelles montrent que toutes les classes d'âge sont à un moment mobilisées. Les comités voient une part plus faible des plus de 60 ans tandis que les moins de 40 s'investissent aujourd'hui : ils sont capables de se mobiliser même en cas de difficultés de fonctionnement des comités. En parallèle, les plus jeunes (18-30 ans) s'investissent dans les associations culturelles. Cela indique la transmission d'une génération à l'autre (au sein des familles, dans les différentes organisations) de la sensibilité berbère et de la volonté de se réapproprier les organisations et la culture de la société ancienne. Ces éléments ne constituent pas de simples survivances maintenues par les anciens, ou par la génération qui a vécu le « Printemps berbère » : les jeunes qui activent dans les associations culturelles ainsi que certains membres qui investissent actuellement les comités de village sont nés après 1980. Par ailleurs, sauf cas particuliers, il ne s'agit pas d'une élite intellectuelle : le niveau scolaire de ces acteurs reste moyen.

3- La reconstruction identitaire issue de cette articulation a une large ampleur : elle touche tous les domaines et prend une forme dynamique. Les acteurs n'hésitent pas à transformer plus ou moins profondément les éléments constitutifs de cette culture. Ces transformations prennent des formes diverses depuis la muséification/folklorisation jusqu'à l'adaptation, l'enrichissement par la création.

Ainsi, il est essentiel de souligner que ce processus ne correspond pas à une nostalgie d'un passé idéalisé que l'on voudrait conserver sous forme fossilisée. Les acteurs n'hésitent pas à abandonner des éléments jugés inadaptés à la modernité et ainsi à transformer profondément la langue, la littérature... voire même les institutions.

C'est ainsi qu'il faut interpréter, nous semble-t-il, les transformations de l'organisation villageoise qui vont même parfois jusqu'à l'abandon de l'articulation avec la structure lignagère. De plus en plus, cette organisation prend en considération les articulations possibles avec le tissu administratif étatique.

On pourrait cependant souligner un bémol dans ces transformations : l'intégration des femmes dans les sphères d'activité publique (comités mais aussi associations) n'est pas à l'ordre du jour. Si cela n'est même pas envisageable dans les comités,

leur faible présence dans l'encadrement des associations (sauf en tant qu'animatrices de cours) traduit probablement une barrière difficile à franchir pour le moment.

Pour finir, on peut insister sur des transformations en cours dont les effets ne peuvent pas encore être totalement analysés, par manque de recul, mais qui pourront avoir des implications à l'échelle locale.

On a assisté en effet à un infléchissement de la position de l'Etat quant à la langue et à la culture berbères : en 1990-91, on assiste à la création des premiers DLCA (Départements de Langue et Culture Amazigh) ; en 1995, est créé le HCA (Haut Commissariat à l'Amazighité) et la langue berbère est introduite dans le système d'enseignement ; en 2002, la langue berbère devient langue nationale ; puis est créée une chaîne publique de télévision diffusant en « *tamaziɣt* »... Ces décisions sont le résultat d'une revendication identitaire autour de la langue. Il s'agit d'un premier domaine qui fait l'objet d'une prise en charge officielle, et il serait intéressant d'étudier à terme les orientations de cette prise en charge ainsi que les impacts sur le processus de construction identitaire analysé dans ce travail. De même, la prise en charge par des pôles universitaires (comme les DLCA) pourrait avoir des effets sur cette reconstruction identitaire et il serait intéressant de s'interroger sur les inflexions que cette prise en charge pourrait impulser quant au processus de reconstruction identitaire.

En parallèle, des réalités comme les institutions villageoises ou les organisations qui se mettent en place à l'échelle de plusieurs villages (les « arch »), agissent de manière prégnante, tissent de plus en plus de liens avec des structures liées à l'Etat et sont décrites aujourd'hui comme porteuses de la spécificité et de l'identité kabyle/berbère. Ces organisations, elles, ne font pas l'objet de revendication, alors qu'elles affirment la prétention à représenter légitimement les communautés villageoises. On peut souligner quelques pistes concernant ce paradoxe. Déjà, la nécessité de demander un agrément avait pu être perçue comme un moyen de contrôle par l'Etat. D'autre part les acteurs / les documents qu'ils produisent réaffirment avec insistance le caractère « apolitique » de ces organisations villageoises ou intervillageoises. Cela traduit le refoulement du politique par la « hantise de l'éclatement » profondément intégrée. Mais peut-être cela révèle-t-il aussi l'intériorisation d'une situation qui a commencé avec l'époque coloniale : la prise en compte d'un tissu administratif qui reste considéré comme quelque chose d'extérieur et la volonté de préserver l'organisation villageoise de tout contrôle ?

Bibliographie

Liste des références bibliographiques abrégées

ARSS : Actes de la Recherche en Sciences Sociales

BSGM : Bulletin de la Société de Géographie de Marseille

BSGAAN : Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et d'Afrique du Nord

DEA : Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie

DHLF : Dictionnaire historique de la Langue française

DOLF : Dictionnaire des Orientalistes de Langue française

EU : Encyclopaedia Universalis

EB : Encyclopédie Berbère

EI : Encyclopédie de l'Islam

REMM : Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée

RHSH : Revue d'histoire des Sciences humaines

ROMM : Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée

Dictionnaires et ouvrages méthodologiques.

BEAUD Stéphane, **WEBER** Florence, 2003, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 356 p.

BEAUSSIER Marcelin, 1887, rééd. 1958, *Dictionnaire pratique arabe-français contenant tous les mots employés dans l'arabe parlé en Algérie et en Tunisie*, Alger, La Maison des Livres, 1093 p.

BONTE Pierre et **IZARD** Michel dir., 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropolgie*, Paris, PUF, XI-755 p.

BRUNET Roger, **FERRAS** Robert, **THERY** Hervé, 1993, *Les mots de la géographie : dictionnaire critique*, Montpellier, Reclus, La documentation française, 518 p.

DICTIONNAIRE HISTORIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE, 1992, Le Robert, Paris, 2 tomes, XXI-2383 p.

ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, nouvelle édition établie avec le concours des principaux orientalistes, Leyde/Paris, E. J. Brill / Maisonneuve,
T. IV (I-K), 1978 ;
T. VII (MIF-NAZ), 1993.

HERMET Guy, **BADIE** Bertrand, **BIRNBAUM** Pierre, **BRAUD** Philippe, 2010, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 314 p.

GRAWITZ Madeleine, 1984 rééd. 2000, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, XII-1019 p.

PROST Antoine, 1999, « Les pratiques et les méthodes », in *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, J.-C. Ruano-Borbalan, Auxerre, Ed. Sciences humaines, pp. 385-392.

VOLDMAN Danièle, 2003, « La place des mots, le poids des témoins », in *Ecrire l'histoire du temps présent*, Paris, CNRS ED., pp. 123-131.

Ouvrages et articles généraux.

AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 257 p.

AMSELLE Jean-Loup et **M'BOKOLO** Elikia, 1985, rééd. 2005, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, IX-225 p.

BARTHELEMY Tiphaine, 1998, « Notes sur l'écriture monographique », *Le Journal des anthropologues*, n° 75, pp. 31-43.

BARTH Fredrik, 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Introduction traduite en français dans Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité* suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF, 1999 ;
Article « Pathan Identity and its maintenance » partiellement traduit en français : « L'identité pathane et sa préservation », dans *Labyrinthe. Atelier interdisciplinaire 7*, 2000, p. 48-65.

BEDARIDA François, 1993, « la mémoire contre l'histoire », *Esprit* n° 193, pp. 7-13.

BELMONT Nicole, 1995, *Aux sources de l'ethnologie française – l'Académie celtique*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 478 p.

BEN HOUNET Yazid,
2007, « Des tribus en Algérie ? », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, pp. 150-171.
2008, « Gérer la tribu-Le traitement du fait tribal dans l'Algérie indépendante (1962-1989) », *Cahier d'études africaines* n°191, mis en ligne le 26 septembre 2008, consulté le 03 mai 2012.
2009, L*'Algérie des tribus – le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain,* Paris, L'harmattan, 389 p.
2009b, « Le concept de tribu en anthropologie », *Revue africaine des livres*, CODESRIA, vol. 5 n°1, pp. 11-13.
2010, « La tribu comme champ social semi-autonome », *L'homme*, n°194, avril-juin, pp. 57-74.

BEN HOUNET Yazid, **BONTE** Pierre dir., 2009, « La tribu à l'heure de la globalisation », *Études rurales*, n° 184, pp. 13-32.

BEN MLIH Abdellah, 1990, *Structures politiques du Maroc colonial*, Paris, L'Harmattan, 1990, 396 p.

BERTHO Catherine, 1980, « L'invention de la Bretagne [Genèse sociale d'un stéréotype] », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°35, pp. 45-62.

BEN SALEM Lilia, 1982, « L'intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb », in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Vol.33, pp. 113-135.

BENVENISTE Émile, 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Editions de Minuit, 384 et 344 p.

BERQUE Jacques,
1954, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? » *Eventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Colin ; réed. 2001, *Opera Minora*, T.II, Paris, Editions Bouchène, pp. 161-170.
1956, « Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine », *Annales ESC*, XI (3), pp. 296-324.
1962, rééd. 1978, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil, 496 p.

BETEILLE André, 1980, « A propos du concept de tribu », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. 32, n°4, Paris, pp. 889-892.

BONTE Pierre, 2004, « Tribus, hiérarchies et pouvoirs dans le nord de l'Afrique », in Hosham Dawod dir., *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris, Armand Colin, pp. 81-112.

BONTE Pierre, **CONTE** Edouard, **HAMES** Constant, **OULD CHEIKH** Abdel Wedoud, 1991, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 260 p.

BOURDIEU Pierre,
1958, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 128 p.
1980, « L'identité et la représentation – Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°1, vol. 35, pp. 63-72.

1984, « Espace social et genèse des “classes” », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, juin, pp. 3-14.

BOURDIEU Pierre, **SAYAD** Abdelmalek, 1964, *Le déracinement : La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 220 p.

BROMBERGER Christian, 1992, « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie en France » in Isac Chiva et Utz Jeggle dir., *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Editions de la maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 67-94.

CANDAU Joël,
1996, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF, QSJ, 128 p.
1998, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 225 p.

CARLIER Omar, 1995, *Entre nation et jihad : histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 443 p.

CHALIAND Gérard, 1985, *Les minorités à l'âge de l'Etat-nation*, Paris, Editions Fayard, 324 p.

CHARTIER Roger, 1980, « Science sociale et découpage régional », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 35, novembre, pp. 27-36.

CHEVALIER Jean-Pierre, 2001, « Le lent déclin de la monographie géographique dans l'enseignement primaire », *Les Études Sociales*, n° 133, pp. 69-90.

CHIANZZI Gioia, 1991, « Le substrat autochtone du Maghreb – L'organisation sociale et politique traditionnelle : descendance et territoire – Une société à étudier », *Le Maghreb médiéval*, Edisud, Aix-en-Provence.

CLAVAL Paul, 2006, *Géographies et géographes*, Paris, L'Harmattan, 384 p.

COLONNA Fanny, 1975, *Instituteurs algériens (1883-1939)*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 239 p.

COPANS Jean, 2011, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 128 p.

COTE Marc, 1996, *L'Algérie, espace et société*, Paris, Masson / Armand Colin, 253 p.

DAKHLIA Jocelyne,
1987, « Des prophètes à la nation ou la mémoire des temps antéislamiques », *Cahier d'Etudes africaines*, 107-108, pp. 241-267.
1990, *L'oubli de la cité- La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Djérid tunisien*, Paris, Ed. La Découverte, 327 p.

DAWOD Hosham dir., *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris, Armand Colin, 303 p.

DENIEUIL Pierre Noël**,** 2009, « L'identité selon Claude Lévi-Strauss – de la substance à la structure », *Raison présente*, n° 169 « Les usages politiques de l'identité », pp. 83-93.

DEPREST Florence, 2008, « Découper le Maghreb : deux géographies coloniales antagonistes (1902-1937) », *in* Mappemonde, n° 91, consulté sur Internet http://mappemonde.mgm.fr/num19/articles/art 08303.html.

DIBIE Pascal, 1979, *Le village retrouvé*, Paris, Grasset, 250 p.

DURKHEIM Emile,1893 , rééd. 1960, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 245 p.

ENGELS Friedrich, s.d., *Les origines de la société. Famille, propriété privée, Etat*, Paris, G. Jacques Ed.,.

EVANS PRITCHARD Edward Evan, 1937, trad. française 1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 319 p.

FAVRET SAADA Jeanne, 2005, *Algérie 1962-64 – Essais d'anthropologie politique*, Bouchène, 117 p.
(comprend entre autres les rééditions de :
1966, « La segmentarité au Maghreb », *L'Homme*, VI (2), pp. 105-111 ;
1967, « Le traditionnalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, VIII, pp. 71-93).

FRANCK Robert, 1992, « La mémoire et l'histoire », *Cahier de l'IHTP*, n°21, nov.

FREMEAUX Jacques, 1993, *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Paris, Denoël, 310 p.

FREMONT Armand, 1976, *La région, espace vécu*, Paris, PUF, 223 p.

FUSTEL DE COULANGES Numa Denis, 1864, rééd. 2009, *La cité antique*, Paris, Flammarion, 663 p.

GALLISSOT René, 1976, *Marx, Marxisme et Algérie*, Paris, Union générale d'éditions, 432 p.

GEERTZ Clifford, 1986, *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF, 293 p.

GELARD Marie-Luce, 2010, « BEN HOUNET, Yazid, 2009, L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut- Sud Ouest contemporain », *Journal des africanistes*, 80-1/2, mis en ligne le 12 juillet 2011, consulté le 17 avril 2013. URL : http://africanistes.revues.org/2658.

GODELIER Maurice,
1973, « Le concept de tribu – crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ? », *Diogène*, n° 85, pp. 3-28.
2002, notice « tribu », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 22, Paris, pp. 990-996 ;
2010, *Les tribus dans l'histoire et face aux Etats*, Paris, CNRS Editions, 80 p.

HALBWACHS Maurice**,**
1925, rééd. 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 367 p.
1950, rééd. 1997, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 295 p.

HALPERN Catherine, 2009, « Faut-il en finir avec l'identité ? », in Halpern Catherine et Jean-Claude Ruano-Borbalan, *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 351 p.

HARBI Mohammed, 1980, *Le FLN mirage et réalités. Des origines à la prise du pouvoir*, Paris, Editions Jeune Afrique, 446 p.

L'HOMME, 1987, « Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient », T. 27, n° 102, 224 p.

JOUTARD Philippe,
1979, *Les Cévennes. De la montagne à l'homme*, Toulouse, Privat, 508 p.
1983, *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, Hachette, 268 p.

JULIEN Charles-André**,** 1951, rééd. 1994, *Histoire de l'Afrique du Nord : Des origines à 1830*, Payot & Rivages, 882 p.

KILANI Mondher, 2009, *Anthropologie. Du local au global*, Paris, Armand Colin, 383 p.

LEVI-STRAUSS Claude dir., 1977, *L'identité*, Paris, PUF, 344 p.

LORCIN Patricia, 2005, *Kabyles, arabes, français : identités coloniales*, Limoges, PULIM, 374 p.

LORRY Anthony, 2000, « Inventaire et classification des monographies leplaysiennes », *Les Etudes* sociales, n° 131-132, pp. 93-104.

LUCAS Philippe et **VATIN** Jean-Claude**,** 1975, *L'Algérie des Anthropologues*, Paris, Maspéro, 294 p.

MACDOUGALL James, 2006, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press, 266 p.

MAGET M., 1953, *Ethnographie métropolitaine, guide d'étude directe des comportements culturels,* Paris, Civilisations du Sud, XXXV-260 p.

MARCONIS Robert, 1996, *Introduction à la géographie*, Paris, Armand Colin, 223 p.

MATHIAS Grégor, 1998, *Les sections administratives spécialisées en Algérie -Entre idéal et réalité (1955-1962),* Paris, L'Harmattan, 256 p.

MESSAOUDI Alain, 2010, « Renseigner, enseigner. Les interprètes militaires et la constitution d'un premier corpus savant « algérien » (1830-1870) », *Revue d'histoire du XIXe siècle,* n°41, pp. 97-112.

MIDDLETON John et **TAIT** David (Ed.), 1958, *Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems,* Londres, Routledge and Kegan Paul, XII-234 p.

MORGAN Lewis, 1971, *La société archaïque*, Paris, Editions anthropos, LXIV-655 p. (éd. anglaise, *Ancient Society*, 1877).

MUCCHIELLI Alex, 2007, *L'identité*, Paris, PUF, QSJ, 128 p.

NORA Pierre, 1984, « Entre mémoire et histoire », *in* Pierre Nora dir., *Les lieux de la mémoire*, t. I : *La République*, Paris, Gallimard, 674 p.

NORDMAN Daniel, 2006, « Les sciences historiques et géographiques dans l'Exploration scientifique de l'Algérie (vers 1840-vers 1860) », in Blais Hélène et Laboulais Isabelle dir., *Géographies plurielles : les sciences géographiques au moment de l'émergence des sciences humaines (1750-1850)*, Paris, L'Harmattan, 349 p.

OZOUF-MARIGNIER Marie-Vic, 2003, « La monographie de 'pays' » : le conflit entre science leplaysienne et géographie autour d'un monopole (1890-1910) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n°9, pp. 13-35.

OZOUF-MARIGNIER Marie-Vic et **SEVIN** Annie, 2003, « Formes de savoirs géographiques. Des monographies aux lectures de la régionalisation », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n°9, pp. 3-11.

POUILLON François dir., 2008, *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, ISMM-Karthala, 1007 p.

PRATS Llorenç, 1996, « Invention de la tradition et construction de l'identité en Catalogne », in Daniel Fabre dir., *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 25-39.

RAISON PRESENTE**,** 2009, « Les usages politiques de l'identité », 1er trimestre, n° 169, pp. 83-93.

RAPHAËL Freddy, 1980, « Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 35, n° 1, p. 127-145.

REDJALA Ramdane, 1988, *L'opposition en Algérie depuis 1962. Le PRS-CDBR et le FFS*, Paris, L'Harmattan, 210 p.

REVEL Jacques,
1989, « L'histoire au ras du sol » *in* Lévi Giovanni, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIè s.*, Paris, Gallimard, pp. I-XXXIII.
1996, « Micro-analyse et construction du social », in *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Jacques Revel dir., Paris, Gallimard / Le Seuil, pp. 15-36.

ROUSSO Henry**,**
2002a, « La guerre d'Algérie et la culture de mémoire », *Le Monde*, 5 avril.
2002b, « La guerre d'Algérie, la mémoire et Vichy », *L'Histoire*, n° 266, juin.

SAHLINS Marshall David, 1968, *Tribesmen. Foundations of modern anthropology series,* New Jersey, Prentice-Hall, 118 p.

SAVOYE Antoine,
2000a, Editorial de la revue *Les Etudes sociales*, n°131-132, pp. 3-4.
2000b, « La monographie sociologique : jalons pour son histoire », *Les Etudes* sociales, n° 131-132, pp. 11-46.

SELLES Michelle, 2008, notice « Adolphe Hanoteau », in François Pouillon dir., *Dictionnnaire des orientalistes de langue française*, Paris, ISMM-Karthala.

SERVICE Elman R., 1962, *Primitive social organization,* New York, Random House, xxii-211p.

SIMAY Philippe, 2009, « Le temps des traditions. Anthropologie et historicités » *in* Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia dir., *Historicités*, Paris, La Découverte, pp. 273-284.

STORA Benjamin,
1985, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens*, Paris, L'Harmattan, 404 p.
1991, rééd. 1998, *La gangrène et l'oubli, la mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte - Syros, 376 p .
2001, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance (1962-1988)*, Paris, La Découverte, 125 p.
2002, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, 130 p.
2004, « 1999-2003, guerre d'Algérie, les accélérations de la mémoire », in Mohammed Harbi et Benjamin Stora dir., *La guerre d'Algérie 1954-2004 – La fin de l'amnésie*, Paris/Alger, Editions Robert Laffont/ Editions Chihab, T. 2.

TÖNNIES Ferdinand, 1887, rééd. 1977, *Communauté et société*, Paris, PUF, 286 p.

VALIERE Michel, 2002, *Ethnographie de la France. Histoire et enjeux contemporains des approches du patrimoine ethnologique*, Paris, Armand Colin, VI-214 p.

VERMEREN Pierre, 2012, *Misère de l'historiographie du "Maghreb" post colonial (1962-2012)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 288 p.

YACINE Tassadit, **BOURDIEU** Pierre, **MAMMERI** Mouloud**,** 2003, « Du bon usage de l'ethnologie », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, vol. 150, n°1, pp. 9-18.

ZONABEND Françoise, 1985, « Du texte au prétexte – La monographie dans le domaine européen », *Etudes rurales*, n° 97-98, janv.- juin, pp. 33-38.

ZURCHER Magali, 1948, *La pacification et l'organisation de l'Algérie orientale entre 1830 et 1870*, Paris, Belles Lettres, 131 p.

Sur le domaine berbère en particulier.

ABDELFETTAH LALMI Nedjma, 2004, « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'études africaines*, n°175, pp. 507-531.

ABOULKACEM El Khatir, 2006, « Etre Berbère ou Amazigh dans le Maroc moderne – Histoire d'une connotation négative », in Hélène Claudot-Hawad dir., *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris/ Aix-en-Provence, Editions Non-lieu/IREMAM, pp. 115-135.

ABROUS Dahbia,
1988, notice « 'anaya », *Encyclopédie berbère*, n°V, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 633-635.
1989, « La production romanesque kabyle, une expérience de passage à l'écrit », Mémoire de DEA, Université de Provence, 107 p.
1991, « A propos du kabyle utilisé dans la presse écrite », *Etudes et Documents berbères*, n°8, pp. 175-188.
1995, « Le Haut Commissariat à l'Amazighité ou les méandres d'une phagocytose », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXIV, pp. 593-590.
2001, notice « Aheddad (famille) », in Salem Chaker dir., *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 25-30.
2004, *Identité(s) berbère(s). Essai d'approche anthropologique des développements récents – Kabylie – Aire Touareg*, HDR.
2004b, notice « Kabylie : anthropologie sociale », in *Encyclopédie berbère*, n°XXVI, Aix-en-Provence, Edisud, 4027-4033.
2004c, notice « Kabylie : littérature », in *Encyclopédie berbère*, n°XXVI, Aix-en-Provence, Edisud, 4071-4074.
2006**,** « Le refus du musée – Avant –projets de Magister en Langue et Culture Amazigh (1991-1998) » in Hélène **CLAUDOT-HAWAD** dir., *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris / Aix-en-Provence, Editions Non-lieu / IREMAM, pp. 171-176.
2007, *La société des missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère. Kabylie, Aurès, Mzab*, Paris / Louvain, Editions Peeters, 151 p.
2010, notice « Maison », *Encyclopédie berbère* n°XXX, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 4518-4525.

ABROUS Dahbia, **CLAUDOT-HAWAD** Hélène,
1995, notice « Djemâa-Tajmaɛt », Ameney, in *Encyclopédie berbère*, n°XVI, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 2434-2441.
1999, « Imazighen du nord au sud: des ripostes différentes à une même négation », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXVIII, Paris, pp. 91-113.

ABROUS Dahbia, **CHAKER** Salem, 1988, « De l'Antiquité au musée : berbérité ou la dimension in-nommable », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°48, pp. 173-197.

ABROUS Dahbia et **MEROLLA** Daniela, 2001, « Ouary Malek », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 175-178.

AGERON Charles-Robert,
1960, « La France a-t-elle eu une politique kabyle ? », in *Revue historique*, T. CCXXIII, janvier mars, pp. 311-352 ;
1976, « Du mythe kabyle aux politiques berbères », *Le mal de Voir, Cahier Jussieu* n° 2, pp. 331-348 ;

1968, rééd. 2005, *Les Algériens musulmans et la France*, T. I et II, PUF, Paris : « Le 'mythe kabyle' et la politique kabyle », T.I, pp. 267-292 ; « La politique kabyle de 1898 à 1918 », T. II, pp. 873-890.

AGOSTINO Marc, 1994, « Invention française de la Kabylie », in *Découvertes et explorateurs*, Actes du Colloque International, Bordeaux 12-14 juin 1992, Bordeaux, L'Harmattan, pp. 475-482.

AÏT KAKI Maxime, 2004, *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du XXIème s.*, Paris, L'Harmattan, 318 p.

AMEZIANE Amar, 2013, *Tradition et renouvellement dans la culture kabyle*, Paris, l'Harmattan, 209 p.

BELLIL Rachid, 2004, notice « Kabylie : la région dans les écrits arabes (géographes et historiens du Xème – XVIème s.) », *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 4016-4022.

BELLIL Rachid et **CHAKER** Salem, 2001, « Mammeri Mouloud, directeur du CRAPE », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 167-170.

BENBRAHIM-BENHAMADOUCHE Malha,
1982, *La poésie populaire kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, Thèse de Doctorat, EHESS, Paris, 2 vol., 244 p.
2001**,** « Berbéro-nationalistes », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 116-118.

BEN HOUNET Yazid, 2004, « Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie », *Awal*, n° 29, pp. 33-42.

BERQUE Jacques, 1978, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, XII-513 p.

BOUAZZIZ Moula**, MAHE** Alain, 2004, « La Grande Kabylie durant la guerre d'indépendance algérienne », *in* Mohammed Harbi et Benjamin Stora (dir.), *La Guerre d'Algérie, 1954-2004. La fin de l'amnésie*, Paris, Robert Laffont, pp. 227-265.

BOUNFOUR Abdellah,
1999, *Introduction à la littérature berbère*, *I La poésie*, Paris / Louvain, Ed. Peeters, 252 p. ;
2008a, notice « Littérature berbère traditionnelle », *Encyclopédie Berbère* n°XXVIII-XXIX, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 4429-4435 ;
2008b, « Littérature berbère contemporaine », *Encyclopédie Berbère* n°XXVIII-XXIX, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 4435-4439.

BOURDIEU Pierre, 1972 rééd. 2000, *Esquisse d'un théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 429 p.

CAMPS Gabriel, **CLAUDOT-HAWAD** Hélène, **CHAKER** Salem et **ABROUS** Dahbia, 1996, notice « Écriture », *Encyclopédie berbère,* n°XVII, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 2564-2585.

CAMPS Gabriel et **CHAKER** Salem, 1989, notice « Anẓar », *Encyclopédie berbère* n° VI, Aix-en-Provence, Edisud, p. 795-798.

CARLIER Omar, 1984, « La production sociale de l'image de soi – Note sur la crise berbériste de 1949 », *Annuaire de l'Afrique du Nord* n° XXIII, pp. 347-371.

CHABANI Hamid, 2011, *Le printemps noir de 2001: le cas de la coordination communale d'Aïn-Zaouia*, Paris, L'Harmattan, 136 p.

CHACHOUA Kamel,
2001, *L'islam kabyle. Religion, Etat et société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 448 p.
2012, notice « Nnif », *Encyclopédie berbère*, n°XXIV, Aix-en-Provence, Edisud, p. 5560.

CHAKER Salem,
1984, *Textes en linguistique berbère (Introduction au domaine berbère)*, Paris, Editions du CNRS, 291 p.
1987, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, « Berbères : une identité en construction », (dirigé par Salem Chaker), Aix-en-Provence, n° 44, 151 p.
1987, « L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, Volume 44, pp. 13-34.
1989, « Une tradition de résistance et de lutte : la poésie berbère kabyle, un parcours poétique », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, pp. 11-31.
1989b, « Survivance ou renouveau du droit coutumier en milieu berbère (Kabylie) », *in* M. Flory, J.-R. Henry dir., *L'enseignement du droit musulman*, Paris, Editions du CNRS, pp. 351-355.
1989c, *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 147 p.
2001, *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, 207 p.
2001a, « Boulifa », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 119-123 .
2001b, « Mammeri Mouloud : le berbérisant », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 162-166.
2003, « La question berbère dans le Maghreb contemporain », *Diplomatie*-Magazine, n°3, mai-juin, pp. 75-77.
2004, Notice « Kabylie : la langue», *Encyclopédie berbère* n°XXVI, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 4055-4066.
2006, « Berbères / langue berbère : les mythes (souvent) plus forts que la réalité », in *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Hélène Claudot-Hawad dir., Paris/ Aix-en-Provence, Editions Non-lieu/IREMAM, p. 137-153.
2010, notice « maison, note linguistique complémentaire », *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 4528-4530.

CHAKER Salem**, CLAUDOT-HAWAD** Hélène, 2001, notice « Identité », *Encyclopédie berbère,* n°XXIV, Aix-en-Provence, Edisud, 3623-3632.

BELLIL Rachid, **CHAKER** Salem, « Mammeri Mouloud, directeur du CRAPE (Alger) », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 167-169.

CHEMAK Saïd, 2001, « Saïl Mohamed », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 190-191.

CLAUDOT-HAWAD Hélène,
1982, *La sémantique au service de l'anthropologie, recherche méthodologique et application à l'étude de la parenté chez les Touaregs de Ahaggar*, Paris, Editions du CNRS, 274 p.

1990, « Honneur et politique : les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°57, pp. 11-48.
1993, *Portraits en fragments*, Aix-en-Provence, Edisud, 215 p.
2006, *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, (dir.), Paris / Aix-en-Provence, Editions Non-lieu / IREMAM, 297 p.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, **GELARD** Marie-Luce, 2000, notice « Honneur », *Encyclopédie berbère*, n°XXIII, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 3489-3503.

DALLET Jean-Marie, 1982, *Dictionnaire Kabyle-Français (parler des At-Mangellat),* Paris, SELAF, 1050 p.

DIRECHE Karima,
1997, *Histoire de l'immigration kabyle en France au XXème s. : réalités culturelles et politiques et réappropriations identitaires*, Paris, L'Harmattan, 220 p.
2001, notice « Pères Blancs de Kabylie », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 179-186.
2006, « Le mouvement des 'arch' en Algérie: pour une alternative démocratique autonome ? », *Revue des Monde musulmans et de la Méditerranée*, n° 103-104, pp. 183-196.
2007, « Convoquer le passé et réécrire l'histoire. Berbérité ou amazighité dans l'histoire de l'Algérie », *in* Robert Baduel (dir.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, Tunis / Paris, IRMC / Karthala, pp. 471-473.

DOUMANE Saïd, 2004, notice « Kabylie : économie ancienne ou traditionnelle », *Encyclopédie berbère*, n°XXVI, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 4034-4038.

FAVRET Jeanne, 1968, « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », *L'Homme*, vol. 8, n° 4, pp. 18-44.

GAHLOUZ Mustapha,
2010, « Droit coutumier et régulation dans la société kabyle de la fin du XIXe siècle », *Droit et cultures* [En ligne], n° 60, mis en ligne le 29 mars 2011, consulté le 20 février 2014.
2011, *Les Qanouns kabyles – Anthropologie juridique du groupement social villageois de Kabylie*, Paris, L'Harmattan, 308 p.

GELARD Marie-Luce,
2003, *Le pilier de la tente : rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 256 p.
2005, « De la lance au pouvoir. Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt (Maroc) », *Cahier de recherche Centre Jacques Berque*, n°3, pp. 127-143.
2007, « De soi à l'autre. Approche du système de dénomination au sein d'une tribu saharienne (les Aït Khebbache) », *Langage et société*, n° 119 mars, pp. 157-178.

GELLNER Ernst, 1969, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969, XXIII-317 p.

GRANDGUILLAUME Gilbert**,** 2001, « Mythe kabyle? Exception kabyle ? », *Esprit*, novembre, pp. 20-27.

GUENOUN Ali, 1999, *Chronologie du mouvement berbère. 1945-1990*, Alger, Casbah Editions, 223 p.

HARBI Mohammed**,** 1980-b, « Nationalisme algérien et identité berbère », *Peuples méditerranéens*, n° 11, avril-juin, pp. 31-37.

HUGHS Roberts, 2005, « Perspectives sur les systèmes politiques berbères : à propos de Gellner et de Masqueray, ou l'erreur de Durkheim », *Insaniyat*, n°27, pp. 29-54.

ILIKOUD Ouali, 2006, « FFS et RCD : partis nationaux ou partis kabyles ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°111-112, mars, pp. 163-182.

JAMOUS Raymond, 1981, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme, 303 p.

KOURDACHE Mouloud, 2001, *Mouvement associatif et reconstruction identitaire en Kabylie,* Université de Bejaïa, Bejaïa, Mémoire de Magister sous la direction de Salem Chaker et Dahbia Abrous.

KHELLIL Mohand, 1984*, La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, 174 p.

LACOSTE-DUJARDIN Camille,
1962, *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Paris-La Haye, Mouton, 104 p.
1970, rééd. 2003, *Le conte kabyle, étude ethnologique*, Paris, Editions La Découverte, 534 p.
1976, *Un village algérien - Structures et évolution récentes,* Alger, SNED, 164 p.
1984, « Genèse et évolution d'une représentation géopolitique : l'imagerie kabyle à travers la production bibliographique de 1840 à 1891 » in Jean-Claude Vatin et al., *Connaissances du Maghreb – Sciences sociales et colonisation*, Paris, Editions du CNRS, pp. 257-277.
1986, « Opération 'Oiseau bleu', 1956. Géostratégie et ethnopolitique en montagne kabyle », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée,* n°41-42, pp. 167-193.
1997a, « Histoire et représentation de la guerre aux Iflissen lebahar », *in* Charles-Robert Ageron dir., *La guerre d'Algérie et les Algériens - 1954-1962*, Paris, Armand Colin / Masson, pp. 71-91.
1997b, *Opération oiseau bleu. Des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*, Paris, Editions La Découverte, 307 p.
2002, présentation de : Edouard Lapène, *Vingt-six mois à Bougie, Ou Collection de mémoires sur sa Conquête ; son occupation et son avenir*, Paris, Editions Bouchène.
2005, « Une ethnologue en Kabylie : situation postcoloniale et culture traditionnelle », in Dionigi Albera et Mohamed Tozy dir., *La Méditerranée des Anthropologues*, Paris, Maisonneuve et Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, pp. 65-82.
2005b, *Dictionnaire de la culture berbère de Kabylie*, Paris, La Découverte, 395 p.
2006, « Un effet du « postcolonial » : le renouveau de la culture kabyle », *Hérodote*, n° 120, pp. 96-117.

LANFRY Jacques,
1978, « Les Zwawa (Igawawen) d'Algérie centrale (essai onomastique et ethnographique) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 26, pp. 75-101.
2001, notice « Genevois Henri », *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 139-141.

LAKHASSI Abderrahmane**, TOZY** Mohamed, 2004, « Le Maroc des tribus – Mythe et réalités », *in* Hosham Dawod (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris, Armand Colin, pp. 169-200.

LAOUST-CHANTREAUX Germaine, 1990, *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939. Notes d'ethnographie*, Aix-en-Provence, IREMAM / Edisud, 304 p.

MAHE Alain,
1998, « Violence et médiation. Théorie de la segmentarité ou pratiques juridiques en Kabylie », *Genèses*, n° 32, pp. 51-65.
2001, *Histoire de la Grande Kabylie, XIXe-XXe siècles. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises*, Saint-Denis, Editions Bouchène, 654 p.
2003, « Entre les moeurs et le droit : les coutumes », Remarques introductives à la réédition de *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Editions Bouchène, pp. I-XXX.
2003b, « La révolte des anciens et des modernes », *Alternatives Internationales*, mars-avril, n°7, pp. 22-23.
2004, « De la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine », in Hosham Dawod dir., *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris, Armand Colin, pp. 201-235.

MAMMERI Mouloud,
1991, « Une expérience de recherche anthropologique en Algérie », *Culture savante, culture vécue* (études 1936-1989), Alger, Tala (repris de la notice sur Mouloud Mammeri, in Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, 2001).
2008, *Amawal n tmaziɣt tatrart,* Alger, CNRPAH, 154 p.

MASQUERAY Emile, 1886, *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aurès, Béni-Mzab*, Paris, Editions Leroux, XLVIII-326 p.

MEROLLA Daniela, 2001, « Amrouche Jean», *in* Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, T. 1, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 38-43.

MOHIA-NAVET Nadia, 1993, *Les thérapies traditionnelles de la société kabyle : pour une anthropologie psychanalytique*, Paris, L'Harmattan, 268 p.

MONTAGNE Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud marocain*, Paris, Alcan, XVI-426 p.

MORIZOT Jean,
1962, *L'Algérie kabylisée*, Paris, J. Peyronnet, 163 p.
1985, *Les Kabyles, propos d'un témoin*, Paris, CHEAM, 279 p.

NAÏT ZERRAD Kamal, *Dictionnaire des racines berbères, (formes attestées),* Paris/Louvain, Peeters :
1998, I (A-BƐZL), XXVII p. + 161 p. ;
1999II (C-DƐN), VIII p. + p. 162-431 ;
2002III (D- GEY), VII p. + p. 432-946.

NACIB Youssef, 1993, *Anthologie de la poésie kabyle*, Alger, Editions andalouses, 525 p.

OUERDANE Amar,
1987, « La « crise berbériste » de 1949, un conflit à plusieurs face », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°44, pp. 35-47.
1990, *La question berbère dans le mouvement national algérien - 1926-1980,* Québec, 255 p.

OUSSALEM M.-O., 2004, notice « Kabylie : Economie contemporaine », *Encyclopédie berbère,* n° XXVI, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 4042-4046.

SALHI Mohamed Brahim, 1999, « Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie », *Insaniyat*, n°8, pp.21-42.

SADI Hend, 1986, notice « Aït-Ahmed Hocine », *Encyclopédie berbère*, n°III, Aix-en-Provence, Edisud, p. 384-385.

SCHEELE Judith, 2009, *Village Matters. Knowledge, Politics & Community in Kabylia, Algeria,* Woodbridge, James Currey, 224 p.

SELLES-LEFRANC Michèle, 2007, « Réforme communale et institutions locales en Kabylie pendant la période coloniale : les ambigüités des outils méthodologiques d'une politique administrative (1937-1962) », *Bulletin de l'IHTP*, n°87, pp. 16-29.

SHATZMILLER Maya, 1983, « Le mythe d'origine berbère, aspects historiographiques et sociaux », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 35, pp. 145-156.

YACINE Tassadit dir., 1992, *Les Kabyles- Eléments pour la compréhension de l'identité berbère en Algérie*, Paris, Groupement pour le droit des minorités, 181 p.

YESGUER Hichem**,** 2008, « Les incidences du système de transport sur l'ouverture des zones rurales isolées. Le cas de la Kabylie (Algérie) », *Les Cahiers Scientifiques du Transport*, N° 54, pp. 125-146.

Sources

Archives.

Service Historique de la Défense (SHD), Vincennes :
1H213 (JMO).
1H214 (JMO).
7 YD 1401 (dossiers personnels) : rapport d'inspection générale, 1852.
7 YD 1292 (dossiers personnels) : lettre du 26 octobre 1840.

Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM), Aix en Provence :
-2 H 50 : Opérations militaires (Algérie du Nord)
« Etat nominatif des amin el oumena de la subdivision de Dellys », s.d.
« Proposition du 5 mars 1860 », signé le colonel de Neveu, commandant de la subdivision de Dellys.

-10H78 : Fonds des affaires indigènes (Etudes et notices sur l'Algérie et l'islam)
Périgot, « Notes sur la Kabylie », 1846 ;
Travaux historiques et géographiques sur les tribus (1865) ; « lettre de la direction des Affaires Arabes de Constantine » de juin 1865 ; « lettre de la direction de la province d'Alger » d'octobre 1865.

-16 H : Fonds des affaires indigènes (Questions religieuses)
16 H 1 : « Notice sur les Zaouïa de la circonscription de Tizi-Ouzou » ; « Notice sur l'ordre religieux de Sidi Mohamed Ben Abd-er-Rahman bou Kobarin ».
16 H 29 : Confrérie et notables (enquête de 1898).

-19 H : Dossiers de carrières
19 H 95 : Manuel Bugéja ;
19 H 164 : Martial Rémond.

-71 MIOM 302 [Alger 44 I 8] : Fonds des Bureaux arabes
« Travail historique et géographique sur les tribus du cercle de Tizi-Ouzou » (1865).

-6 MIOM 42 [Alger 1 M 204] : Dossiers du *Senatus consulte*
Arrêté du préfet d'Alger en date du 31 mars 1890 (création de la « djemaâ spéciale) ;
Reissolet, «Rapport d'ensemble sur les opérations de la délimitation de la tribu des Beni Zmenzer », 1891 (comprend une « notice historique sur la tribu » ; carte de la délimitation du territoire) ;
Arrêté du préfet d'Alger en date du 31 mars 1890 (nomination d'une djemaâ spéciale).

-117 MIOM 55 : Fonds des Affaires indigènes
« Minute de rapport sur la délimitation et la répartition de la tribu des Beni Zmenzer », 1897.

-915 : Fonds de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou
915 64
dossier « Courriers et rapports pouvant intéresser mon successeur » : « La Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes », 20 septembre 1919 ;
dossier « Statut politique des indigènes » : Catalogne, « Note sur les résultats de la loi du 04/12 : 1919 », s.d. ; « Télégramme officiel du 12 décembre 1922 » (bilan des élections de 1919) ;
dossier « Kanounes kabyles » : « Délégation de Mr le Conseiller Estrabant en date du 16 mai 1923 » ; Lettre du sous-préfet au préfet d'Alger, datée du 6 novembre 1922 ; Lettre au préfet, 27 janvier 1927 ; rapport du sous préfet au préfet du 23 mai 1923.
915 85

« Etat concernant les pélerinages de la commune de Tizi-Ouzou », 20 novembre 1950.
915 88
Documentation sur les communes de l'arrondissement de Tizi-Ouzou, rassemblée à l'occasion du voyage de Mr le Préfet en Grande Kabylie du 2 au 5 déc 1950 » : fiches par commune (« fiche de présentation de la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou », 1950) ; monographie de l'arrondissement de Tizi-Ouzou, 1953 ; monographie de la commune mixte de Fort-National, s. d.
915 178
« Etat des amines des douars de la commune de Tizi-Ouzou » (Exécution de la circulaire n°2884 en date du 10 juin 1949) ; « Notices signalétiques des Caïds, conseillers municipaux et notables musulmans ».
915 255
« Elections municipales 1940/1947 » ; fiche de renseignements du 13/ 10/ 1947 ; bilan des élections municipales de 1945.
915 257
Robert Laurette, « Monographie sur la commune mixte de Maillot », 1950.

-8 X 79 : les cahiers du centenaires.

- 5 SAS : Fonds des Sections Administratives Spécialisées du département d'Alger
5 SAS 93 : SAS de Bezzit (« monographie de Bezzit », s.d.).
5 SAS 113 : SAS de Kairouane (lieutenant Fayon, « monographie de Kairouane », 1960).
5 SAS 118 : SAS de Pirette (monographie de monographie de Ain-Zaouia, Bou-Mahni, Bou-Nouh, Beni-Kouffi et Frikat, s.d.).
5 SAS 160 : SAS d'Irdjen (Circulaire préfectorale datée de juillet 1957 ; lettre du commandant civil et militaire pour le département de la Grande Kabylie du 24 juin 1956 ; note de service de décembre 1959 ; monographies des centres municipaux d'Adeni, d'Aït-Hague, d'Aït-Halli, d'Aït Saïd ou Zeggane, d'Aït-Yacoub, de Tamazirt, de Bousmahel, de Bahlal, 1952).
5 SAS 163 : SAS de Taourirt-Mimoun (monographie du Beni Yenni, s.d. ; A. Muller, « documentation sur la commune » (Beni Yenni), 1959 ; monographies des centres municipaux de : Agouni-Ahmed, de Tigzirt, de Taourirt-el-Hadjadj, d'Aït-Larbaa, d'Aït Lahcène, de Taourirt-Mimoun, 1952).
5 SAS 212 : SAS de Bou Assem (note de l'inspection générale des Affaires algériennes, s.d. ; monographies communales de Bou Assem et de Bou Hinoune, 1959).
5 SAS 226 : SAS de Makouda (monographie des communes de Makouda et des Attouch, s.d.).
5 SAS 233 : SAS de Souk-el-Khemis (« Relevé des populations du quartier I2 », 1956 ; « Présentation des douars du quartier I2 », 1955 ; « Le commissaire politique – d'après Skender (Mokhtar) élève au cours des commissaires politiques du douar Bahata, juin juillet 1956 » ; « les commissaires politiques », 30 novembre 1956, extrait d'un document trouvé à Ighil Mimoun).
5 SAS 234 : SAS de Souk-el-Tnine (renseignements sur le rattachement administratif des allocataires de CICAFDA), 1957.
5 SAS 239 : SAS de Tigzirt-sur-mer (note de la Délégation du gouvernement général du 13 août 1959 ; Joly, « monographie de la commune d'Aït Saïd, 1961 ; monographie de la commune mixte de la Mizrana, 1958).

-9 SAS : Fonds des Sections Administratives Spécialisées du département de Constantine :
9 SAS 81 : SAS de Seddouk (monographie de Seddouk ; « rapport au sujet de la vie tribale et de la vie familiale dans les milieux musulmans de la circonscription de Seddouk, 9 mars 1960 ; Rapport sur la bourgeoisie musulmane de Seddouk, 23 novembre 1959).
9 SAS 73 : SAS d'Ighil-Ali (monographie, s.d.).

Archives Nationales (AN), Pierrefitte-sur-Seine : Mémoires des auditeurs du centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie moderne.

20000002-1 :

Roger Ancel, « Oued Marsas, terre de transition entre le pays kabyle et le pays berbero – arabe », s.d., 20 p.

Erard, « Observations sur les populations de la région de Maillot », s.d., 12 p.

20000002-2 :

Piquet André, « Villages et tribus kabyles, s.d., 9 p. (+15)

20000002-11 :

S. Lucchini, « Exposé sur le centre municipal de Seriet », 1938, 10 p.

A. Jacquot, « Etude sur le centre municipal d'Oumalou », 1938, 13 p. (+3).

20000002-12 :

A. Jacquot, « Etude sur le centre municipal d'Oumalou », 1938, 41 p.

20000002-81 :

Pierre Rondot, « Notes sommaires sur l'évolution d'un canton kabyle : les Kourriet (Kabylie du Djurdjura) », 1952, 10 p.

200000002-102 :

Michel Plault, « Guenzet », 1953, 67 p.

Archives de l'APC de Beni Zmenzer.

Service état-civil (registre des actes de mariages de 1985 / 2012)

Dossier « Délibérations »

Dossiers « Courriers »

Archives / documentation des comités de village :

At Ḥsen :

Règlement intérieur ;

Registre des PV d'assemblées générales / de réunions ;

Informations diverses à la population ;

Documents portant le cachet du comité règlant un conflit entre villageois.

Iɣil Lmal :

Règlement intérieur ;

Registre des PV d'assemblées / de réunions.

Tiɣilt Meḥmud

Règlement intérieur.

Agni Bbuffal

Règlement intérieur.

Buhinun

PV d'assemblée / de réunions.

At Wanec (At Buqellal)

PV d'assemblée / de réunions.

Archives / documentation associatives :

Archives de l'association ITRI

Statuts ;

Akendjour dans la Guerre de Libération (1954-62), mars 1996 ;

Tabrat (revue associative) (4 numéros parus), 1994-1998 ;

Documentation diverse (panneaux d'exposition ; recherches sur les figures de la revendication identitaire berbère, enregistrements vidéos de célébrations...).

Association Imal
Statuts ;
Pièce de théâtre d'Amar Aouanèche.

Association Issegmi
Immi (revue associative) (un numéro paru), 2001.

Archives de la coordination communale d'Ath Zmenzer (2001-2002)
Procès-verbaux de réunions de la coordination ;
Procès-verbal de la réunion « des coordinations de la Daïra d'Ath Douala » ;
Bilan comptable ;
Documents à destination de la population (invitation à réunion) ;
Pétitions (des commerçants pour le refus de payer taxes et impôts);
Mandats de coordinations / *arch* venus au conclave d'At Zmenzer (décembre 2001) ;
Carnet souche pour la quête concernant le financement du tombeau de Guermah Massinissa.

Ouvrages et articles publiés / Mémoires.

ALGERIE, QUELLE IDENTITE ?, août 1980, Séminaire de Yakouren, Paris, Ed. Imedyazen, 124 p.

AMROUCHE Jean, 1939, rééd. 1989, *Chants berbères de Kabylie*, Paris, L'Harmattan, 264 p.

ARKOUB Dyhia, **ASSAHLI** Kahina, **IGUERGUIT** Kahina, 2011-2012, *Tayenirrawt n taddart n Tmizar n Sidi Menṣur*, mémoire de fin de licence, Université de Tizi-Ouzou (Département de langue et de culture amazigh).

ASSAM Fatma et **BOURBIA** Nacera, 2010-2011, *Emergence des activités artisanales en milieu rural. Exemple de la menuiserie de la commune d'Ath Zmenzer*, Mémoire de fin de licence en Sciences économiques sous la direction de Zohra Saheb, Université de Tizi-Ouzou.

AUCAPITAINE Henri, 1860, « Notice sur la tribu des Aït Fraoucen », *Revue africaine*, pp. 446-458.

BARLETTE Léonard, 1913, « Monographie de la commune mixte de Draa el mizan », *Bulletin de la société de géographie d'Alger et d'Afrique du Nord*, T. 18, pp. et pp. 433-501.

BEAUVOIS E., 1872, *En colonne dans la Grande Kabylie. Souvenirs de l'insurrection de 1871*, Paris, Challamel, 38 p.

BERBRUGGER Adrien, 1857, *Epoques militaires de la Grande Kabylie*, Alger, Bastide, 318 p.

BOULIFA S.A.,
1904, *Recueil de poésies kabyles*, Alger, Jourdan, XCII-555 p.
1913, *Méthode de langue kabyle (cours de 2ème année)*, Alger, Jourdan, VII-XX, 544 p.
1925, rééd. 1999, *Le Djurdjura à travers l'histoire. Organisation et indépendance des Zouaouas.* Alger, Berti Editions, 297+7 p.

BUGEJA Manuel,
1921-22, « Monographie de la commune mixte de Beni Mansour », *Bulletin de la société de géographie d'Alger et d'Afrique du Nord,* T. 26-27, pp. 304-353.
1926-27, « Monographie de la commune mixte de Takitount », *Bulletin de la société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, T. 31-32, pp. 433-489 et pp. 1-55.

CALLAL Wasila, **ĞEBBAR** Ɣanya, **ḤAMUDI** Siham, 2011-2012, *Tayenirrawt n taddart Lqahra (Taɣiwant n Friḥa)*, mémoire de fin de licence, Université de Tizi-Ouzou (Département de langue et de culture amazigh).

CARETTE Antoine, 1848, *Exploration scientifique de l'Algérie : études sur la Kabilie proprement dite*, Paris, Imprimerie royale, Vol IV et V, IV-500 et 459 p.

CARREY Emile, 1858, rééd. 1994, *Récits de Kabylie. La conquête de 1857*, Alger, 326 p.

CHARLES-DOMINIQUE Paule, 1995, présentation de *Voyageurs arabes - Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Paris, Gallimard, 1409 p.

DARASSE Vincent,1885, « Paysans en communauté et colporteurs émigrants de Tabou-douchd-El-Baar (GK) – ouvriers propriétaires dans le système du travail sans engagement », in *Les Ouvriers des deux mondes*, Paris, Société internationale des études pratiques d'économie sociale, pp. 459-502.

DAUMAS Eugène et **FABAR** Paul, 1847, *La Grande Kabylie, études historiques*, Paris /Alger, Hachette et Cie, IX-488p.

EL-BEKRI, 1858-1859, rééd. 1965, *Description de l'Afrique septentrionale* (extrait de *Description géographique du monde connu*), trad. en français par de Slane, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 405 p.

DEVAUX Charles, 1859, *Les Kebaïles du Djerdjera : études nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie*, Marseille-Paris, Camoin frères, 468 p.

FAIVRE Maurice*,* 1994, *Un village de harkis. Des Babors… au pays drouais,* Paris, L'Harmattan, 259 p.

FFS, mars 1979, « L'alternative démocratique révolutionnaire à la catastrophe nationale - Avant-projet de plate-forme politique.

GAÏD Mouloud, 1990, *Les Beni Yala*, Alger, OPU, 180 p.

GEOFFROY Auguste**,** 1890, « Bordier (fellah) berbère de la Grande Kabylie (province d'Alger), propriétaire ouvrier dans le système du travail sans engagement », in *Ouvriers des deux mondes*, pp. 53-92.

GENEVOIS Henri,
1958**, «** Djemaa-Saharidj-Eléments folkloriques pour servir à une étude monographique des At-Fraoussen (Kabylie) », *Fichier de Documentation Berbère* n° 58, Fort-national, 79 p. (rééd. Edisud, 1996 ; Enag 1996, 317 p.).
1962, « Un village Kabyle. Taourirt n-At-Mangellat. Notes d'histoire et de folklore (textes et traduction) »*, Fichier de Documentation Berbère*, Fort-National (rééd. Edisud, 1996 ; Enag 1996, 317 p.).

1971, « At-Yanni. Les Beni-Yenni. Eléments historiques et folkloriques pour servir à l'étude d'un secteur de la Kabylie », *Fichier de Documentation Berbère*, n° 109 (rééd. Edisud, 1995, 224 p.).
1972, « Un village kabyle. Taguemount-Azouz des Beni-Mahmoud (Tagemmutt Σ-εezzuz). Notes d'histoire et de folklore (Textes et traduction) », *Fichier de Documentation Berbère*, n° 114- Fort-National, (rééd. Edisud, 1995, 224 p.).

GUIN Louis Elie, 1862, « Notes historiques sur les Nezlioua, cercle de Dra el Mizan », *Revue africaine*, pp. 424-428.

HANOTEAU Adolphe, 1867**,** *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, Imprimerie impériale, 475 p.

HANOTEAU Adolphe, **LETOURNEUX** Aristide**,** 1872-73, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 vol.,Paris , Imprimerie nationale (rééd. 2003, Editions Bouchène).

IBN BATTUTA, 1982, *Voyages* T. 1 : « De l'Afrique du Nord à La Mecque », Paris, Maspéro, traduction de C. Defremery et B. R. Sanguinetti, 476 p.

IBN HAUCAL, 1842, *Description de l'Afrique*, traduction de De Slane, Paris, Imprimerie royale.

IBN KHALDOUN,
1852, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, T. I, trad. de De Slane, Alger, Imprimerie du gouvernement, ix-534 p.
1992, *Tarih Ibn Haldun : al-musamma Kitab al-'ibar wa diwan al-mubtada wa al-habar fi ayyam al-'Arab wa al-'Agam wa al-Barbar wa man 'asarahum min dawi al-Sultan al Akbar*, Bayrut, 7 volumes.
2002, *Le Livre des Exemples*, texte traduit présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi, Paris, Editions Gallimard, 1559 p.

AL IDRISI, 1983, *Le Maghreb au VIe siècle de l'Hégire*, Paris, Publisud, 219 p.

IMACHE Amar**,** 1937, rééd. 2012, *L'Algérie au Carrefour-La marche vers l'inconnu*, Tizi-Ouzou, L'Odyssée Editions, 191 p.

La Kabylie qui résiste – Entretiens avec Belaïd Abrika, Alger, Editions SAEC – Liberté, 2002.

LASHEB Remdane, 2009, *Zik-nni deg Wat Dwala*, Bejaia, Tira Editions, 76 p.

LAPENE Edouard, 2002, *Vingt-six mois à Bougie, Ou Collection de mémoires sur sa Conquête ; son occupation et son avenir*, Saint-Denis, Bouchène, 203 p.

LEON L'AFRICAIN, 1830, *De l'Afrique*, traduit par Jean Temporal, Paris, 4 T.

MAMMERI Mouloud,
1980, rééd. 2001, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, La Découverte.
1969, rééd. 1987, *Les Isefra de Si Mohand ou M'hand*, Paris, Maspéro, 479 p.
1990, *Inna-Yas Ccix Muhend – Cheikh Mohand a dit*, Alger, Laphomic, 208 p.
1992, « La société berbère » in Tassadit Yacine (dir.), *Les Kabyles – Eléments pour la compréhension de l'identité berbère en Algérie*, (réédition d'articles parus dans la revue *Aguedal* : n°5 d'oct. 1938 ; n°6 de déc. 1938 ; n°1 de fév. 1939).

MARMOL Y CARVAJAL Luis, 1667, *L'Afrique de Marmol,* (traduit par Perrot d'Ablancourt), Paris, Thomas Jolly, 3 volumes.

MATOUB Lounès (en collaboration avec Véronique Taveau), 1995, *Rebelle*, Paris, Éditions Stock.

MESSEMENE Salah, 1987- 88, « Monographie des Aït Yala », *Etudes et documents berbères* n°2.

MEYER Alphonse, 1859, « Origine des habitants de la Kabilie, d'après la tradition locale », *Revue Africaine*, pp. 357-367.

NAROUN Ali, 1987, « Les Beni Ouassifs (Haute Kabylie) », *Etudes et documents berbères*, n° 2, pp. 99-110.

OUARY Malek, 1974, *Poèmes et chants de Kabylie*, Paris, Librairie Saint- Germain-des-Prés, 171 p.

PEYSSONNEL Jean André, 1838 « Relation d'un voyage sur les côtes de Barbarie fait par ordre du roi en 1724 et 1725 » et **DESFONTAINES** Louiche René « Fragments d'un voyage dans les régences de Tunis et d'alger, fait de 1783 à 1786 », Paris, Gide, 2 volumes.

RANDON, *Rapport adressé à Mr le président de la République par le ministre de la guerre sur les opérations militaires qui ont eu lieu en Algérie au printemps 1851*, Paris, 16 août 1851, Paris, Imprimerie nationale, 63 p.

REMOND Martial,
1927, « L'élargissement des droits politiques des indigènes. Ses conséquences en Kabylie », *Revue africaine*, pp. 213-253.
1930, *Un village kabyle*, Alger, Les cahiers du centenaire de l'Algérie, Imprimerie Heintz, pp. 161-220.
1933, rééd. 2001, *Au cœur du pays kabyle*, Alger, Editions Zyriab, 202 p.

Révolution africaine, 2 novembre 1963.

RINN Louis, 1891, *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*, Alger, Jourdan, 672 p.

ROBIN Joseph Nil,
1998, *La grande Kabylie sous le régime turc*, Saint-Denis, Editions Bouchène (réédition de « Notes sur l'organisation militaire et administrative des Turcs dans la Grande Kabylie », *Revue africaine*, 1873 pp. 132-140 et 196-207 – « Notes sur Yahia Agha », *Revue africaine*, 1874 pp. 59-75 et 89-118 – « Les Oulad ben Zamoun », *Revue afrivaine*, 1875, pp. 32-49).
1999, *Notes historiques sur la grande Kabylie de 1830 à 1838*, Saint-Denis, Editions Bouchène.

SABATIER A., 1885, « Akbou en Kabylie », *Bulletin de la société de géographie de Marseille*, T. 9, pp. 5-27.

SAIGHI Mohand, 2004, *Taddart n Ẓunṭar ass-a,* mémoire de fin de licence, université de Bejaia (Département de langue et de culture amazigh).

SAÏL Mohamed, 1951, « La mentalité kabyle », *Le Libertaire* n°257, 16 février.

SERVIER Jean, 1966, « Un exemple d'organisation politique traditionnelle : la tribu des Iflissen Lebhar », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°2, pp. 169-187.

SHAW Thomas, [1743] 1830, *Voyage dans la régence d'Alger*, Paris, Marlin, 2 T., 405 p.

TAFSUT, (série normale) (revue libre du mouvement culturel berbère), Tizi-Ouzou, 1981 (et suivant) (12 numéros parus)

TAFSUT-ETUDES ET DEBATS (revue libre du mouvement culturel berbère), Tizi-Ouzou/Aix-en-Provence, 1983 -1987 (4 numéros parus)

TAHIR Karima et **MAAUCH** Zahra, 2007, *Taynarrat n taddart n sedduq Ufella*, mémoire de fin de licence, Université de Bejaia (Département de langue et de culture amazigh).

VELLER Auguste, 2004, *Monographie de la commune mixte de Sidi Aïch par Auguste Veller, instituteur public, (1888)*, Paris, Ibis Press, 94 p.

ƐEBDUN Lila, 2011-2012, *Tayenirrawt n taddart n Yilmaten (Ifnayen)*, mémoire de fin de licence, Université de Tizi-Ouzou (Département de langue et de culture amazigh).

CARTES, TABLEAUX ET ILLUSTRATIONS.

Figure 1- Tableau du vocabulaire utilisé dans les descriptions de la société tribale avant 1857. 33
Figure 2- Tableau de l'organisation socio-politique de la Kabylie à travers deux auteurs : Masqueray (1886) et Favret (1968). 37
Figure 3- Tableau de l'organisation socio-politique du Rif d'après Raymond Jamous (1981 ; enquête effectuée en 1968-69 chez les *Iqar'iyen*). 38
Figure 4- Tableau de l'organisation socio-politique des Aït Khebbache (sud-est marocain, Tafilalet) d'après Marie-Luce Gélard (2003 ; 2007 ; 2010). 39
Figure 5- Tableau de l'organisation socio-politique du monde touareg d'après les travaux d'Hélène Claudot-Hawad (1982 ; 1990 ; 1993). 40
Figure 6- Tableau récapitulant les deux schémas de la structure tribale kabyle dans les ouvrages des militaires français (seconde moitié du XIXème s.) 53
Figure 7- Grilles de lecture utilisées dans les monographies villagoises réalisées au sein des DLCA. 176
Figure 8- Localisation des *At Zemmenzer* dans les Kabylie. 204
Figure 9- Tableau des différents découpages réalisés par les premiers agents de la colonisation (1846-1873). 206
Figure 10- Carte : limites du territoire des *At Zemmenzer* et agglomérations actuelles. 210
Figure 11- Evaluation de la population résidant dans les espaces correspondant au territoire de *lɛerc* précolonial (excepté le périmètre de colonisation détaché à la fin du XIXème s.). 212
Figure 12- Carte : découpage communal de 1959. 217
Figure 13- Carte du découpage communal de 1963 : les *At Zemmenzer* dans l'APC de Tizi-Ouzou. 218
Figure 14- Carte du découpage communal de 1984. 220
Figure 15- Réseau de transport collectif parcourant l'ancien territoire tribal. 221
Figure 16- Tableaux concernant le découpage administratif de 1963. 223
Figure 17- Tableaux de l'origine des conjoints pour les mariages inscrits à l'état-civil de l'APC de Beni Zmenzer (1985; 2012). 228
Figure 18- Départ de la route CW2 qui longe la plupart des villages des *At Zemmenzer*. 231
Figure 19- Organisation administrative des *At Zemmenzer* dans le cadre de "l'organisation kabyle" 246
Figure 20- Liste des chefs de fraction du douar Zmenzer (1949). 251
Figure 21- Extrait du programme RCD distribué lors de la campagne électorale pour les élections du 29 novembre 2012 (APC de Beni Zmenzer). 290
Figure 22- Peinture réalisée à l'initiative de la Coordination communale d'Ath Zmenzer (2001, At Wanec). 322
Figure 23- "Carte d'identité" de l'Académie berbère. 323
Figure 24- Associations culturelles chez les *At Zemmenzer* (1988-2013). 334
Figure 25- Un exemple de *tazeqqa* (*Buhinun*). 352
Figure 26- *Agadir* et ses *ikufan*. 352
Figure 27- Exposition d'objets lors de la célébration du 20 avril (*At Ɛnan*, 2013) 355
Figure 28- Photo d'une boutique de la maison de l'artisanat (Tizi-Ouzou, 2012). 356
Figure 29- Exposition de poteries (association *Uzzal*). 357
Figure 30- Démonstration de la cuisson traditionnelle des poteries. 357
Figure 31- Atelier d'initiation à la fabrication de poteries. 357
Figure 32- Panneau d'exposition "la maison kabyle" (archives *Itri Uqenjur*). 358
Figure 33- Une tazeqqa encore habitée (*At Wanec*, 2006). 358
Figure 34- Une *tazeqqa* servant de débarras (*At Wanec*, 2006). 359
Figure 35- Une femme (*At Wanec*) met en scène la visite de sa *tazeqqa* transformée en "musée" : *ayazil* (outil pour le tissage) et *djefna* (ustensile de cuisine) / *lkanun* (foyer). 359
Figure 36- Décors de façade de maison (*Aqenjur*). 361
Figure 37- Décors de façade de maison (*Iɣil Lmal*). 361
Figure 38- Décors de façade de maison (*Mellul*). 362
Figure 39- Robe kabyle : *Taksiwt n At Zemmenzer* / *n twehrawant*. 363

ANNEXES.

Annexes 1- Des regards sur la Kabylie, entre tribus et villages.
1a- Carte de la Kabylie selon Devaux (1859) : un regard centré sur les tribus et les « Zouaoua ».
1b- La Kabylie des D.L.C.A. (début des années 2000) : une Kabylie élargie, un regard centré sur le village.

Annexes 2- Exemples de monographies (extraits).
2a- Extrait de « Notes sur la Kabylie », Périgot, daté de juin 1846 (ANOM : 10 H 78).
2b- Aucapitaine, « Notice sur la tribu des Aït Fraoucen », Revue africaine, 1860.
2c- Monographies des bureaux arabes réalisées en 1865 (ANOM, 10 H 78).
2d- A. Jacquot, « Etude sur le centre municipal kabyle d'Oumalou », 1938 (Archives du CHEAM, 20000002-12).
2e- Laurette, « Monographie sur la commune mixte de Maillot » (ANOM : 915 257).
2f- Extraits de la monographie du centre municipal d'Adeni, 1952 (ANOM : 5 SAS 160).
2g- Monographie de Makouda et des Attouche (ANOM : 5 SAS 226).

Annexes 3- Entretiens.
3a-Tableau des informateurs.
3b-Guides d'entretiens.
A- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINE AUX MEMBRES DES COMITES DE VILLAGE.
B- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINE AUX MEMBRES DES ASSOCIATIONS.
C- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINE AUX MEMBRES DE LA COORDINATION COMMUNALE DE 2001.
D- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINE AUX ANCIENS.
3c-Extraits d'entretiens.
Werdiya Leɛrbi – Aqenjur.
Issad Lǧuher (dite *Werdiya n Ɛmer*) *– Buhinun.*
Muḥemmed Dennun- At Wanec (At Ɛemran).

Annexes 4- Délimitation du territoire des *At Zemmenzer*.
4a- La découverte de l'espace kabyle et des territoires tribaux : une projection cartographique très progressive (Carte de 1848 ; ANOM 10 H 78).
4b- La délimitation du territoire par le *Senatus Consulte*, 1891 (6 MIOM 42).
4c- Extrait d'un site Internet : *Beni* ou *At Zemmenzer* ?

Annexes 5- Documentation concernant les comités de village.
5a-Tableaux de présentation des membres des comités ; analyses statistiques.
5b-Des règlements intérieurs.
5c-Une multiplication des documents écrits.
Un procès-verbal de réunion.
Les tâches du comité (plan d'action).
Compte rendu d'une assemblée générale (registre de comité de village).

Annexes 6- Les « *arch* ».
*6a- Délégation de représentants de comités de village à la coordination communale (exemple d'*Aqenjur*).*
6b- Document adressé aux villageois par « l'aarch n'Ath Zmenzer ».
6c- Lettre de la coordination de l'arch Ihesnawen adressée au Wali (octobre 2012).

Annexes 7- Les lieux du villages

7a- De nouveaux espaces au centre des activités villageoises.

7b- Les lieux sacrés entre conflits et réappropriation dans le cadre de la revendication identitaire berbère.

Annexes 8- Réappropriations culturelles et identitaires.

8a- Les poteries.

8b- Les robes kabyles, marqueur d'identité locale.

8c- Les caricatures : un exemple de réappropriation originale de la littérature orale.

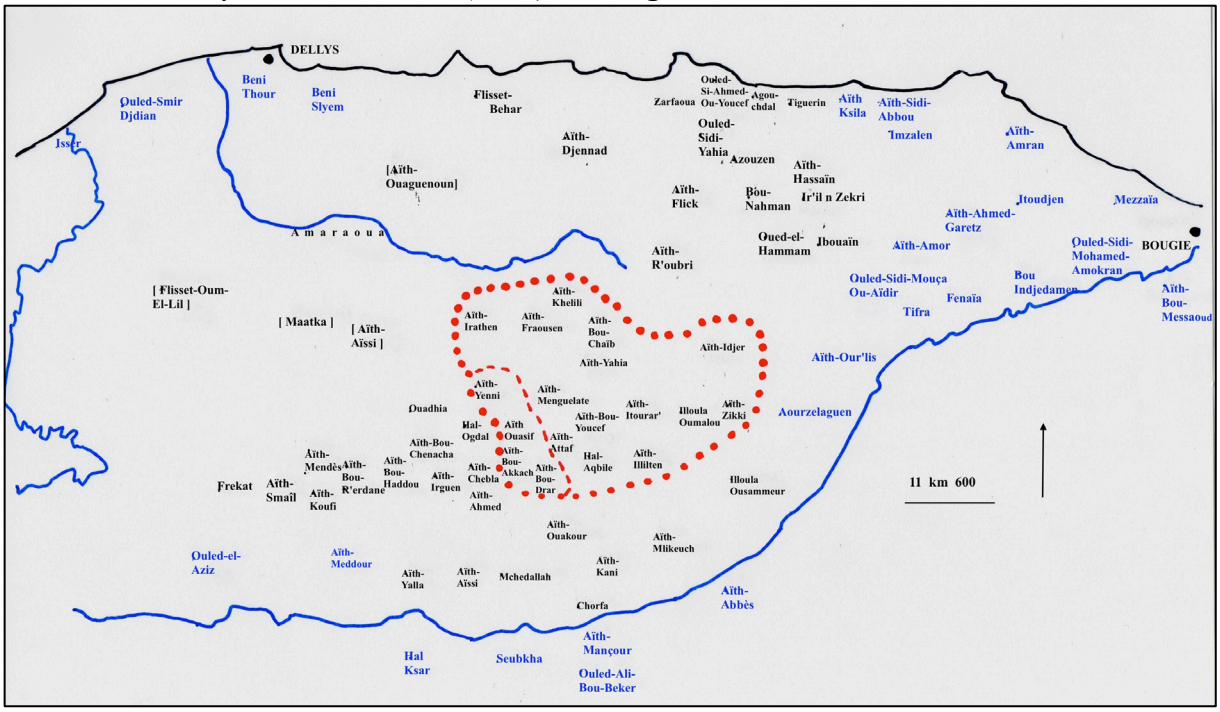
Annexes 9- Les constructions mémorielles.

9a- Monument / stèle en l'honneur des « martyrs » (cuhada) de la guerre de libération

9b- Monuments / stèles en l'honneur des « combattants » de la revendication identitaire et / ou politique.

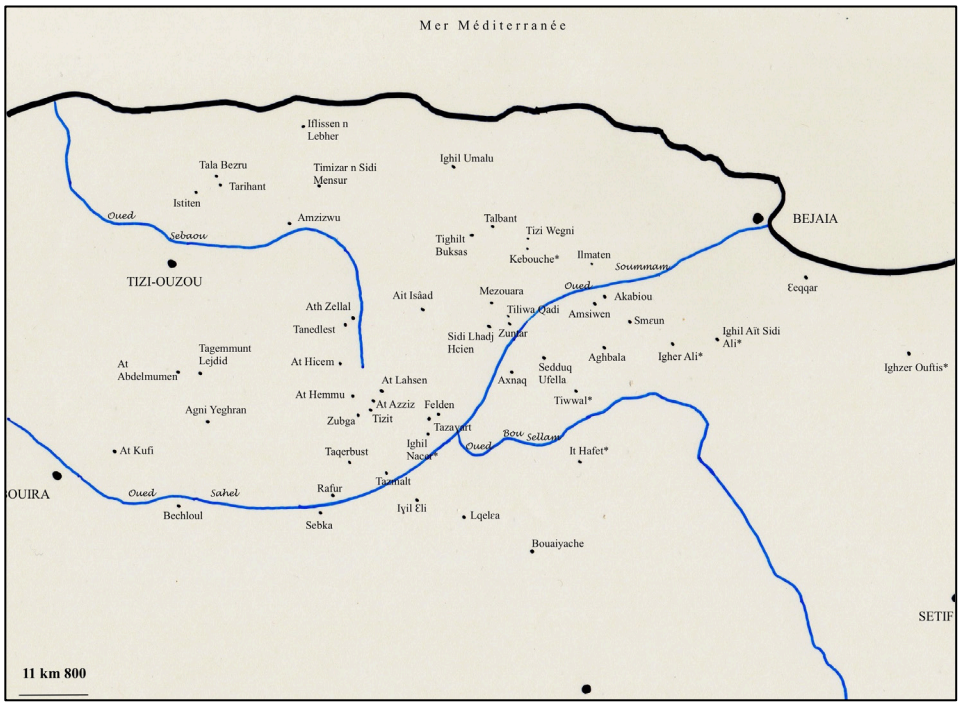
Annexes 1- Des regards sur la Kabylie, entre tribus et villages.

1a- Carte de la Kabylie selon Devaux (1859) : un regard centré sur les tribus et les « Zouaoua ».



Beni Slyem : tribus dont la description n'offre pas d'intérêts.
[Maatka] : Confédérations décrites de manière générale.
Aïth R'oubri : tribus décrites
●●●●● : Les Zouaoua
- - - - - - - : « Cœur des Zouaoua ».

1b- La Kabylie des DLCA (début des années 2000) : une Kabylie élargie, un regard centré sur le village.



Tagemmunt Lejdid : Village ayant fait l'objet d'une monographie en mémoire de licence
It Hafet* : Village ayant fait l'objet d'une monographie en mémoire de master.

Annexes 2- Exemples de monographies (extraits).

2a- Extrait de « Notes sur la Kabylie », Périgot, daté de juin 1846 (ANOM ; carton 10 H 78).

Cercle de Dellys — Notes sur la Kabylie

La Kabylie doit être un jour rattachée à la domination française pour ne former avec nos possessions du nord de l'Afrique qu'un grand état homogène dont les influences civilisatrices se répandront de proche en proche ; et associeront ainsi cette belle partie du monde au grand travail d'assimilation des peuples qui est le caractère distinctif de notre époque.

Ce résultat sera dans un avenir, auquel il est possible d'assigner une limite, la conséquence forcée d'événements politiques ou amené plus lentement par le développement des relations commerciales, dirigées avec suite et intelligence. A ce point de vue, il nous a paru utile de recueillir sur la Kabylie dont l'intérieur est encore peu connu, les renseignements topographiques, et statistiques, indispensables pour bien la juger.

Nous avons établi dans ce but :

1° une carte orographique du grand triangle montagneux dont les sommets sont Dellys, Bordj Hamza et Bougie.

2° des itinéraires détaillés pour les principales routes qui conduisent à Bougie en partant de Djemâ Saridj, limite extrême des excursions de nos colonnes.

3° une statistique aussi étendue qu'il a été possible, des différentes arach, ou tribus qui peuplent le pays.

Nous nous proposons de compléter ce travail pour lequel nous réclamons de l'indulgence, par l'étude du terrain, et des populations de la rive droite de l'oued Sahel ; nous apporterons en même temps à celui-ci, les éclaircissements nouveaux, et les rectifications, que le temps y ajoutera nécéssairement (sic).

Description géographique

Le terrain représenté par notre carte topographique ne comprend pas moins de 120 000 habitants, présentant une masse armée de 33 000 fusils soit, comme 3,5 : 1. Sa superficie est de 300 lieues carrées, qui donnent 4 hab. par lieue carrée.

Il est formé par le prolongement de la chaîne du petit Atlas qui après avoir donné passage à l'oued Isser, prend sur la rive droite de l'ouad Borhni le nom de Djerdjera, du mot kabyle djerdjer (froid) ; puis se contournant peu à peu vers le nord est, sous les dénominations successives de djebel Illoula, Tizitezberbar, djebel afroûn, djebel toudja, vient expirer dans la mer près de Bougie, pour reparaître ensuite dans la même direction ; et se rellier (sic) par un chaînon au moyen Atlas vers la Seybouse. Le point le plus élevé de cette portion de chaîne est le djebel Telaj (2100 m) qui conserve de la neige en toute saison. (...)

Les essences principales sont les chênes verts, et lièges, le cèdre, l'orme, le sapin, le peuplier dans les vallées, le derdar dont nous n'avons pu savoir le nom français, c'est un arbre de haute futaie que les Kabyles dépouillent de ses feuilles pour la nourriture de leurs bestiaux, le figuier, l'olivier et le noyer. Les forêts de la Kabylie présentent d'admirables ressources pour la marine.

Richesses minérales

Les richesses minérales paraissent consister en mines d'argent, de fer et de plomb. On trouve en abondance le marbre, les pierres à meules et à chaux, la terre à poterie, le salpêtre. On rencontre des eaux thermales sur le territoire d'Acif el Hammam, non loin d'Irzer el Keria, nommées Hammam Imadaâlen, leur température peut s'élever de 25 à 30 degré centigrades.

Agriculture

La Kabylie peu fertile en céréales, n'en produit pas assez, année commune, pour l'alimentation de ses habitants, malgré leur sobriété proverbiale : ils y suppléent par le millet (bechna), les figues, les glands, et les achats de blés et d'orge effectués par leurs marchands, dans l'Ouennougha, la Medjana, le Hamza, au Soq es Sebt des Ameuraouas, et au Soq el Tnin des Isseurs. La principale richesse de ce pays est toute entière dans l'immense quantité de figuiers, et surtout d'oliviers dont il est couvert ; l'exploitation des ruches y tient une place importante mais secondaire.

Industrie

L'industrie kabyle quoique grossière, indique cependant d'une manière positive les dispositions de cette race pour les arts mécaniques. Il ne lui manque qu'une direction plus éclairée. Elle consiste surtout dans la fabrication des armes à feu, des armes blanches, et outils de labours, celle des bijoux de femmes, de la fausse monnaie et des tabaâ poussée à un degré très remarqable de perfection, dans la confection des burnous, haik, gandouras, toiles de coton, souliers et poteries.

Le commerce comprend naturellement l'échange ou la vente des productions qui viennent d'être indiquées, en y ajoutant en première ligne la vente de l'huile et du savon, du charbon, du miel de la cire, des bestiaux muletiers. Il se fait sur tous les marchés de la Kabylie, au Soq des Ameuraouas, au Tnin et au Djemâ des Isseurs, à Alger surtout, et jusque dans le Sahara pour les Gaouaouas, les Aït Ratteûn et les Aït Abbès.

Organisation politique

La race d'hommes qui habite la Kabylie est comme on le sait, fière, énergique, amoureuse par-dessus tout de sa sauvage indépendance et de l'excessive licence qui en résulte, c'est bien là son véritable culte, les idées religieuses en tant qu'elles se traduisent en pratiques à suivre, ou en préceptes à observer, sont fort négligées. Toutefois dans leur naïf orgueil, les Kabyles ne séparent pas l'amour de la liberté, du titre de musulman, dont ils ont conservé le nif ; et défendront également l'une et l'autre, par les armes.

Presque toutes les arach portent le nom de zouaouas, quelques unes y ajoutent celui de Gaouaouas.

Les Zouaouas prennent leur nom des milices de Tunis, auxquelles ils fournissaient autrefois des recrues, absorbées maintenant en très grande partie par nos bataillons de tirailleurs indigènes, il est plus particulièrement donné aux Flissas-oum-ellil, MaâtKa, Aït Aïssi, Ouadia, Geuchtôla, Aït sedKa, Aït Ouacif, Aït Ienni, Aït Bouderer, Aït Minguelet, Aït Bouyoucef, Illoula Oumalo, Illoula Ouçamêur, Aït Itoura, Aït Bouchaïb, Aït Krelil, Aït Fraoûssen, Aït Robri, Aït Idjer, Aït Iahia, Aït Ratteûn, Aït Ouaguenoun.

Cette origine étrangère exclut évidemment toute idée préconçue de confédération politique, cependant on aurait compris facilement qu'elle se fut crée d'elle-même entre gens du même pays se retrouvant à l'étranger au service du même maître, et rapportant de cette émigration momentanée, une solidarité d'arme sur laquelle ils avaient appris à compter, et qui leur aurait été si utile pour assurer leur indépendance. Il n'en a pas été ainsi, et les Turcs ont pu, quoique sans résultat, attaquer l'une après l'autre, plusieurs arach des Zouaouas, sans attirer sur leurs colonnes les forces de toutes celles qui portent ce nom générique. Il ne faudrait cependant pas trop compter sur une aussi complète indifférence si elles avaient à repousser une agression française, mais là n'est pas la question, dont la solution sera toujours facile quand on le voudra.

Certaines arach des Zouaouas, les plus rapprochées de Bordj Sebaô, payaient au beylek turc un tribut, en dehors du goumereûK, on peut ainsi citer les MaatKa, Aït Aïssi, Ouadia, Geuchtôla, Aït CedKa, Aït Ouacif, Aït Robri, Aït Bouchaïb, Aït Krelili, Aït Fraoûssen, Aït Ouaguenoun, enfin les Aït Ratteûn eux-mêmes qui soldaient chaque année vingt cinq douros, au Caïd placé à Bordj Sebaô.

On donne la qualification de Gaouaouas, en Kabyle Igaououn, aux populations voisines du djebel Telaj, occupant une contrée froide, difficile et presque improductive, qui se sont déterminées à chercher des ressources dans le commerce extérieur, pour suppléer à son insuffisance, et parcourent dans ce but les provinces d'Alger, de Titery et de Constantine ; ces aventureux colporteurs pénètrent jusque dans le Sahara algérien ; ce sont les Aït Sultan, Aït Bouderer, Aït Ienni, Aït CedKa, Aït Ouacif et une fraction des Aït Ratteûn nommée Aït Agacha.

(...)

Nous allons passer maintenant à l'état particulier de chaque arch, en indiquant ses limites, sa population armée, l'agriculture, le commerce, l'industrie qui lui sont propres, ses fractions, ou principaux villages, les chefs ou marabouts influents, nous ne mentionnerons pas en général les motifs de ces querelles, qu'il suffit d'énoncer une fois pour toutes : discussions de terrains, affaires de meurtre, de violence, de vol, violation d'anaïa, répudiation ou enlèvement de femmes, discussions pour affaires politiques, élection des chefs. Il en sera de même pour la nature des produits apportés sur les marchés (...).

El MaâtKa,

Les MaâtKa bornés au nord par les Ameuraouas, à l'ouest par les Flissas-oum-ellil, à l'est par les Aït aïssi, au sud par Ouadia, occupent un terrain planté de chênes d'oliviers et de figuiers. La population armée est de 800 hommes. Ils habitent des maisons couvertes en terre ou en pierres. Ils cultivent du blé, de l'orge, du millet, tirent de l'huile de leurs oliviers, du miel de leurs ruches, font du savon et la cire. Leur industrie consiste dans la fabrication des burnous, haïk et gandouras, elle est comme dans toutes les arâch kabyles particulières aux femmes. Les hommes se livrent à la confection de la poudre et des outils de labour.

Le marché des mâatKa se tient le jeudi. Il est fréquenté suivant les saisons par 1000 à 2000 personnes des Beni Ismael, Nezliouas, Ouadia, Geuchtôla, Aït cedKa, Aït Ienni, Aït Bouderer, Aït Aïssi, Aït Ouacif, Aït Iala, et Flissas-oum-ellil. Il est présidé par el hadj Arab et Mohamed Kaci ; on y vend du bled, de l'orge, du millet, des fèves, des bestiaux, des mulets, quelques chevaux, des ânes, de la volaille, des burnous, haiK, gandouras en laine, des cuirs, de la laine, des nattes, des paniers, de la poterie, du plomb, des pierres à feu, apportées d'Alger et de Tunis par les Gaouaouas, du sel venant d'Alger et de Dellys, des armes à feu et des Flissas fabriqués chez les Aït Ienni et Flissas el Behar, du salpêtre venu d'A'arboula, des souliers confectionnés chez les Aït Idjer et Aït Robri, des cuillers et plateaux en bois. Les fractions des MaâtKa sont au nombre de trois :

Betrouna	Deux ceûfs	Hadh Mohamed Belaïden – Ali ou Ahmed
Beni khralifa	Id.	Hadj ou Haoucin ou Sala – Mohamed Kaci
MaâtKa	Quatre ceûfs	– Said ou el Hadj ou Zehâ – Mohamed ou Laoucin – Mohamed ou Kaci – Haoucin ou Mouça

On cite encore chez les MaatKa Si Mohamed ou Ali, Si Hâcen et si Mohamed Seherif, marabouts. Leurs villes de marabouts sont : Sidi Ali Mouça et Tirmitin.

Les MaatKa sont d'humeur assez guerrière ils ont souvent des querelles avec les Flissas-oum-ellil, et les Aït Zmenzer fraction des Aït Aïssi.

Aït Aïssi

Cette arch a pour limites, Oudia, Aït Sedka et Geuchtola au sud, les MaatKa et les Flissas-oum-ellil à l'ouest, les Aït Iratteun à l'est, les Ameuraouas au nord.

Les Aït Aïssi comptent 700 fusils, leurs maisons sont en pierres couvertes en tuiles, Ils cultivent des céréales et du millet, récoltent du foin comme tous les Kabyles pour la nourriture de leur bestiaux pendant l'hiver, concurremment avec la paille de leur meules, font de l'huile du savon, du miel, de la cire, fabriquent des burnous, haïkhs et gandouras en laines, un peu de poudre à canon et de la poterie.

Nous ferons ici une observation générale qui pourra servir à déterminer approximativement le nombre des bestiaux dans la Kabylie, c'est qu'en moyenne chaque chef de famille possède une tête de bœuf et trois de moutons ou chèvres.

Les Aït Aïssi ont deux marchés qui ont lieu le mercredi et le jeudi ; on y compte de 1000 à 1500 individus des Aït Ienni, Aït Ouacif, Ouadia, Geuchtôla, MaatKa, Aït Ratteun, Aït CedKa, Ameuraouas, Aït Bouderer, Aït Iala : ces marchés sont présidés par les chefs des fractions qui sont au nombre de 5 :

Aït Zmenzer	deux ceufs	Amar ou Sliman - Salem at Agaoua	
Bouïnoun	"	Saïd ou Amar naït Kaci – Hadj Ahmed ou Tahar	
Assenaouâ	"	Hadj Osman	Hadj Ahmed Tenesliout
Aït Douala	"	Saad naït Ahmed	Mohamed Ameurouch
Ferdhioua	"	Ameurouch	Mohamed ou Ramdan

Le personnage le plus influent de cette ârch est le chikh el M'oubarek marabout fort vénéré qui se tient à l'écart des affaires et cherche à vendre ses biens pour se retirer à Alexandrie.

Leurs villages de marabouts sont Sidi Mohamed el Hadj, Aït Bouhiahia.

Le territoire des Aït Aïssi est planté d'oliviers figuiers et chênes assez clairsemés. Sur le bord de l'oued Aïssi qui sépare cette ârch des Beni-ratteun, on trouve au dessous d'un rocher nommé azerou larib des parcelles métalliques que les Arabes assurent être de l'argent, on en rencontre aussi en assez grande quantité dans le cours supérieur de la rivière.

Les Aït Aïssi se battent ordinairement entre eux parce que la moitié de leurs Sfôufs obéit au Beni-Ratteun et se trouve naturellement en querelle avec la seconde moitié.

(...)

Aït Aïssi Guemchedelen et Imchedelen,

Ces deux archs n'en forment en réalité qu'une seule, ce sont deux rameaux de la même branche, leurs intérêts sont communs, et les réunissent toujours en temps de guerre. Elles sont limitées au sud par les Aït CedKa et Aït Mansour, à l'ouest par les Aït Iala, à l'est par les Aït Melikech, au nord par le Djerdjera qui les sépare des Aït Bouderer. Ils habitent des maisons en pierres couvertes en terre. Ensemble ils comptent 700 fusils. Leurs cultures consistent en bled, orge et millet, ils recueillent du miel et de la cire, font de l'huile, du savon, des burnous, haïks, gandouras et des engins aratoires.

Ils ont un petit marché le mercredi, chez les Imchedelen, composé de 300 à 500 personnes d'Illoula ou Cameur, Aït Melikech, Aït Iala, Aït Mansour, Aït CedKa.

Principaux villages :

Aït Aïssi	Aït Amdoun	Berouh	Irzer	Cheurfâlach
Aouguellel	Aït Ali ou temin	Aït IKeleûf	Aït Selloum	(marabouts)
Oubedir	Aït ou alban	Aït Ibrahim	Tax (?)a Irriden	
Imeusdourer	Iril hammad	IouaKouren	takerboust	

Les chefs de ces arach sont Ahmed ou Aziz et Ahmed ou Meddour, on cite encore Amar ou Saïd habitant Aouguellel, Ali ou el Hadj à Imesdourer, si Saïd m^{bt} à Aït Amdoun, el Hadj Oudris à Aït Ali ou Temin, Ali Haddaden à Iril Hammad, et le marabout Mohamed ou Sala. Abdallah ben Saïd à Aït IKeleuf, sidi Ahmed ou Toumi m^{bt}, et Ahmed ben OuKrif à Aït Ibrahim, Ali ben Mahmed ou Saïd à IouaKouren, Abdallah ou Saïd (m^{bt}) à Irzer, Amar Enchalaâh à Aït Selloum, sidi Haïfa à Taxa (?) Irriden, Brahim naït ou Amara à Takerboust, sid el Kaçem ou elhadj le plus influent des marabouts de Cheurfalach. Les Aït Aïssi Guemchedelen et Imchedelen sont habituellement en querelle avec les Aït Iala.

(...)

Iril Enzekri,

Le pays des Iril Enzekri est couvert de bois de haute futaie. Ses limites sont : au sud Acif el Hammam, à l'est Aït Amar et Imzalan, à l'ouest Aït Robri, au nord Iazouzen. Ils ont 400 fusils. Leurs maisons sont couvertes de tuiles ou lièges ; c'est une arch de marabouts qui cependant produit des céréales, de l'huile, du miel et fabriquent outre les haiks, bernouss et gandouras, des ornements de femmes, de la poterie, des bâts de mulets, elle n'a pas de marché, la population fréquente ceux du vendredi et du lundi des Iazouzen et Fenaïa.

Principaux villages	marabouts influents
Aïncis	Sidi Bsaha et Hadj Sadi ou Bazis (mbts)
Ahiadhi	Sidi el mouhoub
Alloûm	
Tabarourt	
Telbent	

Cette arch de marabouts est souvent en guerre avec les gens d'Acif el Hammam et surtout du village d'Aït Iahia Ioucef pour des affaires d'anaïa.

(...)

Beni Thour,

Cette tribu qui commence à marquer la transition entre les Arabes et les Kabyles a pour limites au nord la mer, à l'ouest Dellys, à l'est les Beni Slyem, au sud Taorga. Son territoire mameloné est extrêmement fertile et produit des céréales et du millet en abondance, et peut nourrir de nombeux troupeaux. Les Beni Thour sont des fellahs, incapable de se défendre, mais laborieux et soumis. La population armée est de 30 cavaliers et 360 fantassins.

Les Beni Thour n'ont pas de marché, ils fréquentent le tnin des Isseurs celui des Beni Ouaguenoun, et le sebt des Ameuraouas. Ils habitent des villages construits en pierres, l'autorité est confiée à une famille qui l'exerce depuis de longues années, dont le chef actuel est Ameur Bellounis. Le troupeau de la tribu consiste en 1250 bœufs, et 232 moutons ou chèvres, il a été considérablemt réduit par les événements de cet hiver. Il existe en outre 160 chevaux et 60 mulets.

(...)

Dellys.

Nous dirons un mot de Dellys pour compléter la statistique des archs ou tribus comprises sur la carte dont nous nous sommes occupés. Son terriroire est borné au sud par l'ouad Ameuraouas qui le sépare de celui des Isseûrs, à l'est par les Beni Thour, à l'ouest par les Isseurs, au nord par la mer. Presque toute la partie ouest est occupée par des jardins plantés d'excellentes vignes, d'arbres fruitiers d'espèces variées ; les autres portions sont cultivées en céréales et bechna. Il manque à la ville arabe qui contient 1200 habitants des routes faciles pour communiquer avec la vallée des Ameuraouas, ligne commerciale du pays. Nous nous proposons d'ailleurs de revenir sur l'historique et la statistique des tribus qui forment le cercle dans un travail tout spécial dans lequel nous traiterons les questions qui ne sauraient trouver place ici.

Dellys, le 30 juin 1846

Le chef de B. commandt sup. du cercle Perigot (signature + tampon)

2b- Aucapitaine, « Notice sur la tribu des Aït Fraoucen », **Revue africaine,** *1860.*

NOTICE SUR LA TRIBU DES AIT FRAOUCEN.

ايث بروسن

I.

Le territoire des Aït Fraoucen (1) occupe un des grands contreforts Nord du massif montagneux parallèle au Jurjura et dont le Sebt des Aït Yah'ya est le point culminant.

Au Nord, un sentier et quelques pitons séparent leur territoire des Aït Menguellat, et des Aït Yah'ya ; à l'Est, un ravin profond, au fond duquel coule l'Assif Taleriour تاليغلور اسيو, isole les Fraoucen des Aït Iraten ; au Sud, leurs vergers confinent les terres labourées des Amraoua ; tandis qu'à l'Ouest, enfin, un étroit vallon leur sert de limite avec les Aït bou Chaïb et les Aït Khelili.

Le point le plus élevé de ce contrefort est le Timri Mah'moud تيمرو محمود (la vigie de Mah'moud), d'une altitude d'environ 1050 mètres au-dessus du niveau de la mer.

Comme dans toute la Kabilie, les sentiers y sont abruptes et très-difficiles ; il faut arriver à Tizi n' Terga, dont les abords sont facilement défensibles, pour pouvoir se considérer comme maître du pays.

Du Sebt, ou de la montagne de Koukou, on domine parfaitement la partie Est des Fraoucen ; de chez les Beni Raten, au contraire, soit à Taddert ou Fellah ou à Tablabalt, on se trouve de niveau ou dominé.

Quelques plants d'oliviers, dans la partie inférieure de la montagne, beaucoup de figuiers, de frênes, de grenadiers, quelques vignes, et surtout des cultures potagères, composent la végétation du territoire des Fraoucen.

II.

Les Aït Fraoucen sont une des tribus les plus intéressantes en-

(1) La forme exclusivement Berbère *Ait* (les gens de...) remplace toujours chez les Kabiles les mots Beni ou Oulad. Ces derniers indiquent l'origine, tandis que l'autre rappelle l'*agrégation*, le mélange de gens opposés d'origine, réunis dans le même pays. C'est afin d'être mieux compris que les Berbers disent quelquefois aux étrangers, nous sommes des Beni Fraoucen, ou des Beni Yah'ya.

tre celles qui habitent les massifs de la haute Kabilie : longtemps même avant l'occupation de l'Algérie, les savants européens s'en étaient préoccupés. On savait vaguement qu'il existait des ruines importantes au Djemat-es-Sah'aridj, principale bourgade de cette tribu. Depuis la conquête française et l'expédition du maréchal Bugeaud (1844), on avait appris que ces Kabiles se prétendaient issus des Français ; et je ne sais si ce n'est pas d'eux que voulait parler M. de Quatremère, dans cette assertion : « .... qu'il existait une » population chrétienne à quelque distance d'Alger.... »

On doit regarder comme peu plausible l'explication donnée par M. le capitaine Devaux, sur l'origine européenne des Fraoucen, bien que cet estimable écrivain dise que rien ne s'oppose à ce que cette opinion ne soit basée sur des faits réels.

« Vers le milieu du III^e^ siècle, les Barbares qui, depuis longtemps, » se pressaient sur les frontières de l'Empire Romain, y firent » la première de leurs invasions. Les Francs qui se trouvaient » alors sur la rive droite du Rhin, poussés par les Alamans, se » jetèrent sur la Gaule, l'Espagne, et abordèrent même en Afrique. » Un historien grec du V^e^ siècle, Zozime, rend compte de leur » débarquement, et ajoute qu'ils furent repoussés par des troupes » venues de la Byzacène (Tunisie méridionale), 275. Comme lui ni » aucun autre historien ne dit de quelle manière ils retournèrent » dans leurs pays, il est permis de supposer qu'une de leurs ban» des parvint à s'établir dans ces montagnes... (1) »

Cette invasion, que certains auteurs font remonter à 261, a eu lieu précisément à une époque sur laquelle un document épigraphique, recueilli à Lambèse, par M. Léon Renier, jette quelque jour. M. Berbrugger en déduit et fait ressortir avec une grande critique l'analogie des *« tribus Fraxinensiennes dont le très-fameux chef a été pris »* avec la dénomination de Beni Fraoucen (2). La tribu actuelle des Aït Fraoucen, présente ce mélange hétéroclite d'éléments hétérogènes venus à diverses époques et de divers lieux, qui semble caractériser partout l'origine des tribus Berbères (3). Nous verrons plus loin, à propos de chaque village, les tradi-

(1) Devaux ... *Les Kabailes du Djerjera*, pag. 298.
(2) Inscriptions romaines de l'Algérie : Lambèse, n° 101 et Berbrugger. *Époques militaires de la grande Kabilie*, pag. 212.
(3) Voir notre étude sur l'origine et l'histoire des tribus Berbères de la haute Kabilie. *Journal asiatique*, n° 10, 1859.

» Bougie et Tedellis. Cette dernière montagne est une de leurs » retraites les plus difficiles à aborder et les plus faciles à dé» fendre ; de là, ils bravent la puissance du gouvernement (de » Bougie) et ils ne paient l'impôt qu'autant que cela leur con» vient. De nos jours, ils se tiennent sur cette cime élevée et » défient les forces du Sultan, bien qu'ils en reconnaissent cepen» dant l'autorité. Leur nom est même inscrit sur les registres de » l'administration, comme tribu soumise à l'impôt (1)... »

Ces quelques mots de l'historien berber résument la politique et l'histoire des Aït Fraoucen jusqu'à l'arrivée des Turcs. Lorsque ceux-ci eurent construit les bordj de Sebaou et de Tizi-Ouzou, ils cherchèrent à s'avancer dans la plaine. La position du Djema Sah'aridj fut plusieurs fois occupée par eux, disent les vieillards du village, mais jamais d'une façon permanente.

Yah'ya Aga, qui fut un administrateur aussi habile que sage, et peut-être le seul chef turc de son espèce, voulant consolider l'alliance des Fraoucen avec les Zmoul Amraoua, envoya à Djema Sah'aridj des maçons algériens qui construisirent le gracieux minaret de la mosquée. La politique turque cherchait à cette époque à se ménager des intelligences dans le haut pays, et pour cela elle avait naturellement besoin de l'appui des Djema des Aït Fraoucen, qui comptaient plusieurs personnages influents, notamment la famille Boukeltouche. Sans leur appui, nul doute que les Turcs n'auraient pu, avec Khosrof Pacha, pénétrer dans Koukou (1624), où ils firent une apparition suivie d'une retraite précipitée (2).

Probablement, la pièce d'artillerie qui se trouve à Tizi n'Terga est un reste de cette expédition. Selon les habitants, ce canon proviendrait de la tentative faite par le Bey Moh'ammed (3) sur les Aït Raten.

En tout cas, ce précieux canon est un témoignage des défaites de l'armée turque dans ces âpres montagnes (4).

(1) Ebn Khaldoun, *Hist. des Dynasties berbères*, trad. du baron de Slane, t. I, p. 256.
(2) Voyez notre Etude sur les confins militaires de la Kabilie, p. 15 et suiv.
(3) Voyez *Revue Africaine*, notre Histoire d'un chef turc en Kabilie, t. III, p. 223 et la *Revue de l'Orient*, t. XXXIV, p. 270.
(4) Suivant la version d'un vieillard des Aït Adjennad, ce canon aurait appartenu au bordj Kara (haut Sebaou), ancienne résidence des Boukettouche.

Les écrivains du XVI^e^ siècle, Marmol Carvajal et son copiste Davity, ont parlé du Djema Sah'aridj qu'ils écrivent Gemaa Xahariz.

Le premier dit que « c'est un village de cinq cents feux, partagé en divers quartiers, dans lesquels se fait un grand marché tous les vendredis (1)... »

Le second copie en faisant une erreur, comme cela ne lui arrive que trop souvent.., « Par toute cette montagne, il y a de grands » bourgs (la montagne de Koukou) et de villages peuplés, et sur » sa pente il y a un lieu de cinq cents maisons nommé Gemaa » Xahariz, où l'on tient un grand marché tous les vendre» dis (2)... »

Le docteur Shaw mentionne également cette bourgade, qu'il orthographie *Jemmahat Saritch* et traduit par « l'église de la citerne (3). »

A l'époque de la chute du gouvernement des pachas, les Turcs avaient abandonné toute action administrative sur Mekla où ils avaient eu un kaïd et sur les fractions kabiles qui labouraient dans la plaine.

La belliqueuse tribu makhzen des Amraoua représentait seule, dans ces derniers temps, l'autorité du divan d'Alger. Or, comme les Fraoucen, labourant dans la vallée, étaient constamment à leur merci, ils entretenaient avec eux une paix assez religieusement observée.

Les alliés naturels du Sof ou de la ligue des Fraoucen étaient les Aït Khelili, les Aït Bou Chaïb, et, parfois, suivant les circonstances, les Aït Iraten. Contigus par le haut de leur territoire avec les Aït Menguellat, ils étaient constamment en lutte avec eux et la tradition raconte qu'ils s'emparèrent trois fois du village de Taskenfout !...

V.

La bourgade la plus importante des Aït Fraoucen, celle qui résume en quelque sorte l'histoire de cette tribu, c'est le Djema-t es-Sah'aridj, que l'on traduit par le (marché du) vendredi du Bassin.

(1) *L'Afrique*, de Marmol, trad. Perrot d'Ablancourt, t. II, liv. V, ch. XLVII, p. 412, in-4°, Paris, 1667.
(2) Davity, *Description générale de l'Afrique*, MDCLX, p. 476.
(3) *Voyages de M. Shaw dans plusieurs provinces de la Barbarie et du Levant*; chap VIII, t. I, p. 426, éd. in-4°, La Haye, 1745.

(...)

C'est la capitale commerciale et politique de la tribu. Sa position dans la plaine, au pied même des montagnes, en fait un marché des plus considérables, car il est également fréquenté par les tribus du plat pays et les Igaouaouen ou Zouaoua. On y rencontre des Kabiles appartenant à toutes les tribus du haut pays, du Sah'el, et même du versant méridional du Jurjura.

A l'automne et au printemps, il y vient des Arabes des Isser et du H'amza, vendre des bestiaux, acheter des charrues, de grands plats de bois (*taguessat*').

C'est un joli village, quoique les maisons, exposées aux invasions des guerriers de la vallée, n'aient pas le confortable de celles des montagnards; mais elles sont cachées dans des nids de feuillage ou pittoresquement mêlées à des gourbis et n'ont pas le cachet sévère et militaire des bourgades zouaviennes.

Le voyageur qui entre dans Djema Sah'aridj en venant des Amraoua, c'est-à-dire par l'ouest, suit une route ouverte à travers de riches vergers de figuiers, de grenadiers enlacés de vignes. A droite et à gauche, lorsqu'on se rapproche du village, on rencontre des blocs de pierre taillée. En arrivant, on trouve, sous un bouquet de grands hêtres, la fontaine à laquelle le village doit son nom : elle est entièrement construite avec de belles dalles ou des cubes avec trous de mortaise, le tout arrangé par les Kabiles et assez mal joint.

Sur l'emplacement du marché, affleurent de tous côtés les traces des murailles de l'ancienne Syda et enfin, chose unique en Kabilie, deux palmiers balancent gracieusement leurs verts panaches sur le dôme sarrazin de l'élégant minaret construit par Yah'ya Aga. La mosquée est des plus simples : c'est une maison basse, blanchie à la chaux, soigneusement couverte en tuiles, à laquelle un fût de colonne romaine sert de base (1).

Dans la partie ouest du Djema Sah'aridj, le sol est jonché de ruines, et c'est de ce côté que M. le docteur Leclerc a cru reconnaître des amorces de voie romaine (2). Ce chemin, qui va jusqu'à la plaine (route du Tlota), en se bifurquant vers l'acif Talerlour, offre en effet à première vue tous les caractères propres aux voies romaines. Ayant eu fréquemment occasion de voir en Kabilie des sentiers rocheux (1) présentant les mêmes particularités, bien qu'on ne pût les attribuer, de toute évidence, qu'à la seule nature, je ne passais jamais cependant sur le chemin du Djema sans me ranger d'abord à l'opinion émise par mon érudit et bienveillant ami.

(1) J'ai publié dans l'*Illustration* du 26 février 1859, un croquis de ce pittoresque monument.

(2) Voy. *Revue africaine*, t. II, p. 458.

Au sud du marché, s'élèvent les maisons diversement groupées et dont les ruelles bizarrement entrelacées se ressentent du fréquent passage des troupeaux. C'est là que, le 22 mai 1857, les contingents des Aït Adjennad et des Aït Ouaguennoun livrèrent combat à leurs vieux ennemis les Fraoucen et s'emparèrent du Djema Sah'aridj après une courte résistance, préludant ainsi aux brillants faits d'armes qui devaient nous rendre maîtres de la haute Kabilie.

C'est dans le mur de l'une de ces maisons que se trouvait le bas-relief représentant deux têtes, l'une de femme, l'autre d'homme. Ce médaillon, d'un assez beau style, est le seul monument de ce genre que j'ai pu reconnaître, tant dans le village qu'aux environs. J'en ai publié la description et le croquis dans la Revue archéologique de novembre 1858 : M. le général Thomas, de regrettable mémoire, l'a fait transporter au Musée d'Alger.

Entre les jardins et le ravin formé par la montagne des Fraoucen, sur un mamelon nommé Tak'sebt (2), se trouvent des ruines qui, par leur importance et leur position, ont dû appartenir à une construction militaire. Un énorme morceau de voûte, des blocs de béton cimenté, des pierres de grand appareil, partout des traces de murailles, font supposer que de légères fouilles amèneraient des résultats curieux pour l'histoire de cet établissement, le seul un peu considérable que les Romains aient eu sur la rive gauche du Sebaou. Je m'y suis procuré quelques médailles du Bas-Empire et un camée antique d'une grande beauté.

Ce ne sont pas les antiquités qui font la réputation du Djema Sah'aridj chez les autres Kabiles, mais bien ses *quatre vingt dix neuf* sources, qui arrosent les beaux jardins potagers où croissent à l'envi oignons et pastèques.

(1) Notamment dans la grande forêt de l'Adrar ez-Zan, proche Acif El-H'ammam.

(2) تاكسبت Forme berbère, du mot *Kesba*, citadelle. — On est à peu près certain de trouver des ruines romaines dans les nombreuses localités qui portent ce nom.

Voilà le juste sujet d'orgueil des habitants. Ils ont à ce sujet une légende aussi pittoresque qu'impossible : « Les aqueducs romains étant venus à se rompre, dit-elle, le village se trouva menacé de mourir de soif, lorsque survint un Magrebin, grand écrivain de sortilèges et talismans. L'étranger se fit fort de ramener les eaux. Ce prédécesseur de l'abbé Paramèle conjura les démons, de telle sorte que l'eau arriva du sommet de la montagne, de Tizi n'Terga (le col de la conduite d'eau) et jaillit en quatre-vingt dix-neuf endroits...

» Craignant que le Marocain n'eût l'indélicatesse d'aller renouveler son prodige chez les Aït Menguellat, ce qui n'eût pas manqué d'amener une grande concurrence dans le prix des légumes, la reconnaissance publique décida qu'on crèverait les yeux à ce bienfaiteur du pays... »

Il est évident que les eaux ne peuvent venir d'un point aussi éloigné que Tizi n'Terga. Sans pouvoir dire s'il y a au juste quatre-vingt dix-neuf sources, je puis affirmer que la réalité n'est pas loin de ce nombre excentrique.

Je terminerai cette notice par une liste des diverses fractions qui composent la tribu des Aït Fraoucen (1).

Aït Fraoucen de la Plaine.

DJEMA'AT ES-SAH'ARIDJ (Le marché du Vendredi du matin).

جمعة السهريج

(Altitude 466 mètres)

Douze moulins à eau. — Trois forges. — Fabrique de couteaux et sabres de qualité inférieure. — 400 fusils. — Nota. Les Marabouts ne portent pas les armes.

Familles de Marabouts.

Aït Zegrour ايث زكرور

Originaires de la Kala des Aït Abbès (2).

(1) Voir la note supplémentaire de la Rédaction, à la fin de cet article, note relative à la synonymie de *Bida Municipium* et de Djema Saharidj.— Note de la Rédaction.

(2) Ces renseignements sont, bien entendu, recueillis de la bouche des habitants.

Aït Sah'noun ايث سحنون

Originaires de Kérouan.

Aït Bouketttouche ايث بو قطوش

Venus de Tunis. Cette famille qui a joué un très grand rôle dans l'histoire des deux derniers siècles, en Kabilie, habitait Koukou, puis émigra à Tunis, revint se fixer à Djema Sah'aridj, et a des parents au bordj Kara, chez les Adjennad. Elle est aujourd'hui encore prépondérante chez les Fraoucen ; le Bey Moh'ammed était allié à cette famille.

Chorfa الشرفة

Venus de l'Ouest du Saguia-t-el Hamra (la rigole rouge), localité du Sous-Marocain (Andalous ?).

Aït El-Khouadhi ايث الخوادى

Venus de l'Ouest, de Mekinès.

Aït Tekor't ايث تكرط

Kabiles des Aït Ourtilan de l'Est, migration à la suite de guerre.

Les autres habitants se disent descendants des *Nsara* ou Roumans.

Trois nègres affranchis de Si bel Kassem Ou Kaci, de Tamda.

Une mosquée avec minaret. — Une Zaouia peu fréquentée par les Tolba. — Grand commerce de bestiaux, mulets, céréales, fruits secs, laines et huiles, poteries, instruments d'agriculture en fer et en bois, objets de ménage.

MESLOUB مسلوب

Trois moulins à eau. — Une forge. — Mosquée. — Maisons couvertes en tuiles. — 120 fusils.

Les habitants de Mesloub se disent d'origine arabe et venus de l'Ouest ; quelques familles venues du Taourir't des Aït Ali de l'Est, d'autres d'*Ibida*... ?

TAOURIR'T-HADEN تاوريرث هادن

Cinq moulins à eau. — Deux forges. — Mosquée. Maisons couvertes en tuiles. — Habitants originaires de l'Est. — 150 fusils.

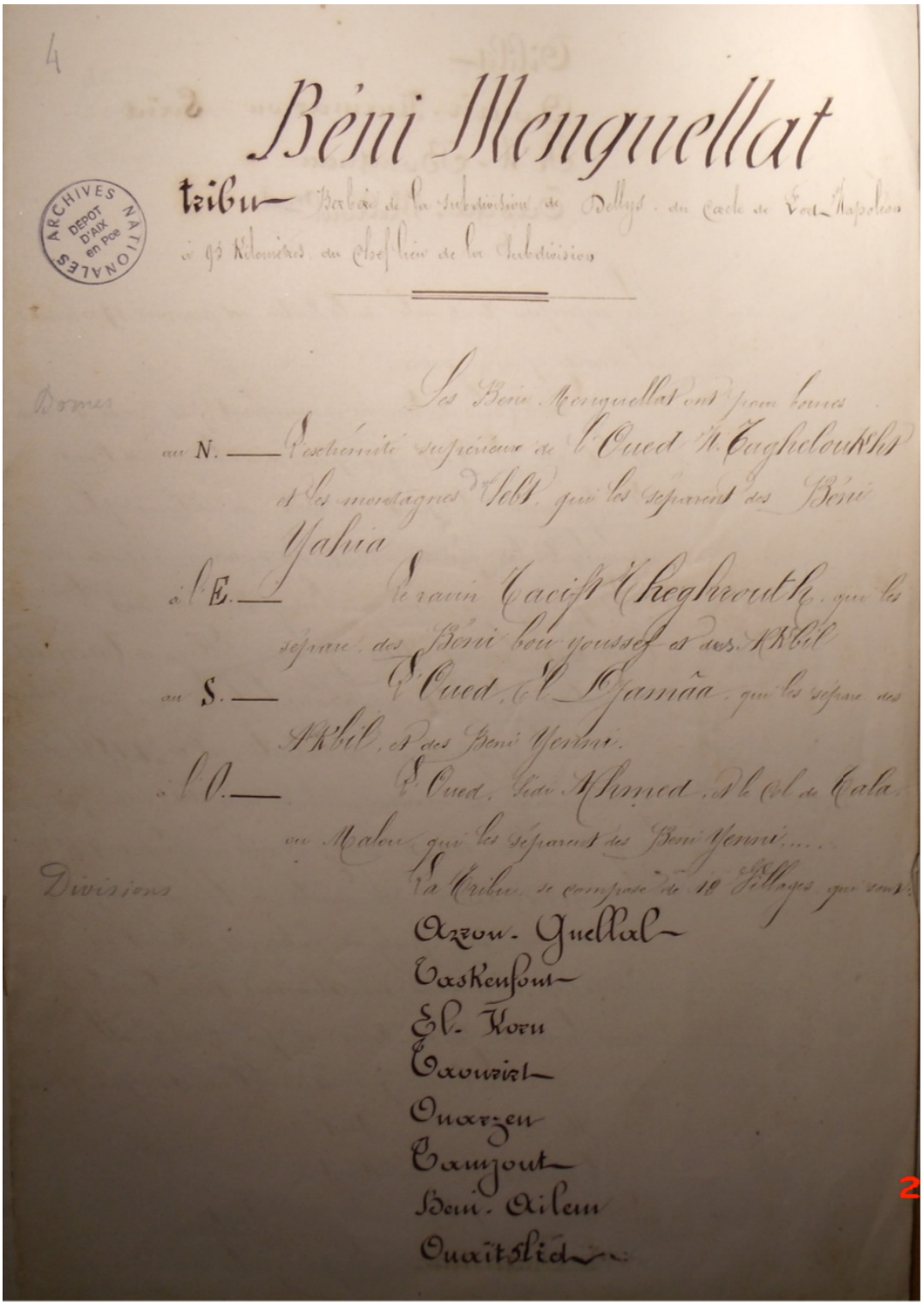
2c- Monographies des bureaux arabes réalisées en 1865 (ANOM, 10 H 78)

Liste des tribus objets d'une monographie.

Le terme de tribu prend ici le sens de circonscription administrative.

Abid
Akbil
Ammals
Beni Ahmed
Beni Athaf
Beni bou addou
Beni bou Chenacha
Beni bou drar
Beni bou R'erdan
Beni bou Youssef
Beni Chebla
Beni illilten
Beni Idjer
Beni Irguen
Beni Ittourar'
Beni Khalfoun
Beni Koufi
Beni Mendas
Beni Menguellet
Beni Ouacif
Beni Ouaguennoun
Beni Raten
Beni Slyem
Beni Smaïl
Beni Yahia
Beni Yenni
Beni Zikki
Cheurfa Ir'il guikken
Fliça
Flisset el Bahr
Frikat
Harchaoua
Illoula ou Malou
Ir'il Imoula
Isser
Khachna
Mechtras
Nezlioua
Ogdal
Ouadia
Oulad el aziz
Ould Ali ou Illoul
Taguemmount eldjedid
Zouathna

Extraits de la monographie des Beni Manguellat



4

Béni Menguellat

ARCHIVES NATIONALES DEPOT D'AIX en Pce

tribu — Berbère de la subdivision de Dellys - du Cercle de Fort-Napoléon à 95 Kilomètres du Chef lieu de la subdivision

Bornes

Les Béni Menguellat ont pour bornes

au N. — Postérité supérieure de l'Oued R'Cheloukha et les montagnes d'Ibbt qui les séparent des Béni Yahia

à l'E. — le ravin Caciff Cheghroutta qui les sépare des Béni bou youssef et des Akbil

au S. — l'Oued el Djamâa qui les sépare des Akbil et des Beni Yenni.

à l'O. — l'Oued Sidi Ahmed el Kol de Cala ou Malou qui les séparent des Beni Yenni....

Divisions

La Tribu se compose de 10 Villages qui sont:

Azzou-Guellal
Taskenfoun
El-Kern
Taouzirt
Ouarzen
Tamjout
Beni-Aïlem
Ouaitsliden

Tilili
Aouin Hamar ou Said
Tizil Bougueni
Taaga Melloul

Superficie — La superficie territoriale de la Tribu est d'environ 1900 hectares
Il n'existe que de forêts.
Le seul Cours d'eau ne se desséchant pas pendant l'année est l'Oued El Had, qui porte aussi le nom de Oued El Djamaa. Mais cette rivière on ne trouve plus dans la Tribu que des ruisseaux sans aucune importance.

Montagnes — Les principaux Pics que l'on y rencontre sont le Taouirt bou Mghar, près du Village de Taouirt de Ras-el-Tebt, qui forme la limite avec Beni Yahia

Population Richesses — La population de la Tribu est de 1119 habitants répartis dans 758 maisons. Leurs richesses se composent de 975 mulets, 114 Anes, 657 Boeufs ou Vaches 472 moutons, 249 Chèvres, le nombre de Chameaux employés s'élève à environ 160. Quelques habitants cultivent des Jardins, des Vergers, des Abricotiers et des Grenadiers, mais le nombre de ces Arbres est peu Considerable.

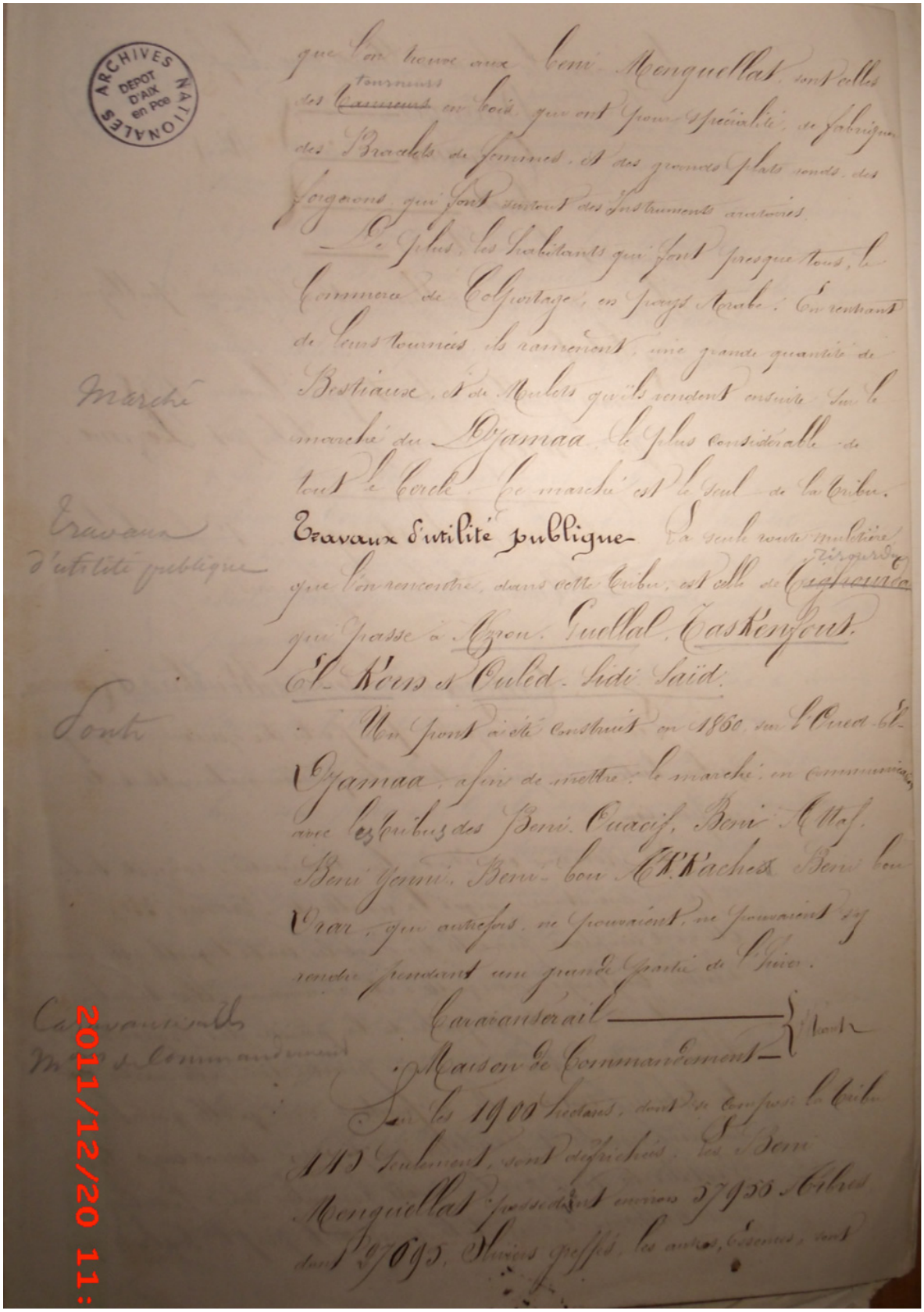
Production du sol — La Tribu produit de l'Orge et des peu de Choses

Mines, Carrières — Mines Néant
Carrières Néant

Eaux Minérales et Thermales — Néant

Industrie — Industrie. Les principales Industries que

2011/12/20 10:



que l'on trouve aux Beni Menguellat sont Celles des tourneurs en bois qui ont pour spécialité la fabrique des Brackets de femmes et des grandes plats ronds des fourgons qui sont surtout des instruments aratoires.

Plus les habitants qui font presque tous le Commerce de Colportage en pays Arabe. En rentrant de leurs tournées ils ramènent une grande quantité de Bestiaux et de Mulets qu'ils vendent ensuite sur le marché du Djamaa le plus considérable de tout le Cercle. Ce marché est le seul de la Tribu.

Marché

Travaux d'utilité publique

Travaux d'utilité publique

La seule route muletière que l'on rencontre dans cette Tribu est celle de Tizi-ouzou qui passe à Azrou Guellal Taskenfous El Kéus et Ouled Sidi Saïd.

Ponts

Un pont a été construit en 1850 sur l'Oued El Djamaa afin de mettre le marché en communication avec les tribus des Beni Ouacif, Beni Mlaf, Beni Yenni, Beni bou Mahacen Beni bou Drar, qui autrefois ne pouvaient ne pouvaient pas rendre pendant une grande partie de l'hiver.

Casernements Maisons Commandement

Caravansérail ——— } Néant

Maison de Commandement ———

Sur les 1900 hectares dont se compose la Tribu 113 seulement sont défrichés. Les Beni Menguellat possèdent environ 37955 Arbres dont 27095 Oliviers greffés, les autres, Caroubiers, sont

ARCHIVES NATIONALES DEPOT D'AIX en Pce

2011/12/20 11:

Les Légumes, les céréales à grands deux, les fèves (de)

Barrages ——— } Néant
Canaux ——— }
~~Puits~~ ——— }

~~Forêts à bois~~ Maures ———

Il n'existe aucun établissement d'Instruction publique dans la Tribu.

Les revenus publics s'élèvent pour l'année 1858 au Chiffre de 10685 francs pour l'Impôt Lezma.

Précis historique. ~~1° Sous les berbères,~~ ~~2° Sous les Romains~~ 3° Sous les français

~~Antiquités. Ruines Roubias Tombeaux.~~

Les Beni Menguellet sont partie des Zouaouas, ~~ce qui fait que leur histoire se confond jusqu'au temps de la période arabe celle de la~~ confédération.

Les Romains ont étendu leur domination sur cette tribu et l'y ont maintenue jusqu'à la révolte de Firmus (350) Elle y a été remplacée par celle des Vandales contre laquelle elle eut à battre longtemps, mais qu'elle a été néanmoins obligé de subir.

Il est inutile de parler de la période des Byzantins en Afrique; cette nation n'a jamais pénétré dans cette partie de la Kabylie tout ce qu'elle a produit c'est qu'elle y a chassé un grand nombre de Vandales qui s'y trouvaient devant eux. Les Vandales se sont par la suite assimilés aux Berbères. Les Arabes sont ce qu'ils sont ni le peuple Kabyle qui

2011/12/20 11:00

ARCHIVES NATIONALES
DEPOT D'AIX en Pce

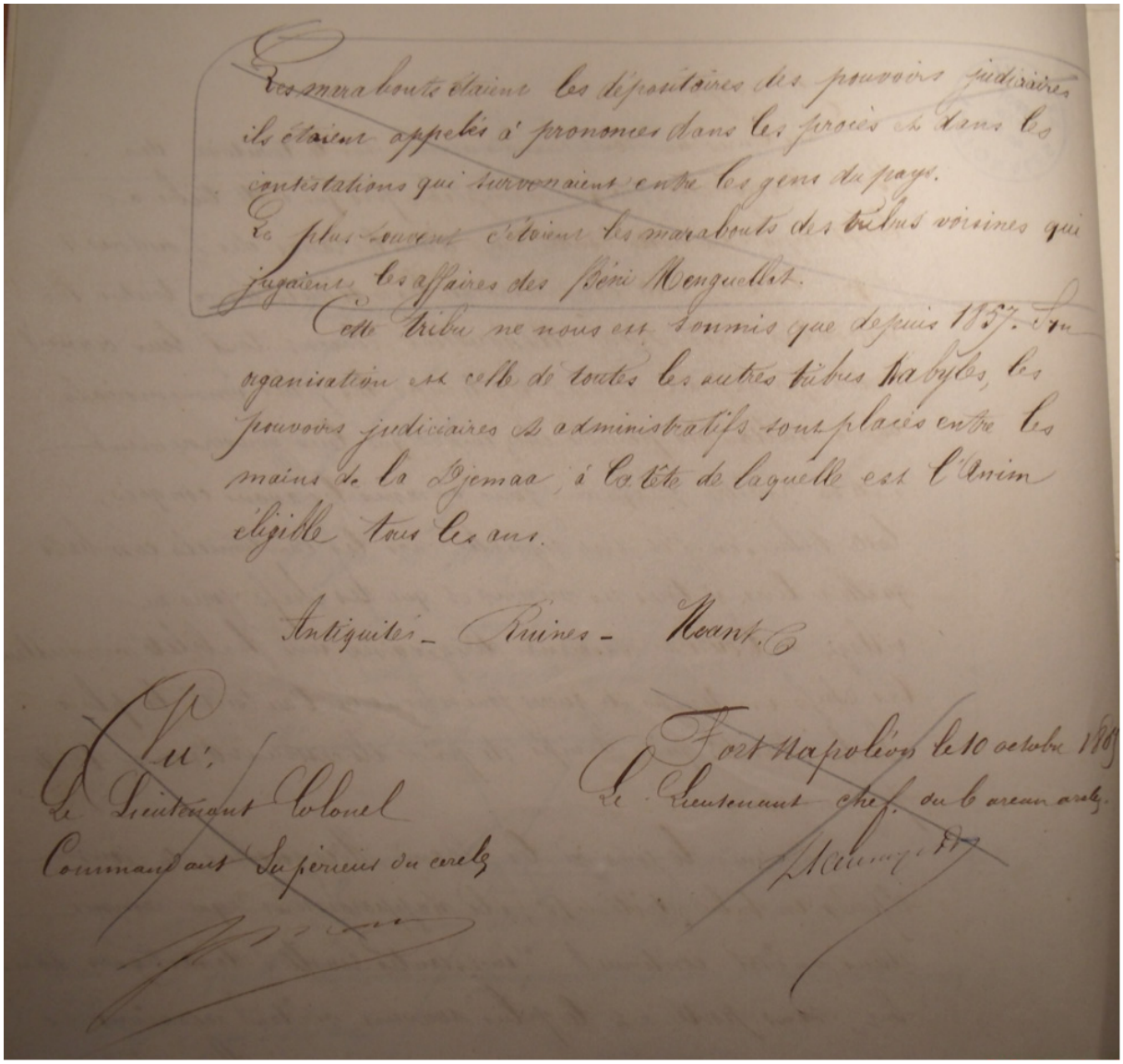
~~créés de nos jours.~~

Les Turcs n'ont jamais pénétré
~~ne sont jamais arrivés~~ sur le territoire des Beni Menguellat, ce qui n'empêche pas que cette tribu a longtemps combattu contre eux dans les rangs des Zouaves et que toujours cette confédération les a défaits dans toutes les rencontres. Les Beni Menguellat placent tout leur orgueil à dire que jamais, depuis les temps les plus immémoriaux aucun sultan n'a pénétré chez eux et que leur gouvernement a été en poudre jusqu'au jour où nous les avons conquis.
Cette tribu, en effet s'est signalée par les continuels combats qu'elle a livré à tous ses voisins et que des Chefs pris au village de Coucirt, savaient diriger avec une habileté merveilleuse. Ces chefs en temps de guerre jouissaient de l'autorité la plus absolue, tandis qu'en temps de paix ils cessaient d'exercer toute prépondérance.

Depuis le jour où les Beni Menguellat se sont séparés en tribu distincts, ils n'apparaissent que comme dans un état continuel d'incessantes révoltes domestiques, sans but, sans portée et le plus souvent n'étant occasionnées par une parole ingrique prononcée par un homme d'un parti opposé. Il est étonnant qu'avec des mœurs aussi féroces, ce peuple à demi barbare ait montré un instinct aussi merveilleux pour oublier toute haine particulière et s'unir avec ses ennemis à un moment donné pour combattre tous à la fois une armée étrangère dans le but de les surprendre.

La tribu et les villages étaient partagés en toffs ou partis qui s'organisaient séparément et qui obéissaient aux ordres d'un chef qu'ils se donnaient eux-mêmes.

2011/12/20 11:00



Les marabouts étaient les dépositaires des pouvoirs judiciaires ils étaient appelés à prononcer dans les procès et dans les contestations qui survenaient entre les gens du pays.
Le plus souvent c'étaient les marabouts des tribus voisines qui jugeaient les affaires des Béni Mengueliat.

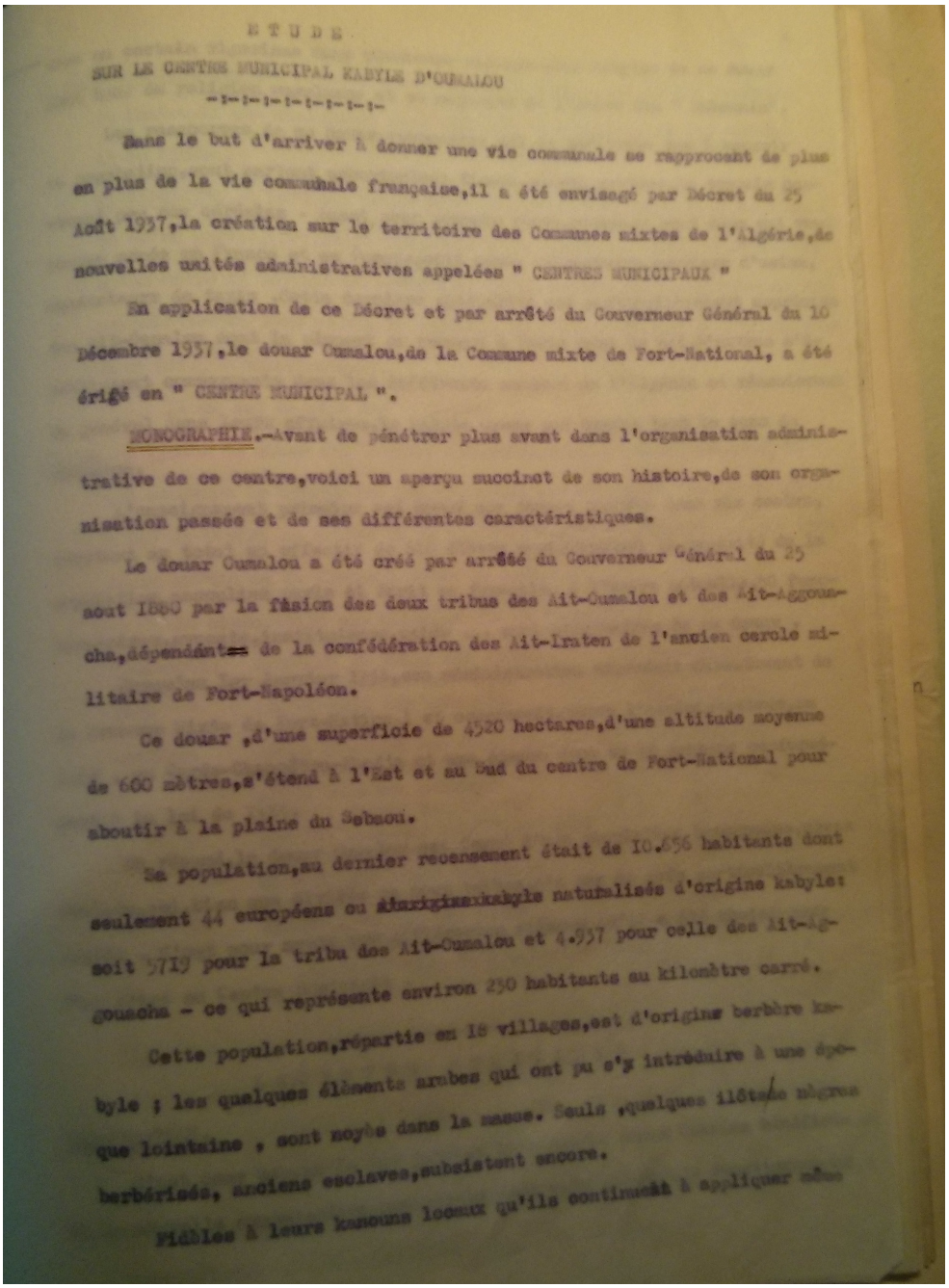
Cette tribu ne nous est soumise que depuis 1857. Son organisation est celle de toutes les autres tribus kabyles, les pouvoirs judiciaires & administratifs sont placés entre les mains de la Djemaa, à la tête de laquelle est l'Amin éligible tous les ans.

Antiquités – Ruines – Néant.

Vu:
Le Lieutenant Colonel
Commandant Supérieur du cercle

Fort Napoléon le 10 octobre 1867
Le Lieutenant chef du bureau arabe

2d- A. Jacquot, « Etude sur le centre municipal kabyle d'Oumalou », 1938 (Archives du CHEAM, 20000002-12)



ETUDE

SUR LE CENTRE MUNICIPAL KABYLE D'OUMALOU

-:-:-:-:-:-:-:-:-

Dans le but d'arriver à donner une vie communale se rapprochant de plus en plus de la vie communale française,il a été envisagé par Décret du 25 Août 1937,la création sur le territoire des Communes mixtes de l'Algérie,de nouvelles unités administratives appelées " CENTRES MUNICIPAUX "

En application de ce Décret et par arrêté du Gouverneur Général du 10 Décembre 1937,le douar Oumalou,de la Commune mixte de Fort-National, a été érigé en " CENTRE MUNICIPAL ".

MONOGRAPHIE.-Avant de pénétrer plus avant dans l'organisation administrative de ce centre,voici un aperçu succinct de son histoire,de son organisation passée et de ses différentes caractéristiques.

Le douar Oumalou a été créé par arrêté du Gouverneur Général du 25 aout 1880 par la fusion des deux tribus des Ait-Oumalou et des Ait-Aggoucha,dépendant de la confédération des Ait-Iraten de l'ancien cercle militaire de Fort-Napoléon.

Ce douar ,d'une superficie de 4520 hectares,d'une altitude moyenne de 600 mètres,s'étend à l'Est et au Sud du centre de Fort-National pour aboutir à la plaine du Sebaou.

Sa population,au dernier recensement était de 10.656 habitants dont seulement 44 européens ou ~~étrangers~~kabyles naturalisés d'origine kabyle: soit 5719 pour la tribu des Ait-Oumalou et 4.937 pour celle des Ait-Aggoucha - ce qui représente environ 230 habitants au kilomètre carré.

Cette population,répartie en 18 villages,est d'origine berbère kabyle ; les quelques éléments arabes qui ont pu s'y introduire à une époque lointaine , sont noyés dans la masse. Seuls ,quelques ilôtes de nègres berbérisés, anciens esclaves,subsistent encore.

Fidèles à leurs kanouns locaux qu'ils continuent à appliquer même

avec un certain rigorisme dans plusieurs villages,les Kabyles de ce douar sont tous de religion musulmane et en majorité de l'ordre des " Rahmania".

Les ressources de ce douar,ressources qui ne suffisent pas à nourrir sa population,sont surtout arboricoles: figues,olives,cerises,le terrain convenant peu aux céréales . Aussi, pour pouvoir vivre,nombreux sont ceux qui vont chaque année en France et en Europe,soit comme colporteurs,ouvriers d'usine, conducteurs de taxis .Cette dernière spécialité est particulièrement appréciée des Ait-Oumalou dont la plupart se rendent à Paris dans ce but.D'autres s'établissent commerçants dans les différents centres de l'Algérie et réussissent en général dans leurs affaires,le kabyle ayant par dessus tout le sens du commerce.

L'enseignement primaire est donné aux jeunes garçons dans six écoles, comptant au total un effectif de 600 élèves environ;aussi la majorité de la population masculine parle et écrit en français. A l'heure actuelle,50 fonctionnaires,avocats,instituteurs,caids ... sont originaires de ce douar .

Jusqu'au 1er Janvier 1938,son administration dépendait directement de la Commune Mixte de Port-National et comprenait,outre l'Administrateur,un Caid , un Garde-Champêtre-Khodja et une djemaa élue de 16 membres conformément à la loi de 1919.

En résumé,le douar Oumalou est formé d'une population besogneuse,assez évoluée,qui,bien que divisée en deux tribus,n'a pas de çofs particulièrement actifs . C'est pour toutes ces différentes raisons qu'il a été choisi pour être érigé en Centre Municipal .

LE CENTRE MUNICIPAL

ORGANISATION.

C'est donc depuis le 1er Janvier 1938,que le douar Oumalou bénéficie de la nouvelle organisation municipale dont voici,résumé,le fonctionnement :

(...)

soins qu'il soit assermenté.

Enfin il assistera aux délibérations de la djemaa,comme représentant de l'Administration,avec voix délibérative.

Garde-Champêtre-Khodja . Attributions.Le garde-champêtre,nommé par l'Administrateur,sera sous les ordres directs du caid qui l'emploiera,en outre de ses fonctions de police,comme khodja.

Amins .En ce qui les concerne,aucune modification.Ils peuvent être à mon avis, comme par le passé,faire partie de la djemaa.

Réunions de village .Chaque trimestre,avant la réunion de la djemaa du centre l'Administrateur ou son délégué le Caid ,convoquera dans chaque village une assemblée composée de l'amin,du membre de la djemaa,et des chefs de chaque karouba.Il sera tenu un registre des revendications de cette assemblée,qui sera soumis à la djemaa.

Citoyens français. Seront représentés à la djemaa communale,dans les mêmes conditions que dans les Commissions Municipales des communes mixtes .

Exposé critique de cet essai d'organisation.

L'élection d'un ou plusieurs membres de la djemaa par village offre l'avantage de maintenir les traditions kabyles et de réduire au minimum les conflits de çofs.

En effet,la djemaa communale actuelle ne répond pas plus au sens municipal kabyle que français.Elle comprend des membres qui ne sont pas forcément de chaque village,mais d'un même çof : ce qui fait que des villages entiers ne sont pas représentés.

Aussi,avec les attributions actuelles,il serait presque impossible de créer des centres municipaux dans certains douars:ce serait des conflits perpétuels et même sanglants .

Sans pouvoir encore envisager une municipalité par village,par suite du manque d'éléments instruits et suffisamment évolués,l'élection d'un représentant

sera de nature à satisfaire le sens municipal kabyle et évitera dans la majorité des cas,les conflits de çofs : une entente se faisant plus facilement entre les éléments d'un même village,où la minorité constate aisément son impuissance.

D'autre part,le fait que sont prévues trimestriellement,sous la présidence de l'Administrateur ou du Caid des réunions de village où,avec l'amin et le membre de la djemaa,chaque tamen de karouba (éventuellement de çofs différents) aura à se prononcer sur les revendications des habitants,tendra à concilier les intérêts de chacun en sauvegardant ce que l'on a coutumé d'appeler le " Nif kabyle " .

L'autorisation préfectorale nécessaire pour chaque candidat permettra d'éliminer les éléments anti-français,qui,je le maintiens,auront toutes chances d'être élus aux prochaines élections .

Le droit de l'Administrateur de siéger en tant que représentant de l'Administration à la djemaa,avec voix prépondérante est,à mon avis,absolument nécessaire .Dans le cas contraire,l'administration échappe en fait à toute surveillance ,et le prestige français en souffre d'autant.Il est aussi indispensable que l'Administrateur puisse proposer toutes délibérations qu'il jugerait opportunes,surtout celles d'intérêt général,pour éviter que la djemaa,comme je l'ai dit précédemment ne se renferme dans ses coutumes ancestrales au détriment du progrès français.Enfin les questions d'ordre administratif telles que demandes d'armes,poudre,... ainsi que les affaires militaires doivent rester de sa compétence,si l'on tient à avoir une administration saine et rationnelle .

Le rôle du caid doit être maintenu dans ses grandes lignes.Il faut bien reconnaitre que,pour de nombreuses années encore,ce fonctionnaire,avec ses qualités et ses défauts,reste l'armature de notre organisation administrative.Il est nécessaire en effet,d'avoir aux côtés d'un Président élu,un agent indigène qui représente l'autorité française et qui soit sous les ordres directs de l'Administrateur .

C'est pourquoi,en plus des fonctions administratives et de police qui lui sont maintenues ou doivent lui être attribuées,j'estime que, comme précédemment,il est indispensable qu'il siège à la Djemaa avec voix délibérative.

CONCLUSION

La masse de la population kabyle n'a pas demandé la création de ces Centres Municipaux.

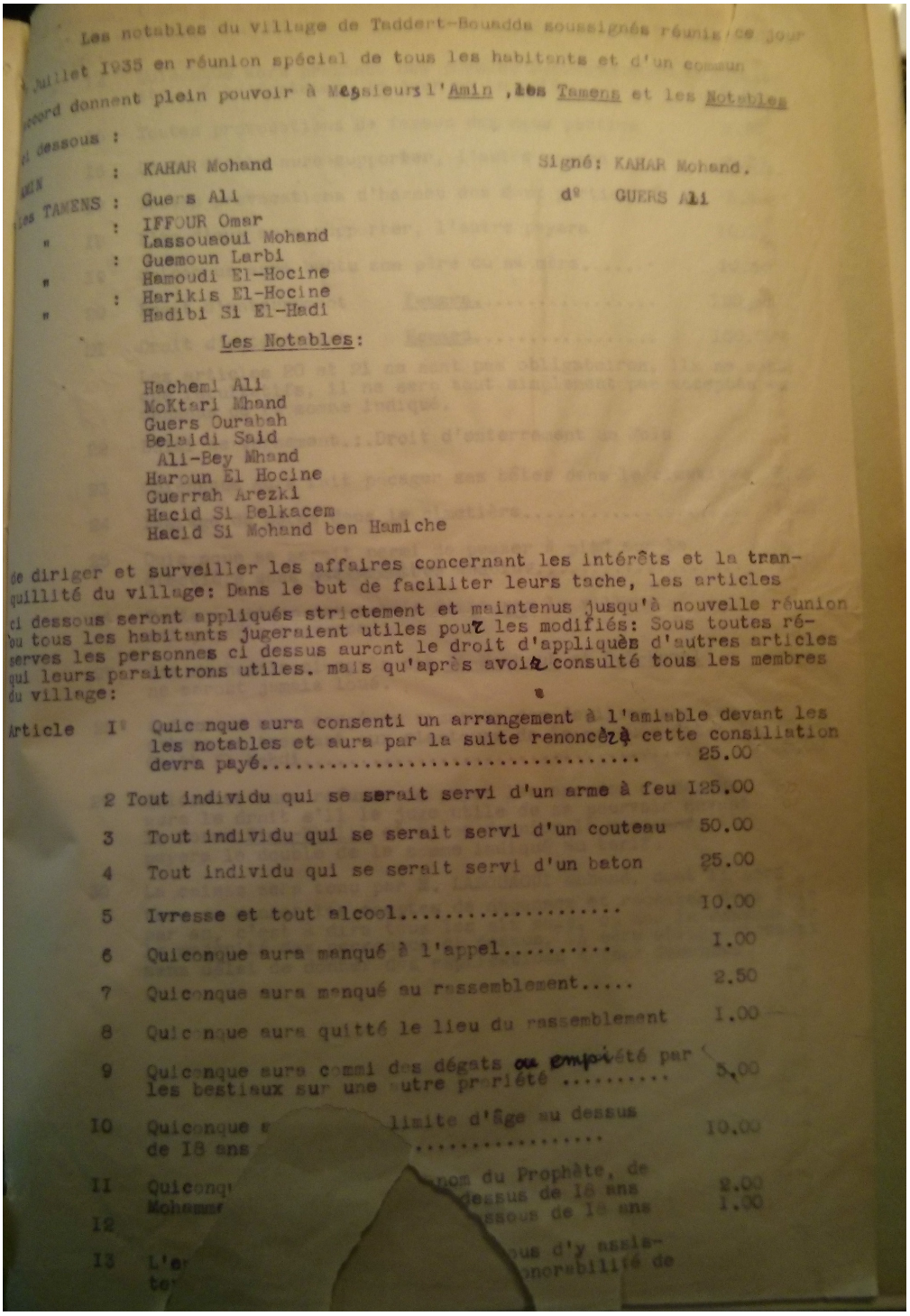
Etre commandés directement par un des leurs,n'est pas accepté par tous et des frictions sont à prévoir.

Toutefois,à l'heure actuelle, la majorité s'efforce, afin que cet essai réussisse,de faire taire les querelles locales,espérant que cette forme d'administration lui permettra d'échapper à notre tutelle . Voilà le point névralgique de la question.

Il n'en est pas moins vrai.,que, dans la plupart des cas,les Kabyles sont susceptibles de s'administrer eux-mêmes et que la formule des Centres Municipaux, qui constitue une mesure de décentralisation heureuse, peut être appliquée.

Cependant, et je me permets d'insister sur ce point,il est absolument indispensable, si nous voulons maintenir notre autorité et notre influence, que l'Administration ait non seulement un droit de regard,mais un pouvoir réel et effectif sur ces nouvelles organisations. De là,dépend leur succès.

L'Administrateur-Adjoint
de la
Commune mixte de Fort-National



Les notables du village de Taddert-Bouadda soussignés réunis ce jour
Juillet 1935 en réunion spécial de tous les habitants et d'un commun
accord donnent plein pouvoir à Messieurs l'Amin, les Tamens et les Notables
ci dessous :

AMIN : KAHAR Mohand — Signé: KAHAR Mohand.
Les TAMENS : Guers Ali — dº GUERS Ali
" : IFFOUR Omar
" : Lassousoui Mohand
" : Guemoun Larbi
" : Hamoudi El-Hocine
" : Harikis El-Hocine
" : Hadibi Si El-Hadi

Les Notables:

Hachemi Ali
MoKtari Mhand
Guers Ourabah
Belaidi Said
Ali-Bey Mhand
Haroun El Hocine
Guerrah Arezki
Hacid Si Belkacem
Hacid Si Mohand ben Hamiche

de diriger et surveiller les affaires concernant les intérêts et la tranquillité du village: Dans le but de faciliter leurs tache, les articles ci dessous seront appliqués strictement et maintenus jusqu'à nouvelle réunion ou tous les habitants jugeraient utiles pour les modifiés: Sous toutes réserves les personnes ci dessus auront le droit d'appliquer d'autres articles qui leurs paraittrons utiles. mais qu'après avoir consulté tous les membres du village:

Article I: Quiconque aura consenti un arrangement à l'amiable devant les les notables et aura par la suite renoncé à cette consiliation devra payé..... 25.00

2 Tout individu qui se serait servi d'un arme à feu 125.00

3 Tout individu qui se serait servi d'un couteau 50.00

4 Tout individu qui se serait servi d'un baton 25.00

5 Ivresse et tout alcool..... 10.00

6 Quiconque aura manqué à l'appel..... 1.00

7 Quiconque aura manqué au rassemblement..... 2.50

8 Quiconque aura quitté le lieu du rassemblement 1.00

9 Quiconque aura commi des dégats ou empiété par les bestiaux sur une autre propriété 5.00

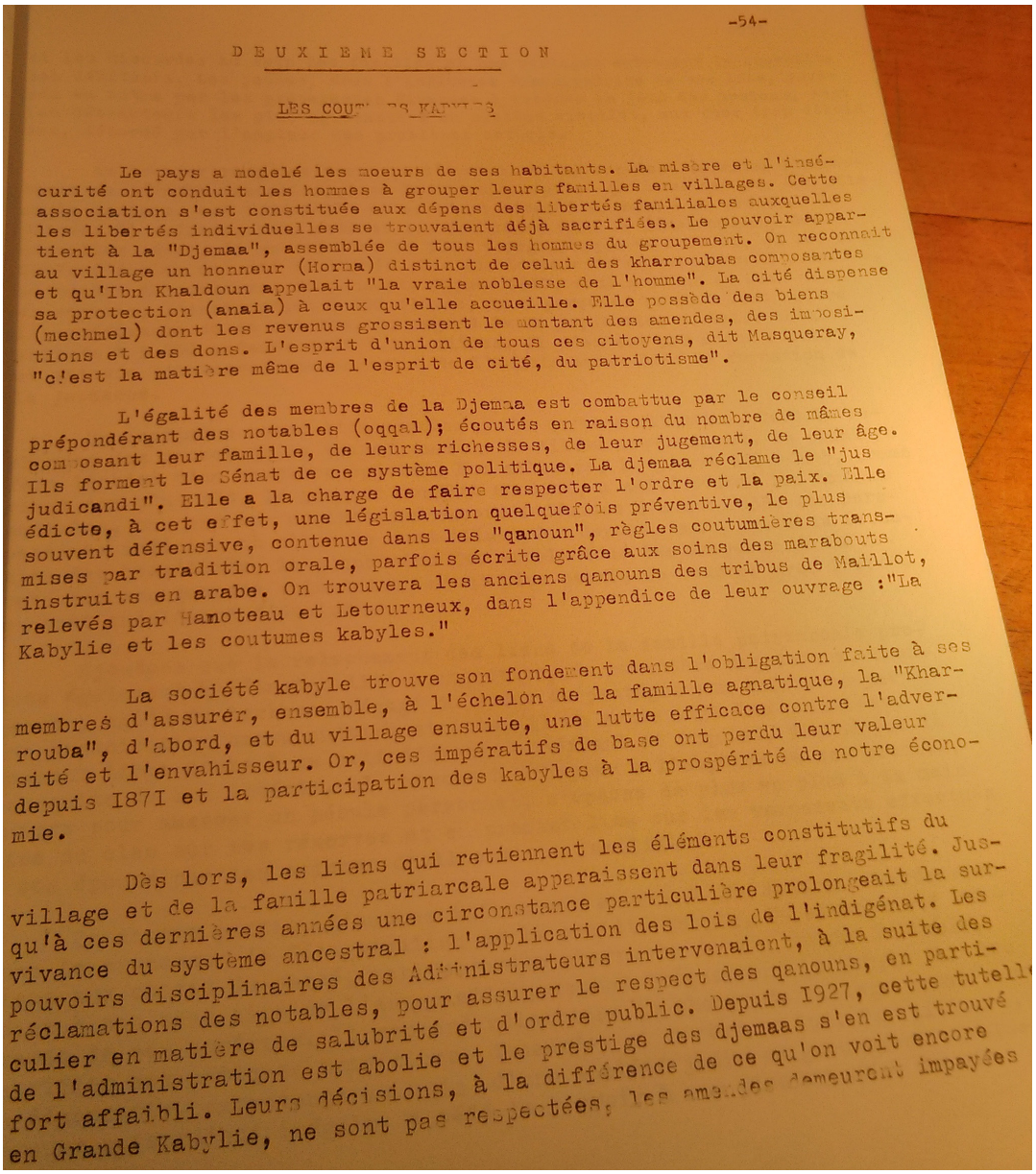
10 Quiconque a [illegible] limite d'âge au dessus de 18 ans 10.00

11 Quiconq[illegible] nom du Prophète, de Mohamm[illegible] dessus de 16 ans 2.00
12 [illegible] dessous de 16 ans 1.00

13 L'e[illegible] te[illegible] ous d'y assis- onorabilité de

(...)

2e- Laurette, monographie de la commune mixte de Maillot, 1950 (ANOM : 915 257).



DEUXIEME SECTION

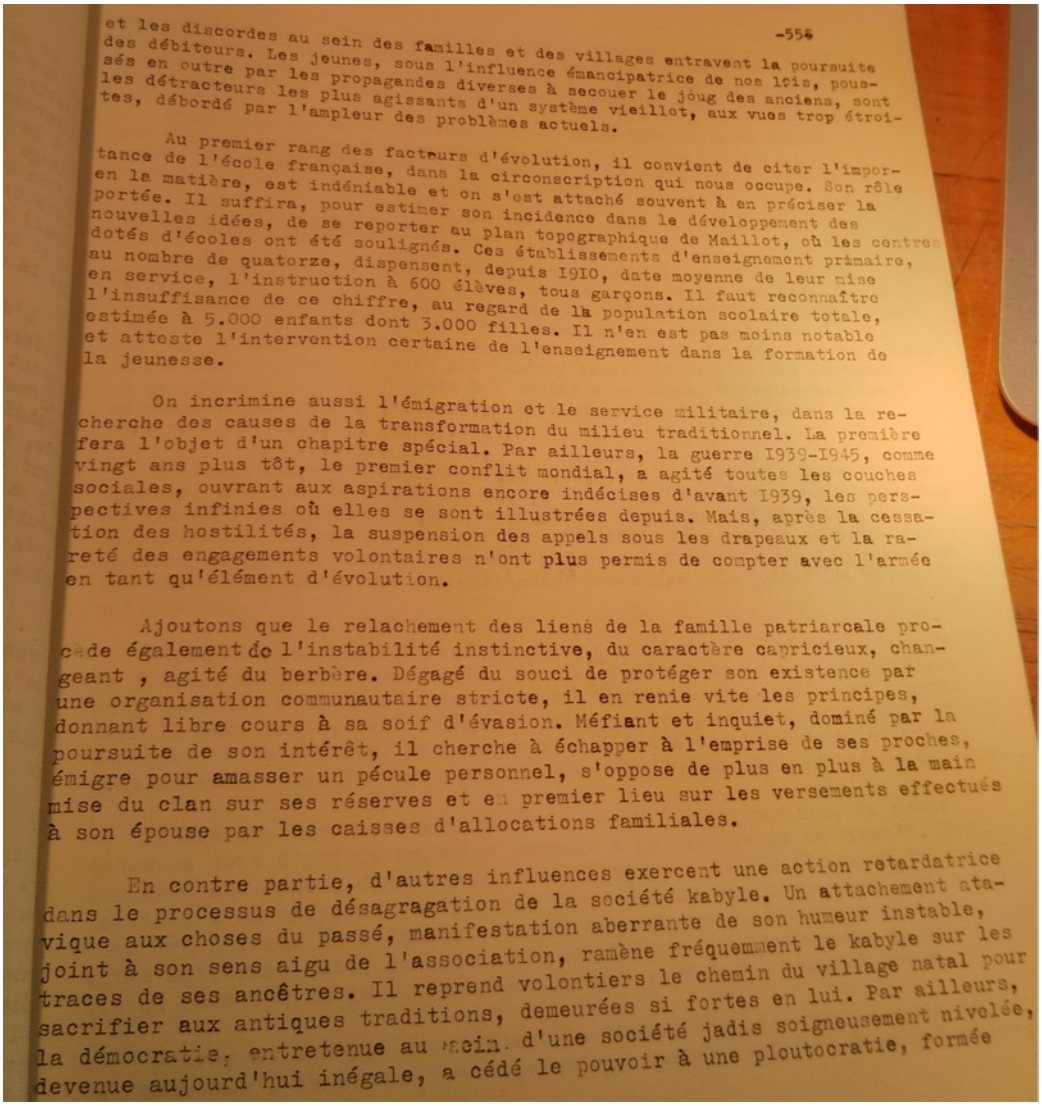
LES COUTUMES KABYLES

Le pays a modelé les moeurs de ses habitants. La misère et l'insécurité ont conduit les hommes à grouper leurs familles en villages. Cette association s'est constituée aux dépens des libertés familiales auxquelles les libertés individuelles se trouvaient déjà sacrifiées. Le pouvoir appartient à la "Djemaa", assemblée de tous les hommes du groupement. On reconnait au village un honneur (Horma) distinct de celui des kharroubas composantes et qu'Ibn Khaldoun appelait "la vraie noblesse de l'homme". La cité dispense sa protection (anaia) à ceux qu'elle accueille. Elle possède des biens (mechmel) dont les revenus grossisent le montant des amendes, des impositions et des dons. L'esprit d'union de tous ces citoyens, dit Masqueray, "c'est la matière même de l'esprit de cité, du patriotisme".

L'égalité des membres de la Djemaa est combattue par le conseil prépondérant des notables (oqqal); écoutés en raison du nombre de mâles composant leur famille, de leurs richesses, de leur jugement, de leur âge. Ils forment le Sénat de ce système politique. La djemaa réclame le "jus judicandi". Elle a la charge de faire respecter l'ordre et la paix. Elle édicte, à cet effet, une législation quelquefois préventive, le plus souvent défensive, contenue dans les "qanoun", règles coutumières transmises par tradition orale, parfois écrite grâce aux soins des marabouts instruits en arabe. On trouvera les anciens qanouns des tribus de Maillot, relevés par Hanoteau et Letourneux, dans l'appendice de leur ouvrage :"La Kabylie et les coutumes kabyles."

La société kabyle trouve son fondement dans l'obligation faite à ses membres d'assurer, ensemble, à l'échelon de la famille agnatique, la "Kharrouba", d'abord, et du village ensuite, une lutte efficace contre l'adversité et l'envahisseur. Or, ces impératifs de base ont perdu leur valeur depuis I87I et la participation des kabyles à la prospérité de notre économie.

Dès lors, les liens qui retiennent les éléments constitutifs du village et de la famille patriarcale apparaissent dans leur fragilité. Jusqu'à ces dernières années une circonstance particulière prolongeait la survivance du système ancestral : l'application des lois de l'indigénat. Les pouvoirs disciplinaires des Administrateurs intervenaient, à la suite des réclamations des notables, pour assurer le respect des qanouns, en particulier en matière de salubrité et d'ordre public. Depuis I927, cette tutelle de l'administration est abolie et le prestige des djemaas s'en est trouvé fort affaibli. Leurs décisions, à la différence de ce qu'on voit encore en Grande Kabylie, ne sont pas respectées; les amendes demeurent impayées



-554

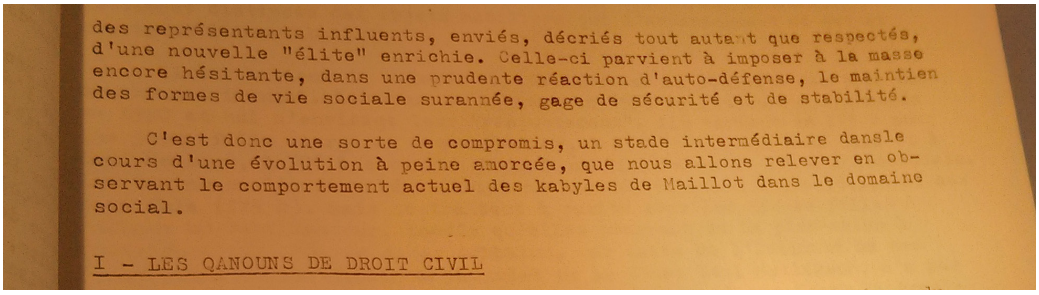
et les discordes au sein des familles et des villages entravent la poursuite des débiteurs. Les jeunes, sous l'influence émancipatrice de nos lois, poussés en outre par les propagandes diverses à secouer le joug des anciens, sont les détracteurs les plus agissants d'un système vieillot, aux vues trop étroites, débordé par l'ampleur des problèmes actuels.

Au premier rang des facteurs d'évolution, il convient de citer l'importance de l'école française, dans la circonscription qui nous occupe. Son rôle en la matière, est indéniable et on s'est attaché souvent à en préciser la portée. Il suffira, pour estimer son incidence dans le développement des nouvelles idées, de se reporter au plan topographique de Maillot, où les centres dotés d'écoles ont été soulignés. Ces établissements d'enseignement primaire, au nombre de quatorze, dispensent, depuis 1910, date moyenne de leur mise en service, l'instruction à 600 élèves, tous garçons. Il faut reconnaître l'insuffisance de ce chiffre, au regard de la population scolaire totale, estimée à 5.000 enfants dont 3.000 filles. Il n'en est pas moins notable et atteste l'intervention certaine de l'enseignement dans la formation de la jeunesse.

On incrimine aussi l'émigration et le service militaire, dans la recherche des causes de la transformation du milieu traditionnel. La première fera l'objet d'un chapitre spécial. Par ailleurs, la guerre 1939-1945, comme vingt ans plus tôt, le premier conflit mondial, a agité toutes les couches sociales, ouvrant aux aspirations encore indécises d'avant 1939, les perspectives infinies où elles se sont illustrées depuis. Mais, après la cessation des hostilités, la suspension des appels sous les drapeaux et la rareté des engagements volontaires n'ont plus permis de compter avec l'armée en tant qu'élément d'évolution.

Ajoutons que le relachement des liens de la famille patriarcale procède également de l'instabilité instinctive, du caractère capricieux, changeant , agité du berbère. Dégagé du souci de protéger son existence par une organisation communautaire stricte, il en renie vite les principes, donnant libre cours à sa soif d'évasion. Méfiant et inquiet, dominé par la poursuite de son intérêt, il cherche à échapper à l'emprise de ses proches, émigre pour amasser un pécule personnel, s'oppose de plus en plus à la main mise du clan sur ses réserves et en premier lieu sur les versements effectués à son épouse par les caisses d'allocations familiales.

En contre partie, d'autres influences exercent une action retardatrice dans le processus de désagragation de la société kabyle. Un attachement atavique aux choses du passé, manifestation aberrante de son humeur instable, joint à son sens aigu de l'association, ramène fréquemment le kabyle sur les traces de ses ancêtres. Il reprend volontiers le chemin du village natal pour sacrifier aux antiques traditions, demeurées si fortes en lui. Par ailleurs, la démocratie, entretenue au sein d'une société jadis soigneusement nivelée, devenue aujourd'hui inégale, a cédé le pouvoir à une ploutocratie, formée

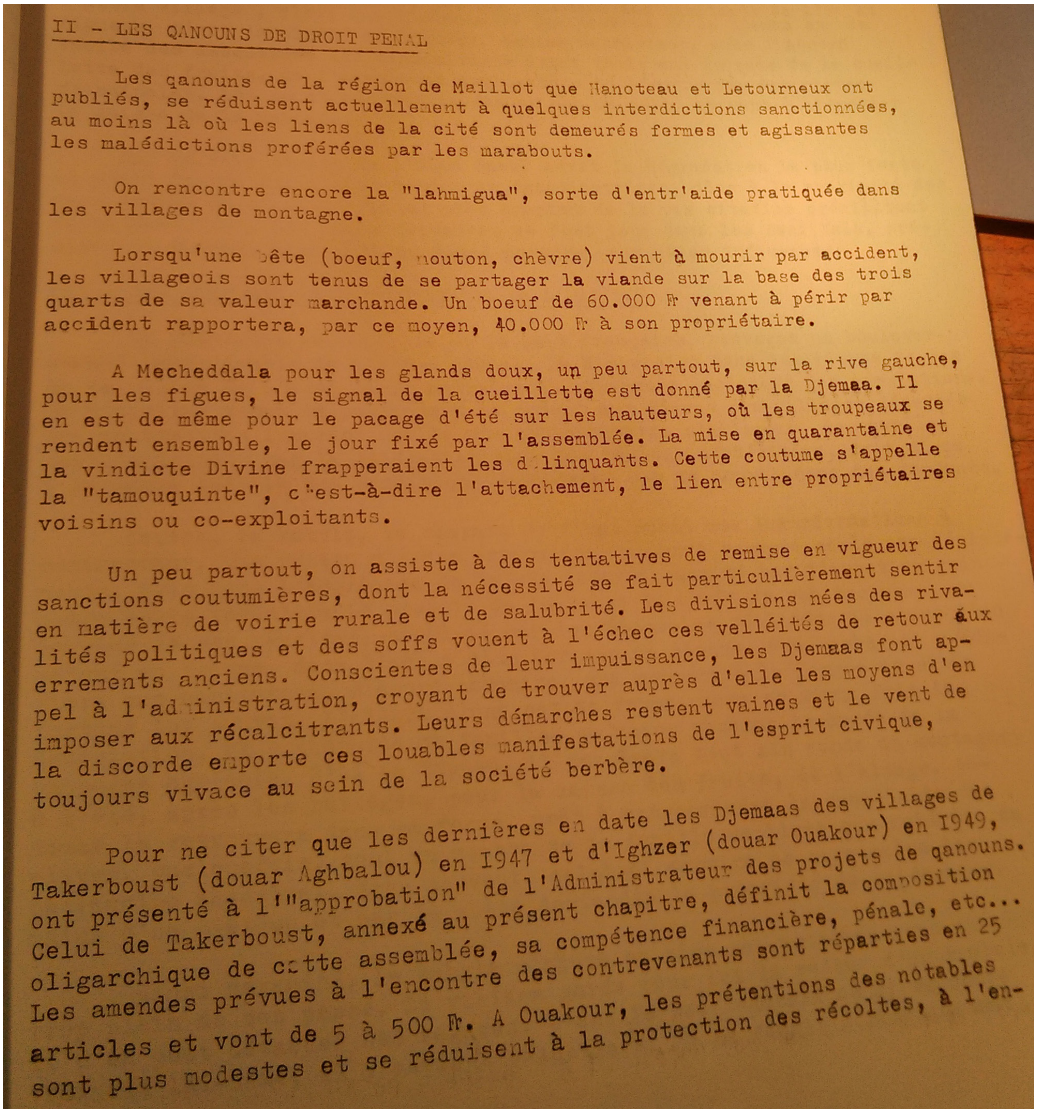


des représentants influents, enviés, décriés tout autant que respectés, d'une nouvelle "élite" enrichie. Celle-ci parvient à imposer à la masse encore hésitante, dans une prudente réaction d'auto-défense, le maintien des formes de vie sociale surannée, gage de sécurité et de stabilité.

C'est donc une sorte de compromis, un stade intermédiaire dansle cours d'une évolution à peine amorcée, que nous allons relever en observant le comportement actuel des kabyles de Maillot dans le domaine social.

I - LES QANOUNS DE DROIT CIVIL

(...)



II - LES QANOUNS DE DROIT PENAL

Les qanouns de la région de Maillot que Hanoteau et Letourneux ont publiés, se réduisent actuellement à quelques interdictions sanctionnées, au moins là où les liens de la cité sont demeurés fermes et agissantes les malédictions proférées par les marabouts.

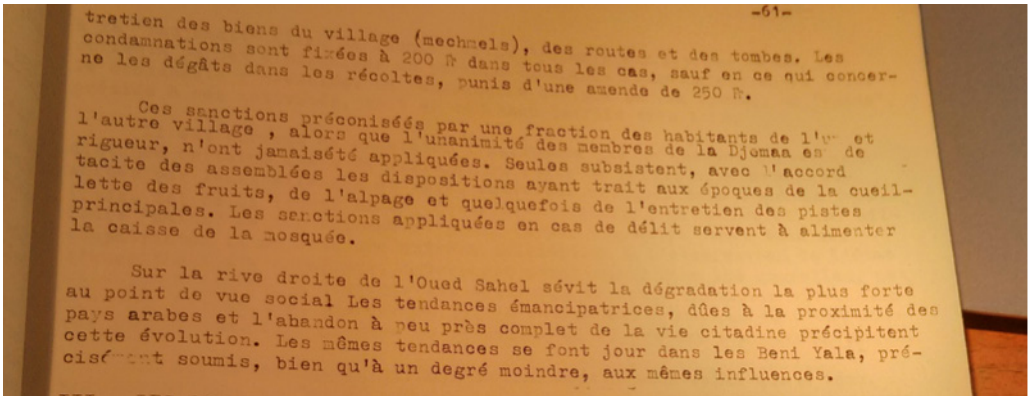
On rencontre encore la "lahmigua", sorte d'entr'aide pratiquée dans les villages de montagne.

Lorsqu'une bête (boeuf, mouton, chèvre) vient à mourir par accident, les villageois sont tenus de se partager la viande sur la base des trois quarts de sa valeur marchande. Un boeuf de 60.000 Fr venant à périr par accident rapportera, par ce moyen, 40.000 Fr à son propriétaire.

A Mecheddala pour les glands doux, un peu partout, sur la rive gauche, pour les figues, le signal de la cueillette est donné par la Djemaa. Il en est de même pour le pacage d'été sur les hauteurs, où les troupeaux se rendent ensemble, le jour fixé par l'assemblée. La mise en quarantaine et la vindicte Divine frapperaient les délinquants. Cette coutume s'appelle la "tamouquinte", c'est-à-dire l'attachement, le lien entre propriétaires voisins ou co-exploitants.

Un peu partout, on assiste à des tentatives de remise en vigueur des sanctions coutumières, dont la nécessité se fait particulièrement sentir en matière de voirie rurale et de salubrité. Les divisions nées des rivalités politiques et des soffs vouent à l'échec ces velléités de retour aux errements anciens. Conscientes de leur impuissance, les Djemaas font appel à l'administration, croyant de trouver auprès d'elle les moyens d'en imposer aux récalcitrants. Leurs démarches restent vaines et le vent de la discorde emporte ces louables manifestations de l'esprit civique, toujours vivace au sein de la société berbère.

Pour ne citer que les dernières en date les Djemaas des villages de Takerboust (douar Aghbalou) en 1947 et d'Ighzer (douar Ouakour) en 1949, ont présenté à l'"approbation" de l'Administrateur des projets de qanouns. Celui de Takerboust, annexé au présent chapitre, définit la composition oligarchique de cette assemblée, sa compétence financière, pénale, etc... Les amendes prévues à l'encontre des contrevenants sont réparties en 25 articles et vont de 5 à 500 Fr. A Ouakour, les prétentions des notables sont plus modestes et se réduisent à la protection des récoltes, à l'en-



-61-

tretien des biens du village (mechmels), des routes et des tombes. Les condamnations sont fixées à 200 Fr dans tous les cas, sauf en ce qui concerne les dégâts dans les récoltes, punis d'une amende de 250 Fr.

Ces sanctions préconisées par une fraction des habitants de l'un et l'autre village, alors que l'unanimité des membres de la Djemaa est de rigueur, n'ont jamais été appliquées. Seules subsistent, avec l'accord tacite des assemblées les dispositions ayant trait aux époques de la cueillette des fruits, de l'alpage et quelquefois de l'entretien des pistes principales. Les sanctions appliquées en cas de délit servent à alimenter la caisse de la mosquée.

Sur la rive droite de l'Oued Sahel sévit la dégradation la plus forte au point de vue social Les tendances émancipatrices, dûes à la proximité des pays arabes et l'abandon à peu près complet de la vie citadine précipitent cette évolution. Les mêmes tendances se font jour dans les Beni Yala, précisément soumis, bien qu'à un degré moindre, aux mêmes influences.

(...)

A N N E X E

PROJET DE QANOUN DU VILLAGE DE TAKERBOUST

I - COMPOSITION DE LA DJEMA

La Djemaa de Takerboust se compose :

- du ou des chefs de fraction,
- du président de la Djemaa du douar s'il est ressortissant du village,
- des membres de la Djemaa du douar, ressortissants du village,
- de notables désignés par des familles non représentées par un des emmbres ci-dessus.

II - COMPETENCE DE LA DJEMAA : elle est compétente :

- pour assurer l'ordre et faire appliquer les coutumes;
- d'une façon générale pour trancher les différends opposant un particulier ou un groupe de particuliers du restant de la population à l'exception des différends entre particuliers.

III - SECURITE

Le village de Takerboust tient à l'honneur de réprimer le banditisme, de protéger les étrangers sur son territoire et de faire respecter les propriétés de l'Etat attenantes ou sises en son territoire. Les personnes qui auront commis des délits graves dans cet ordre de faits seront recherchées et livrées aux autorités.

IV - REUNIONS :

La population se réunit sur une place publique située au milieu du village (djemaa). La réunion décidée par les membres de la Djemaa est annoncée par un crieur du haut de la mosquée. Les réunions ont lieu pour discuter en public d'affaires importantes, à l'occasion d'un enterrement, pour exécuter des travaux en commun et pour procéder à des collectes.

Le jour de réunion, il est interdit de venir sur la place avec des armes visibles ou des outils tranchants. Il est interdit d'évoquer un différend grave de nature à provoquer des bagarres. Les gens gardent le silence et ne peuvent parler qu'après en avoir demandé l'autorisation à l'assemblée.

V - GESTION DES FONDS

Les fonds provenant des amendes des collectes en espèces ou en nature sont gardés par une personne désignée par l'assemblée. Ils sont destinés à l'entretien des mosquées, des canalisations d'eau et à toute autre dépense d'intérêt général.

Ils sont aussi parfois employés à des distributions gratuites de vivres.

VI - ENTERREMENTS

Le décès d'un adulte, homme ou femme, est annoncé par un crieur du haut de la mosquée. Le lendemain, jour de l'enterrement, tous les hommes valides doivent y asssiter, aider à creuser la tombe, rechercher les pierres et les dalles. Les dalles sont apportées à tour de rôle par les fellahs possédant des ânes. Un autre tour de rôle est établi entre les propriétaires de mulets pour les autres corvées.

A l'occasion d'un enterrement ou d'autres travaux en commun, il est procédé à un appel pour déceler les absents.

VII - SERVICE DES EAUX

1°) Irrigation temporaire.

Le canal de dérivation de l'oued Aghbalou existe depuis des siècle; il est rétabli et réparé tous les ans, au début du printemps par l'ensemble de la population. Le tracé des rigoles secondaires est connu et incontesté de tout le monde. Toutefois, la Djemaa a décidé de modifier le tracé de certaines rigoles de façon à éviter les chemins où elles causent des ravinements.

2°) Eau potable.

La Djemaa veille à la propreté et à l'entretien de l'installation (conduites, réservoirs, bornes fontaines, abreuvoirs, etc). Le surplus de l'eau potable est utilisé à l'irrigation des jardins moyennant une légère redevance.

VIII - HYGIENE PUBLIQUE

La place de la Djemaa, la rue principale qui traverse le village de part en part sont sous la surveillance des membres de la Djemaa. Les autres passages sont surveillés par les familles qu'ils desservent.

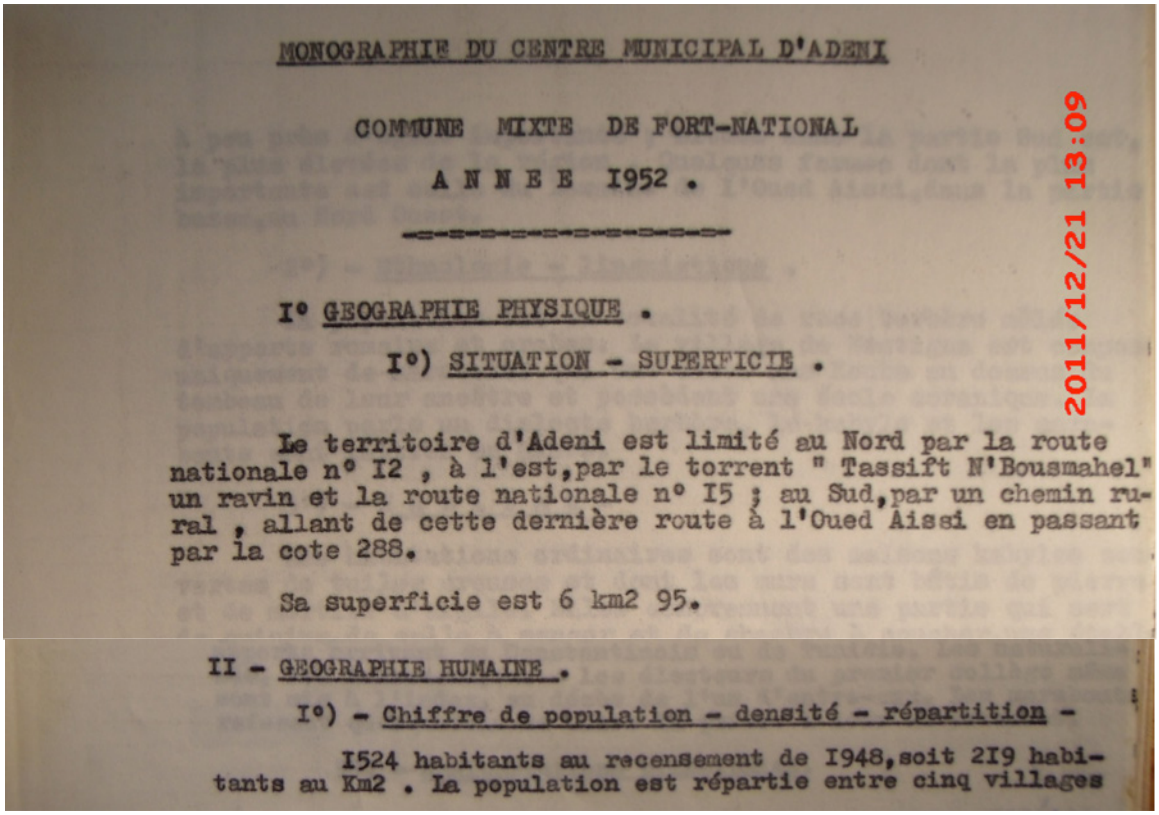
IX - PACAGE ;

1°) Forêts domaniales : concernant les gardes des Eaux et Forêts.

2°) Haute montagne ; le pâturage de montagne est interdit pendant quelques mois au printemps pour que l'herbe reste assez abondante à la fin des labours. Le jour de son ouverture, tous les boeufs sont envoyés à la montagne, réunis en un seul troupeau et gardés à tour de rôle.

3°) Entre particuliers, la Djemaa n'intervient pour demander une amende au délinquant que si le propriétaire du champ en réfère à elle ou demande des réparations.

2f- Extraits de la monographie du centre municipal d'Adeni, 1952 (ANOM : 5 SAS 160).



MONOGRAPHIE DU CENTRE MUNICIPAL D'ADENI

COMMUNE MIXTE DE FORT-NATIONAL

A N N E E I952 .

I° GEOGRAPHIE PHYSIQUE .

I°) SITUATION - SUPERFICIE .

Le territoire d'Adeni est limité au Nord par la route nationale n° I2 , à l'est,par le torrent " Tassift N'Bousmahel" un ravin et la route nationale n° I5 ; au Sud,par un chemin rural , allant de cette dernière route à l'Oued Aissi en passant par la cote 288.

Sa superficie est 6 km2 95.

II - GEOGRAPHIE HUMAINE .

I°) - Chiffre de population - densité - répartition -

I524 habitants au recensement de I948,soit 2I9 habitants au Km2 . La population est répartie entre cinq villages

2011/12/21 13:09

2011/12/21 13:09

à peu près d'égale importance ; situés dans la partie Sud est, la plus élevées de la région . Quelques fermes dont la plus importante est celle du Domaine de l'Oued Aissi,dans la partie basse,au Nord Ouest.

2°) - Ethnologie - linguistique .

La population est en totalité de race berbère mêlée d'apports romains et arabes. Le village de Mostigua est composé uniquement de marabouts qui ont élevé une Kouba au dessus du tombeau de leur ancêtre et possèdent une école coranique. La population parle un dialecte berbère, le kabyle et les marabouts sont lettrés en arabe.

3°) - H a b i t a t -

Les habitations ordinaires sont des maisons kabyles couvertes de tuiles creuses et dont les murs sont bâtis de pierre et de mortier d'argile. Elles comprennent une partie qui sert de cuisine,de salle à manger et de chambre à coucher,une étable d'un grenier au dessus de l'étable. Les pièces communiquent largement entre elles.

Les constructions nouvelles sont presque toutes des maisons kabyles perfectionnées,ou même des habitations de type européen,mortier de ciment et sable de rivière,tuiles plates de Marseille,fenêtres,cheminées,carrelages,plafonds,terrasses, étages,fosses d'aisance.

4°) - Moeurs et coutumes - degré d'évolution .

Les meours sont douces,meilleures qu'il y a 50 ans?Plus de rixes,de meurtres,d'adultères, de vols. Cela tient à l'influence de la justice française, à l'école,au bien être et à l'émigration en France. En effet ceux qui reviennent régulièrement au pays sont les meilleurs travailleurs économes,ils aiment leur terroir et sont soucieux de remplir leurs devoirs envers les leurs.

Les femmes kabyles sortent et s'occupent de travaux agricoles,figues,olives- jardinage-eau ... Les femmes maraboutiques restent constamment dans le logis, s'occupant de ménage et de tissage . L'évolution est assez nette dans l'habitat, le costume,les moeurs. Tous les hommes parlent le français. Il ya d'anciens fonctionnaires,d'anciens combattants dont trois officiers,des naturalisés. Cependant un mouvement sourd de xénophobie s'est developpé ces dernières années,préparé par les zaouia qui entretiennent un esprit d'intolérende religieuse et par des apports arrivant du Constantinois ou de Tunisie. Les naturalisés, les francs-maçons - les électeurs du premier collège même sont mis à l'index, au décès de l'un d'entre-eux. Les marabouts refusent quelquefois de faire la prière à leur enterrement.

5°) - Agglomérations principales.

Cinq villages " Mestigua-Béchacha-Agadir-Djemaa - Taghanimt - les fermes ".

III - GEOGRAPHIE ECONOMIQUE .

I°) - Agriculture .

Jadis la population était essentiellement agricole. Les propriétés arrivaient au Sébaou et dépassaient l'Oued Aissi. Les propriétaires possédaient des boeufs. Les pauvres étaient leurs khamès. Aujourd'hui les champs ont été vendus en grande partie aux gens de Tamazirt, d'Azouza ; de Bousmahel avides de terre. Point de Khamès, presque pas de boeufs. Les usines de Lyon, Paris et d'ailleurs sont le point d'attraction des habitants de notre région.

Cependant la culture des figuiers, des oliviers des cerisiers des orangers, pêchers, grenadiers, des jardins d'hiver et d'été occupe les hommes et les femmes restés au pays. La récolte d'olives est la plus importante. La culture des céréales est presque nulle. Le béchna seul a du rendement tout en ne nécessitant que peu de soins.

2°) - Elevage .

Peu important . Les garçons vont à l'école, les bergers sont introuvables . La pâture se restreint chaque jour davantage , chacun réservant son champ. Aussi un ou quelques moutons seulement remplacent les nombreux troupeaux d'il y a 50 ans. On engraisse ces bêtes achetées au printemps pour l'Aid Kebir ou pour les revendre au commencement de l'hiver. Quelques vaches seulement dans les cinq villages.

3°) Mines : Néant .

4°) - Industrie - artisanat .

Industrie nulle, si ce n'est l'extraction de l'huile au moyen de six presses hydrauliques dont deux à moteurs à essence.

Un taxi transporte les voyageurs aux villes voisines. Deux camionnettes exportent les produits du pays et importent les matériaux de construction . L'artisanat est représenté par le tissage de burnous et de couvertures en laines, et par la fabrication de quelques ustensiles d'argile (plats-jarres) vendus sur place. Quelques femmes couturières ont des machines à coudre.

5°) - Commerce :

Dans trois villages et près des deux cafés maures, se trouvent de petites épiceries, bazars fréquentés par les hommes, les femmes et les enfants. Ils vendent , sucre, café, thé, allu-

2011/12/21 13:09

2011/12/21 13:09

mettes - pétrole - quincaillerie, vaisselle tissus.Suivant les saisons ces épiciers sortent des bascules et achètent olives ou figues pour les revendre à Tizi-Ouzou.

6°) - Voies de communications .

La seule route est la nationale N° I5 de Tizi-Ouzou à Fort-National,réalisée en I857 par le Maréchal RANDON et dont le monument de Tamazirt commémore le souvenir . Des chemins muletiers relient les villages.

7°) - Emigration :

Les gens allaient jadis travailler dans la région de Bone,puis à Gafsa en Tunisie. Depuis plus de quarante ans,ils se rendent en France. Ils travaillent dans les teintureries (Lyon) des fonderies (Paris).Quelques uns font du commerce ambulant en objets d'habillement.

8°) - Immigration :

Nulle . Quelques arabes de Sidi Aissa avec leurs ânes s'emploient au transport des matériaux de construction de la route au village. Puis changent de région ou rentrent chez eux pour la moisson.

9°) - Niveau de vie :

Beaucoup de gens vivent misérablement.TRente personnes sont secourues à domicile. Chaque jour ,d'autres sollicitent la même aide. Cependant on n'en voit plus se nourrir de ravenelle,de tubercules d'arum ou de racines de renoncules comme autrefois. L'habillement seul laisse encore à désirer. Les familles d'ouvriers d'usine sont largement soutenues par les allocations familiales quand elles comptent plusieurs enfants en bas âge. Le reste de la population a un niveau de vie moyen.

IV - GEOGRAPHIE ADMINISTRATIVE .

I°) - Adeni faisait partie de la confédération des Iraten tribu des Irdjen . Les cinq villages d'Adeni ont toujours formé une même unité appelée "Toufik d'Adeni". Un même amine dirigeait ce toufik. Les mechmels, les fontaines,les trous à huile étaient communs et le sont encore. Le village était réuni assez souvent par l'amine pour communication d'ordres administratifs,délibérations et décisions, concernant la sécurité,l'ordre,les moeurs, la réfection des chemins,fontaines trous à huile etc... Une certaine autonomie était laissée à chaque village pour sa mosquée,la fontaine voisine, sa place,ses rues.

Depuis la création du centre municipal d'Adeni, le village se réunit de moins en moins . Lorsqu'on sollicite la bonne volonté des gens,il est répondu que le budget du centre doit supporter toutes les dépenses. Au besoin la djemaa commu-

nale doit obtenir des autorités supérieurs des subventions à l'instar des centres mieux dirigés. Chaque village édicte des réglements particuliers, amende de 5, 100 et 200 F pour avoir insulté la religion s'être battu, avoir lavé du linge à la fontaine etc... Une ou deux fois par an, on tue deux boeufs dans chaque village et l'on partage la viande selon les membres de chaque famille, par parts ou par demies parts. Le prix d'achat est récupéré par des reçues. Les naissances de garçons et les mariages paient des droits au village à l'Aid Seghir suivant. Cependant tous ces restes d'administration berbère tendent à disparaître et à être remplacés par l'administration du Centre municipal dont la base est plus démocratique.

2011/12/21 13:09

2°/ .- Organisation administrative actuelle.

Le Centre municipal d'Adeni a été créé en 1946 . Les cinq villages se sont réunis et se sont entendus pour que chacun choisisse deux candidats à la djemaa communale . La liste de ces 10 candidats a été élue à une forte majorité. Les communistes ont présente une autre liste qui n'a réuni que quelques dizaines de voix.

V - PLAN D'EQUIPEMENT.

1°) - S.A.P. rattaché à la S.A.P. de Fort-National .

2°) - S.A.R. compris dans le secteur de Taboukert.

3°) - Travaux d'initiative communale (réalisés en cours prévus) .

Un petit local à usage de Mairie a été construit sur un mechmel . Il comporte une pièce pour le secrétaire, une pour le Président et un magasin pour les matériaux et les outils. Le préau de l'école a été transformé en une 3° classe. Cette année un nouveau préau a été aménagé dans la cour de l'école. Deux fontaines ont été construites par le service de l'hydraulique avec contribution des habitants (travail transport) . Une a été construite par le centre. Deux autres fontaines ont été réparées par le centre. Les chemins ruraux sont réguliérement entretenus. Un petit pont en maçonnerie et buses et un mur de soutènement ont été réalisés le long du chemin de l'école. actuellement un mur de soutènement est en construction pour élargir le chemin desservant l'école et trois villages et pour le transformer en route (I km) . Un mur barrant le ravin près de la fontaine de Béchacha, en partie emporté par une crue va être reconstruit. Des ordres sont données pour remplacer deux robinets de fontaines, les volets de deux fenêtres à l'école. Les gouttières en zinc de l'école vont être réparées. Dans l'avenir un groupe scolaire devra être édifié sur un mamelon communal près de la route nationale. L'école actuelle servira aux fillettes en attendant la construction d'une autre en un lieu mieux exposé et moins humide. Les villages auront des rues empierrées

.../...

VII - CONCLUSIONS .

Ier. Perspective d'avenir .

Depuis I946, une ère nouvelle de réalisation de progrès et prospérité a réellement commencé. Il est à souhaiter que ce mouvement ne se ralentisse pas. Ainsi,les routes sillonneront de plus en plus nos montagnes , amenant avec elles tous les bienfaits de la civilisation : instruction - hygiène,habitat-industrie etc... Le bien être influera sur le caractère et les moeurs qui seront meilleurs . Les mauvais bergers ne trouveront plus d'oreilles pour les écouter. Nos villages prendront de plus en plus la physionomie et l'âme des villages des provinces françaises.

2° - Remarques et suggestions diverses.

Pour vivre il faut une profession ou un métier. Tout le monde ne peut pas être fonctionnaire. Donc il faut surtout des artisans. Un proverbe arabe dit " celui qui a un métier est sultan " . En effet un homme de métier trouve toujours un travail rémumérateur et par cela même est indépendant comme un sultan.

Or nos hommes sont presque tous de simples manoeuvres e leur travail ne les fait vivre que misérablement . D'où la nécessité de multiplier les cours et écoles professionnels. Une grande prospérité en sera le fruit à brève échéance.D'autre part l'évolution de l'enseignement des filles hâtera une évolution très désirée.

Adeni le 25 novembre I952

Le Président

2g- Monographie de Makouda et des Attouche (5 SAS 226).

-= Communes de MAKOUDA et des ATTOUCH =-

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-

M O N O G R A P H I E

-o-o-o-

I - GEOGRAPHIE PHYSIQUE .

a) Situation :

Les Communes de MAKOUDA et des ATTOUCH (ex-douar Makouda), situées en Grande Kabylie, sont délimitées au nord par la Commune d'Aït-Saïd (ex-douar Ouaguenoun), à l'ouest par le douar Béni-Slyem et la Commune de Sidi-Naman (ex-douar de même nom), au sud par l'oued Sébaou et à l'est par l'oued Stita formant limite des Communes d'Akaoudj et de Tahanouts (ex-douar Djebel-Aïssa-Mimoun) et la Commune de Boudjima (ex-douar Yaskren).

b) Superficie :

Elles couvrent une superficie de 58,45 kilomètres carrés (5845 hectares) se répartissant ainsi :

Commune de MAKOUDA ..... 3222 hectares.
Commune des ATTOUCH ..... 2623 hectares.

c) Géologie. Orographie :

Le bloc MAKOUDA-ATTOUCH est dominé au nord par une chaîne de montagnes dont les points culminants s'élèvent, successivement d'ouest en est, à 671 mètres (Azerou Reddou), 678, 772, 862 mètres (Tifileout). Le versant sud de cette ligne de crêtes descend en pente douce jusqu'à l'oued Sébaou, constituant la limite sud de la Commune de MAKOUDA. A noter, toutefois, la présence du massif rocheux du Crapaud (altitude 725 mètres) situé à peu près au centre de la Commune de MAKOUDA.

Le territoire est constitué par un massif ancien de l'époque éocène, formé essentiellement de grès numidiens recouverts d'argiles anciennes ; les terres sont presque partout arides.

d) Climat. Pluviométrie. Hydrographie :

Le climat, rigoureux sur la partie haute, au dessus de 600 mètres, de la chaîne précitée, est semi-continental, donc froid en hiver et chaud en été, dans les plaines de la partie sud.

La pluviométrie atteint en moyenne 800 à 1000 millimètres par an sur l'ensemble du territoire ; le maximum se situe toujours entre les mois de décembre et de février. Les pluies sont très souvent torrentielles, provoquant des ravinements importants.

Les deux Communes ne comportent aucun oued important :

2012/01/30 16:18

I°) MAKOUDA :

L'oued Stita, formant une partie de la limite est, reçoit, sur sa rive droite, l'oued Issiguen (prolongement de la limite est) et l'oued Ouichfiten, puis se jette dans le Sébaou.

L'oued El Archa, grossi de l'oued Tazibt, n'a qu'une partie de son cours sur le territoire de la commune.

2°) LES ATTOUCH :

L'oued El Archa traverse la partie sud de la commune. Les oueds Tah'seroi et Safsaf se jettent dans l'oued Tazibt.

L'oued Aguergour a la majeure partie de son cours sur le territoire de la commune.

Ces oueds, qui ne sont que des torrents temporaires dont le lit n'est rempli qu'en période de crue, sont à peu près complètement à sec en été.

e) Végétation :

Le sol est généralement ingrat.

Les figueries et olivaies constituent la presqu'unique ressource de la région.

Les céréales, blé dur, orge, sont cultivées notamment dans la vallée du Sébaou. Les rendements ne dépassent jamais IO quintaux à l'hectare en très bonne année; ils se situent généralement entre 5 et 6 quintaux.

II - GEOGRAPHIE HUMAINE.

I) Chiffre de population. Densité. Répartition. Principales agglomérations :

La Commune de MAKOUDA est peuplée de 6.260 habitants, soit I63 au kilomètre carré, se répartissant en treize villages :

Aît-Allahoum, Izaîchen, Mérabtine, Tinekachine	Ancien Centre Municipal ...	I574
Agouni-Hammich	.....	370
Aît-Farès	.....	3I5
Ibakoukène	.....	4I4
Ichikar	.....	373
Ioulaîne	.....	393
Mahdène	.....	482
Stita	.....	82I
Tamist	(compris avec Agouni-Hammich)	mémoire
Tigounatine	.....	5I8

La Commune des ATTOUCH compte 6.040 habitants, soit 230 au kilomètre carré, se répartissant en seize villages :

Agouni-Bou-Aklan	.....	7I3
Aîne-el-Arba	.....	I3I
Aît-Ouazène	.....	I76
Haddouda	.....	244

		mémoire
Ihassounen (compris avec Tirilt-n-el-Loueh)		
Ililane	524	1.
Issiakhen	341	1.
Izerouken	330	2
Maachera	532	2
Semghrour	633	
Tarebent	337	2.
Tassedart	303	1.
Tazerart	730	
Tirilt-n-el-Loueh	433	1.
Tigoulmamin	373	2
Tazibt	240	

De ces chiffres, il y a lieu de déduire le nombre d'émmigrés en France qui s'élève à environ un millier pour les deux Communes.

2) Ethnologie. Linguistique :

Les habitants sont des berbères relativement purs.

L'origine possible des berbères de la région n'a pu encore être déterminée d'une façon certaine. Cependant, certains habitants de Fort-National ou Michelet affirment que la région était en partie habitée par de nombreux "grands Kabyles" rejetés du Djurdjura, les intéressés, de par la proximité de la mer, ~~sont~~ forcément subi l'empreinte étrangère. Il est de fait que l'on recontre, dans les communes, un nombre infime d'individus blonds ou roux à la peau et aux yeux clairs.

A noter par contre que très rares sont, contrairement à ce qui existe à Michelet et Fort-National, les hommes d'origine nettement négroïde.

La langue parlée est le berbère, mais cette langue est elle aussi nettement moins pure que celle de la région de Fort-National, là aussi l'influence étrangère se fait sentir.

3) Habitat :

La quasi-totalité de la population est groupée dans les villages, généralement tortueux et sans espaces libres, construits la plupart du temps sur un point dominant.

Ce fait a été expliqué par une réaction de défense, c'est peut-être vrai, ~~quoique, pour certains, leurs fondateurs ont dû être de bien pauvres stratèges~~ ; une autre explication paraît pouvoir être également retenue : en raison du relief tourmenté du pays, les voies de communication suivaient les lignes des crêtes pour se transformer en sentiers d'escarpement quand cela était nécessaire et les villages se sont construits à proximité immédiate de ces voies.

Enfin, si la proximité du point d'eau n'a jamais été la raison déterminante de construction des villages pour les kabyles, certaines agglomérations de marabouts, au contraire, ont été influencées par ce fait et on donc été construites loin des crêtes et ceci s'explique par la

nécessité des fréquentes ablutions imposées par la loi coranique.

La maison de la région est la maison classique kabyle, c'est une maison de montagnard faite en général de ses propres mains, en pierre et couverte de tuiles rondes, c'est la plupart du temps une pièce de 8 mètres sur 5, haute de 2,5 à 3 mètres, divisée en trois dont un tiers est réservé aux bêtes.

Des tendances évolutives se manifestent depuis quelques années, quelques constructions à l'écart des villages, abandon des matériaux traditionnels en faveur des briques, tuiles plates, charpentes en madriers, emploi de liants. Les portes et fenêtres restent identiques.

Il semble cependant que l'élan est donné et on peut voir l'habitat se modifier ostensiblement et tendre à un compromis rationnel avec l'habitat moderne européen.

4) Moeurs et coutumes. Degré d'évolution :

Les moeurs et coutumes ont très peu évolué dans cette région de la Grande Kabylie.

D'une part, l'émigration, quoique très forte est relativement récente, d'autre part, le nombre d'écoles ouvertes jusqu'en juillet I955 est faible.

La religion islamique n'a pas marqué profondément la grosse majorité de la population qui est restée attachée à de nombreuses coutumes incontestablement païennes, rites du commencement des labours par exemple.

La dure contrainte des "Kanouns" coutumes applicables et appliquées sans indulgence dans le village suffit en général à assurer la police quasi-parfaite de l'agglomération.

Cependant une certaine évolution se fait jour, dont il n'y a pas lieu de se féliciter outre mesure ; perte d'autorité très nette des anciens, le Chef de famille est bien moins écouté par ses fils, et à la maison de la Djemaa du village, les jeunes élèvent souvent la voix. La situation n'a fait que s'aggraver depuis novembre I954.

Des Djemaas nouvelles, d'obédience politique, à majorité de jeunes, essaient de supplanter les Djemaas traditionnelles, mettent les anciens kanouns en discussion et essaient d'en promulguer de nouveaux à leur goût. Si leur rôle est à prendre au sérieux pour le moment, ils ne semble pas qu'elles réussissent pourtant à déraciner les traditions, fortement ancrées.

Les Djemaas élues, qui pour l'instant n'ont aucun pouvoir, ne sont citées ici que pour mémoire. Leurs membres, subissant la pression des H.L.L. ont démissionné avec un bel ensemble, du moins dans la majorité des cas.

Enfin, si quelques habitants de la région ont fondé un foyer en France, après avoir épousé une européenne, seul un nombre infime d'entre eux est parti en métropole en emmenant femme et enfants.

III - GEOGRAPHIE ECONOMIQUE.

I) Agriculture :

tre évaluée approximativement à 2.000 individus dont 50 % d'émigrants.

En Métropole se trouvent en permanence environ un millier d'hommes. Les intéressés comptent quelques commerçants ou ouvriers qualifiés, mais la plupart ne sont que de simples manoeuvres.

En Algérie, quelques rares émigrés occupent les uns un emploi permanent tandis que d'autres partent régulièrement dans la Mitidja pour participer aux travaux agricoles saisonniers ; leur absence varie en général de I à 3 mois.

V - IMMIGRATION.

Il n'y a pas d'immigration dans les Communes.

VI - NIVEAU DE VIE.

L'ensemble de la population vit modestement pour ne pas dire misérablement.

20 % au maximum des habitants peuvent être considérés comme relativement aisés (Il n'y a pas de grosses fortunes) et même ceux-là ont un train de vie très modeste d'où tout superflu est absolument banni ; les ressources supplémentaires sont utilisées à l'achat de terrain et à la construction, ou investies dans un commerce.

On peut compter également IO % de miséreux qui subsistent, très mal, en partie grâce à la charité publique.

Enfin, le reste de la population vit petitement se nourrissant principalement de pain et de couscous dans la fabrication duquel entre, outre le blé, de l'orge, du bechna (sorgho) et des légumes secs, les achats de viande sont rares, les bons repas encore plus et ne se produisent qu'à l'occasion de grandes fêtes.

Le vêtement est généralement très modeste, même dans la classe aisée, et si l'on voit des pardessus et des imperméables, personne ne porte deux burnous.

VII - GEOGRAPHIE ADMINISTRATIVE.

I) Organisation administrative actuelle :

Les Communes de MAKOUDA et des ATTOUCH, découpées dans l'enceinte du douar Makouda, dépendent du Département de la Grande Kabylie, créé en octobre I956, dont le chef-lieu est situé à Tizi-Ouzou, et de l'arrondissement de Tizi-Ouzou. Elles ont été créées suivant arrêtés de Monsieur le Ministre Résidant en Algérie, chargé des fonctions de Gouverneur Général, en date du 8 novembre I956.

Une Délégation Spéciale, composée d'un représentant de chaque village, à la tête de laquelle ont été appelés par voie de scrutin un Président et deux Adjoints, a été instituée dans chaque Commune.

Ce Président remplit provisoirement les fonctions de Maire dans l'attente de nouvelles élections, auxquelles prendra part la population, en vuede former un Conseil

Municipal lequel élira parmi ses membres ainsi désignés un Maire et ses Adjoints.

2) Organisation administrative antérieure :

Antérieurement, le douar Makouda dépendait, avec les douars Sidi-Naman, Tikobaïn, Ouaguenoun, Yaskren, Djebel Aïssa Mimoun et Iflissen, de la Commune-Mixte de la Mizrana créée suivant arrêté de Monsieur le Gouverneur Général en date du I5 décembre I875. Elle portait alors le nom de Commune-Mixte de Dellys et son Chef-Lieu était situé à Dellys ; un arrêté de Monsieur le Gouverneur Général en date du 23 mars I899 ayant décidé que le Chef-Lieu de la Commune-Mixte de Dellys serait transféré à Tigzirt-sur-Mer et que cette Circonscription s'intitulerait Commune-Mixte de Mizrana, c'est la raison pour laquelle le douar Makouda appartenait, avant son découpage en communes, à cette dernière organisation administrative.

Aucune autre modification n'était intervenue jusqu'à la création suivant décret et arrêté d'application de Monsieur le Gouverneur Général, respectivement en date des 28 août I945 et 20 octobre I945, du Centre Municipal de Makouda composé des villages Aït-Allahoum, Izaïchen, Mérabtine et Tinekachine.

La Commune-Mixte de Mizrana ainsi que le Centre Municipal de Makouda, dont il est ci-dessus parlé, sont aujourd'hui dissous et les quatre villages qui composaient le Centre Municipal rattachés à la Commune de MAKOUDA.

3) Ancienne organisation tribale :

Le territoire du douar Makouda était habité autrefois, de même que les douars Ouaguenoun, Yaskren et Djebel Aïssa Mimoun, par la tribu des Béni-Ouaguenoun.

Il ne reste actuellement rien de cette ancienne organisation, cependant, à l'occasion de certaines fêtes, les Habitants des Communes de MAKOUDA et des ATTOUCH se joignent à ceux de la Commune d'Aït-Saïd (ex-douar Ouaguenoun) et, par ailleurs, un certain nombre d'habitants des Communes de Boudjima (ex-douar Yaskren), Tahanouts et Akaoudj (ex-douar Djebel-Aïssa-Mimoun) fréquentent la Zaouïa de Cheurfa (Commune de même nom - ex-douar Ouaguenoun).

2012/01/30 16:1

(...)

Annexes 3- Informateurs – guides d'entretiens.

3a-Tableau des informateurs

Tableau des entretiens enregistrés

	Date	**Nom**	**Age / date de naissance**	***Village d'origine/ de résidence***	**Fonction particulière**	**Profession/formation**
1	11/2012 – 04/2013	Mohamed Dennoun	H-1951	*At Ɛmran (At Wanec)*	Vice p. APC Beni Zmenzer Ex-Pdt de comité de village Membre / fondateur de différentes associations culturelles	retraité (Fonctionnaire cadre financier)
2	11/2012 - 04/2013	Smail Djamel	H-56 ans	*Buɛaṣem*	Pdt Comité de village Elu APC Beni Zmenzer	Ouvrier/syndicalisme
3	10/2012 - 04/2013	Achour Merzouk	H-1976	*Afeḍriq*	Mb Comité de village Délégué à la coordination communale de 2001 Fondateur d'« At Zmenzer pour une Kabylie propre »	commerçant
4	04/2013	Mohammed Algani	H-1978	*At Sɛidi*	Comité de village (mb) Coordination communale de 2001	commerçant
5	04/2013	Rabah Idir	H-	*Iɣil lmal*	Ex pdt Comité de village	
6	06/ 2013	H. Bourkaib	H-1949	*Tiɣilt Meḥmud*	Pdt du comité de village	retraité
7	06/ 2013	Samir Lehtal	H-1980	*Agni Bbufal*	Secrétaire général du comité de village Ancien membre de l'association culturelle *Uzzal*	Enseignant / doctorant
8	06/ 2013	Rezqi Zouaoui	H-1974	*Iɣil Lmal*	1er vice président du comité de village aAncien membre de l'association Tamusni	Sans
9	06/ 2013	Ramdane Amara	H-19	*Iɣil Lmal*	Membre du comité de village	Transporteur
10	06/ 2013					
11	06/ 2013	Belkacem Mimoun	H-1955	*Aqenjur*	Membre du comité de village en 81-83 puis en 2004-2008. Membre de l'association *Itri* en 1994	Parmacien
12	06/ 2013	GA	H-1956	*Aqenjur*	Membre du comité de village en 81-83 puis en 2004-2008. Membre de l'association *Itri* en 1994	
13	06/ 2013	Amar Amari	H-1966	*At Ḥsen*	Pdt comité de village	plombier
14	06/ 2013	Mokrane Amri	H-1967	*At Ḥsen*	Secrétaire général du comité de village	Conducteur de travaux en bâtiment
15	06/ 2013	Ibegazene Slimane	H-1980	*At Ḥsen*	Mb comité de village	Infirmier
16	06/ 2013	Ali Boudjemai	H-	*Mellul*	Mb comité de village Délégué à la coordination communale 2001	Boucher
17	06/ 2013	X	H-	*Mellul*	Ancien mb comité de village	
18	06/ 2013	X	H-	*Tiɣilt (ggiɣil lmal)*	Secrétaire général comité de village	
19	Avril 2006	Mohamed Kadi	H-	*Buhinun*	Pdt comité de village	Retraité
20	avril 2013	Slimane Aliouen	H-1988	*Aqenjur*	Association culturelle *Itri* du village *aqenjur* « *Itri Uqenjur* » (pdt)	Etudiant (master 2)
21	avril 2013	Mouloud Chafa	H-1982	*At Ɛnan*	Association *Imal* (pdt)	Brevet de technicien supérieur (marketing) /

						commerçant
22	nov 2012	Achour Oussad	H-1987	*At Ɛnan*	Association *Imal*	Etudiant
	Avril 2013	Amar Aouanèche	H-	*At Ɛnan*		
23	avril 2013	Nora Hachemi	F-1989	*Alma*	Association *Imal* (mb)	Etudiant (4ème année psychologie)
24	nov. 2012	Karim Hachemi	H-1986	*Alma*	Administrateur page facebook « At Zmenzer »	Etudiant (master)
25	avril 2013	Ḥmed Kahil	H-1989	*Iɣil Lmal*	Association *Assirem* d'*Iɣil Lmal* (membre)	Etudiant (4ème année psychologie du travail)
26	06/ 2013	Saïd Younsi	H-1985	*Iɣil Lmal*	Association *Assirem* Mb fondateur et secrétaire général	
27	06/ 2013	Amrouche Lyès	H 1988	*Iɣil Lmal*	Association *Assirem* Adhérent ; animateur de la chorale	
28	06/ 2013	Younsi Noreddine	H-1990	*Iɣil Lmal*	Association *Assirem* Trésorier adjt	
29	06/ 2013	Hassani Karim	H-1983	*Iɣil Lmal*	Association *Assirem* 1er vice-pdt Mb de l'ancienne association *Tamusni*	
30	06/ 2013	Gater Sadiya	F- 1968	*Aqenjur*	Association *Itri* Atelier couture	Couturière
31	06/ 2013	Mimoun Aghilas	H-1990	*Aqenjur*	Association *Itri* Secrétaire général Animateur chorale	Etudiant
32	06/ 2013	Gater Juba	H-1994	*Aqenjur*	Association *Itri* Membre actif ; animateur théâtre	Lycéen (Terminale)
33	06/ 2013	Hamadou Mohamed	H-1980	*Aqenjur*	Association *Itri* animateur théâtre	Salarié
34	06/ 2013	Gater Boualem	H-1982	*Aqenjur*	Association *Itri* Animateur théâtre (adhérent de la troupe théâtre dans l'association des années 90)	Salarié
35	06/ 2013	Hamadou Hassen	H-1988	*Aqenjur*	Association Itri Animateur théâtre	
36	02/ 2006	Arezki Lekhal	H-1985	*Buhinun*	Président de l'Association *Wihin* (*Buhinun*)	Etudiant
37	02/ 2006	Saïd Oukali	H	*At Ɛnan*	Président de l'Association « Ecole omnisport de Beni Zmenzer »	Etudiant
38	06/ 2013	Saïd Laïmchi		*At Ɛnan*	Militant (Académie berbère et MCB)	
39	06/ 2013	Abdennour Saidi		*At Sɛidi*	Militant (Académie berbère et MCB)	
40	12/ 2012-04/ 2013	Amar Chafa	H-	*At Ɛnan*	Président de l'APC de Beni Zmenzer	Intendant
41	06/ 2013	Mouloud Haroun	H-	*Tiɣilt Meḥmud*	Président de l'APC de Souk-el-Tnine	Retraité
42	12/ 2012-04/ 2013	Saïd Bouazza	H		Fonctionnaire de l'APC de Beni Zmenzer	Directeur du service élection (historique de la commune ; élections)
43	12/ 2012-04/ 2013	Fatiha Mehdad	F	*At Bu Yeḥya (At Dwala)*	Fonctionnaire de l'APC de Beni Zmenzer	Juriste (question des biens *mecmel*)
44	07/ 2005	« Lḥağ At Wanec » (Meziani)	H-vers 1920	*At Wanec*		Retraité (Agriculteur – émigré)
45	04/ 2005	Lğuheṛ Issad (« Werdiya n Ɛemeṛ »)	F-vers 1937	*Buhinun*		Sans
46	04/ 2005	Sɛadiya	F-1928	*At Wanec*		Sans

		Lmulud				
47	04/ 2005	Sɛadiya Remḍan	F-âgée de 100 ans environ	*At Wanec*		Sans
48	04/ 2005	Muḥ u Rezqi	H-vers 1920	*At Wanec*		retraité
49	07/ 2005	Saïd Yaɛqub	H-70 ans	*Iḥesnawen*		Retraité (commerçant)
50	02/ 2006	Bouhedda	F	*At Ɛnan*		Sans
51	12/ 2012	Mezyan Smail	H-58 ans	*Buɛaṣem*		Commerçant (ex-enseignant du primaire)
52	25-avril 2013	Jeğiga Kaḥil (Jeğiga n Sɛid u Ɛli)	F-76 ans	*Iɣil lmal*		Sans
53	26-oct 2012	Gater Ouardia (« Werdiya Lɛeṛbi »)	F-1925	*Aqenjur*		Sans
54	27-Avril 2013	Ḥmed Idir	H-80 ans	*Iɣil lmal*		Retraité
55	04/2013	Weṛdiya Tahir	F-1937	*Iḥesnawen / Buhinun*		Sans
56 -	avril 2013	Arezqi Gada	H-64 ans	*Aqenjur*		Retraité
57	02/ 2006	« Taqerquct »	F	*Buhinun / At Wanec*		Sans
58	04/ 2005	X	F-51 ans	*Buhinun*		Sans - Poétesse
59	02/ 2006	Dehbiya Tahir	F-1940	*Iḥesnawen / Buhinun*		Ancienne potière
60	11/ 2012	Weṛdiya Idir	F-73 ans	*At Wanec*		Sans
61	07/ 2005-11/2012	Tassɛedit Djaafri	F-vers 1958	*At Wanec / Buhinun*		Sans

3b-Guides d'entretiens

A- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINES AUX MEMBRES DES COMITES DE VILLAGE.

Sur l'informateur
a-Isem-ik ? (Nom)
b-Melmi tluleḍ ? (Date de naissance)
c- Isem-is taddart-ik ? (Village)
Yiwen n lufeq i yellan di taddart-agi ? (Y a-t-il une seule assemblée dans ce village)
d-Acu txedmeḍ di le comité ? Si melmi tkecmeḍ le comité ? (Quelle fonction avez-vous dans le comité ? depuis quand avez-vous intégré le comité ?)
e-D acu i d lxedma-k ? D acu i d niveau-k leqraya ? (Profession / Formation)
Tettkkeḍ deg uparti ? Neɣ di tiddukla ? (Positionnement politique ou militant : parti ? MCB ou association diverses ? …)

Sur le comité et ses membres
1-*Melmi d-yennulfa le comité-agi ? yesɛa l'agrément ? yesɛa isem ?* (Depuis quand le comité de village existe-t-il ? Porte-t-il un nom particulier ? a –t-il un agrément ?)

2-*Anwi i t-id-yesnulfan ? (Wi-ten ilan : leɛmer-nsen ? ɣran ? ttekan deg uparti neɣ di* le mouvement *nniḍen ?)* (Quels étaient les membres fondateurs ? profil ?)

3-*Acḥal yesɛa les membres tura ? Fkeɣ-d ismawen-nsen, leɛmer-nsen ; d acu xeddmen, ma ɣran, ma ttkan deg uparti neɣ di l'association* … (Combien de membres y a-t-il aujourd'hui ?)

Nom prénom	Date de naissance	Fonction dans le comité	Profession	Niveau d'étude	Engagement militant	Depuis quand dans le comité

4-*Amek tuɣaleḍ tettkeḍ di le comité ?* (Comment avez-vous intégré le comité ?)
Mazal mkul adrum neɣ la famille tettakk les membres acḥal les membres i wedrum ? ? s lbuṭ ? (Chaque *adrum* donne-t-il encore des membres ? combien de membres par *adrum* ? par un vote ?)

Mazal sawalen-asen ṭṭamen neɣ amek i sen-qqaren ? (Sont-ils encore appelés *ṭṭamen* ou comment sont-ils appelés ?)

Amek i ten-xtaren ad uɣalen di le comité ? (Sur quels critères repose le choix : place dans l'organisation sociale ou compétences ?)

Sur les réunions du comité et de l'assemblée
5-*Amek yettemlili le comité : anda, melmi, kul smana neɣ acḥal ? Af wacu ittemlili ?* (Comment se réunit le comité : où ? quand ? à quelle régularité ? pour quoi ?)

6-*Yella* un président de comité ? *Amek textarem le président : s lbuṭ ? Neɣ akken nniḍen ?* (Comment est choisi le président : vote ? Désignation ? Sur quels critères ?)

7-*Yemxalaf le comité ak d tejmaɛt ? Mazal tella tejmaɛt di taddart-nwen ? Tajmaɛt neɣ l' « assemblée générale » kifkif ar ɣur-wen ?* (*Tajmaɛt* et comité de village sont-ils différents ? Y a-t-il encore une *tajmaɛt* dans votre village ? *Tajmaɛt* et assemblée générale est-ce la même chose ?)

*8-Mazal ttnejmɛan ak at taddart ? Anida ? Melmi ? (*Est-ce qu'il y a toujours des réunions de tous les hommes du village? Où ? Quand ? Comment se déroule la réunion ?)

9-Amek txeddmem la réunion :
-Theggam « un ordre du jour » ? Tettarum un « PV » umbeɛd ?
-Anwi yettemsalyen d amezwaru ma a tebdum?
-Mkul yiwen a d-yenṭeq amek i s-yehwa neɣ amek ?
-D acu d imeslayen i d-yezggwir yiwen ma ad yebdu wawal ?
-Tettmeslayem dayem s teqbaylit ?
(Comment se déroule la séance ? Y a-t-il un ordre du jour ? Un PV de réunion ? Qui prend la parole ? Dans quel ordre ? Quelles langues utilisez-vous? Pourquoi ?)

10-*Amek tettdisidim af lḥağa ? D taddart neɣ d le comité ? S lbuṭ neɣ s lufeq* ? (Comment se prennent les décisions : par le village ou le comité ? Par vote ou par consensus ?)

Sur les prérogatives / action du comité
11-*D acu ixeddem le comité di taddart ?* (Quelles sont les actions du comité ?)
-*Mazal tzellum timecreṭ ?* (Réalisez-vous encore la *timecreṭ* ?)
-*Mazal ticemlit/ tiwizi di taddart-nnwen ?* (Y a-t-il encore des travaux collectifs ?)
-*Mazal nnwal / ttebyita ?* (Y a-t-il encore la célébration des saints / des leiux sacrés ?)
si non ==> *ayɣer tekksem-ten ?* (Pourquoi ont-ils été abandonnés ?)

-*Mazal lemcamel ? D acu-ten ? Tkerrum-ten neɣ ala ?* (Le village possède-t-il encore des biens mechmel ? Lesquels (fontaine, mosquées et tombeaux routes) ? Sont-ils loués ?)

-*Mazal tferrum at taddart ?* (Est-ce que le comité règle encore des différents entre les villageois ? qu'est-ce qui fait que le comité intervient ?)

-*Di les années 90 terram iɛessasen di taddart ?* (Y a-t-il eu un comité de vigilance dans les années 1990 ?)

12-*Mazal tleḥḥum s lqwanen* ? *Tesɛam* un réglement intérieur ? (Gérez-vous encore le village avec les qanun ? Avez-vous un règlement intérieur ?)

13-*Ttasen-d at taddart ar les «* Assemblées générales *» ? Ttqadaren at taddart ayen d-yenna le comité ?* (Quel rapport le comité a-t-il avec les villageois : viennent-ils aux AG ? les décisions sont-elles respectées ?)

Ma u iquder ara yiwen si taddart le comité neɣ taddart neɣ lqanun, tettxeṭṭim ? D acu iḍarrun ma u yettxellis ara ? (Si un villageois ne respectent pas les décisions y a-t-il une amende ? S'il refuse de payer que se passe-t-il ?).

Sur le fonctionnement
14-*Yesɛa idrimen le comité ? Ansi d-kkan ? Anda i ten-jmɛan ?* (Le comité dispose-t-il d'argent ? D'où vient cet argent ? Où est-il conservé : une caisse chez un habitant ou un compte bancaire?)

15-*Tesɛam les PV neɣ les registres bwayen txedmem ?* (Le comité conserve-t-il des PV de chaque réunion ? des registres avec les actions menées… ? Peut-on voir ces documents ? en photographier ?)

Sur les émigrés

16-*Iɣriben-nwen ttekkan di taddart ? Ttaken isurdiyen ? Ttekan di temcṛeṭ ? Sɛan un comité di berra ?* (Quel rapport le comité et le village ont-ils avec la communauté émigrée ? Participe-t-elle par des cotisation ? A la *timecreṭ*… ? Y a-t-il une association des émigrés à l'étranger (en France ou ailleurs) ?

Sur les liens avec les associations, les autres comités et l'APC.
17-*Tesɛam tiddukla (*l'association*) di taddart-nwen ? Isem-is ? Yettekka le comité mi d-tennulfa l'association ?* (Est ce qu'il y a des liens avec le comité et une ou des associations culturelles ? lesquels ? Le comité a-t-il suscité la création d'une association ?)

Ixeddem le comité ak d les associations di taddart ? (Quelles actions sont faites en commun ? Quelle aide le comité apporte-t-il à l'association…)

18-*Ixeddem le comité ak d l'APC n Bni Zmenzer/ Ssuq Ltniyen / Tizi Wwezzu ? Af wacu tettmlilim ?* (Quelle relation le comité entretient avec l'APC ? Est-il sollicité par l'APC ? Pour quoi ? Le comité fait-il des demandes particulières à l'APC ?)

Ar ɣur-k yettka le comité deg wayen yɛenan la commune ? Mkul taddart tettawi-d si l'APC (les projets, les aides…) neɣ mxalafent tudrin ? (Avez-vous l'impression que l'APC fait participer les comités à la vie de la commune ? Avez-vous l'impression que tous les villages sont traités à égalité ou certains vous semblent-ils favorisés ?)

19-*Txedmem tikkal les actions ak les comités n tudrin nniḍen ? Anti ? Af wacu tettmlilim ?* (Est-ce qu'il y a des actions menées avec les autres comités de villages ? Dans quel cadre ? A quelle occasion ?)

20-*Di lawan-nni lɛeruc, tettkkam di le mouvement-nni ? Iceggeɛ un délégué le comité de village ?* (A l'époque du mouvement des *arch*, le comité a-t-il participé au mouvement ? Avez-vous envoyé un délégué).

Sur les difficultés
21-*Tesɛam uguren ? D acu-ten (af isurdiyen ? neɣ g wayen yɛanan ccɣel-nwen ak d at taddart ?* (Le comité rencontre-t-il des difficultés ? Lesquelles : financières ? reconnaissance des villageois ?)

Tesɛam uguren bwagarawen (at le comité neɣ at taddart af lpulutik neɣ ger lɛibad) (Y a-t-il des tensions ou conflits entre les membres ? A cause de rivalités politiques ou familiales ?)

Sur les transformations de *tajmaɛt*
22-*Tettruḥuḍ ar tejmaɛt asmi meẓẓiyeḍ ?* (Alliez-vous à l'assemblée quand vous étiez plus jeune ?)

23-Tecfiḍ ma ḥekkun-d af tejmaɛt di lawan Urumi ? Ttenjemɛan ? Tettxeṭṭi… ?
Tecfiḍ anwa i d lamin zik ? Si melmi yekkes lamin ? (Vous souvenez-vous, vous a-t-on raconté des histoires sur l'assemblée à l'époque coloniale : y avait-il des assemblées, sanctionnait-elle les villageois ? Vous souvenez-vous qui était amin autrefois ? Depuis quand ont-ils disparu ?)

24-Ttenjemɛan mi tella lgirra ? Mi tefra ? (Y avait-il des assemblées villageoises pendant la guerre d'indépendance ? Après ?)

25-*Teẓriḍ ma tebddel tejmaɛt di les années 80 ? Si melmi ǧǧan yemɣaren lecɣal n taddart, si melmi bdan ilemẓiyen ttekkan di le comité ?* (Savez-vous si la *tajmaɛt* a connu des transformations durant les années 1980 ? Depuis quand les anciens ont-ils laissé les affaires du village aux plus jeunes ?)

Sur les motivations personnelles

26-*D acu d sebba i k-yewwin ad tqedceḍ af taddart* ? (Quelles raisons vous ont amené à activer pour le village ?)

B- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINE AUX MEMBRES DES ASSOCIATIONS.

Sur l'informateur
a-Isem-ik ? (Nom)
b-Melmi tluleḍ ? (Date de naissance)
c-Isem-is taddart-ik ? (Village d'origine)
d-D acu txeddmeḍ ? (Profession, activités)

Sur l'association
e-Isem-is tiddukla-nwen ? Ayɣer textarem isem-agi ? (Quel est le nom de l'association ? Pourquoi ce nom ?)

f-Melmi d-tennulfa tiddukla-agi ? Tella tiddukla di taddart-nwen uqbel tagi ? (Quand a-t-elle été créée ? Y avait-il eu une association dans votre village avant celle-ci ?)

g-Wi yettekkan mi d-tennulfa l'association-agi ? Yettekka le comité de village ? (Qui a créé cette association ? Quel a été le rôle du comité ?)

h-Tesɛam un siège ? Anda d-yezga ? Wi-t-ilan ? Wi t-ibnan ? (Avez-vous un siège ? Où est-il ? A qui appartient-il ? Qui l'a construit ?)

i-Tesɛa l'agrément *neɣ ala ?* (Avez-vous un agrément ?)

j-Acu d-qqaren « les statuts-nwen » af les objectifs n tiddukla-agi ? (Quels sont vos objectifs dans les statuts ?)

k-Acḥal llan les membres di tiddukla agi ? Acḥal sɛan di leɛmer-nsen ? D acu xeddmen ? Llant tilawin ? (ma ulac : ayɣer). (Combien l'association a-t-telle de membres ? quel est leur âge ? que font-ils dans la vie ? y a-t-il des femmes ? si non : pourquoi ?)

Sur les activités
l-Acu les activités txeddmem di l'association ? (Quelles sont les activités de l'association ? Insister sur le lien avec les différents axes précisés dans la question des statuts) ?
m-Acu txeddmem di les célébrations *(Yennayer, Tafsut Imaziɣen, anta nniḍen ?)* (Que proposez-vous durant les célébrations ? Yennayer ? Printemps berbère ? Y en a-t-il d'autres ?)

Anda i tent-txeddmem ? (Où sont-elles célébrées ?)

n-Acḥal les adhérents i d-yettassen di mkul l'activité ? (Combien d'adhérents viennent à chacune des activités ?)

o-Ma ad tili lḥağa amek tessuffuɣem lexbar ? (Comment diffusez-vous l'information ?)

Sur le financement
p-Ansi wen-d-kkan idrimen ? (D'où vous vient votre financement ?)

q-Yettɛawan-iken le comité ? (Le comité vous aide-t-il ?)
r-Tettɛawan-iken l'APC ? Ddewla ? (L'APC vous aide-t-elle ? l'Etat ?)

Sur les liens avec le comité et autres
s-Txeddmem tikkal ak d le comité de village ? (Travaillez-vous avec le comité ?)
t-Txeddmem ak d l'APC ? (Travaillez-vous avec l'APC ?)

u-Txeddmem tikkal ak d les associations nniḍen ? (Travaillez-vous avec d'autres associations parfois ?)

Sur les difficultés
v-Tesɛam uguren ? (Rencontrez-vous des difficultés ?)

Sur les motivations
w-D acu d sebba i k-yewwin ad tqeddceḍ di l'association ? (Quelles motivations vous ont amené à activer dans une association culturelle ?)
x-D acu d sebba i k-yewwin ad tqeddceḍ af tmaziɣt ? (Quelles motivations vous ont amené à activer pour la culture berbère ?).

C- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINE AUX MEMBRES DE LA COORDINATION COMMUNALE DE 2001.

Sur l'informateur
a-Isem-ik ? (Nom)
b-Melmi tluleḍ ? (Date de naissance)
c- Isem-is taddart-ik ? (Village d'origine)
d-D acu txeddmeḍ ? (Profession, activités)

Sur l'engagement en 2001
e-Amek tebdiḍ tettkkeḍ di la coordination ? (Comment êtes-vous entré dans la coordination ?)
f-Telliḍ lweqt-nni di le comité n taddart-ik ? D taddart i k-iceggɛen ar la coordination ? S lmandat ? (A l'époque vous apparteniez au comité ? C'est le village qui vous a délégué à la coordination ? Avec un mandat ?)

g-Telliḍ asmi d-xelqen la coordination ? Amek tebda ? Ayɣer i tt-id-xelqen ? (Etiez-vous présent à la création de la coordination ? Comment cela s'est-il passé ?)

h-D acu txeddmem asmi telliḍ di la coordination ? (Que faisiez-vous dans la coordination ?)
-txeddmem les réunions ? s l'ordre du jour ? s les PV ?(Vous faisiez des réunions ? Avec un ordre du jour ?)
-amek tettmeslayem ? (Comment vous exprimiez-vous ?)
-tettuɣalem ar tudrin ? af wacu ? (Vous retourniez au village ? Dans quel but ?)
-d acu txeddmem deg wat Zemmenzer ? (Que faisiez-vous en direction des *At Zemmenzer* ?)
-ttettruḥum ar les conclaves ? anwi yettruḥun ? (Alliez-vous dans les conclaves ? Qui y allait ?)
-Amek tettdisidim af lḥağa ? (Comment se prennaient les décisions ?)

i-Txedmem les conclaves deg wat Zemmenzer ? Melmi ? Wi yextaren amkan-agi ? Wi yellan ? ttawin-d les mandats ? (Avez-vous fait des conclaves à *At Zemmenzer* ? Quand ? Qui a choisi ce lieu ? Qui était présent ? Amenaient-ils des mandats ?)

j-Tsawalem iman-nwen lɛerc neɣ leɛruc ? Ayɣer ? (Utilisiez-vous l'expression arch ou arouch pour vous auto-désigner ? Pourquoi ?)

k- D acu d sebba i k-yewwin ad tqeddceḍ di la coordination ? (Quelles motivations vous ont poussé à agir au sein de la coordination ?)

l- Amek tettwaliḍ le bilan-nwen ? (Quel bilan faîtes-vous de cette action ?)

D- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINE AUX ANCIENS.
L'entretien est construit autour de consignes assez larges ; puis en fonction des réponses j'ai pu orienter l'informateur avec des questions plus précises.

a-Ma tecfiḍ d acu d-ḥekkun af Wat Zemmenzer ? **(Vous souvenez-vous de ce qu'on racontait sur les *At Zemmenzer* ?)**

Isem-agi « At Zemmenzer » yesɛa lmɛena ? (Quel est le sens de ce nom *At Zemmenzer* ?)

D acu i ten-yesdukklen ? (Qu'est-ce qui les rassemble ?)

b-D acu d-ḥekkun af taddart-im / ik ? **(Que racontait-on sur votre village ?)**

c-D acu tecfiḍ af zik ? Amek tettɛicim ? **(Racontez votre vie autrefois)**

Tella tejmaɛt ? Uqbel lgirra ? Di lgirra ? (Y avait-il une assemblée villageoise ? Avant la guerre ? Pendant ?)

D acu txeddem ak ? (Que faisiez-vous ?)

Tella lexṭiya ? Nnwal / ttebyita ? Tella timecreṭ ? (Y avait-il des amendes ? Des célébrations de saints ? la *timecreṭ* ?)

E- GUIDE D'ENTRETIEN DESTINE AUX MILITANTS DE LA REVENDICATION BERBERE.
L'entretien débute par une consigne assez large ; puis en fonction des réponses j'ai pu orienté l'entretien avec des questions plus précises.

Nnan-iyi-d deg Wat Zemmenzer tqeddceḍ si zik af tmaziɣt.

-*Melmi tebdiḍ ad tqeddceḍ af tmaziɣt ?* (Quand avez-vous commencé à activer pour la cause berbère ?)

-*Anda telliḍ / d acu txedmeḍ lweqt n Tefsut Imaziɣen ? Lweqt n tefsut taberkant ?* (Où étiez-vous / que faisiez-vous à l'époque du printemps berbère ? A l'époque du printemps noir ?)

-*Ukud tqeddceḍ ?* (Avec qui avez-vous activé ?)

-*D acu k-yewwin ad tqeddceḍ af tmaziɣt ?* (Qu'est-ce qui vous a amené à activer pour la cause berbère ?)

-*Tessneḍ « l'Académie berbère » ?* (Connaissez-vous l'Académie berbère ?)

-*Teqqareḍ les revues n tmaziɣt ? tiktabin...* (Lisiez-vous les revues berbères ? les livres...)

3c-Extraits d'entretiens[267]

WERDIYA LEƐRBI – AQENJUR

Q : ***Ma tecfiḍ af zik. Acu d-ḥekkun zik af wat Zemmenzer ?***
R : *Acu d-ḥekkun di lgerra neɣ acu d-ḥekkun ...*
Q : *Mačči kan lgerra, lweqt-nni n Fransa, neɣ uqbel...*
R : *Lweqt n Fransa, ah !... tura a yelli, lgirra xilla i tesɛedda...*
(suivent des propos généraux sur la guerre d'indépendance)
Nekkini 29 sna, ğğleɣ af 5 warraw-iw. Akka, jedd-nsen yemmut, baba-tsen yemmut. Qqimeɣ-d akka. Ala Rebbi Raṣul lleh.

Q : *D imjuhad i mmuten ?*
R : *D imjuhad. Kul yiwen yewwi amur-is, kul yiwen yewwi amur-is, amɣar-nni-inu ur tesɛiḍ d acu yexdem ; mɛana yella d lamin. Zik-nni lamin yeswa.*

Q : *D acu ixeddem lamin zik ?*
R : *D acu d lamin ? Cambiṭ, lamin, lqayed, akk-nni ak i llan imiren. Ur ten-tessineḍ ara ?*

Q : *Ssefhem-iyi-d.*
R : *Am-ssfehmeɣ. Am ddewla-agi n turakka, amir yella lqayed, « lajwan » ; tella tejmaɛt n ṭnac akka...*

Q : *Ssefhem-iyi-d tajmaɛt n ṭnac-agi.*
R : *Tajmaɛt n ṭnac u tessineḍ ara ? Tajmaɛt n ṭnac, kul yiwen ad yefk win meqqren, ad ilin leqbar af leɛrc-nni-nsen, ad yeḥkem af lɛerc-nni-nsen.*

Q : *Tajmaɛt n lɛerc umi qqaren tajmaɛt n ṭnac ?*
R : *Tajmaɛt n ṭnac. Di ṭnac akid-sen i ttuɣalen d tajmaɛt, kul yiwen ad yeḥkem lɛerc-is. Akka. Am lɛerc-agi n wat Zemmenzer akkagi. Kul taddart a d-tefk yiwen n lɛaqel. Ma d lbuṭ, dagi i nettbuṭi deg Welma, dagi di Taliwin, di lakul n Taliwin. Imi zik akka i yeddukel lɛerc-nneɣ. Zik meqqer : Tiɣilt Meḥmud, Agni Bbuffal, At Izid, Afeḍriq, akka ak akka, yiwen lɛerc-nneɣ armi d Wuhinun, At Wanec, irkelli, zik yiwen lɛerc-nneɣ.*

Q : *Iḥesnawen dayen ?*
R : *Ih. Asmi d-teɣli lgerra, uɣalen msefraqen-aneɣ. Uɣalen seg wasif akkin, Tiɣilt Meḥmud ddan ar Lexmis, At Izid, At Agni Bbuffal ddan ar lexmis. Seg wasif ar dagi, neqqim d At Zemmenzer. Wuhinun yedda ar Tizi Wwezzu.*
Mi ɣ-d-nnan, asmi tefra lgerra, nnan-d tura ad tuɣalem ak ar lexmis, nekni irgazen-nneɣ ad tneggizen dayen. Tajmaɛt-nni n ṭnac ad tini 'a wer texdem, a wer texdem, a wer texdem'. Ugin, xaṭi. Ur nettbeddil ara lɛerc-nneɣ ar lɛerc nniḍen, ar Lemɛatqa »

---

[267] Les transcriptions qui suivent respectent la notation usuelle. Nous précisons ici quelques particularités de la prononciation dans le parler des *At Zemmenzer* :

1- Comme en kabyle en général, les consonnes sont prononcées spirantes mais se réalisent occlusives dans certains contextes (cf. Naït Zerrad, 2001 : p. 19)
2- La tendue *tt* est réalisée comme l'affriquée *ʈ* : *ttun* se prononce [*ʈʈun*].
3- Le phénomène de labio-vélarisation qui n'est pas transcrit est présent : *ak* se prononce [*akw*], *meqqer* se prononce [*meqqwer*].
4- Voici quelques exemples d'assimilation : *n* + *w* se prononce [*bbw*] (*n waggur* se prononce [*bbwaggur*]) ; *n* + *y* se prononce [*gg*] (*n yemɣaren* se prononce [*ggemɣaren*]) ; *d* + *t* se prononce *ʈʈ* (*d tajmaɛt* se prononce [*ʈʈajmaɛt*]) ; *n* + *t* se prononce [*tt*] (*ruḥent* se prononce [*ruḥett*])...
5- Quelques phonèmes connaissent des prononciations spécifiques : le *ɛ* se rapproche d'un a long, *Ɛli* se prononce [*Aali*] ; le *l* se prononce entre le *l* et le *j* français (consonne fricative latérale alvéolaire voisée).

(...) Uɣalen Tiɣilt Meḥmud ddan akkin, At Wegni Bbuffal ddan akkin, seg wasif ar dagi nedda-d kan akka nekni... Uɣalen ccerken-aneɣ ak d Bni ddwala. Nuɣal necrek ak d Bni Ddwala. Nekni d Bni ... d At Zemmenzer.

Q : ***Lweqt-nni lgirra ulac tajmaɛt ?***
R : *U ttnejmaɛen ara yergazen ? Ttnejmaɛen ! Di lgirra-nni ? Ayɣer u ttnejmaɛen ara ? Amek ad telḥu lgirra lukkan ulac anejmeɛ ?*

Q : ***A ten-tawi Fransa ?***
R : *S tuffra. Ih ttnejmaɛen deg yiḍ. Ma a d-asen yemjuhad, ad rren akkagi ayennat, aqelmun akkagi (elle imite le geste en même temps), ad ɣumen akkagi. Ad kecmen ar lğameɛ di lxa n waggur. Ma ad yili ulac tiziri. Zik d tiziri i nesmuqel maččі d trisiti. Umbeɛd, asmi a d-asen yemjuhad, ulac tiziri, ad rren ar daxel lğameɛ, ad lsen abernus as-d-gen akkagi (*geste*) ur ten-ifarz ḥed. A ttmeslayen imiren amek a yelḥu ak cɛab-nsen, amek ak ad ḍefren abrid, amek ak ansi a ɛeddin, amek a xedmen, amek anda a mlilen, anwa i d ccif-nsen, anwa i d ameddakel-nsen, anwa a suḥben, anwa a yeddun. Ad qqimen dinna akka i ṭṭlam. Ad fken ak lɛessat. Mi kfan leğmeɛ-nni, kul yiwen ad yaɣ amkan-is. Amek ulac leğmeɛ ?! Acu i sekkren lgirra ma ulac leğmeɛ ?*

Q : ***Tajmaɛt n taddart i ɣileɣ ulac ?***
R : *Tella tejmaɛt n taddart deg yiḍ neɣ deg uzal, ḍeber uqerrum ! A melmi m-yehwa ad tettenjemɛeḍ. Tella tejmaɛt a tettnejmaɛ. Amek a myefken rray ihi ? Amek a myefken tadukli ? Amek a myefken tamusni ? Anda a ččen ? Anda a swen ? Anda a qqimen ma u ttnejmaɛen ara ?*
Dɣa a k-yini kan Urumi uɣal s axxam ad tuɣaleḍ ? Ah ! U tettuɣaleḍ ara. U tettuɣaleḍ ara s axxam. Akkeni ak i telḥa ddunit.
(...) Nnan Irumiyen ilaq ad terrem deggilat. Ad yeḥkim dayen taddart. Ayen ḥwağen ad iruḥ ad imeslay Irumiyen-nni. Nnan-as dayen xaṭi. Am wakka, am tinna iɛeddan, ma a d-ṭṭfen 3 neɣ 4 a ten-ssemlilen a ttmeslayen Irumiyen-nni, ça fait *u ten-friqen,* ça fait *mazal fkan-asen rray ! (...) Timura fkan-tent. Nekni nekker ad nawi Lezzayer weḥd-neɣ. Nekni ulac ddeggil, ulac aḍebber, ulac* laisser-passer*, kksen-aɣ lqewt...*

Q : ***Deg Uqenjur ?***
R : *Lɛerc-agi ak. Lɛerc irkelli. Kksen-aɣ lqewt. S kra a d-nawi aɣ-t-kksen. Ad neččer akamyun, nɣil a d-nɛeddi syin dayen. Almi d-newweḍ ar lɛessa, nekni ɛalḥal, yella dayen win i ɣ-yezzenzen. A s-yini atan ɛeddan wat Zemmenzer ad qḍun. Ah... dɣa a ɣ-sqeṭṭɛen deg webrid imiren, s kra a d-nawi, ad heggin akamyun. A k-inin ansi-k, a sen-tiniḍ At Zemmenzer, «* Oui ! oui ! Alma, *At Zemmenzer,* Alma oui ! *» (rires) Ulac laisser-passer, ça fait ulac lqewt. A ɣ-t-kksen ! A ɣ-t-kksen a yelli !*

Q : ***Isem-agi At Zemmenzer yesɛa lmeɛna ?***
R : *At Zemmenzer-agi ? A yelli akka i t-id-ufiɣ d At Zemmenzer, anda zriɣ nekk ansi d-yekka ?*

Q : ***U zriɣ ara ma tesliḍ acu d-qqaren ?***
R : *Qqaren-as d At Zemmenzer, Bni Zemmenzer ; yeqqim akka d Bni Zemmenzer. Ameɛna zik meqqret taddart-nneɣ. Zik xilla : Tiɣilt Meḥmud, Agni Bbuffal, At Izid, Afeḍriq, Aqenjur, Buɛasem, At Wanec, Wuhinun, Iḥesnawen. Zik-nni ɣur-neɣ ak. Af yiwen lɛerc, Zemmenzer ak i yismawen-nsen. Asmi d-teɣli lgirra, uɣalen Iḥesnawen ddan ak d Tizi wwezzu, Wuhinun ddan ar Tizi Wwezzu, Tiɣilt Meḥmud tedda ar lexmis, At Wegni Bbuffal ddan ar lexmis, At Izid ddan ar lexmis, nekni neqqim seg wasif ar da, neqqim d At Zemmenzer. Nnan-d ad tuɣalem ula d kunwi ar dinna. Nenna-yas « a wer texdem », ad tneggizen ak akka yemsewwqen-nneɣ, as-yini a wer texdem...*
Tura bedlen ak leḥkem, amek akka gan-asen isem ; tura si zik yella lamin, yella ṭṭamen, yella cambiṭ, yella lqayed, yella « l'huissier », yella kulac. Tura yuɣal dayenni lmir, yella lewzir, lqayed, winnet, wagi i ɣ-tt-iḥekmen akka, ṣṣelṭan, llan ixeddimen n ṣṣelṭan-nni, akka maččі yiwen i yettilin !

Tella tejmaɛt-nni ṣṣbeḥ, tettili tameddit. Kifkif. Ulac taddart ur nesɛi ara tajmaɛt. Ar assa mazal-itt tejmaɛt-nni.

Q : ***Deg Uqenjur mazal tajmaɛt ?***
R : *Mazal-itt, ma u tgiḍ ara tajmaɛt amek ad tḥekmeḍ ddarya-k, amek ad tḥekmeḍ lmal-ik, amek ad tḥekmeḍ ilemẓiyen-ik ak, amek a leḥḥun, a sen-tserrḥeḍ kan «* libre *» ? Ma yella win yessexsren ad yettuxṭi, ma yella win ixedmen lḥağa ad yettuxṭi. Lḥu kan akka, qɛed iman-ik, taddart ad teqqim « tranquille », ma tesɛiḍ amezlagu u ttɛemmiden ara i umezlagu ad yeqqim di taddart.*

Q : Ar tura tajmaɛt tettxeṭi ?
R : Tura ih. Ttnejmaɛen, win a iɛewjen, ilaq ad t-id-rren ar daxel. U ttserriḥen ara i mihmel. Kifkif a ddewla a tudrin, akken llant tudrin i llant tmura, kul yiwen ad yeḥkem lmal-is. Ma a tserrḥeḍ i lmal, tewwiḍ lmal s aɛrqub tserrḥeḍ-as, s aniɣer i s-yehwa ad yerr. Ulamek, ilaq ad yili uḥkim, ilaq ad yili uɛessas, ilaq ad yili win ara tuggadeḍ.

Q : Mazal timecreṭ ?
R : Timecreṭ ? Ah wa, timecreṭ ttun-aɣ aseggas-a ulac, u zlin ara. Zik kul taddart ad zlun timecreṭ, zellun di ḥertadem, lweqt-agi ma a nniwlen i lğwameɛ, ad jemɛen ak lweɛda-nni, ad aɣen timecreṭ, a t-ferqen irkelli. Ad tawi ak taddart. Zik sɛan timecreṭ deg unebdu, ttseddiqen, lerzeq zik i yellan, mačči d isurdiyen : ad tseddqeḍ nneɛma, ad tseddqeḍ zzit, ad tseddqeḍ tazzart, ad tseddqeḍ irkelli, ttaɣen timecreṭ unebdu, deg iqecwalen i ttawin, ad sedqen irkel lerzeq ttawin-d izgaren xilla, iqecwalen, axxam iɛeggalen deg uqecwal a ad yawi...
Mais tura ssensen. Tura mazal di ḥertadem akkagi, mazal a ttnawalen di lğwameɛ, ma timcraḍ kksen-tent, ula d nnwal-nni kksen-t ak. Nekni mazal a nettnawal. Wissen ? Mazal waqila a nettnawal. Zik nettnawal, u tenqis ara, di tqubbett ttnawalen, ḥaca ma yella kra sɛan, u hennan ara. Anda nniḍen-nnin ma yehwa-yam tura u ttnawalen ara. U ttnawalen ara ibeddel ak lweqt. Ddunit a yelli sɛeybet.

Q : Ma tecfiḍ af ttebyita zik ?

R : Seg useggas ar useggas xeddmen zzerda, xeddmen. Sidi Ɛeggad yella si zik. Siḥ gumɣar zik d lğameɛ, d lğameɛ yebna s wakal, nettruḥu ar lğameɛ. Si Mḥend u Yeḥya d iẓra kan akka. Jebrayen daɣen, d tazeqqa kan akka n wakal rran-as lqermud. Ttruḥuɣ ɣur-s, imiren ɛziz seksu (...). Yiwwas i useggas i ttaren ttebyita.

Mi yewweḍ lweqt-nni n ḥertadem, yekfa ak yeḥbuben, nejmeɛ s axxam asaɣur, iḥbuben, ad tnejmeɛ taddart a s-inin ass lmuḍaflan a nerr ttebyita. Ad awin tabeddit ar tejmaɛt, ad rren tickarin, ad ttren ibawen ad rnun lḥemmeẓ, tassemt, lemleḥ, awren, zzit. At taddart i d-yettakken ak cweyya cweyya. Ad yeqqim yiwen yettɛessa. Umbeɛd a d-telḥeq ssebt (imiren mačči d lğemɛa i nesteɛfuy, imiren d lḥedd, lɛadda Irumiyen, lḥedd ak d ssebt i nettɣama). Imiren ad berrḥen. Ad ruḥen ar ssuq g wass lğemɛa d ssebt ad berrḥen "ttebyita di Ssidi Ɛeggad". Aɛraben a d-asen ak. Azekka yin umbeɛd mi d tameddit ad ruḥent ; u ftlent ara seg wexxam. Imiren ad ruḥent ak tilemẓiyin ad awint iɣerbalen ad ftlent s-uffella n tneṭlin. Mačči am tura seg wexxam i ttawint seksu. Dinna ak a ftlent. Yiwen ma yebɣa ad yezweğ dinna ad timuqel ma ad teftel. Ca fait*, ad ruḥent ak cebbḥent irkelli, ad ruḥent imiren ad fetlent imiren din. Win yesɛan tilemẓit a tt-yawi ad teftel. Dɣa ilemẓiyen a ddawaren ak akka i tneṭlin ad muqlen taqrurt yelhan. (...) Ma d win a tt-yaɣen ad imuqel ma tesɛa ṣṣifa ; ma d timɣarin ad muqqlent ma tessen ad teftel. Dɣa imiren mi d-usan azekkayen, sellazekkayen, a s-inin atan d yelli-s n leflani, wi tt-ilan ta, wi tt-ilan ta. Ad steqsin ak wi tent-ilan bbwagar-asen.*

Umbɛed imiren mi yewwa a d-asen ak at zeyyar irkelli ad fken lewɛadi ; aɣrum-nni a t-awin a t-gezmen ak akka d imecṭaḥ, akka a t-fken ak i warrac dinna a t-ferqen d tiseqquma. Mi yewwa imiren weksum-nni irkelli i d-seddqen medden, iqelwacen, ixerfiyen, yerna ad zlun azgar, ad ceččayen imiren d tissequma s nnuba. Lberrani a sen-fken ifettaten n weksum ma a ččen. Ma d nekni sḥab taddart u ɣ-ttakken ara. Mi d tameddit a ɣ-ttsenin ticiddiwin di lxiḍ, aɣ-d-fken amur-nneɣ s axxam. Zik akkagi. Aɣ d-awin imiren ticiddiwin. Asmi d-newweḍ imiren ar Siḥgumɣer, a nruḥ imiren d tullas ak akka a nels akka tiqendyar ad nečč seksu. Imiren dinna ttakken aksum axater ulac lberrani xilla mačči am Sidi Ɛeggad.

Mi yekfa winna daɣen, a nruḥ ar si Mḥemd u Yeḥya. Dɣa daɣen yiwwas. Azekka yin daɣen a nruḥ ar Jebrayen. Lawan-nni ak kifkif. Irk smana a a ttkmansin, smana arma tekfa. Dɣa mi d-nezzi ssyenna daɣen, dɣa a nruḥ ar Si Mḥend Sɛedi ar tala n Buhinun, ukessar-agi; dɣa daɣen ṭul uzal a nqesser, a nečč, ad qqimen ak dinna medden, arrac, tullas ; d ttebyita, ula d saddatt ferḥen.

(...)

Seg useggas armi d aseggas i ttarren ttebyita. Qqaren-as ad tḥerreb ad azlen idammen, axater at zik, ttuḥicen, qqaren-as lawleyya, mačči am lqum n tura. Lqum n tura, n wakken ɣran irkelli ssnen irkelli u ttaṭafen ara ccɣel-agi. Win yebɣun lḥağa ad yawi lewɛadi as-yini Rebbi ssefreḥ-iyi-d, Rebbi fk-iyi-d aqrur, ad tezweğğ yelli. Irk ṭalaben. A s-yini ma yeɛmer umur-iw a k-d-awiɣ taqendurt, ma ufiɣ-d yelli tezweğ yefka-yas-d Rebbi, welleh ak-d-awiɣ d imendyal, a k-d-awiɣ timeḥremt. Akka yak a xeddmen zik ak akka dinna, zik nettamen s Rebbi mačči am tura.

Q: Mazal ttawin tura?

R : Ttawin ula d tura mais *u ttamnen ara. Ttawin* mais *mačči am zik.*

Ttawin. Tura ma deg wass-nni n ttebyita, win a yawin lḥağa, ttawin-tt, ttrusun-tt af rḍaɛ-nni. Umbeɛd ma ad yeḥder ad ruḥen tameddit wigad-nni ijemmɛen, iqeddacen, wigad-nni i ttukupin dinna, a t-id-awin ak lekttan-nni a t-id-rren deg umemus, a t-id-awin umbeɛd a t-ferqen i yigellilen ak di taddart. U ttakren ara. Tura ttakren-t. Baqi zik ma ad awin ak lewɛadi-nni, a tent-ferqen ak akka s ixxamen.

Am yemrabḍen-agi atan. Ma a rren i tqubbett-agi [Ccix si Muḥd u Ɛli], u tettawi ara taddart seksu-nni. Nitni ak ad yawin seksu-nni a t-id-jemɛen ak wwagar-asen.

Asmi d-yeḥder mmerẓen af ttebyita, nnan-as d nekni a s-yerren. Taddart tugi. Nitni a qqaren Ccix si Muḥd u Ɛli nneɣ ! Nitni qqaren-as Ccix si Muḥd u Ɛli n At Ɛisi, seg wat Ɛisi i d-yusa, mecruk. Ɛeddan mmerẓen, uɣen-d azgar, a s-rren ttebyita weḥd-sen. Wwḍen s annar amellal, iskerker-i-t-id yiwen n weqcic (mmi-s n Lğuher si Muḥ u Sliman). Mi d-yewweḍ ar dinna, azgar-nni ixerreɛ imiren yeskerker argaz-nni, dɣa yemmut wergaz-nni, yenɣa-t wezgar-nni. Dɣa seg wassen, qqen-as imiren, yugi, yugi, imiren nnan-as u s-nettarra ara nekni ttebyita. Armi d tura i t-ğğan i taddart, baqi lewɛadi mi d-wwin isurdiyen neɣ... ttawin...

Bac a d-tawiḍ ad tezluḍ azgar xilla, azgar ɣlay, ad ternuḍ ak lmeṣruf-nni, ftel ssyagi seg yexxamen. Uɣalen ğğan-tt tura, imi ɛeyan, atan d taddart i s-yettarran. D taddart i s-yettarran imi mmerẓen fell-as. Si Ḥmed u Lqaḍi, a t-yerḥem Rebbi, as-yini nekk xḍiɛeɣ i lweɛda-nsen, xḍiɛeɣ i seksu-nsen. Yejbed-itt-id Si Ḥmed u Lqaḍi. D netta i s-yennan nekk u ttakkeɣ ara i taddart, umbeɛd yewwet-iten ak, ikerf-iten ak... Wa yemmerẓ ak d tmeṭṭut-is, wa yemmerẓ ak d warraw-is, ar ten-isderwec ak Ccix si Muḥd u Ɛli (...)

Sidi Ɛeggad, fay ɣer bɣan a s-niwlen nitni, ad jemɛen nitni s imrabḍen. Axaṭer d Sidi Ɛeggad ak id-yessekcamen xilla lwaɛdi isurdiyen. 20 imelyunen, wagi ma ḍrus ; yiwen webrid 32 (...). Aseggas-agi d nitni i d-ijebden lproblème nnan-as d nekni a tt-yerren, d nekni i d imrabḍen.

Q : Imrabḍen si zik llan akka ɛazlen iman-nsen ?

Ih. Zzeɛma nitni rran iman-nsen... tilawin-nsen ḥeğbent, tiqbayliyin ad xedment fell-asent. Tura zzman n zik yekfa, tukellxen, ttqaddaren imrabḍen... Qqaren-as sɛan ddeɛwessu.

Q : Xeddmen Leqbayel fell-asen ?

Ih. Asmi d-yekker lqum-agi ḥercen, a s-yeqqar baba yif baba-k ; amek kečč tameṭṭut-ik u temɛin ara a tt-tjemɛeḍ g wexxam, nekk tameṭṭut-iw telha, a k-teqdac ? Tameṭṭut-ik u tt-tettawiḍ ara ar ttebyita a tserbi, nekk tameṭṭut-iw a tserbi ?

Uɣalen ugin-asen, a sen-qqaren xaṭi, ula d nekni u nxeddem ara fell-awen tura. Atan tura suffɣen ak tilawin-nsen, ayen-agi iɛeddan u ɣrant ara tullas, atentan ɣrant irkelli. Ulac acu d-yewwi wexxam, ur zzewğent ara, u ttfɣent ara, ttɣimint kan deg wexxam, u sɛint ara lfayda. (...)

Q : Imrabḍen mačči d Leqbayel ?

Nitni zik asen-neqqar « Sidi, Sidi », zzeɛma a ten-tqaddreḍ. Nitni ufan-tt akken, ça fait Leqbayel d igarsunen-nsen, ar melmi ad xedmen d igarsunen-nsen ? Tura imi faqqen, am wakken ttekksen lewɛadi-nni n zik. Zik amrabeḍ a t-id-tmuqleḍ, ilaq as-tessudneḍ aqerru-s. Tura kifkif. Ma yehwa-yas in-as « si », neɣ u s-teqqareḍ ara si Ḥamid, si Majid, « si ».

Nekni qqaren-aɣ xwal-nneɣ zzeɛma. Zzeɛma Leqbayel d xwal-nsen. Ilaq nekni a sen-neqqar Sidi, a ɣ-qqaren xwal-nneɣ. Ca fait nxeddem fell-asen. Ma tusa-d timecreṭ ilaq nitni a d-asen kan akka ad awin akka aksum-nni, d Leqbayel a sen-yezlun (...)

Ca fait lqum n wass-agi tura ifaq, as-yeqqar u ttiliɣ ara d agersun fell-ak. Ma igarsen baba, nekk u garsineɣ ara fell-ak. Dɣa ferqen.

Dɣa ça fait lqum n tura mačči am lqum-nni n zik. Tura ula d nitni u sɛin ara lfayda. Atan ssuffɣen yessi-tsen a qqarent, atan ssuffɣen yessi-tsen a xeddment. Baqi zik tameṭṭut-nsen u tettffeɣ ara, u tettruḥu ara s axxam-nsen seg useggas ar (u)seggas, ad tles abernus, ma ad truḥ s axxam-nsen ad terkeb af userdun, ad tles abernus, u tt-tettwaliḍ ara. Qqaren-as d leḥram aqbayli a d-iwali tameṭṭut n wemrabeḍ. Jewğen bbagar-asen.

(...)

Q : D acu d-ḥekkun af taddart n Buhinun ?

R : Tezriḍ wi d-yezwaren ak ar dagi ? Yeḥya ak d Mɛemmer.

Buhinun yella d amadaɣ, i d-yeqqar baba. Yella d amadaɣ, am wakka umadaɣ-agi agemmaḍ. Mi-d kmaṣan, kmaṣan-d At Wahini, bac belli a d-nebdu lpulitik, a d-nḥerr Lezzayer, a d-nḥerr tamurt-

nneɣ. Yekker yiwen n lejdud-nneɣ, umbeɛd, imiren, yeqqim di lqahwa, yeqqim akka d tama lqahwa di Tizi Wwezzu, zzeɛma d amattar, yerra iman-is itettar. Netta ɛelḥal n At Wahini-agi, n taddart-agi Wahini, zik ak d amadaɣ ulac abrid n tkerrust. Ɛeddan a ttmeslayen, yenṭeq-d yiwen Urumi yenna-yas wagi yettɣaman akka dagi, yenna-yas s trumit, yenna-yas d lpulitik a ixeddem, yufa kkan sebba yerra iman-is d amattar. Yenna-yas welleh ar d a t-nbeggeɛ, yenna-yas welleh ar d a t-awin.
Yeqqim akka deg yiḍ-nni, meslayen, azekkayin-nni ṣṣbeḥ yekker-d. Yekker-d, yerwel-d, yerwel-d af uḍar dɣa d amadaɣ. Yewweḍ-d s At Mɛemmer-agi, iruḥ a d-yettawi isɣaren si tezgi. Iga aɛcuc. Iga aɛcuc yeffer da. Ulac Franṣa ulac ansi ad ɛeddin ɣur-s, win t-ibeggɛen ulac. Am win yettrebbin acamar turakka.
Yella daɣen yelḥu wawal, yesla Yeḥya. Yenna-yas Meɛmmer hat akka di Buhinun, Wahinun, Tahini neɣ amek i s-qqaren zik, u s-qqaren ara Buhinun am tura. Umbeɛd iḍeffer-it-id.
Ɛeddi imiren, gan akka snat tejmaɛin. Yenna-yas tura a nefreq. Tezwareḍ-d kečč d Mɛemmer, ça fait tusiḍ-d zik ad tɛemreḍ tamurt-agi, kečč i d Mɛemmer. Yenna-yas ax kečči ni tajmaɛt-agi, nekk ad rnuɣ d Yeḥya, a t-id-ḥyuɣ da. Dɣa akken i bnan tijmaɛin. Tajmaɛt n At Mɛemmer, n At Yeḥya, qqimen imiren, uɣalen ciṭ ciṭ ciṭ ad rnun wiyaḍ, ad rnun wiyaḍ ad regglen. Uɣalen wa yewwi-d tameṭṭut-is, wa izewğ-d, ciṭ ciṭ ciṭ bnan. Bnan abrid n ṭamubil, ulac... Armi d ayen meqqret imiren taddart tuɣal d ayen. Fransa, asmi tmeqqer taddart i ɣ-d-gan abrid, baqi zik ulac. Fransa tettewḥic a d-truḥ s amadaɣ. Tuɣal ula d taddart teɛmer. Baqi ulac ak zik. Attan tuɣal d taddart.

Q : *Txeddmem ak d* les comités de village ?
R : *Nekni asmi d-nekcem*, c'est-à-dire quand on a intégré notre fonction au début du mandat, on avait ramené avec nous une nouvelle méthode de gestion qui est basée justement sur le ... ça s'appelle la gestion participative. Donc c'est la participation du citoyen à travers ses responsables qui sont les comités de villages. Voilà donc *nekni* à chaque fois, à chaque fois c'est-à-dire vers novembre, parce que normalement on reçoit les budgets début janvier *akken*, donc *nekni* on saisit les comités de village par écrit pour leur demander d'exprimer leur besoin, pour faire un classement par priorité ; donc une fois qu'on a reçu le budget, donc on fait une répartition équitable. Donc chaque village aura sa part et c'est comme ça qu'on a réussi à faire un bilan presque, je dirais, historique.
Et les villages ont été consultés aussi sur tous les dossiers sensibles tels que le climat d'insécurité pendant l'été *dagi*, tels que les problèmes de distribution d'eau potable ; quand y a un problème, quand la commission qui est chargée de répartir au niveau de la daïra, quand y a une modification sans notre consentement, donc là on intervient bien sûr avec les comités de village.
Voilà. Donc notre gestion est basée sur la transparence, la démocratie de proximité et la gestion participative, donc la participation des citoyens.
(...)

Q : Vous avez des exemples d'actions menées avec les comités ?
On a réalisé trois petites maisons de jeunes pour des villages, on appelle ça des foyers de jeunes. Parce qu'une maison de jeunes s'adapte à un certain nombre d'habitants. Chaque village qui a mis à notre disposition une parcelle de terrain, on a réalisé un foyer de jeunes pour les jeunes du village lui-même, donc avec une maison de jeunes *dagi* [Alma] pour toute la commune. (...)
Il y a une dizaine d'années, Alma-agi c'était vraiment un endroit où il ne faisait pas bon vivre, avec tout ce qu'il y avait comme débit de boissons alcoolisées, comme drogue... On a tout nettoyé, il ne reste aucun bar, les dealers la plupart ont été arrêtés, grâce à un effort qu'on a fait, donc mon équipe et moi, donc les élus, avec bien sûr la participation des comités de village justement. Parce qu'ils étaient dans la gestion participative, donc *nekni* on a impliqué la société civile, et c'est grâce à une collaboration étroite qu'on a réussi justement à nettoyer le chef-lieu.

Q : Vous êtes contre les débits de boisson ?
Non, c'est pas contre l'alcool... *Tamezwarut*, l'activité-*agi* débit de boisson elle est réglementée. *Umbeɛd* le problème où il se pose, c'est que *dagi*, y a pas de sécurité, y a pas de service de sécurité, donc ils travaillent « h 24 » et à partir d'une certaine heure, (...) *Alma-agi*, le chef-lieu, il devient la propriété des étrangers à la commune avec tout ce que compte le milieu du banditisme, des malfrats...

Q : C'est-à-dire tout le monde venait de toute la région ?
Oui voilà parce que *am-qqareɣ*, dans les grandes villes l'activité-*agi* elle est réglementée, à 10 heures du soir elle doit fermer. Donc à 10 heures, tout le monde rejoint Beni Zmenzer. Et c'est là qu'il y a eu pas mal de choses. A un moment, y a quelques années, y a eu des assassinats. Y a eu une affaire de six assassinats *dagi*. Sans compter donc le milieu de la drogue a engendré d'autres fléaux tels que le vol, les agressions, *lḥasul*. Donc il fallait faire quelque chose. (...) On a travaillé en collaboration avec les comités, on a fait des démarches, on a utilisé la presse, on a utilisé la presse à outrance, de façon à ce qu'il y ait une réaction des pouvoirs publics. Voilà, donc *ass-agi,* Alma a retrouvé toute sa tranquilité. (...) *Nekni* on voulait retrouver la quiétude, parce que, voilà, moi je veux bien que ma femme si elle a besoin de venir, c'est le chef-lieu, si elle a besoin de venir voir le médecin, faire des courses ou je ne sais quoi, il faut qu'elle vienne... c'est-à-dire sans qu'il y ait... sans qu'elle ne court aucun risque, voilà le risque d'être agressée, je ne sais pas, d'être traitée de...

(...)

Q : Vous arrivez à travailler avec tous les comités ? *neɣ* y en a certains qui ne fonctionnent pas très bien ?
Là où les comités de village ont fonctionné. Seulement les comités au niveau de certains villages c'est un peu délicat. Les gens... il y a des comités qui ne sont pas reconnus par les villageois. Y a des fois c'est un peu difficile...

Q : Vous pouvez donner des exemples ?
Non ça marche avec tout le monde, c'est-à-dire y a des villages qui n'ont pas de comité parce qu'au niveau des villageois ils n'arrivent pas à se mettre d'accord pour constituer le comité. Sinon tout le monde a marché avec nous.

Q : Dans quel village ils n'arrivent pas à se mettre d'accord ?
Je citerai le village, c'est un petit village, c'est mon village, c'est le village d'*At Ɛemran*. Par exemple, ils n'ont pas de comité depuis 2001. A cette époque-là j'étais président du comité. (...) *Yella* aussi un quartier, c'est plutôt un nouveau village, le quartier d'*Aglagal* donc c'est un nouveau village puisque les résidents sont issus d'un peu partout, de presque tous les villages. C'est un nouveau village, donc là aussi malheureusement, on a déploré l'absence d'une organisation de comité. Sinon le reste des villages, tout le monde a marché.

Q : Par exemple dans votre village pourquoi il n'y a plus de comités de village ?
Euh, c'est une question de mentalités, les gens, c'est-à-dire que... Bon je suis passé par là, malheureusement j'ai fait l'expérience moi-même. Des fois, on soutient pas les gens, on critique pour critiquer, des fois on reconnaît pas le travail.
Moi-même à l'époque j'étais encore actif, j'ai laissé mon travail, j'ai laissé ma famille, mais y a pas de reconnaissance. Donc c'est au niveau des mentalités. Voilà, y a des mentalités, malheureusement y a encore des mentalités rétrogrades...
Alors que j'ai lu, j'ai eu l'occasion de lire un livre écrit par des Français, quand même ils ont étudié l'histoire de la gestion des villages, c'est-à-dire ils sont restés ébahis tellement c'est une organisation qui n'existe nulle part au monde.

Q : Isem-is livre-agi ?
L'un il s'appelle Hanoteau je crois quelque chose comme ça... Alors ces gens-là, ils sont étonnés, comment se fait-il dans un village kabyle il peut y avoir un crime, le problème va être résolu sans avocat, sans tribunal, sans président, sans argent. Ca c'est unique au monde.
Malheureusement on a perdu toutes ces valeurs aujourd'hui. Ca commence à disparaître. Bon, *mazal* ; heureusement d'ailleurs... Mais elles ont disparu, parce que des gens qui s'étonnent de la méthode de gestion des villages kabyles, une gestion comme celle que je viens de vous citer n'existe nulle part au monde.
Et je pourrais même aller encore plus loin, vous dire que la naissance de la démocratie s'est pratiquée au niveau des villages. *M(i) ara d-nini ṭṭamen*, quelqu'un qui va représenter sa famille *neɣ adrum*, c'est d'abord quelqu'un de respectable, quelqu'un qui est respecté, donc quelqu'un je pourrais dire, c'est un candidat, c'est comme un élu aujourd'hui en démocratie.
Bon quand on choisit un élu il faut quand même certains critères, des critères de compétences, des critères de moralité tout ça, à l'époque c'est ce qui se passait au niveau de nos villages. C'est ce qui se passait, je pourrais même dire en allant plus loin, je pourrais même dire que la démocratie elle est née chez nous, la laïcité aussi, l'imam *neɣ ccix* il n'intervient pas dans les affaires du village, c'est une fois que les décisions sont prises qu'il intervient en quelque sorte, pour en quelque sorte approuver ce qui a été dit *s lfatiḥa*. Mais c'est pas lui qui décide de ce qui va se passer. *Ar tura* ça se

passe comme ça, *wagi mazal-it*, *wagi* ça se passe comme ça, *ccix* n'intervient pas dans les affaires du village, *neɣ* c'est à la fin qu'il intervient pour approuver *s lfatiḥa*.
Le reste ça a tendance à disparaître malheureusement, avec les mentalités, avec l'ouverture sur le monde.

Q : Il reste quand même des villages...
Non *mazal*, *mazal-iten*, y a des villages qui fonctionnent normalement, où les gens sont respectés pour ce qu'ils font, c'est des bénévoles, il y a encore des villages où on reconnaît leur travail, on les respecte donc...

(...)
Q : Vous avez été président du comité de village jusqu'en 2001. Mais quand cela a-t-il commencé ?
Ca a commencé en 96.
Q : Le premier comité de village date de 1996 ?
Non c'est pas le premier. C'est-a-dire, en 96 nous avons vu la situation un peu délicate du village donc, comment dirais-je... J'ai un long parcours dans le mouvement associatif. Voilà. Donc j'ai vu le village en train de décliner en quelque sorte donc on s'est entendu avec un groupe de jeunes, de jeunes universitaires pour prendre en charge justement les problèmes du village.

Q : Quels problèmes ?
Les problèmes sociaux... problèmes... les routes, c'est pas le village qui réalise les routes, mais l'entretien, des fois on fait un peu de désherbage et tout mais ça ne va pas au-delà parce que le comité de village c'est pas une autorité, enfin... c'est pas une institution de l'Etat, il n'a pas de budget... C'est du bénévolat.
Donc on a commencé à mettre en place certaines structures, l'organisation... donc on intervient auprès des autorités justement quand un problème dépasse les capacités du village, on intervient auprès des autorités.
Donc on a mis en place des structures, des commissions, un peu de commissions pour la jeunesse pour essayer justement d'orienter la jeunesse vers l'éducation, la culture, le sport, etc.
Donc c'est comme ça, après on a travaillé un certain temps, donc on a vu que les jeunes malheureusement ne suivaient pas, les citoyens ne suivaient... ils nous encourageaient pas d'ailleurs. Mais on avait besoin d'un soutien moral puisqu'on donne de notre temps, on donne de notre argent, quand on se déplace c'est à nos frais, on demande rien en contrepartie. Mais malheureusement les citoyens ne suivent pas notre démarche.
Donc en 2001 en tous cas on a arrêté par rapport aux événements de 2001, voilà. Donc en 2001, il s'est passé des choses, euh... et c'est là qu'il y eu la fracture en quelque sorte entre le comité et le village. Y avait certains qui nous ont... le maire de l'époque... bon c'est une situation un peu difficile. Donc *yella* le mouvement, ce qu'on appelle le mouvement de *leɛruc* de l'époque, donc le mouvement s'est opposé aux élections ; donc nous, on n'a pas pris position ni dans un camp ni dans l'autre ; donc on a essayé de calmer les esprits, d'éviter qu'il y ait des dérapages c'est-à-dire des choses graves.
Umbɛed on a été traité, je ne sais pas ... de ce qu'on était pas... Donc le p/APC de l'époque a été au village que je présidais, voilà. Il a dit des choses, il a dit des contre-vérités. Donc on a provoqué une AG, on a été attaqué pour des choses qu'on n'a pas faites, alors que notre démarche a évité des choses, des choses très graves. Je peux vous citer un exemple.
Y avait un père qui était un chauvin d'un parti politique dont est issu le maire de l'époque, c'est un chauvin, il était prêt à voter quitte à mourir. De l'autre côté, y avait son fils qui était engagé dans le mouvement des *arouch*, lui il était prêt à empêcher le vote quitte à mourir. Donc sans notre intervention, il aurait pu se passer des choses... irréparables.
Umbɛed le maire de l'époque, *neɣ amek qqaren*, est allé dans le village que je présidais, il a dit des choses complètement erronées, complètement fausses. (...) Le maire est du même village, mais le

village est partagé en deux *At Wanec / At Ɛemran*. C'est-à-dire lui il est allé dire des contre-vérités aux gens du village et les gens du village l'ont cru. Donc notre démarche était justement d'empêcher l'irréparable. Mais malheureusement les gens ont cru en quelque sorte les mensonges. Donc en quelque sorte ils nous ont enlevé la confiance qu'ils avaient en nous. Donc c'est là qu'il y a eu une fracture, et d'ailleurs, depuis 2001 à ce jour, y a pas eu de comité de village.
Pourquoi ? Parce que les volontaires, ceux qui voulaient réellement travailler dans l'intérêt du village, on les a brisés. Donc les autres maintenant, même s'ils ont un peu de volonté, mais il ne veulent pas s'aventurer parce que derrière y a pas de soutien. (...) C'était une époque délicate, une époque vraiment très sensible, une époque où il pouvait se passer des choses dramatiques, voilà.

Q : et avant 96, d le comité *neɣ d tajmaɛt* ?
Oui, y avait, justement nous ce qu'on voulait apporter... *Tella tejmaɛt, tagi umi qqaren* ... mais c'est des personnes très âgées, donc ils n'ont pas une certaine vue, ils n'ont pas la même vision que nous. C'est-à-dire *nekni*, on a une vision plus large sur les problèmes du village, mais la vision-*nsen* elle est très limitée, donc c'est pour ça qu'on est venu apporter du neuf, du sang neuf. Parce que *nitni mazal-iten*, tout ce qui est jeune *nitni ar ɣur-sen* tout ce qui est jeune par exemple, ils les zappaient ils les mettaient de côté. C'est-à-dire le problème de la jeunesse qui est en fait majoritaire.

Q : Ils avaient la vision traditionnelle ?
Voilà, exactement. Nekni nous voulons apporter une vision plus moderne, en tenant compte des traditions, et en tenant compte des problèmes du moment, c'est-à-dire des réalités du moment. Voilà notre souci. (...) On est très attaché aux traditions mais *nekni* on voulait en quelque sorte prendre en charge les problèmes de toute la société, pas uniquement traditionnels, les choses traditionnelles, la routine, bon *lḥasul*, mais on voulait apporter une touche, par exemple l'éducation des jeunes, la culture et tout ce qui est activités sportives et tout ça. Donc les personnes âgées, c'est un volet qui n'existe pas dans leur préoccupation.

Q : *tajmaɛt n zik d acu txeddem* ?
Généralement c'est des personnes bénévoles qui ont l'habitude de travailler bénévolement dans l'intérêt du village. Donc *nitni* en quelque sorte, le programme-*nsen* il se limite à *timcreṭ*, il se limite *ar nnwal*, il se limite généralement aux morts. Donc il faut préparer des tombeaux, il faut préparer... Donc euh, voilà, c'est tout.

Nous on voulait apporter en prenant en compte les traditions, on voulait apporter d'autres choses. Une gestion moderne du village ; on a même proposé que le comité, on a proposé qu'il fasse des mandats, comme toute élection, à ce que le comité rende compte de ce qu'il fait annuellement devant l'AG qui est souveraine. Généralement l'argent du village donc euh... la caisse du village elle est chez quelqu'un comme ça, nous on a proposé à ce qu'on ouvre un compte, à ce qu'on travaille dans la transparence, de façon à ce que tous les gens sachent ce qu'on fait de l'argent. Voilà l'argent c'est sensible, donc on a proposé de créer un compte et à chaque fois de tenir une comptabilité. Voilà un peu ce qu'on voulait apporter. Malheureusement donc, la fracture elle a eu lieu dans les événements que je vous ai racontés tout à l'heure.

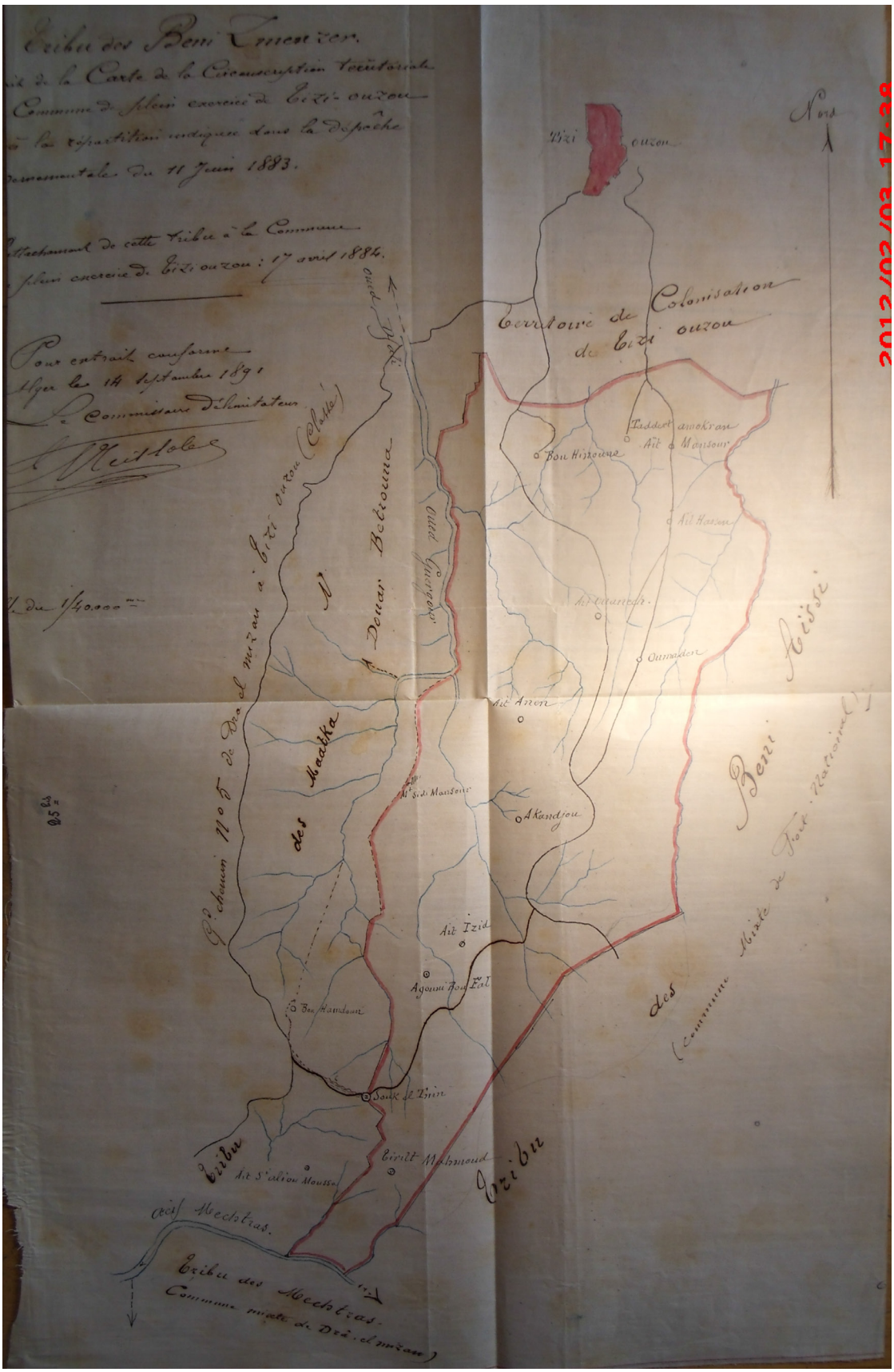
Annexes 4- Reconnaissance et délimitation du territoire des *At Zemmenzer*.

4a- La découverte de l'espace kabyle et des territoires tribaux : une projection cartographique très progressive (ANOM : 10 H 78 ; Carte de 1848).

Carte dressée par le bureau topographique d'Alger. Réalisée après la mainmise sur la vallée du Sebaou (1844-45) ; dans la légende, une note précise : « on a laissé en blanc les parties qui n'ont pu encore être explorées ».

Toutefois, la partie en blanc se soulève et laisse apparaître des indications manuscrites qui laissent penser que la vision du territoire se construit peu à peu, par tâtonnement.

4b- La délimitation du territoire par le Senatus Consulte, 1891 (6 MIOM 42).



4c-Extrait d'un site Internet : Beni ou At Zemmenzer[268].

SITE INTERNET http://www.rezki.net/Ighil-Lmal-un-village-kabyle

Le site propose un article qui présente le village d'Iɣil Lmal ; puis à travers cet exemple, l'auteur envisage d'aborder des questions plus générales à la Kabylie d'aujourd'hui : « la transmission de la mémoire, la difficulté à créer un tissu social et associatif et bien d'autres questions ».

Enfin, les internautes peuvent réagir en envoyant des commentaires ou en répondant aux commentaires.

Ighil Lmal, un village kabyle - jeudi 3 juillet 2008, par Rezki Mammar

« Situé à une quinzaine de kilomètres de Tizi Ouzou en Haute-Kabylie, Ighil Lmal appartient à la commune d'Aït Zmenzer. » ;

« C'est le village le plus au sud de la commune de Aït Zmenzer, là encore les cartes nous donnent un nom arabe « Beni Zmenzer ». Les Aït Zmenzer sont une tribu située entre Maatkas et Aït Douala. »

« A Aït Zmenzer, on compte d'autres villages : *Aït Ouanech*, *Aït Anane*, *Alma*, *Aqenjour*, *Bouassem* et *Oumaden*. Il faut y ajouter *Aglagal*, créé très récemment par des habitants des autres villages. Quant à *Tighilt*, c'est la partie la plus haute d'Ighil Lmal qui est devenue un village séparé. »

Des commentaires envoyés par des internautes (ils sont souvent orignaires du village, d'un autre village de la commune / ou de *lɛeṛc*).

Extrait 1:

Ighil Lmal, un village kabyle 25 décembre 2010 23:28

bonjour rezki moi aussi je suis de beni zemenzer je ss en france

> **Ighil Lmal, un village kabyle** 26 décembre 2010 13:50, par Rezki M Bonjour, je ne sais pas pourquoi vous continuez à dire Beni Zmenzer, moi je ne connais que **At Zmenzer**.

Extrait 2 :

Ighil Lmal, un village kabyle 9 septembre 2008 16:33

Azul Fell-ak Bouhinoun (ou bien ouhinoun) ne fait pas parti d'Ath Zmenzer. Il y a erreur.

> **Ighil Lmal, un village kabyle** 9 septembre 2008 19:46, par rezki Vous avez raison. L'erreur a été corrigée. Administrativement, ce village relève de la commune de Tizi Ouzou, même s'il appartient à la tribu des Aït Zmenzer.

> **Ighil Lmal, un village kabyle** 10 juillet 2010 13:54, par mouhend

vouhinoun il fait parti d'ath zmenzer la tribus qui sont vouhinoun ath ouanech ath anan aglagal iguil l'mal akenjour vouassem .oumadhen. thighilt...qii est une tribut des 6 tributs de l'arch ait aéissi .aht zlenzer .ihessnouen .iferdhiouen (actuel beni aissi).ath douala. aht mehmoudh .ath avdh el moumen.

limiter a l'est ath irathen ai sud iouadhiyen . ouest maathka au nord ath ouaguenoun ceci avant l'arrivee du colonialisme francais c'est adir la federation kabyle etais peuplee de 1 tiers de la population d'algerie elle est divisee en pusieurs archs je conais 58 limites oueste boudoueou tavlat sour ghouzlan jusqu'a maadid au nord de m'sila bordj bourerij est de la ville de setif jisq'a 20 km est de jijel ela lediterrannee du nord sa kapital change ala lumiere des siecles j'en connais djelaa saharrij tavoukirth n'aith kassi. c est ce que ma raconter ma mere des aith ouaneche et mon pere des aith ahessane des ihessnaouene s'il ya erreure veuller apporter un enrichissement merci thanemirth azul imaziguen.

[268] On a retranscrit ici telles quelles les interventions des internautes.

Extrait 3

Ighil Lmal, un village kabyle 11 décembre 2010 07:58

Bonjour tout le monde, Je fait des recherches généalogiques sur mes ancetres, et je souhaiterai savoir si quelqu'un pourrait me renseigner sur la tribu des AIT OUANECH qui selon mon grand père auraient été déporté vers Mirabeau et en nouvelle calédonie pendant la révolte des Mokrani en 1871 Je vous remercie par avance

> **Ighil Lmal, un village kabyle** 12 décembre 2010 20:16, par Izem
>
> Nous n'avons pas de tribus en Kabylie. Juste des villages et des hameaux et des familles enlargie par les circonstances. Pour les tribus il faut aller du cote des forets vierges africaines. Azul. Izem

Extrait 4

Ighil Lmal, un village kabyle 28 février 14:13, par algerien -KHAOUS-

bonjour mes freres azoule falaouene, je suis aussi un fils díghil el mal et je suis fiere de létre.mais ce que me fait mal de voir a ce moment la 2012 des gents sont encore avec cette montaliter qui vraiment elle nést pas pour un vrais kabyle qui aime son payer et sourtout son village la veriter et que ecrire en arabe ou en kabyle cést la meme chose parceque ce paye est LÁLGERIE pendant laguerre de revolution le sand de notre martyres est couler partouts sans dire tu es un arabe ou un kabyle ou un mezzabi ou.....ils ont dits qui sont algeriens moslems et vive la liberter mes freres laissez nous pour tous ces blablabla..... je suis fiere détre un algerien un moslem et sourtout un kabyle de beni-zemenzer.....un de la famille KHAOUS

> **Ighil Lmal, un village kabyle** 29 février 00:15, par ToDo

Je pense que tu te trompes à trois niveaux. Premièrement tu n'es pas de Beni Zmenzer mais d'At Zmenzer, pourquoi veux tu imiter les Arabes au point de changer le nom de ta tribu en Beni. Deuxièmement le kabyle n'est pas la langue de l'Algérie. Aucun Etat ne protège le kabyle, l'Etat donne des milliards pour diffuser l'arabe à la télévision, à l'école, à la mosquée et dans l'administration mais notre langue elle ne bénéficie pas de tels moyens. Tant qu'il n'existe pas d'Etat qui officialise le kabyle alors nous sommes des orphelins. Troisièmement, l'islam est une question privée, tu es musulman et tu n'es pas le seul mais ça n'a rien à voir avec le sujet. Pour finir, sache que je suis kabyle, que la France est le colonisateur d'hier et l'Algérie le colonisateur d'aujourd'hui.

Annexes 5- Documentation concernant les comités de village.

5a- Tableau de présentation des membres des comités ; analyses statistiques.

1- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE D'ATH BOUKELLAL (AIT-OUANECHE)

Comité créé en : non indiqué

Membre (initiales)	Fonction dans le comité	Age	Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession
1-B M	Président	45	Enseignant
2-H D	Vice-président	65	Retraité
3-D S	Secrétaire général	43	Technicien
4-R A	Adjoint	55	Retraité
5-A M M	Trésorier	66	Retraité
6-B R	Trésorier	53	Technicien
7-H A	Adjoint	59	Retraité
8-B M A	Assesseur	68	Retraité
9-L M	Assesseur	52	Chauffeur
10-B S	Assesseur	60	Retraité
11-T A	Assesseur	59	Chauffeur
12-G A	Assesseur	42	Enseignant
13-B A	Assesseur	65	Retraité
14-B R	Assesseur	48	Secrétaire administratif
15-H N	Assesseur	42	Fonctionnaire

2- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE D'AGOUNI BOUFAL

Comité renouvelé en : 2010

Membre (nom ou initiales)	Fonction dans le comité	Age	Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession
1-H S	Président	34	Enseignant (Bac + 6)
2-B H	1er vice-président	53	Enseignant
3-B M	2ème vice-président	54	Retraité
4-A O	Secrétaire général	49	Ingénieur (Bac + 5)
5-Z A	Secrétaire adjoint	52	Fonctionnaire
6-B Y	Trésorier	48	Commerçant
7-C S	Trésorier adjoint	61	Commerçant
8-B A	Membre suppléant	40	Commerçant
9- H A	Membre suppléant	52	Commerçant
10-B B	Membre suppléant	37	Chômeur
11-B I	Membre suppléant	45	Chef d'entreprise
12-I H	Membre suppléant	32	Chef de chantier

3- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE DE BOUASSEM (AÏT SAÏDI)

Comité renouvelé en : 2007

Membre (nom ou initiales)	Fonction dans le comité	Age	Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession
1-A K	Président	50	Menuisier bois (4ème année / moyen)
2-O A	1er vice-président	28	Niveau universitaire
3-B M	2ème vice-président	37 ans	Artisan bois (4ème année / moyen)
4-B A	Secrétaire	46	Niveau universitaire
5-S S	Trésorier	52	(2ème année / moyen)
6-S Y	1er vice-trésorier	50	Agriculteur (6ème AF)
7-S H	Suppléant	40	Transporteur (1er année / moyen)
8-G R	Suppléant	39	Artisan (4ème année / moyen)
9- S M	Magasinier	30	Menuisier bois (6 année / fondamental)

4- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE D'IGHIL EL-MAL.

Comité créé en : 1999

Membre (nom ou initiales)	**Fonction dans le comité**	**Age**	**Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession**
1-R M	Président	52	Soudeur (CEP)
2-Z A	1er vice-président	40	Sans profession (9 année / fondamental)
3-B S	2ème vice-président	33	Maçon (9ème AF)
4-G H	Secrétaire général	36	Magasinier lycée (3 AS)
5-A M	Secrétaire général	60	Retraité ex-fonctionnaire Wilaya (sans niveau)
6-R A	Trésorier	49	Transport privé de voyageurs (3 AS)
7-K A A	Trésorier adjoint	44	Comptable (4ème A M)
8-K A	Magasinier	65	Retraité ex-démarcheur CNLB (sans niveau)
9- B S	Magasinier adjoint	55	Sans profession (6 AF)
10-B A	Suppléant	44	Sans profession (4 AM)
11-K M S	Suppléant	65	Retraité ENIEM
12-F M	Suppléant	78	Retraité (sans niveau)
13-A M R	Suppléant	60	Transport privé de marchandises (4 année moyen)
14-K R	Suppléant	55	Maçon (6ème AF)

5- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE DE MELLOUL

Comité renouvelé en : 2007

Membre (nom ou initiales)	**Fonction dans le comité**	**Age**	**Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession**
1-B A	Président	46	Fonctionnaire (4 AM)
2-B M	Vice-président	53	Fonctionnaire
3-A Y	Démarcheur	47	Fonction libérale (4 AM)
4-B S	Magasinier	72	Retraité
5-B A	Trésorier	39	Fonction libérale (5 AF)
6-R M C	Membre « sage »	52	Fonctionnaire
7-Y S	Membre « sage »	58	Retraité
8-M M	Membre	41	Fonction libérale (9 AF)
9- R M	Membre « sage »	69	Retraité
10-Y H	Membre	38	Fonction libérale
11-B M	Membre	/	Retraité
12-B S	Membre	52	Fonctionnaire
13-B H	Membre	/	/
14-B A	Membre	39	Ingénieur
15-Y A	Membre	74	Retraité

6- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE D'OUMADENE

Comité créé en : non indiqué

Membre (nom ou initiales)	**Fonction dans le comité**	**Age**	**Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession**
1-	Président	61	P. en pharmacie
2-	1er vice-président	65	Déclarant en douane
3-	2ème vice-président	71	Magasinier
4-	Secrétaire général	44	Licencié
5-	Secrétaire adjoint	44	Bachelier
6-	Trésorier	58	Enseignant
7-	Trésorier adjoint	51	Comptable
8-	Membre assesseur	78	Fellah
9-	Membre assesseur	74	Fellah
10-	Membre assesseur	85	Retraité
11-	Membre assesseur	63	Commerçant
12-	Membre assesseur	79	Retraité
13-	Membre assesseur	58	Plombier
14-	Membre assesseur	47	Mécanicien

7- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE DE TIGHILT ET ATH LOUANAS

Comité renouvelé en : 2013

Membre (nom ou initiales)	**Fonction dans le comité**	**Age**	**Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession**
1-A B	président	49	P E P (licencié)
2-RB	Vice-président	40	Vice Pdt APC (Ingénieur)
3-A B	Trésorier	41	Comptable (niveau lycée)
4-R B	Trésorier adjoint	64	Chef d'entreprise (sans niveau)
5-M A	Membre	49	Comptable (niveau moyen)
6-S G	Membre	32	Sans profession (niveau moyen)
7-S A	Membre chargé du matériel	32	Artisan (niveau moyen)
8-R G	Membre chargé du matériel	55	Retraité (sans niveau)
9- M G	Membre	54	Menuisier (sans niveau)
10-M A	Membre (litige)	61	Retraité (niveau moyen)
11-R G	Membre (litige)	45	Maçon (niveau moyen)
12-M A	Membre (litige)	49	Electro-mécanicien (niveau lycée)
13-A B	Membre (litige)	40	Artisan (niveau lycée)
14-M A	Membre (litige)	41	T santé (niveau lycée)
15-O H	Membre (litige)	41	Non indiqué (niveau université)
16-R A	Membre (litige)	38	Artisan (niveau lycée)
17-H A	Membre (litige)	38	Chef d'entreprise (niveau moyen)
18-A A	Membre (litige)	32	Artisan (niveau moyen)
19-A A	Membre (litige)	34	Artisan (niveau moyen)
20-M A	Membre (litige)	43	M Ambulant (niveau moyen)
21-H A	Membre (litige)	40	OP 1 (niveau moyen)

8- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE DE BOUHINOUN- SIH GOUMGHAR

Comité créé en : (renouvelé en février 2008)

Membre (nom ou initiales)	**Fonction dans le comité**	**Age**	**Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession**
1-A A	Président	48	Commerçant
2-B M	Secrétaire général	48	Fonctionnaire
3-B Y	Trésorier	50	Commerçant
4-N S	Conseiller	59	Fonctionnaire
5-K M	Comptable	45	Comptable (élu à l'APC)
6-M M	Assesseur	45	Maçon
7-K M	Assesseur	60	Plombier
8-A M	Sage	44	Journalier
9- B D	Sage	40	Commerçant
10-B M	Sage	55	Fonctionnaire
11-M M	Sage	45	Commerçant
12-S M	Sage	48	Infirmier
13-Z S	Sage	62	Retraité
14-Z S	1er adjoint	35	Fonctionnaire
15-N K	2ème adjoint	51	Fonctionnaire

9- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE DE AFFEDRIK.

Comité renouvelé en 2013

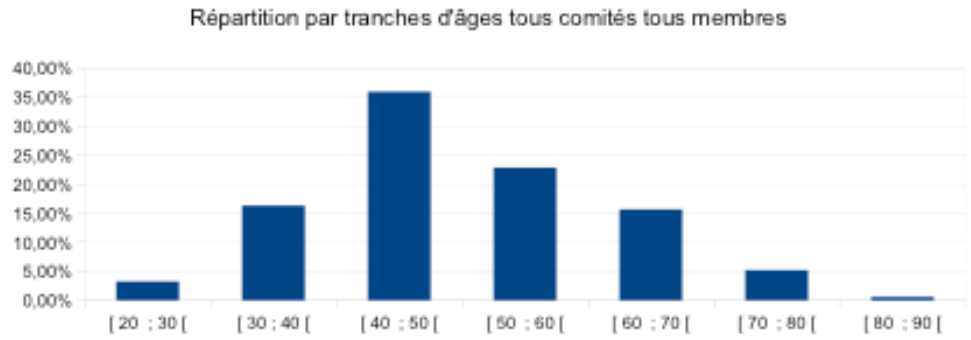
Membre (nom ou initiales)	**Fonction dans le comité**	**Age**	**Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession**
1-A T	Président	26	Gérant (9 AF)
2-HA	Vice-président	40	Chef d'entreprise (1ère AS)
3-M C	2ème vice-président	23	(9ème AF)
4-H M	Secrétaire général	46	Cadre d'étude, T S en comptabilité (3ème AS)
5-C K	Vice-secrétaire	29	(Bac + 4 gestion)
6-C S	Trésorier	54	Chef d'entreprise (3ème AS)
7-M A	Vice-trésorier	48	Chef cuisinier (4ème AM)
8-H R	Membre suppléant	35	(3ème AS)
9- M A	Membre suppléant	38	Intermédiaire en immobilier (autodidacte)
10-A D	Membre suppléant	36	Ouvrier NAFTAL (9ème AF)
11-H H	Membre suppléant	32	Ouvrier (1ère AS)
12-M H	Membre suppléant	32	Ingénieur en génie civil (Bac + 5)
13-A N	Membre suppléant	23	Etudiant
14-S A	Membre suppléant	51	Fonction libérale
15-A L	Membre suppléant	35	T S en informatique (3ème AS)
16-M A	Membre suppléant	46	Chef d'entreprise (9ème AF)

10- COMPOSITION DU COMITE DE VILLAGE- VILLAGE DE TIGHILT MAHMOUD.

Comité renouvelé en : 2012

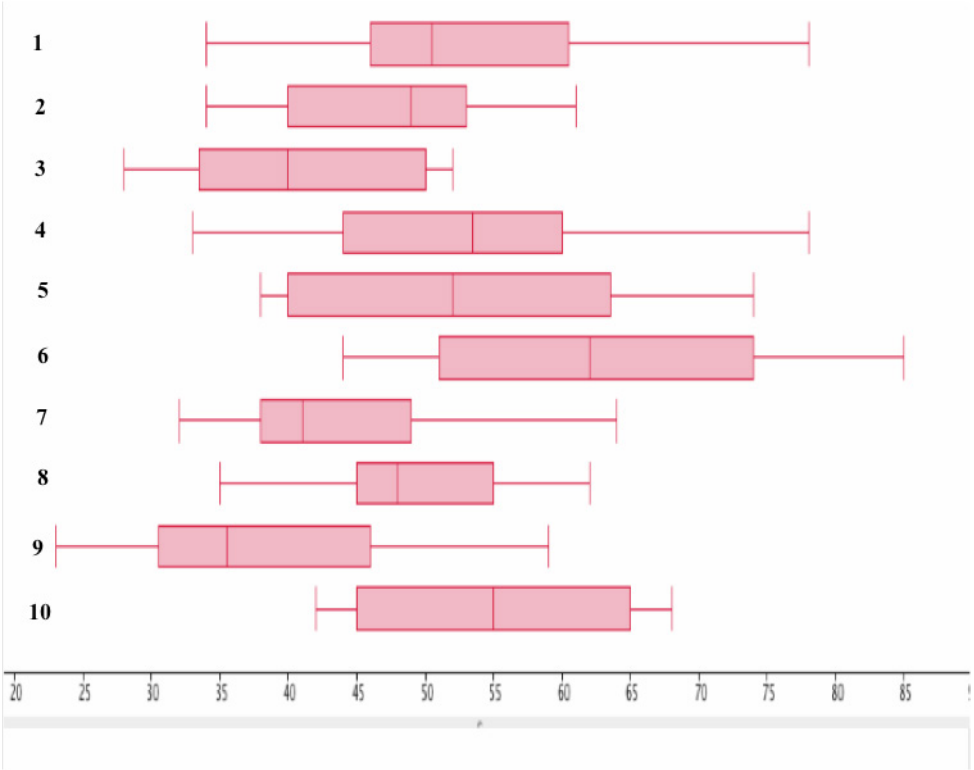
Membre (initiales)	**Fonction dans le comité**	**Age**	**Niveau d'étude (précis : par exemple 9ème AF ou Bac + 2...) - Profession**
1-H B	Président	65	Bac (prof de mécanique) Retraité
2-B C	1er vice-président	47	Licencié (enseignant au CEM)
3-D A	Membre	34	Fonctionnaire (niveau lycée)
4-C B	Trésorier	53	Chef de service fonction publique (niveau moyen)
5-R B	Financier	46	Banquier (niveau universitaire)
6-Y Z	Chargé de l'organique	52	Enseignant (niveau universitaire)
7-H H	Chargé des conflits	55	Sapeur pompier à la retraite (niveau primaire)
8-B B	Chargé du social	42	Chauffeur (niveau primaire)
9- A O	Chargé des travaux	47	Infirmier (niveau primaire)
10-A H	Chargé des achats	78	Retraité de France (aucun niveau)
11-C B	Chargé des travaux	46	Entrepreneur (niveau lycée)
12-A T	Secrétaire	45	Secrétaire APC (niveau terminale)
13-M C	Membre	49	Infirmier (niveau terminale)
14-A C	Chargé à l'émigration	68	Retraité (niveau CEP)
15- M H	Chargé du collectif	62	Retraité (niveau CEP)
16-A B	Chargé du matériel collectif	65	Retraité (niveau CEP)
17-S M	Chargé des conflits	61	Retraité (niveau CEP)
18-A M	Organique	49	Professeur au CEM (niveau universitaire)
19-MM	Chargé des conflits	60	Retraité (niveau primaire)
20-A K	Chargé des conflits	53	Entrepreneur (niveau primaire)
21-A H	Chargé du collectif	47	Enseignant (niveau universitaire)
22-A B	Relations extérieures	45	Responsable à Sonelgaz (niveau ingénieur)
23-R F	Chargé des conflits	59	Retraité (niveau primaire)
24-S B	Chargé du matériel	45	Employé APC (niveau primaire)

Etude de l'âge



On observe une courbe de Gauss dont l'axe de symétrie se situe aux alentours de 50 ans. D'après les quelques données empiriques fournies par les informateurs sur le terrain ou d'autres études plus générales (cf. Mahé, 2001), au début des années 1980, l'âge des membres des comités se situait autour de 60-70 ans. Il y a donc eu un rajeunissement des membres. Cela confirme les propos des informateurs qui en investissant les comités souhaitaient donner une place plus importante aux jeunes.

On peut analyser plus en détails le cas de chaque comité, avec les diagrammes en boîtes[269] ci-dessous :



[269] Un diagramme en boîte indique de façon visuelle quelques traits de la série observée. Il est composé d'un rectangle allant du premier au troisième quartile et coupé par la médiane. Les segments aux extrémités mènent jusqu'aux valeurs minimales et maximales. Par définition, 25 % des données de l'échantillon sont inférieures ou égales au premier quartile Q1, 50 % sont inférieures ou égales à la médiane et 75 % sont inférieures ou égales au troisième quartile Q3. *Exemples : lecture des cas d'*Umaden *(6) et d'*Afeḍriq *(9) avec des effectifs respectifs de 14 et 16 membres donc très proches :*

- *25 % des membres les plus jeunes du comité d'*Afeḍriq *ont moins de 23 ans contre 44 ans pour le comité d'*Umaden.
- *75 % des membres du comité d'*Afeḍriq *ont moins de 46 ans contre 74 ans pour le comité d'*Umaden.
- *Le troisième quartile du comité d'*Afeḍriq *est 46 ans. Or, le plus jeune du comité d'*Umaden *est âgé de 44 ans, on peut donc en déduire qu'environ les trois quarts des membres du comité d'*Afeḍriq *sont plus jeunes que le plus jeune des membres du comité d'*Umaden.

Tableau récapitulatif des statistiques

Comités	Nb	Moyenne	Min	Q1	Médiane	Q3	Max	N° sur le diagramme
Tiɣilt Meḥmud	24	52,95	34	46	50,5	60,5	78	1
Agni Bbuffal	11	47,72	34	40	49	53	61	2
At Sɛidi	9	41,33	28	33,5	40	50	52	3
Iɣil Lmal	14	52,57	33	44	53,5	60	78	4
Mellul	13	52,3	38	40	52	63,5	74	5
Umaden	14	63	44	51	62	74	85	6
Tiɣilt / At Lewnas	21	43,61	32	38	41	49	64	7
Buhinun	15	49	35	45	48	55	62	8
Afeḍriq	16	37,62	23	30,5	35,5	46	59	9
At Wanec (At Buqellal)	15	54,8	42	45	55	65	68	10

Ces données montrent deux cas de figure :

- Dans 4 cas (*Tiɣilt Meḥmud*, *Iyil Lmal, Buhinun*, *At Buqellal*), les trois quarts ont plus de 40 ans environ.
- Dans 4 autres cas (*Agni Bbuffal*, *At Sɛidi*, *Tiɣilt / At Lewnas*, *Afeḍriq*), les trois quarts au moins des membres du comité ont moins de 50 ans environ ; les informateurs soulignent cependant que, parfois, ils confient à d'autres villageois plus anciens la tâche de constituer, en parallèle au comité de village, un "comité de sages".
  Rappelons que certains de ces comités de "jeunes" se sont constitués suite à un dysfonctionnement du comité précédent.

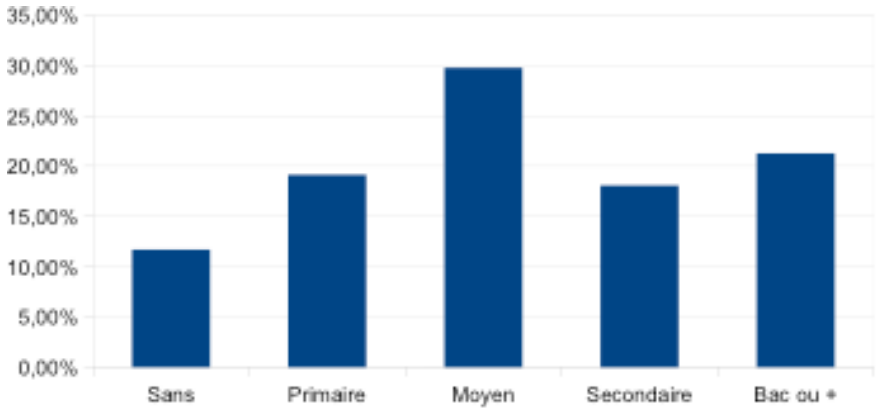
Ces données indiquent qu'une nouvelle génération investit les comités, est capable de s'approprier cet outil.

Le cas d'*Umaden*, quant à lui, est particulier : l'âge médian est de 62 ans, 50 % des membres ont entre 51 et 74 ans et 25 % des plus âgés ont entre 74 et 85 ans. Cela indiquerait que le profil de ce comité se rapproche du profil des anciennes *djemaa*.

Etude du niveau scolaire

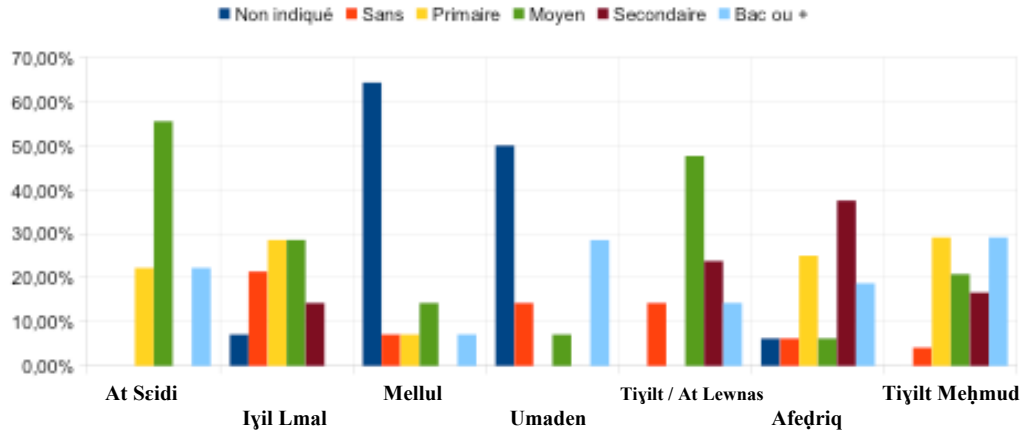
Les données portent sur 125 membres de comités ; les tableaux des comités de *Buhinun* et *d'At Buqellal* ne comportant pas d'informations précises à ce sujet, ils n'ont pas été pris en compte.

Niveau scolaire des membres (tous comités confondus)



Le graphique montre que le niveau scolaire des membres des comités est plutôt moyen (niveau collège). La proportion des membres ayant un niveau bac ou + est à souligner ; elle peut être interprétée grâce à une analyse plus précise du cas de chaque comité.

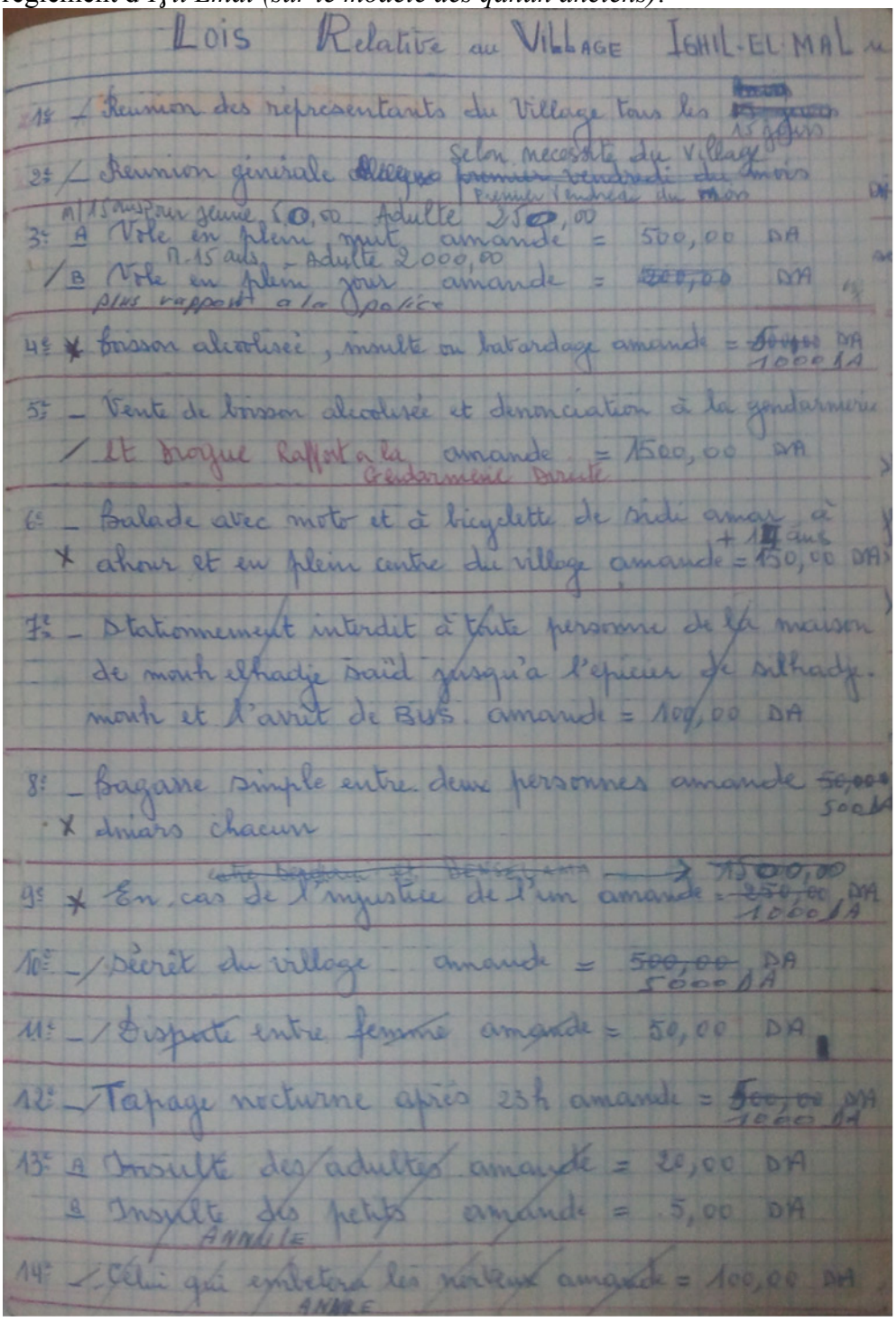
Niveau scolaire des membres par comités



Le plus grand nombre de membres dans chaque comité se situe à un niveau moyen ou primaire / moyen, excepté dans le cas de *Tiɣilt Meḥmud* où on note une proportion importante de niveau bac ou plus. Cela s'explique par la volonté du président qui a délibérément choisi de constituer son comité de membres diplômés (c'est un village qui a abandonné la représentation selon la structure lignagère).

5b- Des règlements intérieurs.

Extraits du règlement d'*Iɣil Lmal (sur le modèle des qanun anciens)*.



LOIS Relative au VILLAGE IGHIL-EL-MAL

1° / Réunion des représentants du Village tous les ~~15 jours~~ 15 jours

2° / Réunion générale ~~obligatoire~~ ~~premier vendredi du mois~~ Selon necessité du Village Premier vendredi du mois

3° A/ 15 ans pour jeune 50,00 Adulte 250,00 DA
A Vole en plein nuit amende = 500,00 DA
/ B Vole en plein jour amende = ~~500,00~~ DA
B. 15 ans. - Adulte 2000,00
Plus rapport a la police

4° * boisson alcoolisée, insulte ou bavardage amende = ~~50,00~~ DA 1000 DA

5° - Vente de boisson alcoolisée et dénonciation à la gendarmerie
/ Et toute Rafflet a la amende = 1500,00 DA
Gendarmerie Directe

6° - Balade avec moto et à bicyclette de Sidi amar à + 14 ans
* ahour et en plein centre du village amende = 150,00 DA

7° - Stationnement interdit à toute personne de la maison de mouh elhadje Said jusqu'a l'epicier de Elhadj. mouh et l'arrêt de Bus. amende = 100,00 DA

8° - Bagarre simple entre deux personnes amende ~~50,00~~ 500 DA
* dinars chacun

9° * En cas de l'injustice de l'un amende = ~~250,00~~ 1500,00 DA 1000 DA

10° - / Secret du village amende = ~~500,00~~ DA 5000 DA

11° - / Dispute entre ~~femme~~ amende = 50,00 DA

12° - Tapage nocturne après 23h amende = ~~500,00~~ DA 1000 DA

13° A Insulte des adultes amende = 20,00 DA
B Insulte des petits amende = 5,00 DA
ANNULE

14° / Celui qui embêtera les voisins amende = 100,00 DA
ANNULE

15ème A litige du terrain ou autre au village sur un rayon
X de 1 km du domicile amande = ~~100,00~~ DA 200 DA
B même article 15, mais plus de 1 km amande = ~~200,00~~ DA

16ème X Baignade et salissure des fontaines amande = ~~5~~00,00 DA

17ème _ Tous les épiciers du village doivent interdire le
/ stationnement devant leur porte amande = 200,00 DA

18ème _ les contrevenants qui stationnent devant les
/ épiciers du village amande = 100,00 DA

19ème _ Passage des animaux de tadjmaït thalemast,
/ jusqu'à la fontaine amande = 100,00 DA

20ème _ Toutes personnes qui parleront avec méchanceté /
/ et même debout amande = ~~50,00~~ DA 500 DA

21ème _ Toute personne qui ce fait défenseur des autres
/ ~~amande~~ = ~~100,00~~ DA 500 DA

22ème _ Toute femme qui refuse la préparation de couscous
/ sauf s'elle est seule ou elle a une famille
nombreuse amande = 20,00 DA

23ème _ si l'amande d'un contrevenant n'est pas payer
/ pendant 15 jours, au dela de cette date elle sera double

24ème _ Toute personne qui dénoncera une tierce personne
X sans l'autorisation des représentants amande = ~~5~~00,00 DA

25ème _ Deux (2) personnes sont seulements admises lors des
reunions pour représenter leurs famille, si une 3ème
personnes présente sans autorisation amande = 100,00 DA

26 - Toutes outrages aux représentants du village ou au muezzin (chikh) amande = ~~100,00~~ 5000 DA
en cas de récidive mise en quarantaine

27 - Poubelles devant la maison de Khadje Said ainsi que le déversement hors du dépotoire amande = 250,00 DA

28 - A Toute personne sortant de son plein gré, ou refuse de payer son amande, sera exclu du village, personne n'ira à sa fête ou à sa mort et sans aucune aide ni moralement ni matériellement s'il a un commerce, personne n'achete chez lui, ni le faire travailler, ni le transporter amande = 1000,00 DA

B s'il veut reintegrer au village, est astreint à payer la somme de 5000,00 DA, ainsi que ses peines seront quadruplées. (en cas de changement de village)

29 - Attentat à la pudeur pour chacun des deux contrevenants comme 1e Avertissement amande = 1500,00 DA

30 - Toute famille qui refuse de presenter les deux (2) representants ou qui ne remplace pas les demissionnaires dans les 15 jr qui suivent la reunion, chaque maison de cette famille seront penalisées de 150,00 DA

31 - Toute familles qui déverse des terres des debris de briques ou autres sur les routs du Village amende = ~~100,00~~ 5000 DA, et ramassera ses detritus ces.

32 - lors des travaux au village ou la reunion, l'appelle sera faite le matin et le soir amende = 500,00 DA

Toute Absence à la réunion du Village amende = ~~100,00~~ 500 DA

Un règlement intéreur « modernisé » : le règlement d'*Agni Bbuffal*.

Asiwel i tdukli n tadart

Agni bouffal

Comité du village Agouni Bouffal : UZZAL

Objectif – Mission – Règlement intérieur- Partenariat – Projets

« Le mythe travaille dans les sociétés comme le rêve dans l'individu. Comme lui, il dispose des éléments du passé, il les transmet mais en même temps, il les aménage en fonction du présent. Quand survient un traumatisme, le mythe, comme le rêve, ne cesse de le représenter, jusqu'à ce que son inscription dans l'histoire soit possible, que son contenu puisse être nommé, devenir mémoire le mythe kabyle, qui fonctionne comme un véritable mythe: il désigne une origine et un corpus de valeurs, il imprègne l'inconscient et le conscient, il circule dans la mémoire et dans la langue. Il fonde le dynamisme vital d'une société »

1/ Rôle du comité du village :

1.1 Gestion des conflits comité des sages à constituer :

Il sera indispensable de constituer un comité de sage restreint afin d'appuyer le comité du village dans le règlement des conflits à l'amiable.
Exemple : conflits de voisinage, familiale,…..
L'idée et d'inviter, d'habituer les citoyens du village à demander une aide auprès du comité des sages dans le cas d'un conflits plutôt que de faire recours directement à une procédure judiciaire qui peut être longue et surtout pas très équitable ou juste et souvent avec des conséquences désastreuses.

1.2 Représentation auprès des autorités :

Le comité du village est la seul instance qui doit représenter le village auprès des autorités, APC,Daïra,APW,…

Sur ce point seul le comité du village est habilité à faire des démarches auprès des instances extérieures

- **Toutes initiatives individuelle ou collective d'une ou plusieurs personnes du village seront passibles d'une amende dont le montant sera fixé lors d'une AG et d'une condamnation morale (voir règlement)**
- **Les initiatives prisent auprès des autorités ne doivent avoir aucun caractère politique ou religieuses, seul l'intérêt général du village prévaut.**
  Les démarches prisent ne doivent pas être motivées par des ambitions politiques, ou d'enrichissement personnel.

Exemple : Dans le cas d'une allocation d'une aide de toutes natures qui revient au village, seul le comité est en mesure de la récupérer et de décider de l'attribution et de la distribution.

1.3 Travailler en étroite collaboration avec l'association Uzzal France(les immigrés)

- *Le comité du village est le seul à pouvoir faire une demande ou sollicitation auprès des immigrés.*
- *Les échanges entre les deux associations sont formels et exclusivement exprimés par courrier postal ou électronique.*
- *Un bilan régulier entre des deux associations est indispensable et doit être mis à disposition des adhérents.*

1.4 Relations extérieurs avec les comités du village avoisinant

- **Regroupement ponctuel avec d'autres comités de village ou associations pour un intérêt commun**

  Exemple : le projet du gaz de ville, l'eau, téléphone,…..

1.5 Animation et coordination des activités des autres associations du village

Le comité du village a pour rôle de superviser, coordonner et engager des actions communes avec les autres associations du village.

- *Les initiatives des autres associations du village, sportives, culturelles, religieuses ou autres doivent être supervisées par le comité du village.*
- *Ces associations doivent avoir l'autorisation du comité pour toutes les actions qu'elles peuvent mener*

1.6 Veiller, défendre et faire vivre notre culture, identité et nos traditions et coutumes

- **Organisation de Timechret, Yennayer, Enwal,….**

1 .7 Veiller au bon fonctionnement des instances du village

- **Respect du règlement intérieur**
- **Veiller à la cohésion des citoyens, toutes appartenances religieuses ou politique ne doit pas mettre en péril l'union du village**
  Exemple : Les décisions qui seront prises dans l'intérêt général du village, ne doivent pas être motivées par une appartenance politique ou religieuse
  (FFS-FLN-RCD,RND,….) – (Musulman, Chrétiens, Hâté,….)
- **Veiller à l'union du village, et ne prendre aucune considération d'appartenance famillíales, quartiers, …**

Exemple : Pas d'organisations sous forme tribale (Idarman), ni sous forme de quartiers (habitants de Ighil, centre village, el tennine, Algérois, Immigrés ou autres citoyens du village résident à l'extérieur)

1.8 Gestion de crise :

- **Gestion d'événements exceptionnels**

  Exemple : Kidnaping, feu de forêts, tempête climatique, ….

- **Etre à l'écoute des citoyens du village pour toutes propositions de projets**

Les membres adhérents peuvent suggérer, proposer des projets toujours dans l'intérêt général, qui sera toujours soumis à validation de l'assemblée.

2/ Engagement du comité du village :

Les membres du comité du village s'engagent :

- ***A respecter le règlement intérieur, en cas de non respect l'amende applicable à un membre du comité sera 2 fois plus élevée à celle des autres membres du village.***
- ***A travailler en toute impartialité et objectivité.***
- ***A travailler dans l'intérêt général et seulement celui-ci. tout engagement dans intérêt personnel est passible d'une exclusion.***
- ***A tenir un bilan financier, ce bilan peut être demandé à tout moment par un membre adhérent.***

3/ Le règlement intérieur :

3.1 Assemblée générale :

ARTICLE -1 : L'Assemblée Générale est l'organe suprême de décision au village. Il se réunit en Assemblée Générale ordinaire deux fois l'an, ou en Assemblée Générale extraordinaire.

ARTICLE -2 :

a) Les Assemblées Générales extraordinaires peuvent être convoquées en cas de besoin par le président du comité sur proposition du comité ou à la demande d'au moins dix membres ($\frac{2}{3}$) de l'Assemblée Générale.

b) La convocation de l'Assemblée Générale doit être portée à la connaissance de la population au plus tard une semaine avant la date de la réunion en précisant la date, le lieu, l'heure et l'ordre du jour.

ARTICLE -3 : les délibérations de l'Assemblée Générale sont acquises à la majorité simple des votants, quelque soit leur nombre. Le quorum n'est pas nécessaire.

ARTICLE -4 : La police des débats est dévolue au président du Comité du Village ou toute personne membre du comité à qui il confirait cette tache.

ARTICLE -5 : Toute perturbation des débats est passible suivant le cas

Exemple : Insulte, perturbation, manque de respect,....

- ***D'un avertissement***
- ***D'une amende d'un mentant de 500 DA***
- ***D'une exclusion***

CAS D'URGENCE :

ARTICLE - 6 : en cas de force majeure les citoyens du village interviennent et se rassemblent sans appel ou convocation.

3 .2 Adhésions :

Article 1 : Sont concernés par les adhésions les hommes de 21 ans et plus

3.4 Cotisation

Article 1 : ***Une cotisation annuelle est fixée à minimum 500 dinars par membre***

Article 2 : ***Toute augmentation de la cotisation passe par une assemblée***

Article 3 : ***Sont exonérés de cotisation les personnes invalides***

Article 4 : ***Les têtes de famille doivent se porter garants de l'adhésion de l'ensemble des des membres de sa famille***

Exemple : Une tête de famille doit assurer le règlement de toutes les cotisations des membres de sa famille (père, fils)

Article 5 : ***Les immigrés en France s'acquittent de leurs cotisations auprès de l'associarion Uzzal France***

Article 6 : ***Les immigrés des autres pays (point à finaliser)***

Article 7 : ***Les Algérois doivent s'acquitter des cotisations auprès du comité du village (même somme)***

Article 8 ***Les résidents en dehors du village (DBK, Tizi-Ouzou, le sud,....) s'acquittent de la même somme***

Article 9 ***Tout résident au village durant 6 mois doit s'acquitter de la cotisation.***

Explication : Toute personne étrangère au village voulant rejoindre un membre de sa famille, ou dans un cadre professionnel doit s'acquitter de la même cotisation et respecter le fonctionnement du village

Exemple : maître d'école, infirmier, beau frère,.....

4 : Engagement d'acceptation du règlement intérieur

Chaque adhérent s'engage à respecter le règlement et à le faire respecter par les membres de sa famille.
Le non respect du règlement est un motif de radiation de l'adhésion.

4.1 Droit :

L'adhésion donne les pleins droits à ses membres et à sa famille

- Accès au matériel du village,
- Accès aux infrastructures du village,
- Droit de sollicitation du comité, ...
- Accès à l'ensemble des biens matériels
- Droit de participation au fonctionnement du village : Prise de parole à l'assemblée, suggestion, proposition de projet,....

4.2 Respect de l'environnement et des espaces publics

Article 1 : Empiètement sur les espaces publics : amende 500 DA

Article 2 : Feu de forêt : amende 10 000 DA

Article 3 : Rejet des eaux usées ou déchets sur les espaces publics : amende 1000 DA

Article 4 : Chaque personne engageant des travaux qui engendre une gêne au village doit en informer et faire une autorisation auprès du comité.

Les travaux de raccordement d'eau ou autre qui nécessite d'apporter une modification ou de casser la chaussé sans soumis à autorisation auprès du comité, un engagement de réparation de la chaussé sera demandé sous un délai.

Le non respect de ces exigences sont passible d'une amende de 5000 DA

Article 5 : Dépôts sur les places publics et ruelles : Toutes personnes déposant des matériaux ou autres sur la voie public doit s'engager à libérer le lieu sous une semaine au maximum et à laisser l'espace propre est bien dégagé amende 2000DA

En cas de gêne l'espace doit être libérer immédiatement.

Exemple : dépôt matériaux de construction (sable, brique, ...)

Article 6 : <u>Le cas de Ait Izid</u> : les personnes voulant déposer une marchandise sur la place du village avant de la transférer dans leur village doivent demander une autorisation au comité du village et dans le cas d'un accord ils doivent s'acquitter d'une participation financière de 1000 DA à chaque dépôt, et doit laisser la place du village propre.

4.2 Vivre ensemble

Les articles ci-dessous sont appliqués sur plainte de l'intéressé auprès du comité du village, l'intéressé doit apporter les preuves nécessaires ou éventuellement 2 témoins

Article 1 : Tapage nocturne : Amende 2000DA
Article 2 : Agression, vol,...5000DA
Article 3 : Harcèlement moral ou autre 500 DA
Article 4 : Fête familiale : elles sont soumises à autorisation auprès de la police et les intéressés doivent en informer le comité du village.

Article 5 : Les ventes ambulantes sont acceptées exclusivement sur la place du village :

Exemples : la circulation est vente ne sont pas autorisées dans les ruelles du village.

Article 6 : Interdiction de faire venir des personnes étrangères au village : Chaque personne voulant ramener un ami ou une connaissance doit l'emmener chez lui, sauf cas de décès, mariage ou événement exceptionnel. Amende : 2000 DA

4.3 La pratique du culte

Article 1 : Respect de la laïcité et de la diversité religieuse
Article 2 : Interdiction d'incitation et de propagande dans l'espace public amende 1000DA

Exemple : Toutes personnes incitant autrui à la consommation de drogue alcool ou propagande religieuse (Christianisme, islamisme, ...) sera condamné par une amende de : proposition 1500 DA, en cas de récidive il sera convoqué par le comité du village et en cas de récidive à 3 reprises il sera exclu.

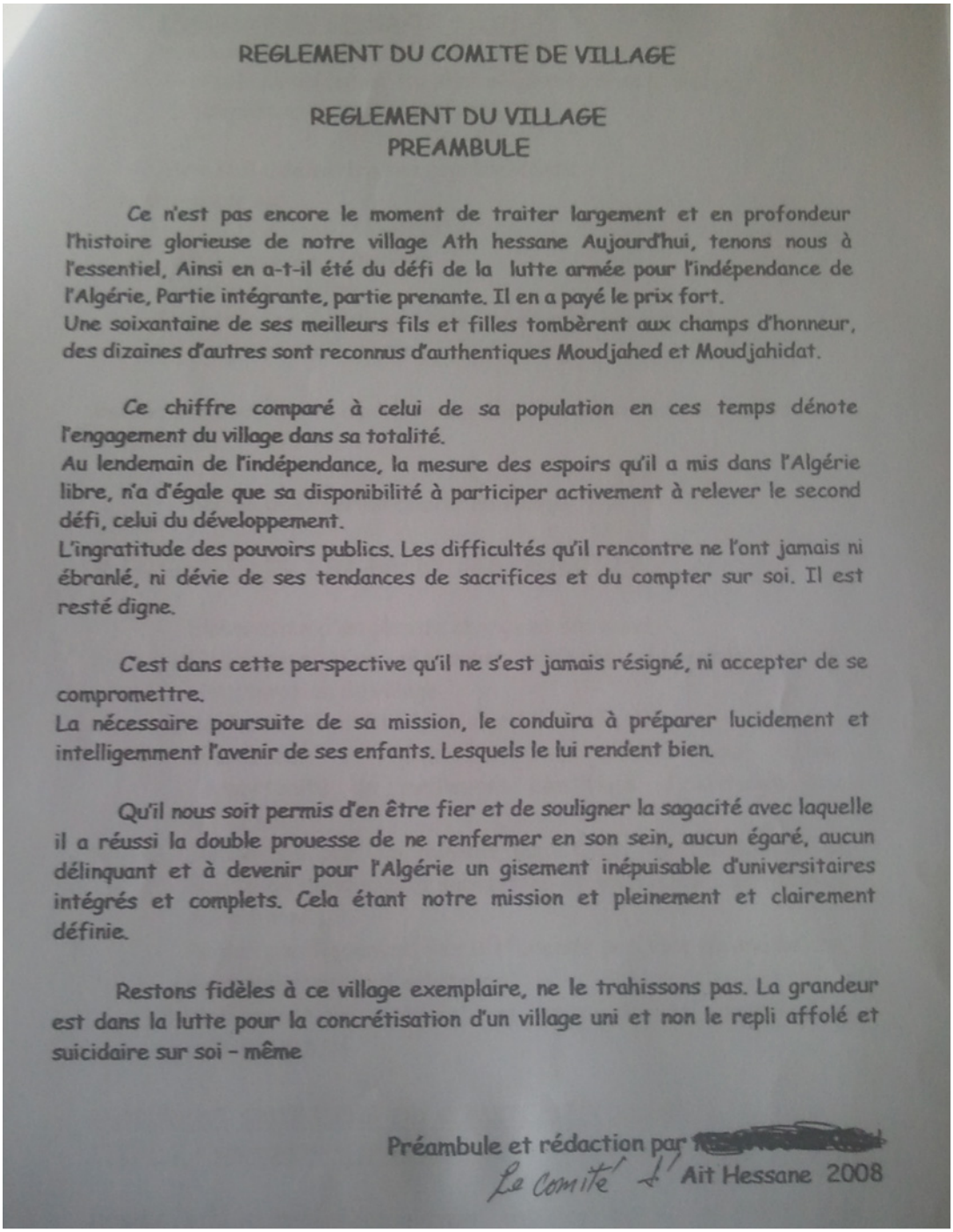
4.4 Le budget du village

Article 1 : Le budget du village ne peut être sous aucune condition déficitaire, le fonctionnement et les dépenses du village ne doit pas engager des dettes.

Article 2 : Un bilan financier doit être rendu public régulièrement, il sera disponible à l'ensemble des adhérents.
Article 3 : Chaque adhérent est en droit de demander un bilan financier et le comité doit justifier les dépenses avec des factures ou des bons.

« Le mythe travaille dans les sociétés comme le rêve dans l'individu. Comme lui, il dispose des éléments du passé, il les transmet mais en même temps, il les aménage en fonction du présent. Quand survient un traumatisme, le mythe, comme le rêve, ne cesse de le représenter, jusqu'à ce que son inscription dans l'histoire soit possible, que son contenu puisse être nommé, devenir mémoire le mythe kabyle, qui fonctionne comme un véritable mythe: il désigne une origine et un corpus de valeurs, il imprègne l'inconscient et le conscient, il circule dans la mémoire et dans la langue. Il fonde le dynamisme vital d'une société »

Un règlement intérieur « modernisé » : le règlement d'*At Ḥsen*.



REGLEMENT DU COMITE DE VILLAGE

REGLEMENT DU VILLAGE
PREAMBULE

Ce n'est pas encore le moment de traiter largement et en profondeur l'histoire glorieuse de notre village Ath hessane Aujourd'hui, tenons nous à l'essentiel, Ainsi en a-t-il été du défi de la lutte armée pour l'indépendance de l'Algérie, Partie intégrante, partie prenante. Il en a payé le prix fort.
Une soixantaine de ses meilleurs fils et filles tombèrent aux champs d'honneur, des dizaines d'autres sont reconnus d'authentiques Moudjahed et Moudjahidat.

Ce chiffre comparé à celui de sa population en ces temps dénote l'engagement du village dans sa totalité.
Au lendemain de l'indépendance, la mesure des espoirs qu'il a mis dans l'Algérie libre, n'a d'égale que sa disponibilité à participer activement à relever le second défi, celui du développement.
L'ingratitude des pouvoirs publics. Les difficultés qu'il rencontre ne l'ont jamais ni ébranlé, ni dévie de ses tendances de sacrifices et du compter sur soi. Il est resté digne.

C'est dans cette perspective qu'il ne s'est jamais résigné, ni accepter de se compromettre.
La nécessaire poursuite de sa mission, le conduira à préparer lucidement et intelligemment l'avenir de ses enfants. Lesquels le lui rendent bien.

Qu'il nous soit permis d'en être fier et de souligner la sagacité avec laquelle il a réussi la double prouesse de ne renfermer en son sein, aucun égaré, aucun délinquant et à devenir pour l'Algérie un gisement inépuisable d'universitaires intégrés et complets. Cela étant notre mission et pleinement et clairement définie.

Restons fidèles à ce village exemplaire, ne le trahissons pas. La grandeur est dans la lutte pour la concrétisation d'un village uni et non le repli affolé et suicidaire sur soi – même

Préambule et rédaction par [redacted]
Le comité d'Ait Hessane 2008

L'ASSEMBLEE GENERALE (A.G)

- vouée au progrès général de ses habitants
- résolue à raffermir les liens séculaires dans le village.
- Convaincue de sa souveraineté à :

• Elire et à démettre ses représentants.

- se prononcer sur :

- Le bilan moral et financier
- Les grands conflits
- Le patrimoine du village (biens meubles et immeubles)
- Le programme d'action ou plan de charge

Guidée par une volonté de renforcer les liens entre les villages frères d'ihsnaoun.

- décide de créer un comité de village.

✱ LE COMITE DE VILLAGE ET SES OBJECTIFS.

- Elaboration d'un plan de charge et son suivi.
- Elaboration d'un règlement intérieur du comité et la structuration du village.
- Renforcer l'unité et la solidarité dans le village.
- Coordonner et intensifier ses efforts pour offrir l'opportunité de meilleures conditions d'existence aux villageois.
- Combattre par les moyens légaux et réglementaires les écarts de conduite, la subversion et les fléaux sous toutes leurs formes.
- Régler pacifiquement les différends par voie de médiation, de conciliation ou d'arbitrage.
- Renforcer et activer au sein de la coordination d'IHSNAOUN.

REGLEMENT INTERIEUR DU COMITE DE VILLAGE

TITRE I : **prescription générale**

Article 1 : le présent règlement est régi par la loi 90/30 du 04/12/1990 dont l'objet statutaire et social a pour rôle la défense des intérêts matériels et moreaux, la sauvegarde des bonnes mœurs,

le respect des us et coutumes ainsi que l'intégrité territoriale du village.

Article 2 : ce règlement intérieur fixera les règles relatives à l'organisation technique des rôles et à la discipline générale.

Article 3: le présent règlement sera obligatoirement affiche au niveau du lieu de la réunion de l'assemblée générale (A.G) du village et de son comité.

Il est ainsi porté à la connaissance de tous les villageois qui sont tenus de se conformer au respect de toutes les dispositions prévues ci après.

Article 4: chaque membre est protégé par tous les moyens légaux contre toutes formes d'injures, d'outrages, de diffamation ou de menaces. Le comité se réserve le droit de procéder ou faire procéder à la réparation des préjudices éventuellement causés y compris par le recours à la justice.

TITRE II : conditions de travail

Article 5: instauré au sein du comité la règle de la libre discussion de toute question inscrite à l'ordre du jour. Cette règle implique, en outre, qu'une fois la décision prise par la majorité, la minorité qui défendait un point de vue contraire, l'applique sans réserve.

Article 6: toutes les décisions sont prises à la majorité simple. Le quorum est constitué par les deux tiers des membres, chaque membre dispose d'une voix en cas d'égalités lors d'un vote celle du président compte double.

Article 7 : tout membre, quelque soit son rang dans la hiérarchie, est responsable des taches ou missions qui lui sont confiées. Le président doit veiller à l'exécution des orientations qu'il donne.

Article 8 : lorsqu'une mission requiert l'intervention d'un non - membre pour une raison ou une autre, le comité en débat juge de son opportunité et prend la décision appropriée.

Article 9 : l'assemblée générale se réunit en session ordinaire une fois par semestre et en session extraordinaire lorsque l'urgence est signalée ou bien encore sur la demande des ses ⅔.

Article 10 : la convocation de l'assemblée générale (A.G) fera l'objet d'un affichage dans les lieux publics quinze (15) jours avant sa tenue, ce qui tient de leur convocation, et juste après d'un affichage du PV (procès verbal) en ces mêmes lieux ce qui tient lieu d'information et de transparence. Chaque assemblée générale est sanctionnée d'un P.V dans un registre côté et paraphé et qui restera un patrimoine du village.

Article 11 : lorsqu'il y a entrave à la réalisation d'un projet d'utilité publique, le comité se réserve le droit de la signaler à la commission Wilayale des oppositions des tiers créée à cet effet.

Article 12 : la communication se fera par voie d'affichage au niveau des lieux habituellement fréquentés par les villageois sur toutes les informations dignes d'intérêt

TITRE III : dispositions particulières.

Article 13 : le comite de village est d'essence apolitique. Ses convictions sont empreintes de sagesse et sont ancrées dans les engagements fondamentaux de justice.

Article 14 : le siége de l'association dénommée COMITE DE VILLAGE est sis à la salle commune THAKARAVTH. Toutes fois le comité de village peut et est habilité à désigner pour ses réunions toute autre salle commune pour une raison ou une autre.

Article 15 : en cas d'absences répétées de plus des ⅔ des délègues, le président est astreint (du devoir) d'informer l'assemblée générale par la convocation en réunion extraordinaire qui jugera de ce qu'il y aura de mieux à entreprendre.

TITRE IV : discipline générale.

Article 16 : pour le maintien du bon ordre et de la discipline, il est interdit à toufs les membres de :

- accéder en réunion en état d'ébriété.
- Causer du désordre dans les lieux de réunions.
- Quitter une réunion sans motif plausible.

- Introduire une personne étrangère aux réunions, sans l'accord préalable du comité
- Accepter des dons ou tout autre avantage de la part d'une personne physique ou morale entretenant ou susceptible d'entretenir des relations avec le comité de village.
- Détourner ou dissimuler des documents de travail, particulièrement le cachet du comité destiné à son apposition par vote et seulement par vote (après délibération).

Article 17 : l'émargement lors des réunions du comité est une mesure qui s'applique à l'ensemble des membres.

Article 18 : les absences injustifiées et répétées nuisent à l'harmonie du groupe, elles portent atteinte à son moral et le démobilise. Devant ce cas d'espéce, le comité démet son auteur, propose à l'A.G son remplacement.

Article 19: sous peine d'être considérée comme absence irrégulière, tout membre est tenu d'informer le comité et d'en indiquer le motif.

Article 20 : si le motif évoque n'est pas reconnu valable, le comité peut doublement la considérer comme absence irrégulière et donner la primauté à l'article 18 de ce règlement.

Article 21 : Rupture de l'engagement
Un délégué qui manifeste la volonté de quitter le comité doit soumettre sa démission écrite et motivée, le comité peut l'accepter ou le rejeter.

Article 22 : le renouvellement du comité

- ALINEA 1 : le renouvellement du comité sortant est à l'ordre du jour, entre autres, de l'avant dernière réunion ordinaire de l'A.G, pour rappel.

- ALINEA 2 : A l'expiration du mandat de trois (03) ans qui naturellement coïncidera avec la tenue de la dernière réunion de l'A.G. celle – ci est tenue de procéder à son renouvellement.

- **ALINEA 3**: le comité sortant dans sa totalité est soumis à l'obligation de passation de consignes avec le comité rentrant dés son installation.

- **ALINEA 4** : dans le cas ou il restera moins de (05) cinq membres le comité est considéré dissous. Il aura à charge, pour un délai n'excédant pas trois (03) mois l'accomplissement de sa mission sans relâche.

- **ALINEA 5** : ce délai est imparti à l'A.G pour reconstituer un nouveau comité de village ou les initiatives individuelles peuvent - être salvatrices.

Article 23 : le recensement
Il est aussi utile que nécessaire car plein d'enseignements et de renseignements, par ses indications, il constituera un tableau de bord pour les générations futures et est le moteur essentiel à la connaissance de l'histoire du village.

Il est impératif qu'il se fasse tous les trois (03) ans comme il est souhaitable, une fois fait, que l'inscription de nouveaux venus, de nouvelles données auprès du comité de village soit coutumière.

LE VOTE DE L'ASSEMBLEE GENERALE.

Article 24: le vote de l'A.G est à la majorité simple à bulletin secret ou à défaut à main libre. Néanmoins le quorum des ⅔ de ses membres reste une condition pour sa validation.
Dans le même esprit de l'article 05 de ce présent règlement.

Article 25: les autres biens tels que tables, ustensiles..... Peuvent constituer une Ressource, à l'occasion des fêtes, par leur location (aux seuls villageois) moyennant une modique somme.

Article 26 : Aménagement révision du règlement intérieur du comite du village.

Ce règlement intérieur est de tolérance zéro à admettre une soustraction et ou un rajout d'articles par une quelconque association fut-elle le comité. Il est de tolérance totale à les admettre par et pour la seule " et unique A.G.

REGLEMENT INTERIEUR DU VILLAGE DISCIPLINE GENERALE

+Présence lors des réunions de l'assemblée générale.

L'échec où la réussite du comité de village, dépend en grande partie de l'A.G sa présence en force aux réunions, aux enterrements et aux appels exceptionnels, mobilise et encourage le comité qui ne peut que réussir tout ce qu'il entreprend. Le contraire le voue inexorablement à la démobilisation synonyme de son échec.

Volontairement aucune forme de sanction n'est prévue préférant laisser place au sens de responsabilité que nous savons élevé de tout un chacun, à son civisme et à sa détermination à œuvrer pour l'intérêt général.

+Travaux d'utilité publique

Un volontariat nominatif sera initié sur liste annuelle tournante, le nombre à convoquer sera sensiblement à la mesure de la tache à accomplir. Libre à tout un chacun de répondre par sa présence ou alors par le paiement de l'équivalent de la rétribution en cours d'un ouvrier.

+Catastrophe naturelle Incendie :

La vigilance, l'intervention énergétique et la mobilisation des villageois, peuvent être déterminantes voire salutaires en cas de catastrophe naturelle ou d'incendie.

+ La sécurité dans le village :
+ Comme un être vivant, pour être dispo, a besoin de tous ses membres, notre village a besoin, pour sa sécurité, de tous ses fils. L'idéal serait que tout un chacun s'inscrive dans la longue et naturelle tradition de lutte commune pour la paix, car en l'absence de toute force de sécurité publique, la quiétude des uns se trouve être dans celle des autres.
+ Les villageois non résidents :

Ils sont à part entière les dignes fils du village et méritent ainsi tous les égards. L'accent est mis sur la nécessite de :

+ Les inviter dans la mesure du possible, aux réunions de l'AG et les associer ainsi à la prise des grandes décisions.
+ Les inviter par tout moyen aux festivités traditionnelles du village.
+ Ils sont soumis aux mêmes devoirs, et bénéficient des mêmes droits que les résidants.
+ Les salles communes (Tajmeth Tadarth)

Il convient de signaler avec satisfaction leur existence comme il est de loisir à noter leurs vocations historiques.

- Lieu de rassemblement des seuls villageois généralement des vieux le soir après les heures ardues de travail.

- Aires de jeux la journée pour les jeunes.
- Lieu d'hospitalité
- Lieu d'un repas de communion annuel appelé N'WAL.

Il est de haute importance de signaler qu'elles sont, de tous les temps, gérées et entretenues par le village qui entend les préserver. Dans l'intérêt de notre jeunesse délaissé par les pouvoirs publics et exceptionnellement l'A.G peut les affecter aux activités légales de jeunesse sous le contrôle du comité.

+ Hygiène et propreté :

La solution ancestrale du balayage des ruelles intérieures par chacun devant l'égale superficie de sa demeure reste la plus appropriée, elle est plus que jamais souhaitée.
Le plus bref des délais est accordé à tout villageois pour la réparation de sa conduite d'eaux usées ou ménagères défectueuse. Il est de notoriété publique que celles-ci sont une source de maladie.
Protéger la santé des citoyens par l'interdiction absolue de leur déversement sur les lieux communs est une nécessité. Les récalcitrants après un premier avertissement serons signales au service hygiène de la commune.

+ Le Vol

Est condamnable l'attitude d'un villageois qui surprend en flagrant délit un voleur s'il ne le dénonce pas. Il sera considéré comme complice en cas de récidive de ce même voleur et sera dénoncé. Car désormais le village ne fermera jamais plus les yeux sur l'auteur (mineur ou majeur) d'un vol. il sera signalé sans rémission à la justice.

+ Arrachage de l'affichage

La communication se fera essentiellement par voie d'affichage en des lieux habituels de rassemblement des villageois : tels que cafés maures, Epiceries et salles communes.

La responsabilité du propriétaire du lieu d'affichage n'est nullement engagée en cas d'arrachage de l'information y compris par la force.

L'auteur de ce délit dans le cas ou il est directement ou indirectement concerné se verra derechef signalé à qui de compétence.

Dans le cas ou l'auteur n'est pas concerné, le comité le convoque et l'avertit.

+ Unité dans le village

Les semeurs de trouble (individu du au groupe d'individus) par des propos diviseurs en incitant à la division sera ou seront traité (s) de renégat (s) et se verra ou se verront dénoncé (s) comme tel (s) Ce cas d'une extrême gravité est soumis à l'A.G car l'unité s'impose à la fois comme une fin et comme un moyen.

Comme une fin car le village est UN, il a une histoire, une personnalité, un nom, un territoire, un comité.....

Comme un moyen, car seule l'action concertée et unifiée peut répondre aux aspirations légitimes de paix, de sécurité et d'un mieux être économique, social et culturel.

+ Altercation ou bagarre entre villageois.

Un litige, une bagarre entre villageois (aussi graves soient – ils) demandent de la sagesse de l'apaisement de la part des tiers (Frères, proches ou autres) évitant ainsi d'altérer une situation à l'évidence simple.

En dehors de ces deux qualités et d'autres vertus, devant ce cas d'espèce le risque d'une mêlée générale est pris sous le prétexte qui demeurera toujours fallacieux dans un village de fraternité naturelle façonnée par des siècles de vie commune . un précédant de ce genre à jamais révolue (moyenâgeux) constituera une affaire de l'A.G qui décidera des suites qui s'imposeront.

Un grand respect est voué à celles moins jeunes mais veuves, inscrites dans l'histoire par le sacrifice du soi pour les siens.

Un vif encouragement à nos jeunes, qui malgré les tentations sauvegardent doublement leur honneur et celui du village par leur adhésion à une modernité non compromettante et à une vie villageoise non rétrograde.

+ Les marchands ambulants

Le devoir de surveillance d'une part et le signalement, au comité de village, des écarts de conduite de ces marchands d'autre part incombent aux villageois.

Faire justice soi-même est inadmissible, y compris par les commerçant s du village. Tout comme l'est toute demande d'argent à ces commerçants ambulants de la part d'une ou plusieurs personnes. Le comité jouera le rôle de régulateur.

Toute personne (ou groupe de personne) introduisant au village une personne (ou groupe de personne) étrangère au village de sinistre et douteuse réputation avérée sera sommée, dans un premier temps par le comité de village d'en cesser toute relation. En cas de persistance; l'A.G sera avisée.

DISPOSITIONS PARTICULIERS.

+ Le foncier du village

Déployer tous les efforts nécessaires pour la sauvegarde du patrimoine foncier du village restant désormais inscrit bien inaliénable. Ce principe justifié ne souffre et ne tolère aucune exception, si ce n'est sa réservation exclusive aux projets d'utilités publiques sous la souveraineté de l'A.G.

Ne ménager aucun effort pour la récupération de celui indûment occupé. Prendre les dispositions utiles pour obtenir les plans à même de déterminer avec exactitude, les lieux et les limites.

Tout obstacle placé par un indu occupant est considéré comme un acte criminel justifiant largement son assignation en justice. À l'évidence ces derniers sont à étudier cas par cas.

+ Constructions et élargissement des routes.

Gérer ne peut être que prévoir afin de léguer aux générations futures des acquis utiles et définitifs.

Au demeurant, nul ne peut s'arroger le droit de construire sans aviser le comité, lorsque sa bâtisse ou sa clôture se trouve en bordure d'une rue ou ruelle susceptible de gêner à jamais le passage réglementaire.

L'auteur de ce méfait sera sommé d'arrêter les travaux de construction par l'autorité compétente à savoir la police d'urbanisme dans un premier temps et ester en justice dans un second temps.

+ Appel à manifestation

Le comité de village peut lancer un appel à une manifestation pacifique de tous les villageois, sous l'accord de l'assemblée générale (AG) pour une revendication avérée légitime mais piétinée, dés épuisement des voies légales menant à sa satisfaction.

Cette manifestation, ce qu'il y a de plus pacifique, est conditionnée par l'expiration d'un délai de (15) quinze jours préalablement donné aux autorités concernées..

En cas d'interpellation par les forces de l'ordre d'une ou plusieurs personne, le comité ainsi que la communauté villageoise ne tariront pas d'efforts jusqu'à sa ou leur libération (s) sans condition.

Cette engagement exclue tout interpellé en possession de substance ou d'objet interdits ou destructeurs de bien public, comme il exclu tout interpellé d'une manifestation à laquelle l'A.G n'a pas souscrit. L'appel à la mobilisation de la coordination IHSNAWEN est envisageable.

+ L'appel de coordination IHSNAWAN a une manifestation

L'appel de la coordination IHSNAWAN à une manifestation est soumis à l'approbation ou la désapprobation de l'A.G lors d'une réunion extraordinaire provoquée par le comité.

Le même engagement et les mêmes désengagements seront de vigueur, dans un cadre d'ensemble en cas d'interpellation d'un ou plusieurs manifestants.

+ Les habitations vacantes

La pénétration de résidents étrangers au village par le truchement de location ou vente de maison vacante est résolument interdite.

Elle est permise, sous l'aval du comité ou de l'AG s'il y a lieu aux seuls cas de lien de sang de 1er degré avéré entre les deux parties.

L'extrême gravité d'enfreindre cette règle exposera son auteur devant l'A.G , seule à même de prendre une décision exécutoire qu'elle jugera utile.

+Veillés funèbres

Perdre un être cher est certainement la plus grande tristesse qu'un homme peut ressentir.

Le devoir de la communauté villageoise est de la soutenir moralement par sa présence, partager ainsi sa peine à traverser cette dure épreuve. Le comité de village servira d'exemple par sa préférence donnée au recueillement en groupe.

Et dans la pratique par la prise en charge des dépenses extravagantes, qu'il réduira et uniformisera par l'achat de :

+ Respect de la volonté des villageois

Solidaire dans l'effort de la sauvegarde de son authenticité, surtout déterminée à préserver ses us et coutumes, l'AG seule détentrice du pouvoir de décision, se prononcera sur :

- toute bâtisse par les autorités, ou sur initiative d'une ou plusieurs personnes sur un terrain appartenait au village ou à un tiers.
- Toute utilisation, commune ou particulière. Destinée à une activité non économique de quelque ordre soit -elle.

STRUCTURATION DU COMITE DE VILLAGE

Doté d'une structuration démocratiquement organisée, le comité pourra susciter l'adhésion et le respect. Au sein du comité, la démocratie s'exerce ou doit s'exercer par la libre discussion , la critique constructive, l'auto -critique et le respect mutuel. Cette option doit s'élargir à l'échelle de l'assemblée générale (A.G).

+ Le comité de village

Le comité de village est formé de l'ensemble harmonieux des membres élus par l'assemblée générale.

Article 1 : le comité élit à son tour et en son sein.

- Un président
- Un 1er vice président
- Un 2ème vice président
- Un secrétaire général
- Un secrétaire général adjoint
- Un trésorier
- Un trésorier adjoint

Le comité, pour plus d'efficacité dans son entreprise, se scinde en commissions.

Celle administrative est composée par le bureau élu par le comité dont le rôle est défini par son appellation démarches, entrevues administratives, secrétariat .....

Appellation qui désigne littéralement le champ d'application ou d'intervention des autres commissions composées de 04 à 05 membres.
Ainsi il en est de celle de :

- l'hygiène
- sociale
- la commission " des conflits " ou de discipline est composée de l'ensemble des membres du comité de village.

STRUCTURATION

REALISATION DU COMITE DE VILLAGE AVEC LES COLLECTIVES LOCALES.

Le comité est structuré en commissions, chacune en ce qui la concerne doit s'engager pleinement, sans ménager aucun effort pour les revendications légitimes des villageois, ainsi il en sera :

- Des demandes de subventions étatiques qui doivent se faire dans les délais impartis.
- De l'action des aides aux handicapés et nécessiteux.
- De l'impérieuse nécessite de suivi des travaux de réalisation et ainsi mettre un terme à l'anarchie qui souvent caractérise les intervenants.
- Signalement des fuites d'eaux
- Signalement de chute de tension électrique ext...

Relation du comité de village avec les associations du village.

Emanation de la volonté de la communauté villageoise, le comité de village a le devoir d'assister de travailler en symbiose avec toutes les associations existantes ou à exister.

Les délégués sont les seuls élus. Cette qualité les force à aviser l'AG du travail de celle-ci.

Bien qu'agrées par les autorités compétentes, les associations sont soumises à l'appréciation de l'A.G. celle - ci par le biais du comité de village, peut par voie légale démettre, blâmer (signal des motifs aux autorités concernées). Ou féliciter sa composante.

Relation comite de village avec la coordination IHSNAWAN
L'assurance de notre village, sa clairvoyance le placent à s'ouvrir aux autres village frères d'IHSNAWAN.

La coordination exerce ses compétences statutaires, à l'échelle de son territoire, dans les domaines économique, social et culturel pour la résolution des problèmes communs (définis dans son règlement intérieur)

Elle est d'essence apolitique et inscrit comme principe intangible la non ingérence dans les affaires internes à un village. Excepté le cas ou celui-ci sollicite son intervention par écrit signée par un minimum de trois (03) dont le président.

LES CONFLITS DANS LE VILLAGE

Assure et rassurant les villageois de sa neutralité, le comité dans son ensemble compose la commission de discipline ou des conflits. Il s'efforcera de régler pacifiquement et à l'amiable tous les différends, par voie de médiation, de conciliation ou d'arbitrage.

Il réaffirme sa volonté à soutenir devant la justice, si tel est le cas, par son témoignage, le plaignant lésé.

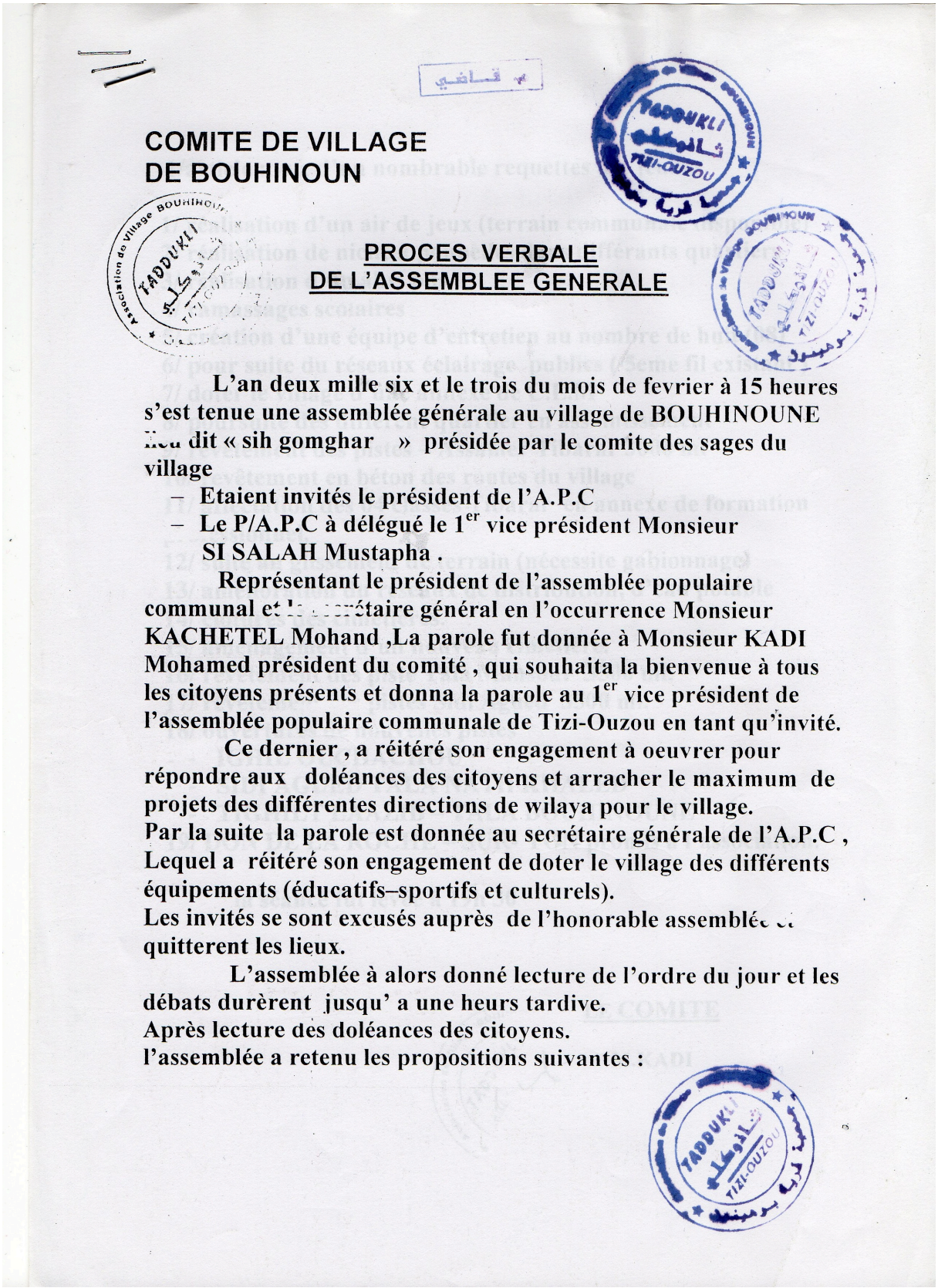
Sera irrecevable, la plainte de citoyens déjà objet d'assignations en justice.

CONCLUSION

Il n'y a rien de plus vrai que l'affirmation de l'inscription de ce présent règlement aussi bien du village que du comité dans le prolongement des lois de la république aux quelles un respect fort bien placé est voué. Néanmoins, jalouse des legs, fière de son unité, glorieuse par son histoire, la communauté villageoise tente de maîtriser le passage à la modernité vers laquelle elle est tournée sans heurt.

5c- Une multiplication des documents écrits.

Un procès-verbal de réunion.



COMITE DE VILLAGE
DE BOUHINOUN

PROCES VERBALE
DE L'ASSEMBLEE GENERALE

L'an deux mille six et le trois du mois de fevrier à 15 heures s'est tenue une assemblée générale au village de BOUHINOUNE lieu dit « sih gomghar » présidée par le comite des sages du village

- Etaient invités le président de l'A.P.C
- Le P/A.P.C à délégué le 1er vice président Monsieur SI SALAH Mustapha .

Représentant le président de l'assemblée populaire communal et le secrétaire général en l'occurrence Monsieur KACHETEL Mohand ,La parole fut donnée à Monsieur KADI Mohamed président du comité , qui souhaita la bienvenue à tous les citoyens présents et donna la parole au 1er vice président de l'assemblée populaire communale de Tizi-Ouzou en tant qu'invité.

Ce dernier , a réitéré son engagement à oeuvrer pour répondre aux doléances des citoyens et arracher le maximum de projets des différentes directions de wilaya pour le village.
Par la suite la parole est donnée au secrétaire générale de l'A.P.C , Lequel a réitéré son engagement de doter le village des différents équipements (éducatifs–sportifs et culturels).
Les invités se sont excusés auprès de l'honorable assemblée et quitterent les lieux.

L'assemblée à alors donné lecture de l'ordre du jour et les débats durèrent jusqu' a une heurs tardive.
Après lecture des doléances des citoyens.
l'assemblée a retenu les propositions suivantes :

1/article : vue d'un nombrable requettes des jeunes.

1/ réalisation d'un air de jeux (terrain communale disponible)
2/ réalisation de niche à poubelles dans différants quartiers
3/ réalisation d'un abri bus
4/ ramassages scolaires
5/ création d'une équipe d'entretien au nombre de huit (08)
6/ pour suite du réseaux éclairage publics (5eme fil existant)
7/ doter le village d'une annexe de C.E.M
8/ poursuite des différent quartier en assainissement
9/ revêtement des pistes – Assamer Tibarar 3000 ml
10/ revêtement en béton des routes du village
11/ affectation des 04 classes Tibarar en annexe de formation professionnel.
12/ suite au glissement de terrain (nécessite gabionnage)
13/ amélioration du réseaux de distribution, d'eau potable
14/ clôtures des cimetières.
15/ aménagement d'un nouveau cimetière.
16/ revêtement des piste Tala Mansour 3500 ml.
17/ revêtement des pistes Sidi Agued 3500 ml.
18/ ouvertures de nouvelles pistes
- IGHIL OUCHACHOU
- SIDI AGUED TALA NATH KHALED
- TIGHILT LAAZIB – TALA BOUHINOUNE

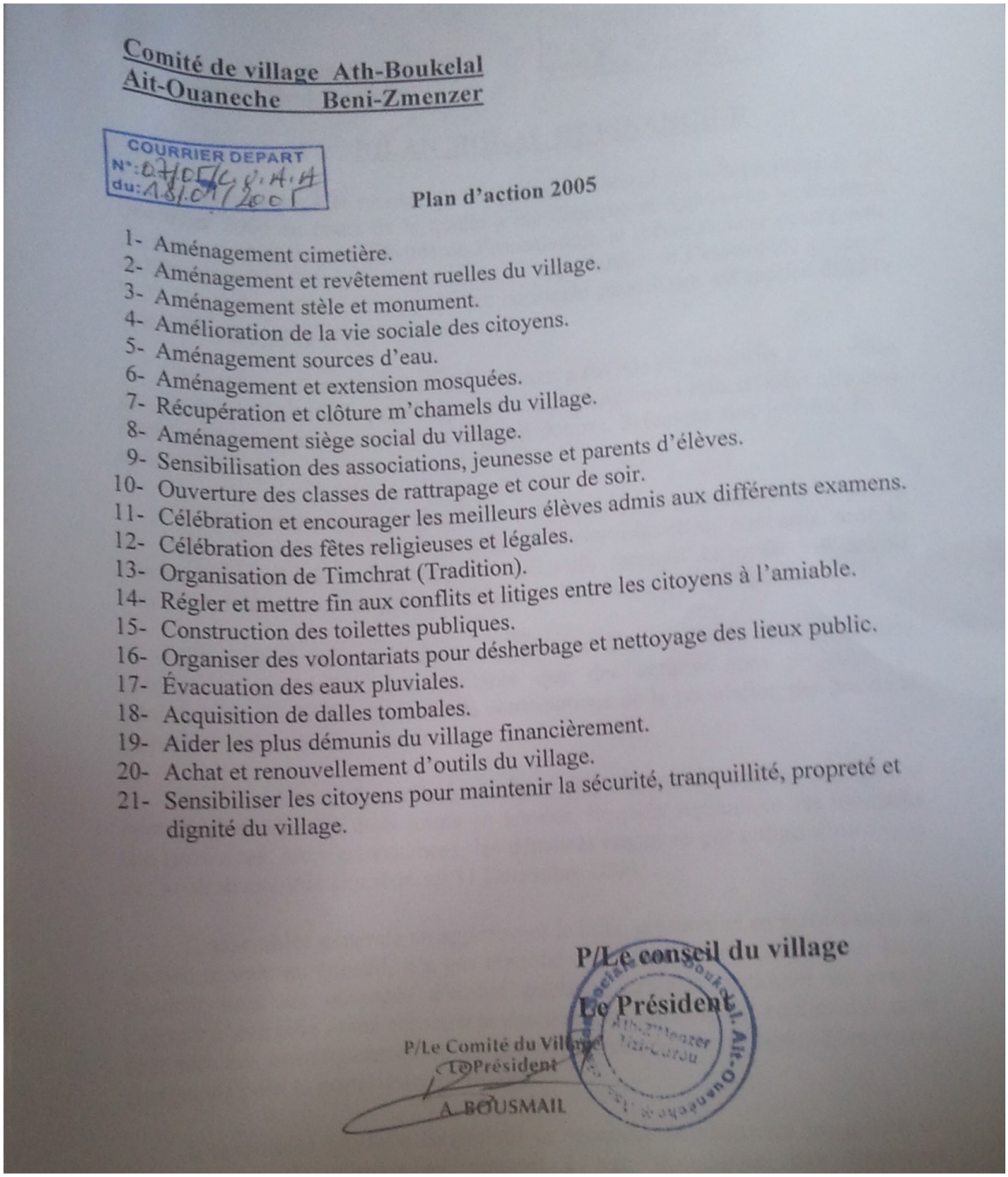
19/ DON DE LA ROCHE – SUR- YON promis à l'association.

la séance fut levée à 19h 30

LE COMITE

M.KADI

Les tâches du comité (plan d'action)



Comité de village Ath-Boukelal
Ait-Ouaneche Beni-Zmenzer

COURRIER DEPART
N°: 07/05/C.V.A.B.A
du: 18/01/2005

Plan d'action 2005

1- Aménagement cimetière.
2- Aménagement et revêtement ruelles du village.
3- Aménagement stèle et monument.
4- Amélioration de la vie sociale des citoyens.
5- Aménagement sources d'eau.
6- Aménagement et extension mosquées.
7- Récupération et clôture m'chamels du village.
8- Aménagement siège social du village.
9- Sensibilisation des associations, jeunesse et parents d'élèves.
10- Ouverture des classes de rattrapage et cour de soir.
11- Célébration et encourager les meilleurs élèves admis aux différents examens.
12- Célébration des fêtes religieuses et légales.
13- Organisation de Timchrat (Tradition).
14- Régler et mettre fin aux conflits et litiges entre les citoyens à l'amiable.
15- Construction des toilettes publiques.
16- Organiser des volontariats pour désherbage et nettoyage des lieux public.
17- Évacuation des eaux pluviales.
18- Acquisition de dalles tombales.
19- Aider les plus démunis du village financièrement.
20- Achat et renouvellement d'outils du village.
21- Sensibiliser les citoyens pour maintenir la sécurité, tranquillité, propreté et dignité du village.

P/Le conseil du village
Le Président

P/Le Comité du Village
Le Président
A. BOUSMAIL

Compte-rendu d'une assemblée générale consigné dans un registre de comité de village.
(A la demande du comité de village le document a été anonymé ; le texte est retranscrit tel que porté sur le registre).

« PV de l'assemblée générale l'an deux mil dix et le huit du mois d'octobre s'est tenue une assemblée générale du village.

La séance a été ouverte par Mr le vice-président en l'occurrence B. M. en l'absence du président du comité en soulevant plusieurs points concernant les problèmes rencontrés par les citoyens tels que électrification – ADE (changement de l'ancien réseau par le PH hydraulique)
-plan d'action
-école primaire
-création association des parents
-création de l'association culturelle et sportive
-nnwel
-débat houleux sur la mosquée à construire en présence de la propriétaire du terrain (Y. O.) malgré l'appel au calme du vice-président et membres. Intervenant en l'occurrence Mr Y. M. en relatant les faits étant donné que lui-même était S.G.[270] de l'ancien comité en rapportant correctement et [avec] précision les faits que Mr I. K. membre de l'association religieuse intervient méchamment en le traitant de menteur et qui a été retenu immédiatement par les présents pour cela. Mr Y H qui relatait tout en donnant une précision concernant le dossier, précisément comme quoi qu'ils n'ont jamais fait ça dans le mauvais sens en pointant du doigt le nommé A. H. M. de les avoir trahis pour ne pas avoir passé par l'assemblée et mettre au courant le village entier au courant avant d'entamer la procédure du dossier pour construction de la mosquée et même un citoyen lui a posé une question dans ce sens qu'il n'ose répondre. A ce moment-là que les accusations ont commencé à pleuvoir du côté des soi-disant fidèles envers « surtout » l'ancien comité en se cachant derrière le prétexte « à qui on va parler nous nous adressons plus la parole depuis la fameuse clef de *el djama oufella*[271] ». Quand Mr B. (ex-président du comité), Mr Y. (ex-S.G.) et M. S. (ex-membre) ont déballé tout en rapportant d'autres vérités ainsi que Mrs S. R., un vieux de 70 ans et C. C. âgé de 75 ans ont fait comprendre à l'assistance que depuis leur existence au village, n'ont jamais vu pareil. A ce moment que le sieur H. commence à proférer des insultes et des menaces verbales envers tous ces messieurs cités ci-dessus et qu'il voulait même asséner des coups à Mr Y. M, que le S. G. actuel du comité en l'occurrence A. M. intervient pour le remettre à sa vraie place tout en lui suggérant de respecter cette personne qui a l'âge de son père. Et dès que ça sent le roussi, les soi-disant fidèles ou salafistes commencent à se déguerpir un à un et en sauvette en se jurant que cette mosquée sera construite avec eux ou sans eux à T.

Les débats ont continué sans la présence des « ténébreux » heureusement, que M.B.M. a donné la permission à Mr A. M., S. G., à mener les débats, et l'assistance a demandé ce qu'il y aurai en passant par chaque maison pour dire OUI ou NON en émargeant, à ce moment que Mr A.R. citoyen n'était pas d'accord avec cette procédure car il constate qu'il y aura des représailles par les .. ?. et que Mr Y. M. lui a donné raison car il en savait quelque chose (IDHAWENE TUDHERT) et l'assistance a pris option d'un vote à l'urne que l'assemblée à l'unanimité et que (je pense personnellement que le gouverneur de ZBARBAR ne l'écceptera jamais THAGHANANT). Les débats se sont poursuivis avec beaucoup d'intérêt car à ce moment-là que les citoyens de notre cher village que les égorgeurs s'accaparent de notre village. Mais tant qu'il y a des hommes le village restera toujours et toujours debout. Le sieur A.S. qui a traité auparavant les membres du comité de vauriens et autre a levé sa main pour parler et Mr A.M. S.G. l'a remis à sa place en lui disant qu'il n'y a pas à qui tu peux parler ici sans répondre. Il est sorti tête baissée.

[270] Secrétaire général.
[271] La clé de ce lieu saint est remise aux fidèles uniquement durant le mois de Ramadan pour qu'ils puissent y prier. Certains avaient tenté de garder la clé pour le transformer en lieu de prière.

Quand le calme est revenu totalement, le S.G. a rappelé à l'assistance de participer massivement au N'WAL, seul moyen de garder nos coutumes tout en barrant la route aux méchants et aux mécréants.

Après juste la levée de la séance à 17h30 que Mr Y. M. nous a mis au courant de porter plainte contre le sieur H.

Mrs L. (ancien maquisard) et S.M.O. (ancien maquisard qui lui-même a rapporté quelques précisions) nous ont invités à visister les monuments de nos valeureux martyrs en nous promettant de changer les plaques en marbres dont ils ont été gravés.

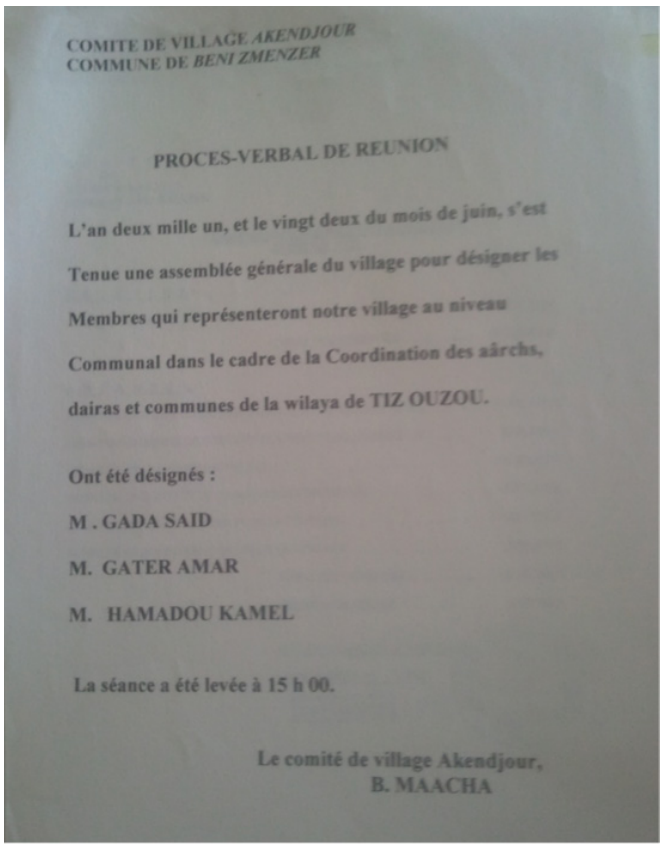
Village = Famille non à la division

Que vive notre cher village

Ecris le jour de l'assemblée dont certaines interventions ne peuvent être notées ».

Annexes 6- Les « *arch* ».

6a- Délégation de représentants de comités de village à la coordination communale (exemple d'*Aqenjur*).



COMITE DE VILLAGE *AKENDJOUR*
COMMUNE DE *BENI ZMENZER*

PROCES-VERBAL DE REUNION

L'an deux mille un, et le vingt deux du mois de juin, s'est
Tenue une assemblée générale du village pour désigner les
Membres qui représenteront notre village au niveau
Communal dans le cadre de la Coordination des aârchs,
dairas et communes de la wilaya de TIZ OUZOU.

Ont été désignés :

M . GADA SAID

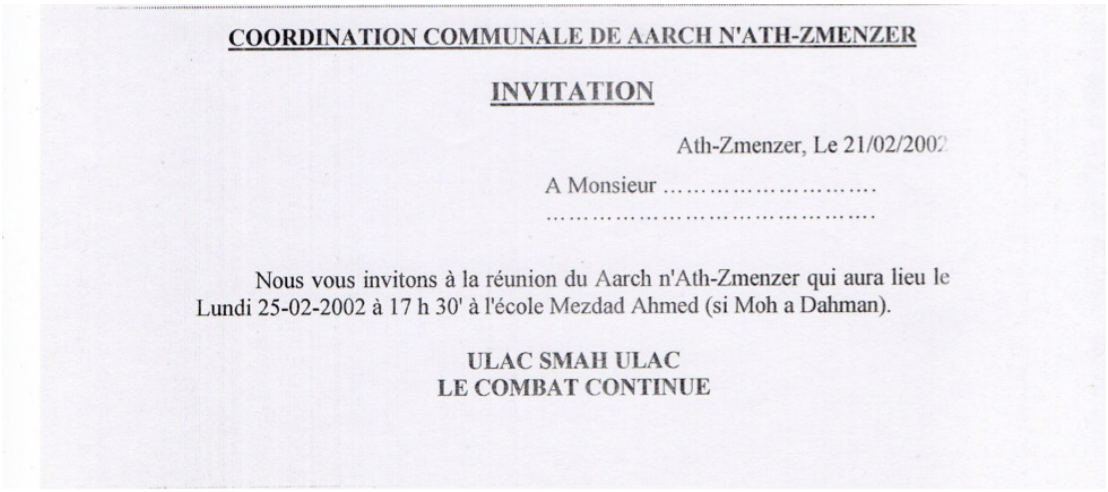
M. GATER AMAR

M. HAMADOU KAMEL

La séance a été levée à 15 h 00.

Le comité de village Akendjour,
B. MAACHA

6b- Document adressé aux villageois par « l'aarch n'Ath Zmenzer ».



COORDINATION COMMUNALE DE AARCH N'ATH-ZMENZER

INVITATION

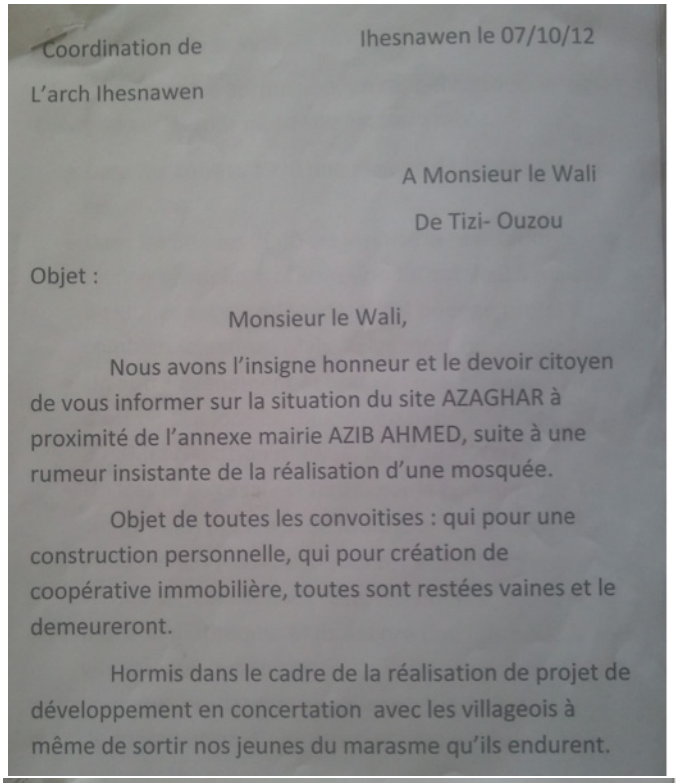
Ath-Zmenzer, Le 21/02/2002

A Monsieur ……
……

Nous vous invitons à la réunion du Aarch n'Ath-Zmenzer qui aura lieu le Lundi 25-02-2002 à 17 h 30' à l'école Mezdad Ahmed (si Moh a Dahman).

ULAC SMAH ULAC
LE COMBAT CONTINUE

*6c- Lettre de la coordination de l'***arch Ihesnawen** *adressée au Wali (octobre 2012).*



Coordination de
L'arch Ihesnawen

Ihesnawen le 07/10/12

A Monsieur le Wali
De Tizi- Ouzou

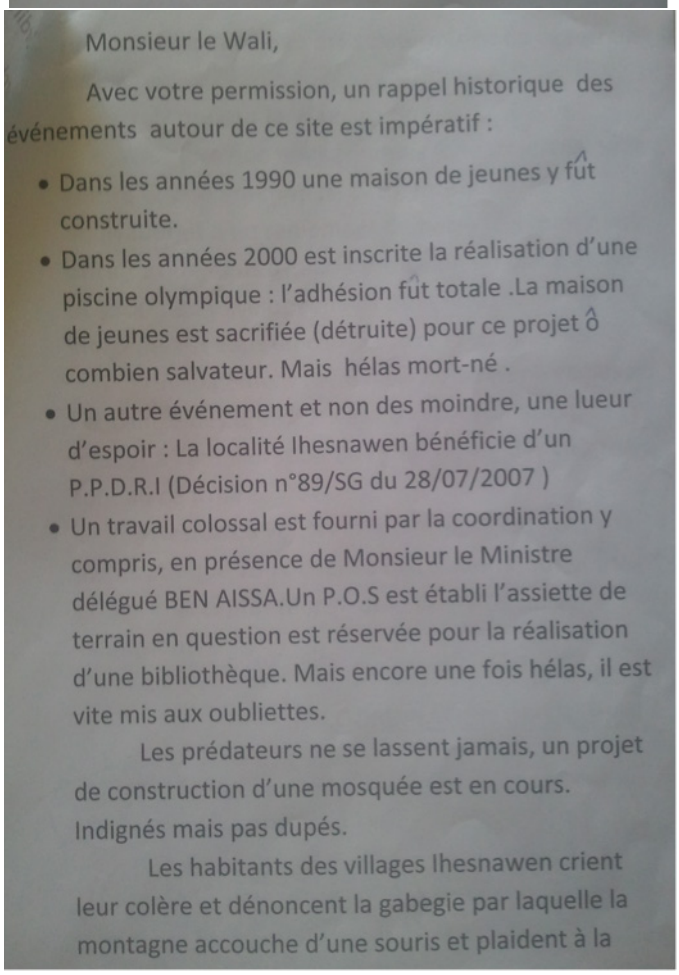
Objet :

Monsieur le Wali,

Nous avons l'insigne honneur et le devoir citoyen de vous informer sur la situation du site AZAGHAR à proximité de l'annexe mairie AZIB AHMED, suite à une rumeur insistante de la réalisation d'une mosquée.

Objet de toutes les convoitises : qui pour une construction personnelle, qui pour création de coopérative immobilière, toutes sont restées vaines et le demeureront.

Hormis dans le cadre de la réalisation de projet de développement en concertation avec les villageois à même de sortir nos jeunes du marasme qu'ils endurent.



Monsieur le Wali,

Avec votre permission, un rappel historique des événements autour de ce site est impératif :

- Dans les années 1990 une maison de jeunes y fût construite.
- Dans les années 2000 est inscrite la réalisation d'une piscine olympique : l'adhésion fût totale .La maison de jeunes est sacrifiée (détruite) pour ce projet ô combien salvateur. Mais hélas mort-né .
- Un autre événement et non des moindre, une lueur d'espoir : La localité Ihesnawen bénéficie d'un P.P.D.R.I (Décision n°89/SG du 28/07/2007)
- Un travail colossal est fourni par la coordination y compris, en présence de Monsieur le Ministre délégué BEN AISSA.Un P.O.S est établi l'assiette de terrain en question est réservée pour la réalisation d'une bibliothèque. Mais encore une fois hélas, il est vite mis aux oubliettes.

Les prédateurs ne se lassent jamais, un projet de construction d'une mosquée est en cours. Indignés mais pas dupés.

Les habitants des villages Ihesnawen crient leur colère et dénoncent la gabegie par laquelle la montagne accouche d'une souris et plaident à la

préservation pacifique mais déterminée de ce terrain séculaire.

Monsieur le Wali,

Vous dire que nous sommes fondamentalement contre la construction de cette mosquée équivaudrait à un reniement de notre fois mais nous offrir ce que nous avons à profusion en place et lieu de projet de développement dont nous sommes indigents est vous en conviendrez inacceptable.

Principalement cette mise au point ne va pas à l'encontre des prérogatives de la coordination, vouées à l'amélioration du cadre de vie des villageois tout au contraire.

Restons à votre entière disposition pour tout justificatif que vous oseriez demander, nous vous prions d'accepter Monsieur le Wali nos sincères salutations.

COORDINATION IHESNAWEN.

Annexes 7- Les lieux du village.

***7a- De nouveaux espaces au centre des activités villageoises : de la* tajmaɛt *au siège du comité et de l'association ; exemple du village d'*Aqenjur.**

Ancienne *tajmaɛt*, lieu de passage et de « loisir » : jeunes et moins jeunes s'y reposent, discutent...

Bâtiment construit en collaboration par l'association culturelle *Itri* et le comité de village au milieu des années 1990. Il accueille aujourd'hui les activités des associations, les réunions du bureau de l'association et celles du comité.

7b- Les lieux sacrés entre conflits et réappropriation dans le cadre de la revendication identitaire berbère.

Siḥgumɣer (*Buhinun*), en 2005. Le lieu sacré porte la trace de la reconstruction identitaire berbère (à travers le Z en *tifinay*).

Siḥgumɣer en 2006 après sa destruction.

Le bâtiment reconstruit.

Lğameɛ n Buqellal (At Wanec).

Des lieux saints (*lğameɛ*) par exemple ont pu être rénovés et portent désormais la trace de la reconstruction identitaire berbère.

Annexes 8- Réappropriations culturelles et identitaires.

8a- Les poteries.

Poteries « de la mariée ».

8b- Les robes kabyles, marqueur d'identité locale.

Taksiwt n At Zemmenzer : « traditionnelle » / modernisée pour les jeunes filles.

Taksiwt Iwaḍiyen (*tawaḍitt*). Elle se distingue par les lignes de dentelles qui composent son ornementation.

Taksiwt inspirée d'autres régions (ici « *tacawit* »).

8c- Les caricatures : un exemple de réappropriation originale de la littérature orale.

Revue de l'association *Itri* : *Tabrat* n° 2, novembre 1996.

Annexes 9- Les constructions mémorielles.

9a- Stèles en l'honneur des « martyrs » (*cuhada*) de la guerre de libération.

Stèle d'*At Sɛidi*.

Stèle du village d'*At Ḥsen*.

Transcription et traduction du texte gravé en kabyle :

« *Tajmilt i yemjuhad-nneɣ*
(1954-1962)

A Lezzayer ɛzizen,

fell-am i mmuten yergazen, fell-am i ɣlin yelmẓiyen iwakken azekka a d-teḥyuḍ. Fell-am i cudden arkasen, fell-am i xemmlen ifassen-nsen, fell-am i ğğan tarwa-nsen, i wakken azekka ad tefsuḍ[272]*. Xas akken zenzen watmaten, xas akken gezren yeɛdawen, a d-seɣlin fell-am leḥzen, Yiwwas a tt-nenfu. Mazal tarwa i kem-iḥemmlen, fell-am i ttmettaten d luluf mačči d yiwen* ».

(Remerciements à nos combattants
(1954-1962)
Algérie chérie,

pour toi, des hommes sont morts, pour toi des jeunes sont tombés, afin que tu réssuscites demain. Pour toi, ils se sont préparés au combat, pour toi ils ont laissé leurs enfants, pour que demain tu t'épanouisses. Même si des frères ont trahi les leurs, même si des ennemis entaillent et t'endeuillent, un jour nous les ferons disparaître. Il reste des enfants qui t'aiment, pour toi ils meurent par miliers).

[272] L'inscription indique *ad teftuḍ* ; il nous semble qu'il s'agit d'une erreur de transcription.

9b- Monuments / stèles en l'honneur des « combattants » de la revendication identitaire et / ou politique.

Monument à l'entrée d'*Agni Bbuffal* ; réalisé par l'association *Uzzal*.

Stèle en l'honneur de Matoub Lounès à *At Ḥsen*.

Stèle en l'honneur de Matoub Lounès à l'arrêt d'*Iɣil Lmal*.

TABLES DES MATIERES

SOMMAIRE 7

PROLOGUE 9

INTRODUCTION 11

Règles de transcription du kabyle utilisées. 23

PREMIERE PARTIE – POURQUOI ABORDER LA KABYLIE A TRAVERS UNE MONOGRAPHIE DE TRIBU ARTICULANT REAPPROPRIATION DES REFERENTS TRIBAUX ET (RE)CONSTRUCTION IDENTITAIRE ? 25

CHAPITRE 1 – INTERROGATION SUR LA / LES TRIBUS : AU-DELA DES TERMINOLOGIES ET DES APPROCHES DIVERSES, COMMENT ANALYSER LA TRIBU ET LA STRUCTURE TRIBALE KABYLE ? 29

I- Retour sur la terminologie (« *qabila* », « *arch* », « tribu » et autres échelons de la structure tribale) : la question des connotations charriées par les mots choisis pour désigner ces réalités sociales. 31
1- Avant la conquête française : l'importance du modèle généalogique dans les sources arabes et européennes. 31
2- Avec la conquête coloniale, un schéma uniformisé de la structure sociale kabyle et la terminologie vernaculaire se diffusent. 33
3- La terminologie vernaculaire berbère rendue par les savants : la désignation des unités sociales et le problème de leur traduction. 35
4- Le terme de tribu s'impose au milieu du XIXème s. et finit par être controversé puis renouvelé à la fin du XXème s. 45

II- Retour sur les premières descriptions : des définitions de la tribu et de la structure tribale kabyle pour servir la conquête et l'administration du territoire. 52
1- La perception de la place de la « parenté » et de son articulation avec la structure tribale se modifie. 54
2- L'importance fonctionnelle accordée aux différentes unités sociales : des regards centrés sur la tribu à la mise en exergue du village. 56
3- La question de l'organisation politique : des interprétations variées liées à la perception diverse d'autorités émergeant au sein et hors de la structure tribale. 61
4- Une permanence dans ces écrits : l'oubli de l'histoire. 66
5- Une portée administrative importante : de la tribu kabyle au douar-tribu, outil de l'administration coloniale. 67

III- Les approches savantes de la « tribu kabyle » : de la définition d'un type social à l'idée de réappropriation actuelle / dynamique de la tribu par les acteurs sociaux (fin XIXème s. - début XXIème s.). 71
1- Analyse de la société tribale kabyle entre politique et parenté (fin XIXème s. – années 1960). 72
2- A partir de 1970 : la « tribu kabyle » dans un contexte de décolonisation des sciences sociales. 76
3- Les approches de la société tribale kabyle dans le cadre d'un renouvellement de la catégorie de tribu. 78

Conclusion du chapitre 84

CHAPITRE 2- DES REAPPROPRIATIONS DE LA « TRIBU » A LIER AU PROCESSUS DE (RE)CONSTRUCTION IDENTITAIRE EN KABYLIE. 85

I- Un processus de (re)construction identitaire qui plonge dans la société précoloniale : les référents tribaux et « kabyles » ont des racines historiques anciennes. 87
1- « Kabyles » / « Kabylie ». 87
2- *Aqbayli / taqbaylit* : traces d'une conscience identitaire qui précède le regard colonial. 91

II- Quelle place pour les référents tribaux dans le développement d'un discours et d'une image de soi de type moderne ? 97

1- Du début du XXème s. aux années 1970 : des élites lettrées soucieuses de sauvegarder une culture en voie de disparition. 98
2- Le tournant des années 1980 : de la volonté de sauvegarder à la nécessité de moderniser. 105

Conclusion du chapitre 113

CHAPITRE 3- LE CHOIX DE L'EXERCICE MONOGRAPHIQUE : RETOUR EPISTEMOLOGIQUE SUR CE GENRE ET RETOUR SUR SON APPLICATION A L'ESPACE KABYLE. 115

I- La monographie : détour historique et épistémologique sur l'émergence et la constitution d'un genre. 116
1- Des approches du local pour l'érudition ou l'administration à la monographie universitaire. 116
2- Derrière la question de l'échelle d'observation, des questions épistémologiques et méthodologiques. 120
3- Les problèmes méthodologiques soulevés en particulier par la monographie dans le cadre de l'ethnologie « coloniale » / « exotique ». 125

II- La monographie appliquée au monde berbère : le cas de la Kabylie. 128
1- Les monographies de l'époque de la conquête et d'un ordre colonial établi (1846-années 1940) : des auteurs essentiellement acteurs de la colonisation, des lectures et des usages de la tribu au service de l'action coloniale. 129
2- De la fin des années 1950 au début des années 1970 : la notion de tribu kabyle entre usages anciens et renouvellement. 153
3- Années 1970, 1980 : un refoulement de la notion de tribu kabyle. 168
4- Sciences sociales ou mémoires : la résurgence de la mémoire de la guerre d'indépendance algérienne et de la colonisation dans les années 1990. 169
5- Le développement d'un regard sur soi-même et l'essor d'une production universitaire locale (fin des années 1980- années 2010) : un « retour de la tribu ». 171

Conclusion du chapitre 181

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 183

DEUXIEME PARTIE – SOCIETE TRIBALE ET RECONSTRUCTION IDENTITAIRE CHEZ LES *AT ZEMMENZER*. 185

CHAPITRE 1- METHODOLOGIE. 189

I- Les *At Zemmenzer*, reconstruction historique : matériaux et méthode d'analyse. 190
1- Le travail d'archives. 190
2- Documents publiés et sources orales. 191

II- Réinvestissement, réappropriation, articulation avec l'affirmation identitaire berbère : approche ethnologique. 193
1- Les acteurs, les organisations qui activent au cœur de la vie villageoise et supra-villageoise, et à travers eux l'influence de l'affirmation identitaire. 193
2- Les formes de réappropriations, le processus de reconstruction identitaire. 197

III- Quelques limites. 200
1- L'appartenance aux *At Zemmenzer*, limite ou avantage ? 200
2- Une mise à distance nécessaire. 201
3- D'autres obstacles. 201

CHAPITRE 2 – LES *AT ZEMMENZER* COMME TERRAIN, UNE TRIPLE CONSTRUCTION : SCIENTIFIQUE, ADMINISTRATIVE ET SOCIALE. 203

I- Présentation du terrain : délimitation et caractéristiques. 204
1- Situation et composition : des définitions équivoques de la situation précoloniale. 204
2- Données démographiques et socio-politiques. 209

3- Un territoire intégré à une commune de plein exercice, qui a connu une scolarisation tardive et une émigration relativement importante. 213

II- Le nom et le territoire de la tribu face à la mise en place des Etats : entre maintien et effacement dans les découpages administratifs. 215
1- De *lɛerc n At Zemmenzer* au douar Zmenzer (1851-1955). 215
2- 1955-1983 : les découpages communaux effacent le territoire et le nom tribal. 216
3- Le découpage de 1984 et la création de l'APC de Beni Zmenzer : vers une renaissance de la « tribu » ? 218

III- Un territoire tribal qui demeure sous la forme d'un espace vécu et représenté. 222
1- Des réactions aux découpages administratifs. 222
2- Un espace encore porteur d'un réseau de relations privilégiées. 224
3- La question de la parenté, des lignages à la tribu. 225

IV- Le nom de la tribu : entre polysémie et réappropriation. 229
1- Le nom de *lɛerc* : une symbolique centrée sur l'honneur. 229
2- Référent administratif et référent tribal se superposent et finissent par être confondus. 229
3- Un nom devenu enjeu de la revendication identitaire. 230

Conclusion du chapitre. 232

CHAPITRE 3- L'ORGANISATION TRIBALE PRECOLONIALE FACE A L'IMPOSITION D'ETATS CENTRAUX : UN DEMANTELEMENT LIMITE (MILIEU DU XIXEME S.-1980). 233

I- Les *At Zemmenzer* avant l'ère coloniale : l'organisation socio-politique et économique dans le cadre d'une autonomie affirmée face aux autorités centrales. 235
1- Les *At Zemmenzer* avant la conquête : indépendance et « jeu de la guerre ». 236
2- Une tribu en proie à l'empiètement de l'autorité turque. 240

II- De la conquête française à l'indépendance algérienne : les conséquences de la mise en place de l'ordre colonial (1851-1962). 242
1- La conquête et la mise en place de « l'organisation kabyle » (1844-1871). 242
2- Le régime civil : un maintien officieux des assemblées villageoises malgré l'intégration dans une commune de plein exercice (1884-1956). 249

III- Les assemblée face au développement du nationalisme et dans les premières années de l'Algérie indépendante : des institutions neutralisées (années 1930 - années 1970). 259
1- Avant la guerre d'indépendance : implication des assemblées dans le jeu politique, clandestinité du PPA. 259
2- La guerre d'indépendance algérienne : des assemblées ignorées par la mise en place des structures FLN qui s'appuient toutefois sur les découpages traditionnels (douar et village). 260
3- Les assemblées villageoises dans les deux premières décennies de l'indépendance. 261

Conclusion du chapitre 263

CHAPITRE 4- LES INSTITUTIONS VILLAGEOISES DE 1980 A NOS JOURS : LE PROCESSUS DE RENOVATION DE LA *TAJMAƐT* S'ACCELERE ET ABOUTIT A L'APPARITION DES COMITES DE VILLAGE. 265

I- Le comité de village inscrit dans une continuité avec l'ancienne *tajmaɛt* et la « tradition berbère ». 267
1- Le passage de la « *tajmaɛt* » au comité de village : des situations diverses difficiles à objectiver. 267
2- Une continuité traduite par le vocabulaire employé par la population. 268
3- Les discours sur le comité : s'inscrire dans une tradition autochtone permet d'affirmer l'identité berbère. 270

II- Des institutions et un fonctionnement en renouvellement. 272
1- Composition et fonctionnement des comités. 272
2- La place de l'écrit : procès-verbaux et registres, règlements intérieurs. 278
3- Le budget. 279

III- Les domaines d'intervention de la *tajmaɛt* : entre abandon, continuité et adaptation. 281
1- « Charges municipales » : gestion et entretien du village ; organisation de célébrations. 281
2- Des « prérogatives juridiques » de plus en plus en lien avec la justice de l'Etat : amendes et médiations dans les conflits entre villageois. 285
3- Les « relations extérieures » : un domaine réservé. 288

IV- Une vocation qui perdure : protéger le domaine d'honneur (*lḥerma*) du village face à de nouveaux dangers. 292
1- La question des « étrangers ». 292
2- La question des divisions internes. 293
3- La défense du patrimoine et de l'honneur du village. 296

Conclusion du chapitre 299

CHAPITRE 5- 2001 ET APRES : LA REAPPARITION D'ORGANISATIONS A L'ECHELLE SUPRA-VILLAGEOISE, UN « RETOUR DE *LƐERC* » ? 301

I- « Le mouvement de 2001 » chez les *At Zemmenzer* : une grande diversité dans les modalités de représentation et de fonctionnement. 303
1- Le contexte avant le déclenchement du soulèvement. 303
2- Trois configurations : le cas particulier de la « coordination communale d'Ath Zmenzer ». 304
3- « *Lɛerc* / *arch* », « *leɛrac* », « *leɛruc* » : des mots dont le sens est réinvesti au gré des événements et des acteurs. 308

II- Après le mouvement de 2001 : les coordinations de comités de village, un outil au service des comités de villages crispés sur leur « souveraineté ». 311
1- Trois exemples de rassemblements à l'échelle « supra-villageoise ». 311
2- Quelle interprétation ? 312

III- « Ath Zmenzer pour une Kabylie propre », une suite du mouvement de 2001 ? 314
1- Contexte de création : une réflexion sur les échecs du mouvement de 2001. 314
2- Fonctionnement et activités. 314
3- Le choix d' « *At Zemmenzer* ». 316

Conclusion du chapitre. 318

CHAPITRE 6- LA DIFFUSION DE L'AFFIRMATION ET DE LA REVENDICATION IDENTITAIRE BERBERE : ROLE DES MILITANTS ET ROLE DES ASSOCIATIONS CULTURELLES. 321

I- Quelques parcours d'acteurs militants : entre reconstruction identitaire berbère et héritages de la société kabyle ; entre activisme régional et implication locale. 322
1- Les maillons entre l'affirmation identitaire berbère et le local : les « transmetteurs » des années 1960-70. 322
2- Une première génération d'acteurs, influencés par l'Académie berbère, les revues et la mobilisation de 1980, investit la vie locale (1970-1980 et après...). 327
3- Une nouvelle génération d'acteurs baignée dans la sensibilité berbère (années 1990-2000...). 330

II- Les associations culturelles, « auxiliaires » des comités de village, mobilisent autour de la culture et de l'identité berbère mais aussi de l'ordre social. 333
1- Emergence et fonctionnement des associations : un processus dynamique mais chaotique. 333
2- Des liens complexes entre associations culturelles et comités. 336
3- Objectifs et actions des associations culturelles villageoises : entre patrimoine culturel berbère et ordre social. 341

Conclusion du chapitre. 347

CHAPITRE 7 - DES PRODUCTIONS ECONOMIQUES ET CULTURELLES : ENTRE ABANDON, FOLKLORISATION OU REACTUALISATION DANS LE CADRE DE LA (RE)CONSTRUCTION IDENTITAIRE. 349

I- La culture matérielle : un patrimoine difficile à valoriser ? 350
1- Des productions qui ont subi le contre-coup des transformations économiques et sociales. 350
2- Les discours sur ces productions : de la valorisation économique à la dévalorisation culturelle, puis à la revalorisation du point de vue esthétique. 353
3- L'action des militants locaux : entre muséification et actualisation. 355

II- Les productions immatérielles : le cas de la littérature. 365
1- Un héritage littéraire varié et vivant. 365
2- Le cas de la poésie : de la poésie « traditionnelle » à la poésie « contemporaine ». 365
3- Les réappropriations par les acteurs sur le terrain : sauvegarde, diffusion, enrichissement. 377

Conclusion du chapitre. 384

CHAPITRE 8 - UNE APPROCHE DE LA « MEMOIRE » : (RE)CONSTRUCTIONS MEMORIELLES DANS LE CADRE DE LA REVENDICATION IDENTITAIRE ET POLITIQUE. 387

I- Les souvenirs hérités de la société tribale : des lieux et des héros faiblement mobilisés. 389
1- La mémoire des origines : temps cyclique et mémoire longue. 389
2- Le temps de l'histoire : des démarches individuelles autour de référents de l'époque tribale. 392
3- Interprétation : une mémoire effacée parce que non consensuelle ? 393

II- Une « mémoire forte » qui articule deux points saillants de l'histoire du XXème s. : combat nationaliste et combat pour la cause « amazigh ». 395
1- La mémoire de la guerre d'indépendance algérienne et du combat nationaliste. 395
2- La mémoire du combat pour l'identité berbère. 397
3- Deux mémoires qui s'articulent autour d'un projet identique : se réapproprier l'histoire falsifiée par l'Etat. 400

Conclusion du chapitre. 403

CHAPITRE 9 – LA LANGUE / LES LANGUES : USAGES ET PRATIQUES REVELATEURS DU PROCESSUS DE (RE)CONSTRUCTION IDENTITAIRE. 405

I- La langue kabyle (*taqbaylit*) et sa pratique orale : une mobilisation nécessaire. 407
1- Le travail autour de la langue kabyle par les associations : entre « kabyle authentique » et apprentissage des néologismes. 407
2- Un lieu de parole particulier : *leğmeɛ n taddart* (l'assemblée du village). 408

II- Une langue qui fait l'objet d'un passage à l'écrit encore restreint. 410
1- Clarification des termes : *tamaziɣt* / *taqbaylit* / *tamɛemmrit* / *tifinaɣ*. 410
2- L'usage emblématique des *tifinaɣ*. 410
3- *Tamaziɣt* : les usages du kabyle écrit en caractères latins encore peu diffusés. 411

III- Français et arabe : des langues concurrentes mais encore nécessaires à des degrés divers. 414
1- L'utilisation d'une langue écrite véhiculaire : une nécessité. 414
2- L'arabe : un choix rendu « impossible ». 414
3- Le français : le « choix » d'une langue de communication écrite. 415

Conclusion du chapitre. 416

CONCLUSION GENERALE 417

BIBLIOGRAPHIE 427

Liste des références bibliographiques abrégées **427**

Dictionnaires et ouvrages méthodologiques. **429**

Ouvrages et articles généraux. **429**

Sur le domaine berbère en particulier. **436**

Sources **443**
Archives. 443
Ouvrages et articles publiés / Mémoires. 446

CARTES, TABLEAUX ET ILLUSTRATIONS. **451**

ANNEXES. **453**
Annexes 1- Des regards sur la Kabylie, entre tribus et villages. 455
Annexes 2- Exemples de monographies (extraits). 457
Annexes 3- Informateurs – guides d'entretiens. 493
Annexes 4- Reconnaissance et délimitation du territoire des *At Zemmenzer*. 515
Annexes 5- Documentation concernant les comités de village. 519
Annexes 6- Les « *arch* ». 559
Annexes 7- Les lieux du village. 563
Annexes 8- Réappropriations culturelles et identitaires. 567
Annexes 9- Les constructions mémorielles. 571

TABLES DES MATIERES **575**

Malika ASSAM

Société tribale kabyle et (re)construction identitaire berbère – Le cas des *At Zemmenzer* (XIXème s. - XXIème s.)

A travers une monographie de tribu, on analyse le fait tribal en Kabylie, les réappropriations dont il est l'objet et leur articulation avec l'affirmation identitaire berbère marquant aujourd'hui cette région d'Algérie. Après des réflexions sur les notions de tribu, construction identitaire et monographie, sont exposés les résultats d'une enquête sur les *At Zemmenzer*, une tribu du Djurdjura. La reconstruction historique des éléments la caractérisant au XIXème s. ainsi que de leurs transformations au XXème s. montre qu'elle a connu une déstructuration limitée avec un territoire peu bouleversé par les découpages administratifs et le maintien d'une pratique et d'une représentation de ce territoire comme espace de relations privilégiées. Les assemblées villageoises se sont maintenues et ont composé avec les administrations officielles. Ces institutions, prééminentes au niveau du village, connaissent une rénovation à partir de 1980. Les transformations de la composition, du fonctionnement et des prérogatives des assemblées, devenues « comités de village », montrent des éléments de continuité / adaptation, parfois de rupture. En outre, à travers de nouvelles organisations, les *arch*, les *At Zemmenzer* mobilisent les modalités de représentations intervillageoises de la société tribale. Cette rénovation est liée à l'influence d'acteurs et d'associations portant l'affirmation identitaire berbère. Ces dernières, apparues après 1990, en lien avec les comités, procèdent à un travail de reconstruction identitaire qui prend des formes diverses entre folklorisation et réinvestissements. Un rapport nouveau apparaît aux éléments constitutifs de la culture devenant des symboles identitaires.

Mots-clés : Tribu, monographie, identité collective, Kabylie, construction identitaire berbère, assemblées villageoises, folklorisation.

Through a tribe monograph, the present work analyzes the tribal system in Kabylia, the reappropriations to which it is subjected and their link with the assertion of Berber identity now marking this region of Algeria. After reflecting on the notions of tribe, identity construction and monograph, we expound the results of research carried out amongst the *At Zemmenzer*, a tribe from Djurdjura. The historical reconstruction of the elements qualifying this tribe in the 19th c., as well as their transformations throughout the 20th c., shows that it experienced a limited dismantling with a territory little disrupted by the administrative division and with the upholding of a practice and representation of this territory as an area of privileged relationships. The village assemblies kept on and dealt with the official administrations. These institutions, preeminent at the village level, experienced a renovation starting 1980. The transformations of the make-up, functioning and rights of the assemblies, having now become "village committees", show elements of continuity and sometimes disruption. Moreover, through new organizations called the *arch*, the *At Zemmenzer* mobilize the arrangements for intervillage representations among the tribal society. This renovation is linked to the influence of players and associations carrying the assertion of Berber identity. In conjunction with the committees, the associations, which came into being after 1990, take actively part in the reconstruction of an identity embodying diverse forms from folklorization to revitalization. A new connection to the elements constituting culture comes into existence, making them become identity symbols

Key words: tribe, monograph, collective identity, Kabylia, Berber identity construction, village assemblies, folklorization.