

Récits généalogiques en Kabylie : de la légitimation sociale aux réappropriations culturelles et identitaires

Genealogical narratives in Kabylia: from social legitimacy to cultural identity reappropriations

Malika Assam



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clo/5410>

DOI : 10.4000/clo.5410

ISBN : 978-2-85831-339-6

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2018

ISBN : 978-2-85831-338-9

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Malika Assam, « Récits généalogiques en Kabylie : de la légitimation sociale aux réappropriations culturelles et identitaires », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 84 | 2018, mis en ligne le 05 décembre 2019, consulté le 06 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/clo/5410> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.5410>



Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Récits généalogiques en Kabylie : de la légitimation sociale aux réappropriations culturelles et identitaires

Malika ASSAM

Aix-Marseille université, CNRS, IEP, IREMAM

Les référents généalogiques sont usuels en Kabylie comme dans l'ensemble de l'Afrique du Nord. Nombre de noms de groupes renvoient à des ancêtres communs supposés et des énoncés généalogiques apparaissent dans les traditions locales relatant la fondation des communautés. Ces récits « de fondation » ou « d'origine » construits sur un énoncé généalogique font partie des traditions orales en tant que « messages qu'un groupe social considère avoir reçu de ses ancêtres et qu'il transmet oralement d'une génération à une autre¹ ».

Dans le cadre des « sociétés de l'oralité », qui connaissent un mode de transmission fondamentalement oral, ces traditions constituent des sources incontournables et les ethnologues ont depuis le milieu du XX^e siècle utilisé ces récits comme témoignage irremplaçable sur les institutions, le système des valeurs, mais aussi de sources pour écrire l'histoire de ces sociétés². Toutefois, leur régime d'historicité et le type de connaissance dont ils participent ont été questionnés. M. Détienné note ainsi que les anthropologues ont adopté deux stratégies face à la tradition mémorielle. L'une, élaborée depuis la fin du XIX^e siècle et s'orientant vers l'ethnohistoire, échouerait à comprendre cette tradition. La seconde,

1. CALAME-GRIAULE, 1970, p. 23.

2. *Ibid.*, p. 25-26.

s'intéressant à partir des années 1930 à la manière dont la mémoire produit de la tradition et la transmet, a mis en évidence une mémoire collective qui réorganise et réinterprète les éléments essentiels du rapport social et donnant donc accès à un savoir au présent³. En ce qui concerne l'Afrique du Nord en particulier, L. Valensi a aussi critiqué la « lecture historiciste » faite des récits d'origine, le passé qu'ils reconstruisent constituant une métaphore du présent⁴. La question reste toutefois posée. P. Bonte a par exemple privilégié une analyse structurale des récits d'origine ouest-sahariens en dégagant les significations des textes à partir de leurs seules composantes et selon leurs relations d'opposition/complémentarité. Mais il ne s'interdisait pas une approche ethnohistorique de ces récits régulièrement reconstruits pour rendre compte de nouvelles conjonctures où ils s'expriment⁵.

En contrepoint, la dimension généalogique dans ces sociétés a aussi été réévaluée. Les savants de la fin du XIX^e siècle y ont vu, à l'instar d'E. Durkheim, la preuve qu'elles étaient fondées sur une « organisation politico-familiale⁶ ». Ce « jugement de réalité » a été critiqué par J. Berque⁷. La mise en évidence de l'existence de généalogies totalement ou en partie fictives a amené à appréhender la généalogie comme un principe idéologique et à s'interroger sur l'usage de la parenté pour représenter les rapports sociaux. Berque a proposé de voir dans les noms d'ancêtres des « emblèmes onomastiques » ayant une valeur de classification dans la conscience locale⁸. Ce langage de la parenté permet l'expression par les groupes d'une vision essentialiste d'eux-mêmes, immuables et identiques depuis leur fondation⁹ tout en recouvrant un « système positionnel » : le classement par nom crée des catégories vides de tout contenu primordial mais qui expriment un jeu de positions dans le réseau des relations économiques et sociales¹⁰. Dès lors, « peu importe [...] que ces ascendances soient fictives ou réelles, puisque leur pouvoir d'assemblage se manifeste par des êtres vivants, des attitudes ou des faits¹¹ ». Les généalogies sont ainsi éminemment opératoires par leur capacité à participer à la construction du social.

3. DÉTIENNE, 1981, p. 74-78.

4. VALENSI, 1977, p. 33, 56.

5. BONTE, 2016, p. 16, 49 et 60.

6. DURKHEIM, 2007, p. 150.

7. BERQUE, 2001, p. 164.

8. *Ibid.*, 2001, p. 164-165 ; 1976, p. 39.

9. DAKHLIA, 1990, p. 101-102.

10. KILANI, 1992, p. 250.

11. BERQUE, 1976, p. 52.

Ces généalogies, objets d'étude pour les spécialistes ou les observateurs de la Kabylie qui les ont recueillis dès le milieu du XIX^e siècle, connaissent aussi des transcriptions au sein même des groupes dont ils retracent l'origine. Les rituels entourant des manuscrits arabes retraçant les généalogies sacrées ou les transcriptions actuelles publiées ou apposées sur des façades de mausolées soulignent que leurs usages pratiques perdurent aujourd'hui.

Comment expliquer ces signes de la permanence et de l'actualité de ces récits dans cette région ? Cette réflexion s'appuie sur une étude de terrain, menée entre 2008 et 2016 au sein des At Zemmenzer, tribu surplombant la ville de Tizi-Ouzou et regroupant 19 communautés villageoises. Un cadre comparatiste permettra de mettre en évidence les caractéristiques et les dynamiques de ces récits. Définis par un schéma narratif et des motifs communs, ces récits généalogiques fondent et légitiment un ordre social, selon un modèle « classique » présent ailleurs en Afrique du Nord. Retranscrits dès le milieu du XIX^e siècle par des observateurs coloniaux à la recherche du passé de ces groupes, ils ont ainsi été figés en textes nous offrant une vision des traditions de l'époque. Ils peuvent servir de point de comparaison avec les récits recueillis au début du XXI^e siècle, textes oraux mais aussi écrits qui montrent que dans cette région, ces énoncés réactualisés répondent à de nouveaux enjeux identitaires.

Les récits généalogiques, fondement de l'ordre sociopolitique traditionnel en Kabylie

Des motifs et un schéma narratif communs

Les récits analysés ici ont été recueillis dans le cadre de discussions avec des informateurs. Il ne s'agit donc pas de textes recueillis en situation, même si ces récits préexistent à la venue de l'enquêteur et connaissent des formes d'énonciation spontanée. Habituellement, elle se faisait dans le cadre familial par le père ou par les anciens [*imyaren* ou *imezwura-nney*]. Ces récits qui sont dits [*yeqqar-iyi-d*] ou racontés [*yehka-yi-d*] ne portent pas de nom spécifique et n'ont pas fait l'objet d'analyse en tant que genre littéraire particulier. Contrairement à certains savoirs oraux traditionnels (savoir des *imusnawen*, mythes cosmogoniques), ils ne sont pas énoncés par des professionnels de l'oralité ou une catégorie spécifique de personnes, à l'instar d'autres sociétés berbérophones, comme chez les Aït Khebbach du Tafilalt au Maroc¹². Il s'agit aujourd'hui d'un savoir diffus

12. GÉLARD, 2003, p. 152.

dont tout un chacun peut rapporter des bribes, parfois un récit plus complet, ces traditions reposant sur une transmission jusqu' alors quasi-inconsciente.

*Récit 1 : le village de Buhinun*¹³

Les tous premiers étaient originaires des At Buhini¹⁴. Trois frères se sont installés ici : Mæemmer, Yehya et Mezday. Buhinun était alors un maquis.

Au départ, ils habitaient à « Tala n Buhinun ». Ils pratiquaient l'agriculture. Mæemmer, Yehya allaient puiser l'eau du fleuve ce qui les faisait s'attarder. Mezday, lui, utilisait à leur insu l'eau d'une source, tala bweyras, ce qui lui permettait de faire vite. L'ayant mis à jour, ils lui dirent : « Nous sommes frères, et tu nous as caché l'existence de cette source. » Ils le maudirent et le chassèrent. Il fonda alors un autre village quelques kilomètres plus loin (At Enan). Ensuite, Mæemmer et Yehya montèrent à Tiyilt n Tzeggart [où se trouve le village actuel] sur les conseils d'un marabout (Ccix) :

— « *Ma tebyam rrbēh d lerzaq qqimet di Tala n Buhinun, ma tebyam irgazen alit ar Tiyilt n Tzeggart* » [« Si vous voulez des gains et des biens, restez à la fontaine de Buhinun, si vous voulez des hommes, montez à Tiyilt n Tzeggart », trad. personnelle].

Installés définitivement au sommet, ils décidèrent de fonder chacun son assemblée : celle des At Mæemmer et celle des At Yehya. Une fois installés, ils plantèrent quatre pierres sous la tajmaet des At Mæemmer, pour signifier :

— « *Lberrani u yettsewwiq ara*, [L'étranger ne gèrera pas le village]
Ttar u yettuyal ara, [La vengeance ne sera pas rendue]
Agezzar u t-nqebbel ara, [Le boucher nous ne l'accepterons pas]
Tawellit-nney anda tedda a tesseddi leanaya. [Nos filles, où qu'elles aillent, auront un pouvoir de protection.] »

Le territoire était vaste et, pour le peupler, chacun pu venir y habiter selon ces conditions.

13. Faute de place nous ne donnons que la traduction de trois exemples de récits.

14. Des versions évoquent l'ancêtre fondateur [*jeddi*] nommé *Buhini* ; parfois il n'est pas nommé, mais est rattaché aux At Buhini.

Récit 2 : les At Yeequb (adrum du village d'At Wanec, composé de deux branches, les At si Emer et At Yidir)

Nous nous sommes issus des enfants de Mulay Idriss. Ils sont issus de la descendance de Sidna Lħusin. Menacé en Arabie, Idriss se réfugia au Maroc, ramené par un pèlerin, un chef tribal berbère [*acelħi*]. Par la suite, il lui donna sa fille en mariage. Ensuite, ses ennemis informés du lieu où il se trouvait, le firent assassiner. Il laissa sa femme enceinte. Puis, son fils posthume (Mulay Idriss syir) fut élevé par son grand-père maternel qui lui confia par la suite la direction de la tribu. Il eut des enfants [6, 12, 18 selon les versions]. Il voulait venger son père, mais en fut dissuadé par son grand-père, le berbère. Mulay Idriss Syir a laissé Mulay Yeequb Lmañsur bien plus tard. Ce fut le roi qui gouverna le Maghreb et le Sénégal. C'est lui qui en a fait un espace musulman. Il a étendu l'islam. Nous, nous venons de ce Mulay Yeequb Lmañsur. Il était à Fès. Le descendant qui est venu ici est venu de Dellys. C'est ce qui est marqué dans l'arbre [*cajara*] : « Je suis venu de Dellys, sur la terre d'At Wanec, sous l'administration des Bni Eissi ». C'est donc à l'époque des Koukou, à peu près au XVI^e siècle.

Quand notre ancêtre est arrivé, il arriva avec un compagnon Yidir, dans le lieu où sont les At Eemran. Il y trouva deux familles [...]. Un membre des At Ĥlima vint et lui dit : « Pourquoi t'es-tu isolé en marge du village. Tu dois t'installer en notre sein. » Il le ramena dans sa propre cour. Puis, le troisième descendant est venu ici. Il s'appelait Eli. Il y trouva un maquis. [...] Cette terre est un don offert à mon ancêtre. Il avait une école coranique. Il enseignait. Il avait une vache. C'est la raison pour laquelle il abandonna la dignité de marabout. On la lui a volée. [...] Il réunit ses enfants et leur dit : « Une dignité maraboutique qui ne m'a pas préservé du vol, je l'enterre. »

Récit 3 : les At Izid, regroupant des lignages répartis dans de nombreux villages.

Nous, nous nous appelons les At Izid. Notre premier ancêtre est venu au IX^e siècle [de l'Hégire ; xv^e siècle]. Il s'appelait Lyazid. Il est venu de la Sagia Lhamra. Ils sont passés par El-Kseur, à côté de Bougie. Ensuite, il y laissa son frère. Avant, ils entretenaient des liens, puis ils finirent par ne plus en avoir.

Yazid a laissé Belqasem u Eli. Il a laissé trois enfants : Brahem, Lfuđi, Si Salem. Après, ce Brahem a laissé Eli u Brahem. Jeddi Eli u Brahem a laissé sept enfants. Lesquels ? Les Ixalditen, les Ilmuhuben, les Iṭuħar, les At Brahem et Lmufaġ (c'est nous), Hmed u Brahem (dont est issu Afedriq) et Muħ Lewnas (dont est issu At Lewnas). Pour arriver jusqu'à aujourd'hui, il y a onze générations. Lyazid, Belqasem u Eli, Brahem, Jeddi Eli u Brahem, Jeddi Lmufaġ, Jeddi Lwadaħ, Jeddi Lekħel, Jeddi Muħ u Lekħel, un autre Jeddi Lekħel, après c'est mon père.

C'est Yazid le premier à être venu, il était à At Lewnas. Il avait une école coranique, un Coran et un lieu pour accueillir des étudiants. Jeddi Belqasmen u Eli finit par traverser vers le versant opposé. Par la suite nous avons fini par revenir au premier endroit. Sont revenus Lmufaġ, Jeddi Hmed u Brahem et Jeddi Muħ Lewnas ; il y avait les Iṭalbi qui sont revenus ici habiter à At Lewnas. Les Ilmuhuben, certains sont à Amecras. De même les Ixaldiyeen sont présents à Agni Bbuffal, à Tiṭilt Meħmud. Celui qui est allé à Tiṭilt Meħmud, est parti pour les mettre sous sa protection. Depuis qu'il est allé là-bas, personne n'a pu pénétrer chez eux. Les gens de Tiṭilt Meħmud ont fini par lui édifier deux mausolées. [...] Nous, nous sommes montés ici. Ceux qui nous ont amenés, ce sont les At Lħaġ. Ils nous ont donné une cour, pour être avec eux, pour être leur secours.

Des variations importantes peuvent exister selon les informateurs : chez les At Yeequb, les chefs de famille ont livré une version plus prolixe et qualifiée de plus « authentique ». Néanmoins, ces variantes n'altèrent pas la structure générale du récit. Elle se caractérise par une succession d'actions comme le montre la récurrence d'adverbe de temps, (*umbeed* [ensuite], ...) et de verbes employés comme auxiliaires d'aspect pour caractériser le déroulement des procès (*yekker*, *yeedda* [il se mit à] ; *yuyal* [il finit par], ...). On observe un même schéma narratif, selon un modèle habituel en Afrique du Nord, ainsi que l'emploi de motifs récurrents et d'un vocabulaire commun et répétitif :

- . Arrivée depuis un lieu extérieur du ou des ancêtre(s) [*jeddi/lejdud-nney*] ou des anciens et leurs pérégrinations éventuelles. La particule d'orientation « -d » des nombreux verbes de mouvement oriente le procès vers le sujet parlant et ancre le récit dans le lieu occupé par la communauté des descendants (*yusa-d*, [il est venu jusqu'ici] ; *yerwel-d*, [il a fui jusqu'ici], ...).
- . Installation dans un territoire après des déplacements à l'échelle micro locale (*uwsawen*, [au sommet] ; *agemmad*, [l'autre versant] ; *terf n taddart*, [à l'écart du village], ...). Sa description est l'occasion d'expliciter les noms de lieux-dits actuels.
- . Énumération de la descendance, sur un nombre variable de générations.
- . Péripéties expliquant le statut des groupes composant la communauté actuelle ou les liens entre ces groupes (avec l'emploi de formules marquantes).

La performance de ces récits générée par la sollicitation de l'enquêteur n'altère pas nécessairement la nature de ces textes qui produisent à la fois un élément de la mémoire collective et un discours de légitimation. On peut comparer des récits recueillis dans les mêmes conditions, dans le but de saisir un discours qui non seulement reflète un ordre social mais qui fonde, légitime et veut entretenir cet ordre.

Généalogie et structure sociale en Kabylie : le « passé comme allégorie du présent¹⁵ »

Les récits généalogiques, en tant que discours idéologiques qui contribuent à conserver et à reproduire les pratiques sociales, formalisent l'organisation sociale et rendent compte des relations sociales des membres du groupe en son sein comme par rapport aux autres tribus¹⁶.

La généalogie, par le cadre dans lequel elle se déploie, définit des unités sociales diverses de la structure sociopolitique traditionnelle en Kabylie :

- . l'*adrum* (pl. *iderman*) : dans cet espace de Kabylie, c'est l'équivalent d'un lignage, ou de plusieurs lignages qui se sont alliés et entretiennent des relations de voisinage, d'entraide.

15. VALENSI, 1977, p. 55.

16. *Ibid.*, p. 53-55.

- . le village [*taddart*], qui constituait l'unité politique fondamentale, est composé de plusieurs *iderman* ; chacun d'eux disposait d'un représentant [*ttamen*] dans l'assemblée villageoise [*tajmaet* ou *djemâa*] qui dirigeait la communauté ; ces représentants choisissaient un *amin* qui prenait la tête de la communauté. La parenté idéologique facilitait le lien entre le *ttamen* et les membres représentés : il pouvait entrer dans l'intimité familiale sans violer le domaine d'honneur incarné par la maison.
- . un cadre débordant le village : les lignages des At Izid se regroupent dans trois villages principaux (At Izid, At Izid agemmađ désormais nommé Afedriq et At Lewnas), mais ils sont aussi intégrés à d'autres communautés villageoises dans la même tribu (Iyil Lmal, Agni Bbuffal et Tiylt Mehmed) ou ailleurs et dans lesquelles coexistent des lignages qui s'attribuent des origines diverses.

D'autres exemples confirment l'existence en Kabylie de généalogies qui se déploient à l'échelle de la tribu [*leerc*] qui constitue une fédération de plusieurs villages¹⁷. Le langage de la parenté agit donc à des niveaux différents de la structure sociale kabyle. Le principe généalogique est par ailleurs manipulable. Il est affirmé ou tout au contraire aboli par le jeu d'autres principes. Par exemple, dans le récit numéro 1, le lien entre frères est rompu par la malédiction et l'éloignement géographique. Ainsi, dans certaines versions de ce récit recueillies aujourd'hui, *Mezday*, qui est chassé et va fonder un autre village, n'est même plus évoqué.

Lorsque la généalogie apparaît comme un principe agissant, elle rend compte du fonctionnement des communautés ainsi que de leur projection sur le territoire. Les ancêtres, leur position dans la généalogie, ainsi que les qualités dont ils font preuve, traduisent le fonctionnement social et politique de même qu'ils légitiment les relations sociales et positions statutaires, comme l'a montré M. L. Gélard pour les Aït Khebbach¹⁸. La généalogie produit ainsi une vision inégalitaire de l'ordre social¹⁹ en fondant un pouvoir ou un prestige particulier à l'intérieur du groupe.

17. Cf. les At Mangellat ; GENEVOIS, 1996b, p. 164-165

18. Les récits des Aït Khebbach légitiment la prééminence des quatre *iysan* originels de la tribu, issus des quatre fils du fondateur et qui sont socialement distincts des autres exclus du pouvoir. La généalogie détermine les règles matrimoniales et légitime les inégalités en termes d'appropriation de la terre. GÉLARD, 2003, p. 175. Voir aussi KILANI, 1992, p. 95-99.

19. DAKHLIA, 1990, p. 102.

Dans le cas de Buhinun, les descendants supposés des deux frères Mæemmer et Yehya forment les deux *iderman* principaux qui composent aujourd'hui le village (les At Mæemmer et les At Yehya). Le récit rappelle aussi la venue de groupes allogènes, appelés pour peupler le territoire : il existe en effet un troisième *adrums*, dont la dénomination *Iyerbiyen* [« ceux qui ont voyagé au loin »] renvoie à l'extériorité. L'espace villageois ancien traduit cette division tripartite avec l'existence de trois *djemâas* (lieu qui accueillait l'assemblée de chaque *adrums*). Jusqu'aux années 1980²⁰, l'idéologie officielle du groupe n'admettait pas de contrevenir à la préséance des deux lignages censés être issus des fondateurs quant à l'accès à la fonction d'*amin* du village, inégalité de pouvoir légitimée par le récit. Les At Mæemmer sont ainsi raillés pour avoir laissé un membre des *Imandassen*, une famille protégée par l'*adrums* et qui n'est donc pas « originelle », tenir ce rôle :

Il faut un deuil à vie
Pour les At Mæemmer
Qui ont fait d'un *Amandes* un *amin*.

Iwata lehzen leemmer
Af Wat Mæemmer
Yerran Umandes d lamin.

Pour éviter l'opprobre de la morale sociale, la mémoire orale permet de développer des récits alternatifs. Ils participent d'une réinterprétation des faits par la mémoire généalogique dans le cadre d'un « subtil jeu social de valorisation/dévalorisation²¹ ». Ainsi, une version alternative au récit numéro 2, narrée par une femme des At Yeequb, évoque *Cajara*, l'épouse de Mulay Yeequb Lmanşur. Elle eut deux enfants qu'elle nomma Yidir et Eemmer, et qui donnèrent les deux branches des At Yeequb : les At Yidir (dont elle fait partie) et les At si Eemmer. Or, d'autres informateurs (des At si Eemmer), interrogés sur cette autre version, la rejettent et affirment fermement que Yidir n'était qu'un compagnon et non un descendant de l'ancêtre. L'enjeu auquel répondent ces variantes est, d'un côté, de créer une inégalité entre un lignage principal et un lignage secondaire, et de l'autre,

20. À partir des années 1980, les institutions villageoises connaissent en Kabylie une « révolution silencieuse » : leur fonctionnement et l'articulation avec la structure sociale se modifient peu à peu, notamment avec l'abandon de la représentation lignagère. MAHÉ, 2001, p. 493.

21. KILANI, 1992, p. 77.

d'infléchir cette inégalité par le rattachement à la généalogie principale. Ainsi, si la généalogie constitue un ressort de la cohésion des communautés dont elle donne une vision essentialiste, elle reste négociable à travers des versions alternatives qui ne sont pas perçues dans le cadre d'une transmission orale de la mémoire partagée et qui autorisent les transformations sociales. L. Bohannan a montré dans un autre contexte (les Tiv du Nigéria) que les généalogies changeaient et devaient changer afin de rester compatibles avec une structure sociale mouvante : le changement social pouvait ainsi coexister avec une doctrine de la permanence sociale²².

Au-delà de ces positions dans la généalogie, l'origine même des fondateurs supposés des groupes participe de la construction de la légitimité sociale.

L'origine des ancêtres : emblème de légitimité sociale

Les récits s'opposent en effet quant à la référence à une ascendance sacrée ou profane de l'ancêtre. Cela s'accompagne d'autres différences notables au travers desquelles se profile une dichotomie sociale consacrée par la terminologie locale entre *Leqbayel* [Kabyles] et *Imrabden* [marabouts].

Deux principes de légitimité : antériorité de l'ancêtre et généalogie chérifienne

Dans le cas des groupes « kabyles », la mémoire des origines est beaucoup plus diffuse ; des bribes de récits relatent les actions d'une, voire deux générations d'ancêtres qui s'ancrent dans un territoire, à l'instar du récit numéro 1. Si les références géographiques présentes dans les récits d'origines peuvent définir un espace de référence pour le groupe étudié²³, ces récits rendent essentiellement compte d'un « espace structural » marqué par le fait migratoire qui débute quasi-systématiquement la narration et fonde la possession du territoire. Ici, le récit s'attarde en effet davantage sur l'implantation et sur le territoire restreint de la communauté (déplacements à l'échelle microlocale des ancêtres), que sur les étapes du voyage qui y ont amené, comme c'est le cas pour les récits des populations berbères nomades²⁴. La parenté apparaît dans ce cas comme un idiome permettant aussi de dire la localité. La racine *ṢL* (issue de l'arabe) désigne en kabyle aussi bien l'origine biologique [*laṣel*] que l'implantation dans un lieu (le verbe *tnesel* signifiant prendre racine). L'origine géographique de l'ancêtre, rapidement évoquée quand elle est mentionnée, y est en soi peu signifiante et ne

22. BOHANNAN, 1952, p. 311, 314.

23. BADI, 2002.

24. *Ibid.*, p. 53 ; GÉLARD, 2003, p. 157-159.

renvoie pas à un ailleurs prestigieux : l'ancêtre vient ici des At Yubri, une tribu de la Kabylie du Djurdjura. Au contraire, dans l'ensemble du Maghreb, la référence à l'Orient arabe (ascendance yéménite ou en lien avec les premiers conquérants musulmans) constitue, avec le chérifisme, une des deux origines les plus fréquentes et valorisées²⁵. L'ascendance strictement arabe est parfois prise au point d'aboutir à une dévalorisation du local et de la berbèrité²⁶, même à un refus de l'autochtonie²⁷. Mais l'autochtonie semble ne pas pouvoir être totalement effacée dans le domaine berbère. Les Quartan de Tunisie, par exemple, ne revendiquent ni fondateur ni migration, anomalie qui s'expliquerait par le fait qu'ils se disent Berbères²⁸. Le rattachement à l'Orient arabe existe certes en Kabylie, mais il n'est pas exclusif²⁹. L'antériorité de l'implantation, donc l'autochtonie, prime alors pour certains groupes : l'exemple du récit numéro 1 insiste sur les « tous premiers », « ceux qui ont précédé tout le monde » et qui ont affronté le maquis [*amaday*], espace antinomique du village conquis à la civilisation.

Les récits numéro 2 et 3 évoquent, eux, l'origine chérifienne qui caractérise les *Imrabden*. Insérés dans la population par la langue, le mode de vie et l'organisation sociale, ils se distinguent néanmoins par des égards et des titres honorifiques spéciaux liés à cette origine qui les rattache à une lignée descendant du prophète. L'idéologie chérifienne, qui a par ailleurs accompagné l'essor des dynasties marocaines, s'est imposée au Maghreb comme une composante indispensable de toute légitimité spirituelle et parfois, au Maroc, essentiellement politique³⁰. Cela explique l'importance accordée à la généalogie dans les récits de fondation de ces groupes qui développent une mémoire plus proluxe (ici huit et onze générations d'ancêtres). Leur prétention à se distinguer par leur ascendance impose de prouver

25. Ce modèle déborde l'Afrique du Nord : Luffin (2005) évoque une quête d'arabité non systématique mais importante en Afrique subsaharienne.

26. KILANI, 1992, p. 296.

27. DAKHLIA, 1990, p. 103.

28. VALENSI, 1977, p. 57-56. Le cas touareg souligne aussi que le récit peut rattacher à un ancêtre extérieur (en particulier les ancêtres féminins) sans pour autant affilier à des figures de l'islam. Cf. CLAUDOT-HAWAD, 2003.

29. Les récits des At Mangellat, recueillis au XX^e siècle par Genevois (1996b), évoquent comme ancêtre un compagnon du prophète venu d'Orient. D'autres groupes se réfèrent à des tribus de différentes régions de Kabylie (Haute Kabylie, Babors...) ou d'autres espaces berbères (les At Jennad évoquent les Zénètes de Tlemcen). Voir à ce sujet les monographies réalisées dans le cadre des Départements de Langue et Culture Amazighes de Tizi-Ouzou et Béjaïa.

30. GARCÍA-ARENAL, 2001.

leur généalogie par une énonciation claire, fut-elle tronquée voire erronée. Les At Yeequb se disent idrissides, mais l'informateur rattache Idris à Ḥusayn (en kabyle *Lhusin*), fils de Faṭīma, fille du Prophète. En réalité, les Idrissides sont issus de son autre fils Ḥasan. Dans le cas des At Izid, l'ascendance chérifienne n'est pas explicite, mais la mention de la *Saguia Lhamra*, lieu mystérieux et renommé dans l'ensemble du Maghreb, rattache non seulement au chérifisme mais aussi à la sainteté³¹.

L'émergence des *Imrabden* serait en effet liée au croisement de deux phénomènes. Leur nom, issu de l'arabe *murabiṭ*³², désigne au Maghreb une sorte de moine-guerrier résidant dans un *ribât*, un couvent-fortifié aux marges du monde musulman. Dans le cadre d'un mouvement religieux, porté par des militants de la foi et qui se répandit depuis les confins méridionaux du Sahara occidental dans tout le Maghreb à partir du XVI^e siècle, et dans un contexte de reflux de l'islam face à l'Europe chrétienne, des personnalités charismatiques auraient bénéficié de l'effritement des autorités centrales et implanté leur pouvoir local. Ces agents locaux de la propagation de l'islam, diffusèrent aussi un mysticisme populaire, qui se développa à partir du Moyen-Orient. Le terme finit par désigner, au Maghreb, un saint qui n'a jamais combattu, puis ses descendants héritiers de sa *baraka*, sa bénédiction et sa puissance surnaturelle. Les récits reflètent cette volonté d'imposer une autorité qui s'appuie sur la connaissance de l'islam et une puissance mystérieuse. Les ancêtres sont accueillis par des familles déjà installées. Leur rôle tient surtout à leur fonction religieuse : apport du texte coranique, fondation d'une école [*timeemert*], accueil d'étudiants [*ttulba*]. Ils apportent aussi une protection [*leanaya*] en lien avec ce pouvoir miraculeux. Prestige et autorité se projettent dans le territoire grâce à l'érection de tombeaux qui ont été – et peuvent encore être – au centre de pratiques rituelles (pèlerinages, offrandes). Ici comme ailleurs³³, ces lignages obtenaient aussi des intérêts matériels (entrée de biens divers sous forme de dons). Les lignages chérifiens qui ont composé des communautés villageoises avec des populations à l'ascendance profane, y bénéficiaient, et bénéficient parfois encore, de privilèges : exemptés des corvées décidées par l'assemblée villageoise, ils sanctifiaient ses décisions.

31. BONTE, 2016, p. 458-462.

32. Sur le sens du terme au Maghreb et l'idée de fusion entre la figure du guerrier et de l'ascète mystique voir : CHABBI & RABBAT, 1995 ; NORRIS, 1972, p. 22-23 ; BELLIL, 2010, p. 4577-4579.

33. Voir DAKHLIA, 1990, p. 108-109 ; BELLIL, 1999, p. 31, 156-157, 213 et KILANI, 1992, p. 196.

Ces récits chérifiens condensent enfin des références historiques et géographiques nécessaires pour légitimer les marabouts dans un espace géographique et social large. Le récit oral s'appuie en effet sur des événements historiques parfois datés mais clairement reconstruits dans le sens du mythe. La *Sagia Lhamra*, lieu entre mythe et réalité, cristallise des « signes » historiques (le mouvement de réforme religieuse du XVI^e siècle mais aussi les empires missionnaires et guerriers des Almoravides et des Almohades). L'histoire savante (rapportée par la « tradition livresque ») constitue un réservoir dans lequel la mémoire orale puise des références historiques qu'elle incorpore à la propre histoire du groupe : elles constituent des métaphores qui servent une « rhétorique de l'identité³⁴ ». Ici, les vies d'Idris I^{er} et de son fils posthume Idris II (récit numéro 2) sont articulées à l'histoire particulière des At Yeequb. La mention de Mulay Yeequb Lmanşur révèle cette reconstruction entre mythe et histoire en téléscopant plusieurs de ces signes : s'il existe bien un saint dans les environs de Fès du nom de Mulay Yeequb, le nom cité ici et l'allusion à l'expansion de l'islam « au Maghreb et au Sénégal » semble davantage se référer à Yeequb Lmanşur, calife de la dynastie almohade (XII^e siècle), et dont le surnom de « victorieux » rappelle son rôle dans l'expansion de cet empire. Néanmoins, il est surnommé « *Mulay* » (titre donné au Maroc aux chérifiens, ce qu'il n'était pas) et c'est aux Almoravides que l'on doit les débuts de l'islamisation du Sénégal. Les récits inscrivent en outre ces groupes dans un espace vaste, grâce aux déplacements des ancêtres et à l'essaimage de la lignée qui les relie aux pôles du monde arabo-musulman : l'Arabie et implicitement la Mecque, ville du Prophète et ville sainte par excellence ; Fès, ville de religion et de sciences, dont la tradition chérifienne attribue la fondation à Idris II ; Béjaïa, important centre d'études religieuses ; Dellys, un des rares centres urbains de Basse-Kabylie avant la colonisation.

Deux principes de légitimité cohabitent donc dans les généalogies relevées : d'une part, le principe généalogique chérifien, et, d'autre part, l'idée d'antériorité absolue dans l'implantation. Cette dualité ne recouvre que partiellement la distinction sociale entre *Imrabden* et *Leqbayel*, la limite entre ces deux catégories étant loin d'être rigide. Ainsi, les At Yeequb, bien qu'ayant une généalogie chérifienne reconnue, n'ont pu imposer leur sainteté ce dont rend compte le récit à travers le rejet volontaire par l'ancêtre de sa dignité maraboutique [*tirrubda*]. Toutefois, la mémoire d'une origine prestigieuse, signe distinctif valorisant, reste l'objet d'un rituel : devant l'impossibilité de célébrer un saint, c'est le manuscrit de l'arbre généalogique [*cajara*] qui est commémoré dans le mausolée qui porte son

34. KILANI, 1992, p. 45-47, 140 et 297.

nom [*lğamae n cajara*]. Cette présence ancienne de l'écrit constitue une dernière particularité des récits généalogiques chérifiens.

Les cajara, généalogies écrites renforçant la légitimité chérifienne

Ce terme arabe signifiant l'arbre, désigne au sens figuré l'ascendance. À partir du IX^e siècle en effet, on commence à présenter dans la littérature arabo-musulmane l'essence d'ouvrages généalogiques sous forme d'arbres³⁵. Localement, le terme qualifie un document écrit qui authentifie une généalogie chérifienne. Trois groupes des At Zemmenzer sont réputés détenir une *cajara* : les At Yeequb, les At Izid et les At si Saeid (village d'At Enan).

A l'instar d'autres espaces ruraux maghrébins, il faut nuancer ici l'idée de *restricted literacy*. J. Dakhliia dénonce la contamination du modèle africain³⁶ qui a abouti à inclure l'Afrique du Nord dans les sociétés à fortes traditions orales dans lesquelles l'écrit serait d'introduction récente, surimposé à une société perpétuant fondamentalement un mode oral de transmission. En réalité, la coexistence oral/écrit y est très ancienne avec un usage de l'écrit réservé à quelques lettrés mais entouré d'un caractère sacré lui conférant une prééminence absolue³⁷.

Ces documents rappellent ainsi que les mythes d'origine en Afrique du Nord sont de tradition savante et ont fusionné avec les traditions des populations illettrées³⁸. Ces documents écrits en arabe se sont aussi parés d'un caractère quasi-magique : les femmes des At Yeequb affirment qu'aucune des tentatives de photographie du coffre qui contient leur *cajara* ne peut réussir. Si le chercheur accède aisément à ce coffre (figure 1), le parchemin [*ayddid*] qui porte la généalogie est, lui, plus difficile d'accès.

35. ROSENTHAL, 1993.

36. CALAME-GRIAULE, 1970, p. 24 nuancait déjà ce modèle en rappelant la présence de traditions écrites en Afrique noire : les œuvres composées par des lettrés musulmans, d'inspiration religieuse ; les œuvres composées en caractères arabes adaptés à la transcription des langues africaines ; les œuvres d'inspiration moderne et occidentale écrites en caractères latins adaptés à la transcription des langues africaines. Ce constat s'applique aux sociétés berbérophones.

37. DAKHLIA, 1990, p. 24-25.

38. NORRIS, 1972, p. 28. Sur les ressorts et les étapes du mouvement de recomposition des généalogies dans le monde musulman à partir d'une littérature savante, cf. BONTE, 2016, p. 35-36.



Figure 1
Coffre contenant la *cajara* des At Yeequb
© At Wanec, 2016

Cette conception qui sacralise les documents anciens, les entoure de rituels magico-religieux et amène à les occulter, se retrouve ailleurs en Kabylie³⁹. Le renvoi par les informateurs à des manuscrits ou des documents jamais visibles se retrouve dans d'autres espaces du Maghreb⁴⁰. La consultation de la *cajara* des At Yeequb nécessitait, d'après les informateurs, l'accord des représentants de toutes les familles. Des photos du parchemin finirent par m'être fournies (trop tardivement pour être analysées ici), confirmant son existence ainsi que son caractère collectif et sacré. Cette sacralisation est renforcée par le rituel dont la *cajara* a été l'objet, sur le modèle des célébrations honorant les saints locaux [*nmwal*]. Jusqu'à il y a quelques années, c'était l'occasion de réitérer la narration de la généalogie pour le groupe et pour les autres. Le parchemin était lu solennellement et traduit simultanément en berbère par le *Ccix Eli* de la zaouïa de Bueašem⁴¹ : cette généalogie écrite était transmise oralement et mémorisée grâce à l'écoute, ce qui souligne les liens anciens entre tradition orale et tradition écrite.

Pour les At Izid, une célébration réunissant l'ensemble des lignages se faisait en l'honneur de l'ancêtre sanctifié, et ne donnait pas lieu à la lecture d'une généalogie. Ce n'est que vers 1980 qu'un document écrit, présenté comme la transcription d'un vieux parchemin, a été retrouvé chez un de leurs membres et a permis des

39. GENEVOIS, 1996a, p. 106

40. BELLIL, 1999, p. 38 ; KILANI, 1992, p. 313.

41. Centre religieux dirigé par un *Ccix*, cette zaouïa, encore lieu de prière et de pèlerinage, a été un lieu d'enseignement coranique jusque dans les années 1970.

réappropriations évoquées plus loin. Son analyse permet de donner des éléments de comparaison entre récits généalogiques écrits et oraux.

Le texte écrit s'inscrit explicitement dans une tradition scripturaire par les formules coraniques ainsi que des allusions aux documents [*watha'iq*] qui ont servi à la transcription de l'arbre, ce qui est présenté comme une garantie d'authenticité. Les deux récits n'ont pas le même point de vue : l'ancêtre fondateur Yazid, au centre du récit écrit, ne constitue qu'un point de départ du récit oral. Le document rapporte qu'il retourne à Fès et ce sont donc ses descendants qui s'implantent chez les At Zemmenzer. L'évocation de Yazid ben Ali débute par sa description physique, aspect inexistant dans les récits oraux recueillis. Elle mentionne une cicatrice sous son turban suite à « une chute de sa monture dans la ville de la Mecque ». La description est donc l'occasion d'authentifier l'origine du fondateur. Celle-ci est ensuite clairement énoncée sous la forme d'une énumération, bien que le terme *cajara* fasse référence à un arbre : « Yazîd b. 'Alî b. Lmahdî b. Şafwân b. Sayâr b. Mûsâ b. Suleymân b. Yahyâ b. Mûsâ b. 'Isâ b. Mûsâ b. 'Îdrîs b. 'Abdallâh b. Muḥammad b. Ḥusayn b. Fâṭimâ ez-Zahrâ fille du Prophète. » L'énumération permet d'exprimer plus nettement l'affiliation avec le Prophète ; elle inscrit les At Izid parmi les *Husaynides*, ascendance moins courante au Maghreb que celle des Idrissides. Les incohérences avec la généalogie officielle montrent que l'écrit n'est pas davantage un gage de vérité historique, les contradictions entre généalogies chérifiennes écrites important peu dans la stratégie rhétorique⁴².

Le document se poursuit par une énumération décrivant l'essaimage de la descendance parmi les tribus kabyles, mais aussi dans tout le Maghreb ce qui inscrit le groupe dans un réseau plus large que celui évoqué dans le récit oral. On trouve en outre une invocation à Sidi 'Abd al-Qader al-Jilani, savant installé à Bagdad au XII^e siècle, devenu patron d'une des plus anciennes confréries soufies et qui a acquis une réputation posthume de saint majeur de l'Islam. Considéré comme un descendant *hasanide*, son évocation agit également comme le rappel de l'appartenance à une « lignée honorable ». Non seulement cette référence inscrit la généalogie dans l'espace géographique et spirituel de l'islam, mais elle permet aussi d'insérer une généalogie particulière dans une histoire plus générale, stratégie rhétorique déjà évoquée.

Ainsi, les récits des généalogies chérifiennes fondaient une forte légitimité sociale grâce à une pratique ancienne de l'écrit et à ses interactions diverses avec les traditions orales (transmission orale de récits écrits, sacralisation de l'écrit et ritualisation de l'énonciation, ...), interactions qui se diversifient avec l'introduction d'autres traditions écrites.

42. KILANI, 1992, p. 172.

Des récits inscrits dans une conjoncture historique

On dispose dans le cas présent, outre les versions orales recueillies, de deux types de récits écrits et datés : des récits collectés par les agents de l'administration coloniale dans la deuxième moitié du XIX^e siècle ; des variations, « remémorations créatrices⁴³ » réalisées par les membres des At Zemmenzer aujourd'hui. Inscrits dans un « temps structural », temps non mesuré dont la fondation constitue le commencement⁴⁴, les récits généalogiques se déploient aussi dans un cadre historique dynamique : on peut distinguer des noyaux anciens, invariables constituant des repères centraux, d'ajouts successifs qui adaptent le discours à de nouveaux enjeux⁴⁵. Les textes et les commentaires qui les accompagnent, rendent ainsi compte du présent de ces sociétés dans des conjonctures différentes.

Au XIX^e siècle : la recherche de l'histoire des tribus

Une fois la Kabylie conquise (1857), les militaires français⁴⁶ ont été chargés des premières enquêtes systématiques sur les tribus, dans le cadre notamment de l'application du Senatus consulte de 1863, repoussée ici à la fin du XIX^e siècle suite à la révolte de 1871. Cela explique l'existence de deux séries de monographies contenant des « notices » ou « précis historiques » visant à justifier la délimitation des territoires tribaux, base de nouvelles circonscriptions administratives [*douars*]. De manière générale, ces archives montrent que les agents coloniaux se sont d'abord appuyés sur des références puisées dans les ouvrages d'auteurs anciens fournis aux officiers sur le terrain : auteurs latins et classiques de l'histoire et de la sociologie du Maghreb⁴⁷. Mais, pour suppléer la carence d'écrits sur les situations locales, et malgré des considérations sur son caractère problématique, des éléments de la « tradition » étaient insérés dans un enchaînement chronologique, non sans avoir été interprétés par les officiers qui expliquent vouloir retrouver les « renseignements historiques » noyés dans les légendes. Les récits suivants reprennent ces « traditions » concernant les At Zemmenzer.

43. GOODY, 1994, p. 198.

44. VALENSI, 1977, p. 41.

45. BELLIL, 1999, p. 30.

46. Les « Pères blancs » ont aussi recueilli au XX^e siècle des traditions orales dans certains espaces de Kabylie afin de connaître « les siècles obscurs de son passé » (GENEVOIS, 1996, p. 28). L'expression réfère à E. F. Gauthier (1927). Ils n'ont pas fait d'enquête auprès des At Zemmenzer.

47. FRÉMEAUX, 1993, p. 53.

Récit 4 : travail historique et géographique sur les tribus du cercle de Tizi-Ouzou.

[Le récit débute l’historique et précède l’effondrement du pouvoir turc en 1830.]

La tribu des Aït Zmenzer est formée de 8 fractions d’origine différente. La 1^{ère} [...] se nomme Aït Anane du nom de son fondateur Anan ben Mançour. Cet indigène d’origine arabe habitait avant son expédition dans l’ouest de l’Algérie au lieu-dit Seguia el Hamra. [II] abandonna son pays natal et il vint s’installer avec toute sa famille dans la Kabylie où il a laissé une nombreuse descendance qui porte le nom d’Aït Anane.

Quelques temps après cette installation, un autre indigène du nom de Zmenzer (renommé dans les combats) originaire de Bougie quitte cette ville et s’en vint trouver un des fils de Anan ben Mançour, Sid Ahmed ou Ammar qui lui donna du terrain pour bâtir une maison. Les descendants de Zmenzer devinrent par la suite assez nombreux pour former une deuxième fraction. Ils occupent aujourd’hui les villages d’Ir’il el Mal et d’Akendjour, Bou Açem, Tir’ilt guir’il el Mal et Melloul.

[...] La 5^{ème} [...] est composée de 2 villages Aït Izid et Afedrik ; les Aït Izid descendent d’un marabout Izid qui habitait le territoire de Ksar au sud d’Aumale (annexe des Beni Mançour).

[...] La 8^{ème} [...] est désignée sous le nom de Bou Hinoun et tire son origine d’un Bou Hini des Aït R’obri.

Telle est la tradition
11 novembre 1865⁴⁸

Récit 5 : dossiers du Senatus-Consulte.

[Le récit est inséré après la conquête arabe et avant la pénétration turque au XVIII^e siècle.]

Des marabouts de la Saguia Hamra de Sidi ali ou Moussa, dont la zaouïa est au Maroc, pénètrent chez eux ; entre autres Si M’hammed ben El Hadj [...] s’installe dans ce pays qui prend plus tard le nom de Beni Zmenzer. Peu de temps après trois frères Maâmar, Yahia et Mesda, originaire du village de Bou Hini des Beni Ghobri, se joignent à ce marabout et fondent le village qu’ils

48. ARCHIVES D’OUTRE-MER, n°71 MIOM 302.

appellent Bou-Hinoune, en souvenir de leur lieu d'origine. Mesda n'ayant pu s'accorder avec ses frères se sépare d'eux et va fonder trois kilomètres au sud de Bou Hinoune le village qui porte le nom d'Aït Anan. Le marabout Si M'hammed ben El Hadj qui avait pris en grande affection M'aamar et Yahia continue de rester avec eux, instruit leurs enfants.

[...] Les renseignements sur les origines des autres villages sont très obscurs et contradictoires.

1897⁴⁹

Ces textes révèlent les biais du regard de l'administrateur colonial. En effet, les narrations sont insérées dans un cadre tribal défini comme base du nouveau découpage administratif. Or, il est clair que la cohésion tribale ne reposait pas déjà à l'époque, sur un discours généalogique, les différentes « fractions » (villages ou groupes de villages) ayant une origine différente et un récit propre qui ne montre pas toujours de lien avec celui des autres fractions. La mention de « l'obscurité » de l'origine des autres villages (récit numéro 5) rappelle que la narration est aussi orientée par l'identité sociale de l'informateur : on peut supposer que sa connaissance se restreignait à son propre groupe ou bien qu'il ne souhaitait pas en dire davantage en raison des enjeux en termes de prestige social attachés à l'énonciation de ces généalogies. Cela peut aussi expliquer l'absence de récit univoque, à trois décennies d'intervalles : les versions dépendent de l'appartenance villageoise ainsi que de la position sociale de l'informateur interrogé. Ces récits font des marabouts, rattachés à la *Saguia Lhamra*, que l'ignorance des militaires situe à l'ouest de l'Algérie, les pivots de l'organisation sociale, en tant que fondateurs d'une lignée généalogique ou en tant que protecteurs : ces élites lettrées, informateurs privilégiés⁵⁰ ont fourni des récits renforçant leur légitimité sociale.

*De nouveaux enjeux identitaires depuis la fin du XX^e siècle*⁵¹

Ces éléments permettent la mise en perspective des récits généalogiques circulant actuellement aussi bien sous forme écrite que sous forme orale. Ils restent partie prenante de la mémoire des At Zemmenzer aujourd'hui. L'appropriation plus

49. ARCHIVES D'OUTRE-MER, n°6 MIOM 42.

50. BOYER, s. d.

51. Cette partie s'appuie sur des récits oraux, des entretiens non directifs avec des informateurs ayant livré ces versions, sur un récit généalogique publié dans une revue associative (*Immi*, 2001) ainsi que sur l'observation des rites concernant les *cajara*.

massive de l'écrit à l'ère coloniale et post-coloniale n'a pas provoqué de rupture radicale mais a diffusé un outil permettant l'élaboration de nouveaux récits sans pour autant faire disparaître les versions orales. Tous ces textes laissent transparaître différents phénomènes.

Les récits des groupes « kabyles » : s'inscrire dans l'histoire et la berbèrité.

Des militants associatifs des villages des At Zemmenzer ont parfois réalisé des arbres généalogiques, collecté des récits généalogiques, procédant à leur mise à l'écrit. La région a en effet connu à partir de 1988 le développement d'un dense tissu associatif orienté vers la promotion de la langue et de la culture amazighes⁵², traduisant un ancrage populaire et profond d'un processus d'affirmation identitaire berbère qui avait abouti en 1980 au soulèvement dit « Printemps berbère⁵³ ».

À Buhinun, l'association culturelle a collecté ces « histoires que les vieux narraient avec ferveur de génération en génération » et qui participent comme d'autres éléments de la littérature orale d'un patrimoine qu'il convient de sauvegarder. Le but avoué est aussi, parfois, de prouver l'antériorité de l'implantation du groupe concerné. Aussi sont-ils utilisés pour écrire l'histoire de la communauté en l'absence de documents écrits⁵⁴. Le récit inscrit par exemple la généalogie dans un temps mesuré (« l'histoire en question remonte à cinq siècles ou même plus »), en contradiction avec la temporalité habituelle des récits oraux profanes qui se déroulent dans un passé sans dimension⁵⁵. Des données factuelles (statistiques démographiques datées, situation administrative) et la forme (imitant un article de presse) concourent à donner au récit l'apparence d'une narration au point de vue objectif.

Le récit reste reconnaissable par l'énoncé généalogique (« notre arrière-grand-père *Buhini* » et ses trois fils, Yehya, Meemmer et Mezday) ainsi que par la rupture entre les trois descendants. Mais la migration initiale de l'ancêtre, motif essentiel dans ce type de récit, est effacée, ce qui renforce l'autochtonie du groupe. Couplé à la mention d'un temps chronologique, cet élément peut

52. KOURDACHE, 2001.

53. CHAKER, 1987, p. 14-21.

54. Les recueils de traditions des agents de la colonisation, lorsqu'ils ont été publiés sont parfois réappropriés tels quels par les villageois. Voir par exemple le site de Tawrirt n At Mangellat : <https://www.village-taurirt-menguellet.com/histoire/origines-du-village/>.

55. Des récits oraux tendent aussi désormais à intégrer une date repère, souvent le XVI^e siècle.

être lié au « paradigme berbère⁵⁶ » : les Berbères sont inscrits dans l'histoire et notamment dans une antériorité historique. La sensibilité berbère transparait également à travers la présence de personnages de l'imaginaire kabyle rappelant le genre du conte. Cela donne une coloration spécifique au récit et appuie la « spécificité berbère » du Maghreb : la présence d'une ogresse [*ttaryel*], première femme de l'ancêtre, plonge le récit dans le merveilleux. L'ancêtre fondateur doit affronter cette femme sauvage et perverse, qui dévorait ses petits. Du point de vue de la logique narrative, des commentaires sont intercalés, notamment pour expliciter cet imaginaire :

L'ogresse [*taryel*]... était toujours assimilée à une chatte [*tamecict*] dans toutes les histoires légendaires car si jamais on l'assistait ou la surprenait en train de mettre au monde ses petits, elle les dévorait.

Cette citation souligne aussi un usage différencié des écritures caractéristique du militantisme berbère en Kabylie. Le lectorat est trop restreint pour espérer une diffusion efficace d'un écrit entièrement rédigé en kabyle. Toutefois, des termes en kabyle sont insérés le long du texte, montrant la diffusion relative d'une notation usuelle à base latine du kabyle. Contrairement aux cas des *cajara* qui relèvent du sacré, l'arabe est ici rejeté par les militants associatifs dans le cadre d'une action de sauvegarde et de promotions de la culture berbère face à un État qui a longtemps défendu une conception exclusive de l'identité fondée sur l'arabité et l'islamité⁵⁷.

Enfin, cette version montre un effacement du personnage maraboutique au centre des récits collectés au XIX^e siècle : il est ici remplacé par le « vieux sage » (*[amyar azemni]*, homme providentiel qui indique la meilleure conduite à suivre aux héros des contes), ce qui fait écho à l'affaiblissement du statut traditionnel des marabouts. Cet affaiblissement se perçoit aussi à travers les récits généalogiques chérifiens.

Généalogies chérifiennes : réaffirmation du maraboutisme et paradigme berbère

La remise en cause de ce statut tient à deux phénomènes. D'abord, leurs privilèges au sein des communautés villageoises kabyles sont de plus en plus contestés et les jeunes générations s'affranchissent de plus en plus de la distinction entre *Imrabden* et *Leqbayel*⁵⁸. Par ailleurs, dans l'ensemble de l'Algérie, le mouvement

56. DIRÈCHE, 2008.

57. ASSAM, 2017, p. 203-209.

58. MAHÉ, 2001, p. 490.

des Oulémas en essor au début du XX^e siècle a prôné une réforme religieuse visant une maîtrise plus directe des textes par les croyants et a attaqué l’Islam des marabouts en tant que perversion de l’islam authentique des fondateurs⁵⁹. À la fin du XX^e siècle, le salafisme s’en est pris particulièrement au culte des saints qui est

associé au paganisme⁶⁰. La célébration annuelle du saint fondateur des At Izid a ainsi cessé dès 1994 en raison de divergences au sein des familles, certaines étant désormais acquises à ces orientations. Ces contestations existent aussi chez les At Yeequb, mais, minoritaires, elles n’ont pas remis en cause la célébration de la *cajara*.

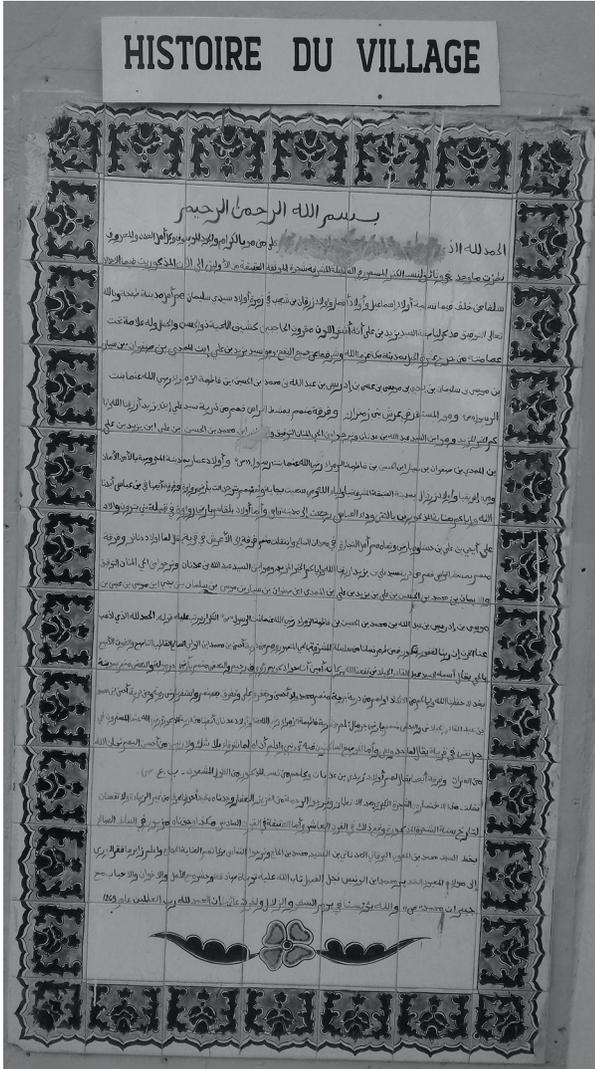


Figure 2
Cajara des At Izid
© Mausolée de
Belqaşem u Eli, At Izid,
2016

59. BELLIL, 2010, p. 4585.

60. KILANI, 1992, p. 255.

Face à ce double défi, on assiste à des réactualisations et des réinterprétations des récits généalogiques de ces groupes. Pour les At Izid, la réaffirmation du statut passe par l'affichage d'une copie abrégée de la *cajara* sur le mausolée de l'ancêtre (figure 2)⁶¹.

Ici encore, la généalogie, affichée pour être vue, contribue à écrire l'histoire du groupe comme l'illustre le panneau « Histoire du village » que des jeunes d'At Izid ont rajouté sur la stèle du mausolée.

Par ailleurs, des signes sont parfois utilisés afin de dénoter la berbérité : le coffre des At Yeequb contenant la *cajara* (figure 1), réputé être un gage d'authenticité de la généalogie, est sculpté de décors géométriques qualifiés de « dessins en berbère » ; lors de sa célébration, on peut aussi voir flotter aujourd'hui le drapeau berbère. La tradition n'exclut pas un certain univers pictural qui porte la mémoire sociale⁶².

Enfin, le récit oral peut être réinterprété de diverses manières. Dans le cas des généalogies *hasanides*, les récits insistent sur la berbérité du chef tribal qui a accueilli Idris I^{er} et élevé Idris II. De plus, la fille de ce chef berbère est mise en valeur dans ces récits oraux : cette « inflexion matricentree », qui existe dans l'organisation sociale et symbolique de plusieurs sociétés berbères⁶³, permet ici de manipuler la généalogie et de « berbériser » la lignée. De même, la référence géographique à la *Saguia Lhamra* est réinterprétée. Pour les informateurs marqués par le pan-berbérisme et le mythe d'une « Berbérie » [*Tamazgha*]⁶⁴ à reconstruire, cet espace ne peut être que peuplé de Berbères. Il s'agit de rompre avec l'arabité puisque : « Imrabden c'est des autochtones, réellement c'est pas des Arabes. » L'autochtonie berbère, grâce à un jeu d'échelle, retravaille donc aussi la légitimité chérifienne.

Les récits chérifiens ne sont pas pour autant rejetés. Certes, ils sont parfois présentés comme une stratégie (« une technique ») utilisée anciennement par des familles de Kabylie pour fonder « une autorité morale ». Ce discours peut aller jusqu'à la remise en cause de la généalogie elle-même : « Il existe beaucoup de

61. La mosquée *Si Hmed u Emer* à At Enan (cf. récit 4) présente aussi un tableau généalogique. Cette démarche n'est pas spécifique : on trouve de tels tableaux dans les sanctuaires du sud-tunisien. KILANI, 1992, p. 174-175.

62. CALVET, 1997, p. 6-7.

63. CLAUDOT-HAWAD, 2011.

64. Référence fondatrice du discours berbériste en tant qu'espace originel des Berbères qui dépasse les frontières nationales et englobe toute l'Afrique du Nord. CHAKER, 2006, p. 142.

versions disant que les marabouts sont prétendument tous des enfants de Faïma, c'est uniquement pour avoir le pouvoir, pour avoir une autorité morale sur leurs concitoyens ! », explique en 2012 un jeune membre des At Izid, par ailleurs militant culturel et politique. Mais des discours permettent aussi de construire une nouvelle légitimité du maraboutisme en l'articulant à la « spécificité berbère ». Il n'est pas rare d'entendre, chez certains marabouts impliqués aussi dans la revendication identitaire, que : « Les marabouts ont atténué l'impact de l'envahisseur arabo-musulman. Même si c'était l'islam, la "kabyllité" y était présente. » Ils reprennent ainsi la vision de S. A. Boulifa, marabout et précurseur de l'affirmation identitaire, qui fait du maraboutisme l'élément qui a permis le maintien de l'organisation socio-politique kabyle contre les dangers extérieurs la menaçant⁶⁵.

L'existence de récits écrits n'empêche donc pas les manipulations généalogiques. Mais on assiste aussi à des « remémorations créatrices » incluant désormais des commentaires oraux ou la mise en scène d'objets révélant que certains passent de l'arabité à la berbérité comme critère de valorisation.

En somme, on observe en Kabylie la permanence d'énoncés généalogiques comme fondement des groupes sociaux. Le principe généalogique reste présent parce qu'il sert avant tout de mode d'action et présente un caractère malléable nécessaire pour adapter le discours fixant l'identité du groupe à des structures sociales mouvantes.

La mise en narration des généalogies s'appuie ici sur des interactions complexes entre oralité, picturalité et écritures qui sont parées de valeurs symboliques diverses. Cela offre la possibilité de dénoter selon les enjeux des critères valorisés et valorisant socialement. Des narrations s'adaptent ainsi à la diffusion de l'affirmation identitaire berbère initiée au début du xx^e siècle en mettant désormais davantage en avant l'autochtonie et la berbérité ce qui aboutit parfois à un véritablement renversement des paradigmes caractérisant jusqu'alors ce principe d'identification en Afrique du Nord. Ces récits généalogiques, outil de légitimation sociale, traversent donc les époques du fait de leur capacité à suivre les inflexions dans la définition de soi.

65. BOULIFA, 1999, p. 125-135.

Bibliographie

- ARCHIVES D'OUTRE-MER, archive n° 6 MIOM 42 (Senatus Consulte).
- ARCHIVES D'OUTRE-MER, archive n° 10 H 78 (Affaires indigènes).
- ARCHIVES D'OUTRE-MER, archive n° 71 MIOM 302 (Bureaux arabes).
- ASSAM Malika, 2017, « Revendication identitaire berbère en Kabylie : de la langue au territoire » in BERKAINE Mohammed Said, DAHOU Chahrazed, KIS-MARCK Alexia & ROCHE Françoise (dir.), *Construction-déconstruction des identités linguistiques*, Connaissances et Savoirs, Saint-Denis, p. 197-219.
- BADI Dida, 2002, « Les voyages comme fondation de tribu : traditions orales des Ifughas de l'Adagh » in CLAUDOT-HAWAD Hélène (dir.), *Voyager d'un point de vue nomade*, IREMAM/Paris-Méditerranée, Aix-en-Provence, p. 53-61.
- BELLIL Rachid, 1999, *Les Oasis du Gourara (Sahara algérien). I, le temps des saints*, Peeters, Louvain, 307 p.
- BELLIL Rachid, 2010, « Maraboutisme » in *Encyclopédie Berbère*, n° 30, Peeters, Louvain, p. 4576-4588.
- BERQUE Jacques, 1976, « Logiques d'assemblage au Maghreb d'après un manuscrit algérien » in *Collection IDERIC*, n° 1, vol. 7, p. 39-56.
- BERQUE Jacques, 2001, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? » in *Opera Minora*, T. II, p. 161-170 [1^{ère} éd. 1954, *Éventail de l'histoire vivante. Hommage à Lucien Febvre*, Armand Colin, Paris, p. 261-271].
- BOHANNAN Laura, 1952, "A Genealogical Charter" in *Africa*, n° 4, vol. 22, pp. 301-315.
- BONTE Pierre & OULD CHEIKH Abdel Wedoud, 2016, *Récits d'origine : contribution à la connaissance du passé ouest-saharien : Mauritanie, Maroc, Sahara occidental, Algérie et Mali*, Karthala, Paris, 807 p.
- BOULIFA Saïd Amar, 1999, *Le Djurdjura à travers l'histoire*, 1^{ère} éd. 1925, Berti Éditions, Alger, 297 p.

BOYER P., s. d., *Inventaire des dossiers du Senatus Consulte*.

CALAME-GRIAULE Geneviève, 1970, « Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines » in POTTIER Bernard (dir.), *Langages*, n° 18, p. 22-47, DOI : 10.3406/lgge.1970.2026.

CALVET Louis-Jean, 1997, *La Tradition orale*, PUF, Paris, 127 p.

CHABBI J. & RABBAT Nasser, 1995, « Ribât » in *Encyclopédie de l'islam*, t. VIII E. J. Brill, Leiden, p. 510-523.

CHAKER Salem, 1987, « L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie) » in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 44, p. 13-34, DOI : 10.3406/remmm.1987.2152.

CHAKER Salem, 2006, « Berbères/langue berbère. Les mythes (souvent) plus fort que la réalité » in CLAUDOT-HAWAD Hélène (dir.), *Berbères ou arabes ? : le tango des spécialistes*, IREMAM/Non-Lieu, Aix-en-Provence/Paris, p. 137-153.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 2003, « Iwellemmeden Kel Ataram (Touaregs) » in *Encyclopédie berbère*, n° 25, Edisud, Aix-en-provence, p. 3822-3828.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 2010, « Matriarcat » in *Encyclopédie berbère*, n° 31, Peeters, Louvain, p. 4497-4705.

DAKHLIA Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Découverte, Paris, 325 p.

DIRÈCHE Karima, 2009, « Convoquer le passé et réécrire l'histoire. Berbérité ou amazighité dans l'histoire de l'Algérie » in BADUEL Pierre-Robert (dir.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, IRMC/Karthala, Tunis/Paris, p. 471-473.

DURKHEIM Émile, 2007, *De la division du travail social*, 7^e éd., PUF, Paris, 416 p.

FRÉMEAUX Jacques, 1993, *Les Bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Denoël, Paris, 310 p.

- GARCIA-ARÉNAL Mercedes, 2001, « Imposture et transmission généalogique : une contestation du sharifisme ? » in BONTE Pierre, CONTE Édouard & DRESCH Paul (dir.), *Émirs et présidents : figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, CNRS Éditions, Paris, p. 111-136.
- GAUTIER Émile-Félix, 1927, *L'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Payot, Paris, 432 p.
- GÉLARD Marie-Luce, 2003, *Le Pilier de la tente : rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Maison des sciences de l'homme/ Ibis press, Paris, 250 p.
- GENEVOIS Henri, 1996a, *Villages de Kabylie, 1 At-Yanni et Tagemmunt-Eezzuz*, Enag éditions, Alger, 224 p.
- GENEVOIS Henri, 1996b, *Monographies villageoises. 2. Lgêmea n Ssariğ – Tawrirt n At-Mangellat*, Edisud/La boîte à documents, Aix-en-Provence/Paris, 317 p.
- GOODY Jack, 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*, PUF, Paris, 323 p.
- KILANI Mondher, 1992, *La Construction de la mémoire : le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Labor et Fides, Genève, 337 p.
- KOURDACHE Mouloud, 2001, *Mouvement associatif et reconstruction identitaire en Kabylie*, Mémoire de Magister sous la direction de S. Chaker et D. Abrous, université de Bejaïa.
- LUFFIN Xavier, 2005, « Nos ancêtres les Arabes... » in *Civilisations*, vol. 53-1, p. 177-209.
- MAHÉ Alain, 2001, *Histoire de la Grande Kabylie, XIX^e-XX^e siècles : anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Éditions Bouchène, Saint-Denis, 650 p.
- NORRIS Harry Thirwall, 1972, *Saharan Myth and Saga*, Clarendon Press, Oxford, 240 p.
- ROSENTHAL F., 1993, « Nasab » in *Encyclopédie de l'Islam*, T. II, 2^e éd., p. 967-969.

VALENSI Lucette, 1977, *Fellahs tunisiens : l'économie rurale et la vie des campagnes aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Mouton, Paris, 371 p.

Résumé : Les récits généalogiques, sous la forme de traditions aussi bien orales qu'écrites, sont employés, en Kabylie comme dans le reste de l'Afrique du Nord, comme des mythes de fondation des groupes qui assoient leur légitimité sociale. Or, on assiste dans cette région d'Algérie à un réinvestissement de ces récits du fait de l'affirmation identitaire berbère. Grâce à un principe généalogique manipulable et à des mises en narration croisant oralité, écriture et pictorialité, ces réinvestissements révèlent un renversement des principes traditionnels de légitimité – que sont l'arabité et le chérifisme – et participent d'une nouvelle définition de soi fondée sur l'autochtonie et la berbèrité.

Mots-clefs : récits généalogiques, mythes de fondation, légitimation sociale, chérifisme, autochtonie, affirmation identitaire berbère, Kabylie (Algérie), ethnologie.

Genealogical narratives in Kabylia: from social legitimacy to cultural identity reappropriations

Abstract: In Kabylia as well as in Northern Africa, genealogical narratives, through oral or written traditions, are used by groups as founding myths in order to base their social legitimacy. Yet, this region of Algeria shows revitalization of these narratives linked to the assertion of Berber identity. Relying on genealogy as ideology and interlinking orality, writing and pictoriality, those new narratives and other discourses reveal an inversion of legitimacy usual principles (arabity and sharifism) and pertain to a new self-definition based on nativeness and berberity.

Keywords: genealogical narratives, founding myths, social legitimation, sharifism, nativeness, Berber identity assertion, Kabylia (Algeria), ethnology.

Note sur l'auteur

Malika Assam est chercheur associé Aix-Marseille Université, CNRS, IEP, IREMAM, Aix-en-Provence. Spécialisée en anthropologie sociale et culturelle, ses recherches portent sur les formes d'organisation sociale en Kabylie, leurs mutations historiques ainsi que leurs réappropriations dans le cadre de l'affirmation identitaire berbère, qui se traduisent par de nouvelles productions écrites et orales.