



AFRIQUE(S)

sciences humaines
et sociales

DES TRIBUS EN KABYLIE ?

LES AT ZEMMENZER, DE LA TRIBU PRÉCOLONIALE
À LA RECONSTRUCTION IDENTITAIRE BERBÈRE

Malika Assam

inalco
PRESSES

Des tribus en Kabylie ?

Les At Zemmenzer, de la tribu précoloniale à la reconstruction
identitaire berbère

Malika Assam

DOI : 10.4000/books.pressesimalco.44452
Éditeur : Presses de l'Inalco
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2022
Date de mise en ligne : 27 septembre 2022
Collection : AfriqueS
EAN électronique : 9782858314126



<https://books.openedition.org>

Édition imprimée

Date de publication : 13 septembre 2022
EAN (Édition imprimée) : 9782858314119
Nombre de pages : 456

Référence électronique

ASSAM, Malika. *Des tribus en Kabylie ? Les At Zemmenzer, de la tribu précoloniale à la reconstruction identitaire berbère*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Presses de l'Inalco, 2022 (généré le 29 septembre 2022). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pressesimalco/44452>>. ISBN : 9782858314126. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pressesimalco.44452>.

Crédits de couverture

© Malika Assam

© Presses de l'Inalco, 2022
Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

RÉSUMÉS

Le soulèvement de 2001 en Kabylie (Algérie) et son traitement politico-médiatique ont amené à interroger la réalité de la tribu (*arch*) aujourd'hui. Cet ouvrage croisant histoire et ethnologie propose d'abord une réflexion épistémologique sur le concept anthropologique de « tribu » afin de le confronter aux réalités tribales, diverses, du domaine berbère et de caractériser la tribu en Kabylie. Il montre que des référents tribaux participent des catégories classificatoires y fondant les représentations de soi. Le cas d'une tribu révèle le maintien d'un espace tribal vécu et représenté, l'adaptation des institutions anciennes à divers ordres politiques et le foisonnement d'initiatives qui multiplient les acceptions du terme *arch*. Cela traduit la construction de nouveaux modes de mobilisation qui s'inscrivent dans un processus d'affirmation identitaire désormais séculaire et aboutit, depuis les années 1990, à un travail de reconstruction identitaire à l'échelle locale touchant des objets culturels variés, la mémoire et la langue.

MALIKA ASSAM

Malika Assam est maître de conférences en Langue(s) et culture(s) berbères (Aix-Marseille Université / Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans). Ses recherches portent sur les organisations sociales des sociétés berbérophones et leurs mutations historiques dans le cadre des États et des mouvements sociaux, sur les constructions de l'amazighité et sur le développement des études berbères/amazighes aujourd'hui.



AFRIQUE(S)

sciences humaines
et sociales

DES TRIBUS EN KABYLIE ?

LES AT ZEMMENZER, DE LA TRIBU PRÉCOLONIALE
À LA RECONSTRUCTION IDENTITAIRE BERBÈRE

Malika Assam

inalco
PRESSES

DES TRIBUS EN KABYLIE ?

**LES AT ZEMMENZER, DE LA TRIBU PRÉCOLONIALE
À LA RECONSTRUCTION IDENTITAIRE BERBÈRE**

Collection

Afrique(s)

Direction de collection

Mélanie Bourlet, Nathalie Carré et Paulette Roulon-Doko

Expertise

Cet ouvrage a été évalué en double aveugle.

Préparation de copie

Joëlle Dalègre

Illustration de couverture

© Malika Assam

Édition et mise en pages

Laetitia Mussard

Licence

CC BY-NC-ND 4.0

Commercialisation

Distribution DILISCO

Diffusion AFPU-D

Cet ouvrage a été réalisé par les Presses de l'Inalco avec Métopes (Méthodes et outils pour l'édition structurée XML-TEI), chaîne d'édition numérique développée par le pôle Document numérique de la MRSH de Caen.

Cet ouvrage est également disponible en ligne sur OpenEdition et en impression à la demande sur <http://www.i6doc.com>.

Presses de l'Inalco

Dépôt légal par les Presses de l'Inalco en septembre 2022

Presses de l'Inalco

2 rue de Lille,

75007, Paris

ISBN : 978-2-85831-411-9

ISSN : 2679-0874

DES TRIBUS EN KABYLIE ?

LES AT ZEMMENZER, DE LA TRIBU PRÉCOLONIALE
À LA RECONSTRUCTION IDENTITAIRE BERBÈRE

Malika ASSAM

inalco

PRESSES

SOMMAIRE

Remerciements	7
Prologue	
<i>Kabylie, At Zemminzer</i>	9
Introduction	
<i>La tribu, une catégorie pertinente pour interroger la Kabylie d'aujourd'hui ?</i>	11

TRIBU ET AFFIRMATION IDENTITAIRE EN KABYLIE

Chapitre 1	
La tribu en Kabylie : spécificités et approches	37
Chapitre 2	
« Tribu » et affirmation identitaire berbère en Kabylie	71

LES AT ZEMMENZER, UNE TRIBU AU DÉMANTELEMENT LIMITÉ

Chapitre 3	
Les At Zemminzer au XIX ^e siècle : éléments de définition d'une tribu kabyle précoloniale	105
Chapitre 4	
Mutations historiques : la tribu dans le cadre de la mise en place des États (XIX ^e – XX ^e siècles)	127
Chapitre 5	
La permanence d'une cohésion tribale au XXI ^e siècle ?	159

INSTITUTIONS VILLAGEOISES ET TRIBALES CHEZ LES AT ZEMMENZER. PERMANENCES, RENOUVELLEMENT ET RÉAPPROPRIATIONS APRÈS 1980

Chapitre 6	
Institutions villageoises à partir de 1980 : rénovation et identification à la berbéricité	181
Chapitre 7	
Fonctionnement et rôle actuels des comités de village	
<i>Entre renouvellement et maintien d'une vocation fondamentale</i>	191
Chapitre 8	
2001 et après : un retour de <i>leerc</i> ?	245

**DES RÉAPPROPRIATIONS ARTICULÉES AVEC L’AFFIRMATION
IDENTITAIRE BERBÈRE**

Chapitre 9

Militants et associations entre affirmation identitaire berbère
et réappropriation de la société tribale 275

Chapitre 10

Réappropriations des productions économiques et culturelles
Révélatrices du processus de (re)construction identitaire 317

Chapitre 11

Constructions mémorielles et usages des langues
Révélateurs d’un processus de reconstruction identitaire qui s’ancre dans le local 365

Conclusion 411

Liste des sigles 421

Bibliographie 423

Annexe : données sur les entretiens 447

Index des noms propres 451

REMERCIEMENTS

Je remercie vivement Dahbia Abrous et Salem Chaker pour la confiance qu'ils ont d'emblée accordée à ce projet de recherche.

Je remercie mon mari Akli Kaced, pour son soutien en toute circonstance. Je remercie tous ceux qui m'ont encouragée (ma sœur Ouiza, ma nièce Mérina) ou aidée ici et ceux qui m'ont accueillie toujours chaleureusement sur le terrain (Dda Muḥ, Nna Tassadit et leurs enfants ; Nna Fetta et ses enfants). Je remercie enfin tous les At Zemminzer qui se sont rendus disponibles pour mon enquête, en particulier Dda Remḍan d'Iyil Lmal et Ecur Merzuq d'Afedriq.

*I baba, Muḥ u Eli Muḥ Lḥağ
I yemma, seg tḥdey timmuzya*

PROLOGUE

Kabylie, At Zemmenzer

Le 18 avril 2001, Massinissa Guermah décède dans les locaux de la gendarmerie à Beni Douala. La révolte est au départ très localisée, mais la tribu des At Dwala fait partie de l'horizon géographique, historique et social de celle des At Zemmenzer. Leurs territoires s'étendent de chaque côté d'une rivière au sud de Tizi-Ouzou. Les nouvelles allèrent vite. Werdiya n Eemmer, surnommée *issalen* (les « informations » d'après un mot emprunté au touareg) dans le quartier de Buhinun où je séjournais, était à l'affût de toute nouvelle concernant les environs. Sa maison située sur une petite hauteur dominait les alentours. Elle avait vue aussi bien sur les At Zemmenzer, les At Dwala que les Ibetrunen. Elle nous raconta l'événement : « *Iyedran g wat Dwala ! Am tmurt-nni n Yasser Earafat... reğmen-ten s yezra* » (Si vous saviez ce qu'il se passe chez les At Dwala ! Comme le pays de Yasser Arafat... une guerre des pierres...).

De retour, cet été-là, je retrouvais une région entièrement révoltée, mais pas cette image d'anarchie que la « littérature classique » du XIX^e siècle (c'est-à-dire les descriptions des militaires français acteurs de la conquête de la Kabylie comme Édouard Lapène, Antoine Carette, Charles Devaux, etc.) lui associait si souvent. Je découvrais une « autorité » qui imposait des décisions appliquées sans rechigner par tous, même si cela n'impliquait pas toujours une adhésion totale. « *Llan wat nnif, llan wat lhif, llan wat n beşşif* » (certains agissent par honneur, d'autres en raison de la misère, et d'autres du fait de la contrainte), expliquait-on. « *Nnan-d leeruc : ulac lxedma ass-agi !* » (les « *arouch* » ont dit : pas de travail aujourd'hui !), entendait-on ; et les épiceries, les ateliers de menuiserie, les boutiques restaient portes closes. 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 touchant la Kabylie depuis des décennies, de manière cependant inédite et déconcertante. Qui étaient ces « *arch* » qui semblaient apparaître alors ?

J'avais déjà eu l'occasion de rencontrer « la tribu » dans un cadre tout autre. Ma mère, analphabète, mais cultivée, possède 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 (fille de sultan, Mqidec, Ğunğa, fille d'ogresse), transmis par ces contes qu'elle

me narrait. Sa voix, son rythme, ses intonations parvenaient littéralement à me donner la chair de poule. Dans le quotidien, elle ponctuait chaque discussion de proverbes ou de vers, rappelant la valeur éminente de la parole dans cette culture. Ainsi, de ces vers déclamés par Muḥ u Yidir Eemruc de Taddart Tameqqrant sur un marché, dans les années 1940, lors de joutes poétiques :

*Qqaren-ay leerc n Bni Zemmenzer
Ur nesei adebbal 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 boucher¹ ! ».

Une présence régulière sur le terrain permettait de percevoir d'autres traces de la tribu. Lors d'un conflit à propos d'une question d'héritage, des membres de ma famille, qui se battaient et s'insultaient publiquement sur la route principale du village, firent l'objet du commentaire suivant : « *d leib, d abrid n leerc !* » (C'est honteux, c'est le chemin de la tribu !). Ce « chemin de la tribu », c'est l'axe routier goudronné qui traverse de nombreux villages constituant les At Zemmenzer. L'appartenance tribale se projetait ici sur un territoire porteur de valeurs censées conditionner les attitudes des membres de *leerc*... Ces traces de la tribu finirent par me faire réfléchir.

1. Ces deux professions étaient (et continuent parfois d'être) mal considérées, le boucher en raison de son contact permanent avec le sang, le musicien en raison de sa vie itinérante (LACOSTE-DUJARDIN, 2005, p. 77 et 254). En rappelant leur absence, le poète donne une certaine « noblesse » à la tribu.

INTRODUCTION

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

Depuis les années 1980, la tribu a effectué un « retour » en sciences sociales à la suite d'un profond renouvellement. Cette catégorie avait été critiquée¹, voire rejetée, dans les années 1970, après un siècle de conceptualisation et d'usages scientifiques marqués par l'évolutionnisme et le paradigme segmentaire. L'un comme l'autre ont fini par être jugés inadéquats pour rendre compte des sociétés dites tribales. En effet, ce concept « fourre-tout », imprécis, a alors suscité « le doute, l'inquiétude, la critique et parfois le refus déclaré² ». Par ailleurs, en cette ère de décolonisation des sciences sociales, le concept avait aussi été banni du fait de ses usages politiques, comme d'autres outils de connaissances construits par une ethnologie qualifiée de « coloniale³ ». Du fait de ses usages dans les politiques administratives coloniales, puis dans le sens commun, l'appellation s'est certes chargée de connotations : outre la persistance d'une vision évolutionniste de l'histoire humaine⁴, la tribu traduisait l'idée d'une certaine incapacité politique et une tendance à la division, rendue par l'émergence du dérivé tribalisme au moment des indépendances⁵. Cette méfiance envers un concept manipulé à l'époque de la colonisation est d'autant plus polémique au Nord de l'Afrique qu'il a servi des discours idéologiques et des politiques coloniales amplifiant la singularité berbère⁶.

VISION ÉVOLUTIONNISTE ET SEGMENTARISTE

Le terme « tribu » fait partie d'un ensemble de mots désignant les structures sociales anciennes en Europe. Il a été employé, indifféremment de ceux

1. GODELIER, 1973.

2. GODELIER, 2002, p. 990.

3. LUCAS & VATIN, 1975.

4. BONTE, 2004, p. 82.

5. GODELIER, 2002, p. 990.

6. MAHÉ, 2004, p. 203-209 ; TOZY & LAKHSASSI, 2004.

de « clan » ou de « phratrie », par les missionnaires, administrateurs, géographes, etc. pour qualifier les diverses organisations sociopolitiques parfois très différentes, appréhendées au moment des découvertes coloniales⁷. Le mot tend alors à recouvrir ces réalités locales. Les analyses proposées par Benveniste sur ce terme et 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 social⁸ ». Il existe donc dans ces sociétés un rapport interne, réel ou imaginé entre parenté et organisation politique. Mais les usages en sciences sociales en ont fait une spécificité conservée par certaines sociétés.

Lewis Morgan est considéré comme le point de départ de l'usage du terme « tribu » en sciences sociales, à un moment où l'anthropologie s'oriente vers l'étude des systèmes de parenté. Chez lui, la tribu fait partie d'une forme de « gouvernement » « fondé sur les personnes et les relations purement personnelles ». La *gens*, définie 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 », est l'unité de cette organisation et il cherche à montrer que cette dernière est répandue dans le monde en retrouvant dans d'autres organisations sociales la présence de *gentes*, à l'exemple du clan écossais, du *ganas* sanskrit... La tribu, elle, est constituée par un assemblage de *gentes* et se caractérise par un nom, une langue particulière, un gouvernement suprême, ainsi qu'un territoire qu'elle occupe et qu'elle défend. Ce mode d'organisation spécifique, imbriquant parenté et politique, correspond par ailleurs à un état de l'humanité : l'état de barbarie succédant à l'état de sauvagerie et précédant celui de la civilisation. Ces stades, reliés par « une progression naturelle et nécessaire », s'expliquent entre autres par les inventions et découvertes qui ont permis de perfectionner les « moyens de subsistance⁹ ». C'est cette thèse matérialiste que Karl Marx et Friedrich Engels retiendront de Lewis Morgan¹⁰.

Cette vision évolutionniste est alors largement partagée (voir la reconstitution de l'évolution des sociétés grecque et romaine par l'historien Numa Fustel de Coulanges en 1864, où l'opposition communauté/société¹¹ devient un des thèmes majeurs de la sociologie naissante). Elle marque aussi les premières approches théoriques de l'organisation sociopolitique kabyle, dont les descriptions abondent dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Émile Durkheim définit les sociétés à solidarité mécanique, constituant

7. GODELIER, 2002, p. 991.

8. BENVENISTE, 1969, p. 255-258.

9. MORGAN, 1971, p. 2, 68, 117 et 411-436.

10. ENGELS, s.d., p. II-III ; GODELIER, 2002, p. 992.

11. TÖNNIES, 1977.

un stade de l'évolution précédant celui des sociétés à solidarité organique, comme des sociétés segmentaires à base 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 politique¹² ». Le terme « clan » apparaît en français dès le XVIII^e siècle ; il est emprunté à l'ancien gaélique *clann* (race, famille) et désignait en anglais, à partir du XV^e siècle, un groupe social issu d'un même ancêtre en Écosse¹³. Ces sociétés offrent donc pour lui un modèle d'« organisation politico-familiale ». Les clans sont soit juxtaposés, soit intégrés dans une série d'emboîtements successifs, sur le modèle de l'organisation sociopolitique kabyle qu'il découvre chez Hanoteau et Letourneux ainsi que chez Masqueray¹⁴ :

Chez les Kabyles, l'unité politique est le clan, fixé sous forme de village (*djema* ou *thaddart*) ; plusieurs *djemaas* forment une tribu (*arch*¹⁵), et plusieurs tribus forment la confédération (*thak'ebilt*), la plus haute société politique que connaissent les Kabyles¹⁵.

De la même manière, Marx illustre ce qu'il considère comme la forme archaïque de la propriété foncière par l'exemple de la société kabyle, s'appuyant sur la lecture d'un ouvrage de Kowalewski, qui s'inspire sans aucun doute de l'ouvrage d'Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux. Les Kabyles, d'après Marx, « gardent beaucoup de traces de la propriété tribale et communautaire » et « vivent [...] par familles indivises ». Il fait de l'indivisibilité et de l'inaliénabilité de la propriété foncière des principes qui découlent de « l'organisation fondée sur le sang » et il en donne des exemples puisés dans cette société kabyle, à trois échelles : la tribu, le village « subdivision tribale », la famille¹⁶.

Le rapport politique/parenté a ainsi constitué une spécificité attribuée à certaines sociétés (dont celles du Nord de l'Afrique), en lien avec une vision évolutionniste de l'humanité, qui se prolonge au XX^e siècle avec les néo-évolutionnistes. Marshall D. Sahlins¹⁷ fait de nouveau de la tribu un stade universel de l'évolution de l'humanité, associé à la révolution néolithique et situé entre le stade de la bande et celui de l'État. Il s'appuie également sur des

12. DURKHEIM, 1960, p. 150.

13. REY (dir.), 1992, p. 429.

14. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873 ; MASQUERAY, 1886. Les deux ouvrages sont cités dans la bibliographie de Durkheim.

15. DURKHEIM, 1960, p. 152-153.

16. GALLISSOT, 1976, p. 194-197.

17. SAHLINS, 1968.

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 s'impose par ailleurs comme un moyen de rendre compte du système politique de sociétés qui ne disposent pas d'État ni de pouvoir coercitif durable¹⁸. Les travaux de l'école britannique sur des groupes segmentaires du monde arabe ou musulman transposent ensuite cette approche qu'Edward E. Evans Pritchard avait développée pour les Nuer¹⁹ à l'analyse des structures sociales en Afrique du Nord, en particulier au Maroc²⁰ : Ernest Gellner, avec sa thèse *Saint of the Atlas* (1969) portant sur un ensemble régional de tribus du Maroc, tente de 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 et sa conception accorde une place centrale à la médiation des lignages sacrés dans les conflits entre laïcs.

CRITIQUES ET RENOUVELLEMENT

14

Les critiques qui s'imposent à partir des années 1970 tiennent à la valeur heuristique du concept tel que défini par ces modèles d'explication. Occultant l'évolution historique, ils ont été incapables de rendre compte des dynamiques réelles des sociétés dites tribales. Ces approches théoriques ne permettent pas d'exprimer la réalité du terrain. La vision segmentaire est dénoncée comme un modèle « idéal » qui propose une vision statique des sociétés²¹, occultant leur évolution historique. De même, bien que la perspective néo-évolutionniste ait eu l'ambition d'exprimer l'évolution des sociétés, Lewis Morgan comme M. D. Sahlin proposent des constructions hypothétiques et spéculatives de l'histoire universelle, constructions qui ne reposent pas sur les résultats d'une analyse de l'évolution réelle des sociétés²².

Néo-évolutionnistes et segmentaristes se voient en outre reprocher des analyses partielles qui éludent les éléments ne s'intégrant pas à leur modèle d'explication. La mise en équation du social par les segmentaristes, pour les besoins de la théorisation, entrave ainsi l'analyse²³. En faisant des sociétés

18. MIDDLETON & TAIT, 1958.

19. EVANS PRITCHARD, 1937.

20. BEN SALEM, 1982, p. 125.

21. BERQUE, 1978, p. 450 ; cité par BEN SALEM, 1982, p. 128.

22. GODELIER, 2002, p. 992 et 995.

23. GÉLARD, 2003, p. 40.

tribales des sociétés égalitaires dans lesquelles les relations de segmentation sont les seules opérantes, ils ignorent ou minimisent d'autres faits qui marquent ces sociétés : les inégalités de fortune et de rang social, l'existence de fortes hiérarchies sociales ou politiques en leur sein ou leur coexistence avec de puissants États²⁴, les relations sociales individuelles vécues²⁵, par exemple les *çoffs/leffs*, résultats d'alliances fondées sur d'autres critères que la parenté. En posant la violence entre segments comme un principe premier et fondateur, ils ne voient pas les 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 lignagère²⁶.

Enfin, ces modélisations éludent les différences internes propres à chaque société, à l'instar de la méthodologie des néo-évolutionnistes comme M. D. Sahlins, qui s'appuient sur une méthode qui annule les différences²⁷. En réalité, le même modèle de rapports sociaux, le même type de pouvoir ne se reproduit pas aux divers niveaux structurant ces sociétés. Ces travers ont rendu impossible la prise en compte de la diversité des sociétés tribales, qui se retrouve à la fois au niveau morphologique (taille variable, dimension territoriale plus ou moins affirmée), social (représentation égalitaire ou hiérarchique) et politique (s'accommodant de l'existence d'un État ou non²⁸).

Ces critiques ont permis la réévaluation du concept, jugée possible et nécessaire du fait de la complexité et de la pluralité du fait tribal :

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'employer²⁹.

Pour Maurice Godelier, ce n'est pas le concept qui pose problème, mais les réalités qu'il désigne. Le renouvellement du concept prend en compte l'élasticité, la diversité interne de la tribu ainsi que son évolution historique réelle. Il convient d'analyser la structure interne de la tribu en distinguant les

24. BONTE, 2004, p. 82.

25. GÉLARD, 2003, p. 40.

26. MAHÉ, 1998, p. 57-58.

27. GODELIER, 2002, p. 993.

28. BONTE, 2004, p. 83.

29. GODELIER, 2002, p. 996.

diverses unités de la structure sociale et en saisissant l'autonomie relative et les différences fonctionnelles de chaque niveau³⁰.

Il faut donc partir à la recherche de la nature exacte des rapports de parenté qui organisent les segments sociaux³¹ et reposer la question du rôle de la parenté. Dès 1954, Jacques Berque rejetait l'explication de la « tribu nord-africaine » par la parenté, rappelant que la plupart des groupes sont marqués par une contradiction entre leur personnalité collective et l'origine des cellules qui la composent. De plus, son examen des « républiques » du Haut Atlas montre que de nombreuses tribus ne se réfèrent à aucune ascendance ni réelle ni fictive. Les vrais référents sont 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 onomastique³² ». Maurice Godelier fixe l'objectif 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 générale³³. Yazid Ben Hounet, soulignant que les faits de parenté ne sont pas que des faits de nature, mais aussi volonté et représentation, reformule cette interrogation : « pourquoi la parenté est-elle le socle des représentations du monde social et des rapports sociaux³⁴ ? ». Marie-Luce Gélard questionne, quant à elle, la conception de la parenté habituellement admise par les anthropologues ; elle évoque à ce sujet un « angle mort de l'analyse anthropologique », qui persiste à appréhender les affiliations sur le modèle consanguin occidental et à interpréter le langage de la parenté comme une idéologie, un signe de parenté fictive alors que la cohésion tribale, qui renvoie déjà à l'idée de pacte chez Ibn Khaldoun, s'appuie sur des modes d'apparement divers : « En "milieu tribal", on peut inventer, créer et construire son appartenance³⁵ ».

C'est la question de la nature des rapports politiques caractérisant le mode d'organisation tribale qui concentre les difficultés principales du concept³⁶ conduisant la théorie segmentaire dans une « impasse » : les segmentaristes à la recherche du politique ont fini par voir les lieux d'exercice du pouvoir à tous les niveaux de segmentation, alors que « l'organisation segmentaire ne relève

30. *Ibid.*, p. 995.

31. *Ibid.*

32. BERQUE, 2001, p. 163-165.

33. GODELIER, 2002, p. 995.

34. BEN HOUNET, 2009, p. 191-192.

35. GÉLARD, 2010, p. 3.

36. GODELIER, 2002, p. 992.

pas à proprement parler du politique, mais procède du jeu toujours réversible de l'échange social³⁷ ».

L'insertion de la tribu dans des ensembles plus vastes, notamment son articulation avec l'État et la globalisation³⁸, constitue un troisième axe qui renouvelle les études de la tribu. Y. Ben Hounet, par exemple, s'interroge concrètement sur l'existence et la nature du système politique tribal dans le cadre de l'État et s'éloigne ainsi d'approches antérieures qui analysaient la relation tribu/État sous l'angle exclusif de l'opposition. Plus largement, on s'interroge sur la manière dont des valeurs ou des pratiques issues des anciennes sociétés tribales sont mobilisées pour affronter des enjeux nouveaux. La tribu est désormais une catégorie adaptée à l'évolution historique et les savants partent donc à la recherche de ce qu'il reste de la tribu (à travers l'emploi de dérivés : phénomène tribal, tradition ou identité tribale, comportements tribalistes, etc.) ou de ses recompositions.

Enfin, la prise en considération de l'hétérogénéité du phénomène tribal impose de mettre en œuvre une application raisonnée (c'est-à-dire valablement expliquée) du concept, en éclairant à chaque fois les réalités spécifiques qui se cachent derrière le qualificatif de tribu³⁹. Cela a pour corollaire la nécessité de développer des études localisées ou monographiques afin de tenter de nouveau 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 historiques⁴⁰ ». Ainsi, actualité et diversité du fait tribal marquent les approches mises en œuvre aujourd'hui.

ACTUALITÉ ET DIVERSITÉ DU FAIT TRIBAL

La notion de tribu a été (re)légitimée sur le plan scientifique à l'occasion de ce qui est désigné comme « la résurgence » de phénomènes tribaux en Afghanistan, au Yémen dès 1986, mais aussi en Algérie à l'occasion du soulèvement en Kabylie en 2001⁴¹. Simultanément, les spécialistes font alors

37. MAHÉ, 1998, p. 64.

38. BONTE, 1987 ; BEN HOUNET & BONTE, 2009.

39. BEN HOUNET, 2010, p. 57-74.

40. BONTE, 2004, p. 83.

41. BONTE, 1987, p. 7. Pour le cas de l'Algérie, Y. Ben Hounet raconte qu'il s'est heurté à un fait admis : les tribus étaient considérées comme détruites par l'État colonial puis par le régime socialiste volontariste à l'indépendance. Aussi a-t-il été parfois critiqué 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 qui ont mis sur le devant de la scène publique un nouvel interlocuteur : la coordination des *'arusb*, daïras et communes. Il justifie aussi ce travail par le fait qu'il s'agit d'un concept appartenant au débat

le constat de la multiplication et de l'affirmation des États-nations au Moyen-Orient, au Caucase et en Asie centrale, et celui de la « revivification (réelle ou régénérée) des sentiments tribaux ou ethniques⁴² ». Des travaux récents se sont donc intéressés aux organisations tribales, rejetant leur prétendu caractère archaïque et insistant sur leurs aspects dynamiques anciens et contemporains, en particulier leurs relations complexes avec les États. Analysant le cas des Kurdes, Martin van Bruinessen note que « le tribalisme [...] a fait montre d'une remarquable flexibilité et faculté d'adaptation » face à l'instauration d'États modernes centralisés. Les tribus kurdes ont parfois été « revigorées », entre autres raisons parce qu'elles ont pu exploiter de nouvelles ressources : contrebande née de l'apparition de nouvelles frontières et assurée par des réseaux kurdes basés sur les liens tribaux ; jeu politique électoral qui s'est articulé à l'organisation tribale, permettant de capter les ressources étatiques⁴³... Les interactions États/tribus ont abouti à des recompositions tribales, comme le montre le cas des Aḥâmda du Soudan, étudié par Barbara Casciarri. Suite à la mise en place d'un « fédéralisme tribal » par l'État à partir de 1994, elle assiste à une tentative des Aḥâmda du Nil blanc de reconstituer une ligue tribale rassemblant les autres Aḥâmda dispersés sur le territoire soudanais. Cela s'est accompagné d'un processus de relecture idéologique des rapports intra- et inter-tribaux, de « correction généalogique », d'émergence de nouvelles élites ou de résurgence des anciennes. L'auteur montre ainsi la pertinence et l'actualité d'un modèle tribal qui peut se mettre en mouvement sous la pression d'enjeux politiques⁴⁴.

La tribu est aussi appréhendée comme une réalité incontournable du Nord de l'Afrique aujourd'hui. Marie-Luce Gélard a analysé en particulier comment la notion de tribu et l'appartenance tribale conservent au niveau du discours et des pratiques une influence sur la vie sociale des Aït Khebbach au Sud-Est du Maroc⁴⁵. Mohamed Tozy et Abderrahmane Lakhsassi montrent comment le fait tribal au Maroc reste vivace au niveau local et comment les « tribus réinventées » servent aujourd'hui de levier dans les domaines du développement⁴⁶. Y. Ben Hounet montre que, dans le haut Sud-Ouest algérien, les deux principes selon lui au cœur des définitions du concept de tribu (le principe de descendance, réelle ou idéelle, et celui de la solidarité) demeurent

social : la presse algérienne s'empare après 2001 des problématiques sur la tribu, notamment à travers la question de leur rôle politique (BEN HOUNET, 2009, p. 10-11).

42. DAWOD, 2004, p. 13.

43. VAN BRUINESSEN, 2004, p. 145 et 161-165.

44. CASCIARRI, 2001, p. 275-288.

45. GÉLARD, 2003, p. 43 et 151.

46. TOZY & LAKHSASSI, 2004, p. 182-183.

opérants dans les pratiques sociales et les valeurs mobilisées, mais également dans le domaine politique. Pour lui, les études sur les tribus en Algérie aujourd'hui doivent s'intéresser à l'existence de pratiques qui feraient que la tribu demeure un corps sociopolitique, grâce à des rouages qui permettraient les phénomènes de l'action collective tribale et leur rôle possible dans la vie politique⁴⁷. La pérennité et le dynamisme des logiques tribales sont aussi évoqués en ce qui concerne les Touaregs. Georg Klute montre par exemple que les différences entre les mouvements rebelles au Nord du Mali ne reflètent pas uniquement des divergences d'orientation politique, mais renvoient aussi à des relations d'hostilités ou d'alliances entre des tribus ou des confédérations de tribus, relations qui ont pris leur forme au moment de la pénétration coloniale⁴⁸.

Est cependant affirmée la nécessité de clarifier ce à quoi renvoie la catégorie de tribu, le cadre régional ou national n'impliquant pas une homogénéité des structures sociales :

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 cité⁴⁹.

Même constat à une échelle plus fine, les structures tribales pouvant également varier, dans le temps et dans l'espace, à l'intérieur même d'une région, comme dans le Sud marocain où le phénomène tribal constitue un système en mouvement perpétuel, dont les modifications et les ajustements continuels échappent à toute modélisation « *fixiste*⁵⁰ ».

La Kabylie ne reste pas en marge de cette orientation récente en anthropologie. Alain Mahé a ainsi souligné que l'État, à l'époque coloniale, mais aussi postcoloniale, n'a pas réussi à substituer totalement son ordre et ses rouages aux institutions locales⁵¹ et on observe aujourd'hui des permanences de l'organisation sociopolitique tribale kabyle. L'assemblée villageoise (*tajmaet*) a d'abord été « redécouverte⁵² » ; plus largement, est soulignée la prégnance d'un « socle socio-anthropologique⁵³ » qui marque encore la société kabyle

47. BEN HOUNET, 2009, p. 364 et 368-369.

48. KLUTE, 1995. Voir aussi la thèse de MATTHIEU, 2009, qui analyse la « tribalisation » du politique dans l'Azawagh du Niger.

49. BEN HOUNET, 2009, p. 11.

50. GÉLARD, 2007, p. 58.

51. MAHÉ, 2004, p. 210-220.

52. ABROUS, 1995 ; MAHÉ, 2001.

53. ABROUS, 2004a, p. 49.

actuelle : outre les institutions villageoises, cette expression englobe le système de valeurs, la mémoire de la région, etc. De plus, le soulèvement de 2001 survenu en Kabylie a posé la question du maintien ou de la résurgence de regroupements à l'échelle supra-villageoise surnommés « *arch* », forme francisée de *leerc*, terme dérivé de l'arabe qui désigne en kabyle la tribu. En réalité, ce type de regroupements a commencé à apparaître 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 villages⁵⁴. 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 associatif⁵⁵ : les villages kabyles connaissent une « véritable révolution silencieuse » dans les années 1980, qui apparaît au grand jour après 1988 avec l'explosion du mouvement associatif⁵⁶. Or, ce renouvellement est directement en lien avec la diffusion profonde de l'affirmation identitaire berbère en Kabylie.

L'ARTICULATION DES RÉAPPROPRIATIONS DE LA « TRIBU » AVEC LE PROCESSUS D'AFFIRMATION IDENTITAIRE BERBÈRE : UNE QUESTION NÉCESSAIRE

20

Des études récentes sur la Kabylie ont mis en exergue l'articulation entre ces deux processus. Ainsi, A. Mahé montre comment la *tajmaet* et la vie des villages kabyles ont été rénovées par des jeunes liés au Mouvement culturel berbère (MCB) ou marqués par la revendication identitaire berbère⁵⁷. La question de cette articulation se justifie aussi par les interrogations renouvelées concernant la tribu, en particulier celles concernant son adaptation au cadre de l'État-nation. En effet, son émergence depuis le XIX^e siècle, que ce soit en Europe ou dans les États issus de la décolonisation, s'accompagne d'aspects idéologiques, l'État-nation moderne ayant tendance à proposer une identité officielle qui correspond le plus souvent à une mono-identification. On peut d'autant moins éluder cet aspect dans le cadre d'une recherche sur la Kabylie, région où le soulèvement de 1980 a révélé une « sérieuse assise populaire » de l'affirmation identitaire berbère, devenue une « sensibilité prédominante », une spécificité au regard des autres régions berbérophones⁵⁸.

54. ABROUS, 2004b, p. 4031-4032.

55. SALHI, 1999 ; MAHÉ, 2001 ; KOURDACHE, 2001 ; ABROUS, 2004a.

56. MAHÉ, 2004, p. 226.

57. MAHÉ, 2001, p. 493 et 546

58. CHAKER, 1987, p. 24 ; CHAKER, 2003.

La 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, puisqu'il commence au début du XX^e siècle. 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 ainsi des instituteurs « précurseurs » comme Ammar Saïd Boulifa, de grands écrivains, comme Jean Amrouche, Mouloud Feraoun ou Mouloud Mammeri, mais aussi des élites politiques à partir des années 1950 comme « les Berbéro-nationalistes », expression qui désigne les militants politiques s'inspirant d'un nationalisme indépendantiste et radical et renouant avec l'identité historique et culturelle berbère du Maghreb⁵⁹. La chronologie de cette affirmation identitaire berbère indique que les années 1970 constituent une période charnière⁶⁰ : elle demeure jusqu'alors une construction intellectuelle des élites lettrées ; à partir des 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 et non structurée ou clandestine en Algérie, ce qui aboutit par la suite à l'explosion du mouvement de 1980.

La sensibilité berbère marque particulièrement les réappropriations de la tribu, le processus d'affirmation identitaire débouchant sur un véritable travail de construction ou de reconstruction identitaire (puisqu'elle s'appuie sur des éléments déjà présents dans la définition de soi). Trois domaines ont été plus ou moins investis et revendiqués :

- la langue, un domaine prégnant et revendiqué, a été le plus étudié⁶¹ ;
- le domaine politique, qui connaît plutôt un refoulement⁶² ;
- 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 *tajmaet*⁶³.

Ces assemblées, renouvelées dans le cadre de la revendication identitaire berbère, servent également de support à cette revendication et de cadre de mobilisation

59. Voir CHAKER, 1987 ; BENBRAHIM- BENHAMADOUCHE, 1982 ; BENBRAHIM- BENHAMADOUCHE, 2001.

60. CHAKER, 1987 ; GUENOUN, 1999.

61. Voir sur la langue CHAKER, 2004, p. 4055-4066 ; voir sur la littérature ABROUS, 2004c, p. 4071-4074.

62. ABROUS, 2004a, p. 16-18 et 57-61.

63. *Ibid.*, p. 49-57.

en temps de crise⁶⁴. 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 associatif, analysé par Mouloud Kourdache, agissant en relations étroites avec les assemblées, puise dans ce « socle » des éléments anthropologiques et l'articule avec le processus de reconstruction identitaire. Il s'agit, par exemple, de la réactivation, dans quelques associations, de pratiques traditionnelles (comme *tacemlit*, corvée obligatoire pour le village ou *timcret*, le « sacrifice-partage » qui réunit les membres de la communauté villageoise). Elles sont réactualisées pour leur valeur culturelle et symbolique, mais aussi pour leur utilité dans le fonctionnement des associations en tant que source de financement. Mais M. Kourdache évoque aussi la préservation de certaines activités traditionnelles (tissage, poterie, etc.) et la mobilisation de valeurs « ancestrales » encore vivantes : l'entraide communautaire et le *nnif* (honneur) 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'honorer⁶⁵. De manière plus générale, la revendication identitaire puise dans le système de valeurs 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'honneur⁶⁶ ».

22

Ainsi, on peut noter que la réappropriation d'éléments issus de la tradition s'étend au-delà des institutions politiques, au cœur de la structure tribale. 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 passé⁶⁷, touche aussi les anciennes productions liées à l'organisation économique des tribus au XIX^e siècle, leurs productions culturelles avec la littérature, la langue, etc.

Au-delà des discours d'affirmation et des actions de revendication, je souhaite donc analyser comment s'articulent les phénomènes de réappropriation d'éléments hérités de la société tribale précoloniale ébranlée par la conquête, d'une part, et d'autre part, le processus de reconstruction identitaire qui touche la Kabylie depuis le début du XX^e siècle, afin de voir ainsi dans quelle mesure on peut encore parler de tribu (*arch*) en Kabylie aujourd'hui.

Le terme tribal renvoie ici à la fois à l'une des unités sociales qui composaient la société kabyle précoloniale et à l'ensemble des caractéristiques propres à la

64. *Ibid.*, p. 53.

65. KOURDACHE, 2001, p. 165-170 et 179-181.

66. ABROUS, 2004b, p. 4032.

67. SIMAY, 2009.

société tribale kabyle avant la conquête française. La tribu constitue en effet un échelon de l'organisation sociale regroupant différents villages et se manifestant, 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, ainsi qu'un cadre de mobilisation pour des opérations militaires⁶⁸. De manière moins restrictive, j'appréhenderai 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* ou *taxerrubt* selon les endroits) jusqu'à la confédération (*taqbilt*), en passant par le village (*taddart*) et la tribu (*leerc*)⁶⁹. Je me suis intéressée au tissu de relations tribales (économiques, politiques) sur lesquelles repose cette société et les référents transcendant ces clivages tribaux : une même tradition littéraire ; des pôles symboliques constitués par les confréries et les saints locaux⁷⁰. Le cas des assemblées villageoises a déjà fait l'objet d'études, mais la plupart des éléments de ce « socle socio-anthropologique prégnant, mais non revendiqué⁷¹ » n'ont pas fait l'objet d'analyse précise, d'où l'intérêt de leur étude.

Je suis donc d'abord partie à la recherche des effets induits par la conquête et la mise en place de la colonisation au milieu du XIX^e siècle, puis par l'instauration de l'État-nation algérien : ces bouleversements ont-ils complètement effacé les éléments définissant la tribu à l'époque précoloniale (nom et territoire, institutions, pratiques qui les accompagnent, valeurs) ou peut-on parler d'une déstructuration limitée ? Les institutions villageoises et tribales visibles aujourd'hui ne sont-elles que des survivances du passé ou bien observe-t-on un réinvestissement par les acteurs sociaux, ce qui les transforme plus ou moins profondément ?

J'ai ensuite tenté de déterminer dans quelle mesure ce réinvestissement éventuel pouvait être lié au processus d'affirmation identitaire que la région connaît depuis le début du XX^e siècle : comment les acteurs sur ce terrain ont été ou sont influencés par l'affirmation identitaire berbère, portée 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, je me suis interrogée sur l'ampleur de ce processus qui va au-delà des discours et semble

68. MAHÉ, 2001, p. 63-73.

69. ABROUS, 2004b, p. 4027.

70. CHAKER & CLAUDOT-HAWAD, 2001, p. 3624.

71. ABROUS, 2004b, p. 49.

marquer profondément la société kabyle : de quelle manière l'articulation des « permanences » de la société tribale et de l'affirmation identitaire berbère touche-t-elle l'ensemble du « socle socio-anthropologique » ?

L'EXERCICE MONOGRAPHIQUE ET LE CHOIX DES AT ZEMMENZER

La monographie d'un groupe tribal a semblé la démarche la plus pertinente pour étudier, au-delà des aspects discursifs et des représentations, les aspects concrets de ces réappropriations et leurs effets sur la structure tribale.

La monographie apparaît de prime abord comme un genre ethnologique par excellence. En réalité, d'autres disciplines, d'autres pratiques (à l'instar des monographies de Frédéric Le Play et de son mouvement de « la Science sociale » ou des monographies scolaires) ont amené à l'élaboration de cet exercice. Le terme désigne plus généralement une méthode spécifique d'enquête, fondée sur une démarche inductive, privilégiant l'observation directe et prolongée des faits, en même temps qu'une forme d'exposition des résultats de la recherche. De manière concomitante, à partir de 1880, la monographie est reconnue comme la méthode heuristiquement pertinente pour atteindre un objet dans diverses sciences sociales : la géographie vidalienne, la sociologie leplaysienne, mais aussi l'histoire, l'économie politique, et plus tardivement, l'ethnologie⁷². Son utilisation a toutefois suscité des débats qui traduisent une interrogation sur l'échelle de l'observation sociale la plus adaptée ; selon les périodes, les écoles ou les enjeux de pouvoirs, la réponse a oscillé entre l'échelle locale et une échelle d'analyse macroscopique. Depuis les années 1970-1980, une réflexion théorique et méthodologique se poursuit autour de la démarche monographique et de ses effets sur le travail de recherche en sciences sociales, en même temps qu'elle connaît un regain d'intérêt scientifique⁷³.

La pratique de l'exercice monographique ne doit pas dispenser de justifier le choix d'un terrain, même objectivable administrativement ou historiquement. 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. C'est l'analyse de la microhistoire qui a « redécouvert » que l'échelle d'observation était une des

72. OZOUF-MARIGNIER, 2003, p. 14. Ce n'est qu'à partir de 1920 que la monographie devient le genre privilégié de « l'ethnologie exotique » : en réaction contre les courants spéculatifs (évolutionnisme, diffusionnisme) qui dominaient alors, elle marque le refus de l'élaboration d'une « histoire conjecturale » (BONTE & IZARD, 1991, p. 484-485), 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, Firth, Evans-Pritchard, etc.).

73. SAVOYE, 2000a, p. 4.

variables de l'expérimentation. Elle part du principe qu'à chaque niveau de lecture, la réalité apparaît différente⁷⁴. Un jeu d'échelles permet donc d'éviter le risque d'oublier la diversité des appartenances sociales et territoriales d'un groupe, la complexité des contextes englobants de ce groupe⁷⁵, risque induit par le choix d'un « terrain clos ». En outre, la standardisation de la monographie, proposant des plans stéréotypés avec l'énumération quasi systématique d'une série de sous-ensembles ordonnés et hiérarchisés, a abouti à une « mécanique à tiroirs » et à une vision relativement statique des sociétés. Cela est d'autant plus vrai que, quand elle est présente, la perspective historique apparaît sous la forme d'une rubrique supplémentaire. Cette grille de lecture posée *a priori* efface les différences entre sociétés et rend inintéressante la démarche comparatiste qui constituait une des visées de l'approche monographique. Aussi faut-il élaborer une grille de lecture qui rende compte de la société étudiée et qui prenne en compte les spécificités de la problématique.

Le plan stéréotypé constitue aussi un des procédés rhétoriques utilisés dans le discours ethnologique : la segmentation de la vie ordinaire en catégories universelles permet de créer dans le texte l'effet global d'une culture également partagée par tous⁷⁶. Longtemps occultée, la problématique du discours en tant que pratique a fini par être mise au centre de la réflexion d'anthropologues⁷⁷, certains scrutant les stratégies discursives, les procédés rhétoriques et les styles pour convaincre⁷⁸. Le souci d'objectivité des auteurs s'est par exemple longtemps traduit par le retrait général du narrateur remplacé par un « Nous scientifique » omniprésent, par l'usage du collectif pour désigner les membres du groupe étudié qui réalise la fiction que l'auteur est à même d'observer et de rapporter dans sa totalité, par le temps présent qui « transforme la présence de l'anthropologue sur le terrain en un présent ethnographique⁷⁹ ». Des

74. REVEL, 1996, p. 19-21.

75. BROMBERGER, 1992, p. 79-80.

76. KILANI, 1999, p. 86.

77. La place des écrits de M. de Certeau au fondement de cette démarche doit être soulignée. Dans *L'écriture de l'histoire*, il s'intéresse à l'opération qui fait passer de la pratique investigatrice à l'écriture historique et souligne que « la fondation d'un espace textuel entraîne une série de distorsions par rapport aux procédures de l'analyse » : le texte qui a toujours une fin suit un ordre chronologique et oblitère les lacunes, au contraire de la recherche qui, interminable et aiguës par le manque, débute dans l'actualité d'un lieu social et d'un appareil conceptuel déterminé. Son analyse souligne entre autres le caractère mixte du discours historique, entre narration et discours logique ; la successivité y recouvre la causalité et la vraisemblance des énoncés se substitue à leur vérifiabilité. Sa fiabilité est en particulier produite par un « feuilletage » du texte : les citations, les références, les notes, etc. introduisent un effet de réel dans le discours qui s'établit en même temps en « savoir de l'autre » (DE CERTEAU, 2002, p. 119-142).

78. BARTHÉLÉMY, 1998.

79. KILANI, 2009, p. 286.

références à la présence sur le terrain, 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 ; reléguées également les représentations explicites de la présence de l'auteur⁸⁰. L'occultation des conditions de production donne ainsi à croire qu'il n'y a pas de rhétorique : rien n'existe alors par la volonté de l'auteur ou du lecteur, mais tout existe en soi⁸¹. Désormais s'impose l'idée que le lieu d'énonciation influence le « réel » censé être représenté, en raison d'un ensemble complexe de relations qui s'installent entre observateurs et observés, plus encore avec le développement de l'ethnologie « de l'intérieur⁸² ». On assiste en même temps parmi les anthropologues à une prise de conscience du caractère construit de leur compte rendu. La subjectivité est assumée et c'est la situation d'interaction dont tente de rendre compte l'écriture dialogique qui place le témoignage personnel et la voix des autres au centre du récit⁸³.

Enfin, le problème de la représentativité d'une étude locale est posé. 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. La microhistoire, développée à partir des années 1970-1980, s'est interrogée sur le problème de la représentativité des échantillons circonscrits qu'elle étudie. Elle propose une approche du social différente de celle des *Annales* :

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'inscrit⁸⁴.

Il n'y a pas de *hiatus* entre local et global, car l'expérience d'un individu ou d'un groupe permet de saisir une modulation particulière de l'histoire globale. Ainsi, la représentativité peut être pensée « autrement qu'en termes statistiques⁸⁵ ». 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

80. GEERTZ, 1996, p. 23.

81. KILANI, 1999, p. 87.

82. ZONABEND, 1985, p. 36-37.

83. KILANI, 1999, p. 100-101.

84. REVEL, 1989, p. XII.

85. REVEL, 1996, p. 26 et 31.

qui permettent l'observation du présent, la reconstitution du passé. 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 particulier⁸⁶. Enfin, la mise en évidence de 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, permet de mettre à l'épreuve un « modèle », grâce à la mise en relation de 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 exceptionnelles⁸⁷.

Le choix de la démarche monographique est donc ici propice à une analyse totalisante, qui peut montrer l'ampleur des processus analysés en révélant dans quelle mesure ils imprègnent la réalité sociale et s'étendent ou non à toutes les dimensions de la vie sociale. D'autre part, ce choix permet de prendre en compte la diversité qui se cache derrière le concept de tribu. Le choix du cadre tribal adopté se justifie parce qu'il permet d'observer concrètement ce qu'a été une tribu au XIX^e siècle (première époque pour laquelle je disposais de sources précises) et comment elle a pu être réifiée ou déstructurée par la mise en place d'administrations étatiques. En outre, il rend possible une comparaison entre différents villages pour mettre en évidence les différences, les points communs et les facteurs locaux, notamment sur la question de la pérennité de la *tajmaet* et ses transformations. Cette échelle aboutit aussi à se questionner spécifiquement sur la « résurgence » de l'*arch*/tribu dans un cas concret. Ce cadre ne doit toutefois pas empêcher un « jeu d'échelles » qui réinsère les populations étudiées dans une multiplicité de contextes englobants. Mais on peut aussi s'intéresser à l'échelle des individus, 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, s'est avéré intéressant sur le plan de la connaissance, en raison de certaines particularités. L'ancien territoire tribal des At Zemmenzer, espace densément peuplé avec un habitat regroupé en gros villages, se situe dans la Kabylie du Djurdjura, mais aux marges du Massif central kabyle qui a concentré représentations et analyses, ainsi que des politiques d'exception à l'époque coloniale (cadre des communes mixtes qui

86. ZONABEND, 1985, p. 35-36.

87. REVEL, 1996, p. 32.

ont pu connaître des régimes administratifs particuliers ; politique scolaire). Le territoire de la tribu objet de cette 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. D'autre part, le *douar* Beni Zmenzer (circonscription administrative coloniale qui reprend ici pratiquement le territoire tribal) a été relativement moins touché par l'émigration. Or, scolarisation et émigration expliquent en partie le développement de l'affirmation identitaire berbère, avec l'émergence en Kabylie de référents identitaires en décalage avec ceux assignés par l'État algérien. Le cas des At Zemmenzer apparaît donc propice à décrire les processus concrets de réappropriation d'éléments de la structure tribale, tout en éprouvant la validité de certains facteurs mis en évidence par ailleurs⁸⁸ : la permanence d'une relative prospérité économique et surtout les conséquences induites par les politiques d'administration locale de la période coloniale.

APPROCHE ETHNOLOGIQUE ET HISTORIQUE

L'approche monographique, qui doit mettre en évidence une modulation particulière d'une histoire globale, a suscité, au préalable, des réflexions d'ordre général qui ont aidé à construire le travail de terrain.

28

La première partie de ce travail revient donc sur l'objet « tribu » en Kabylie, ainsi que ses liens avec les discours d'identification collective développés dans la région aux XIX^e et XX^e siècles. Une mise à plat des notions centrales de ce travail (tribu kabyle, affirmation identitaire berbère) a pour but, entre autres, 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 au Nord de l'Afrique, en particulier dans le cadre berbère, afin de cerner les spécificités de la tribu en Kabylie. Qu'a été la tribu kabyle au XIX^e siècle ? La réponse a permis 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 au XXI^e siècle et leur réappropriation. D'autre part, les discours d'affirmation identitaire précédant et influençant les réinvestissements concrets des éléments issus de l'organisation sociale précoloniale, une mise au point sur l'articulation de la tribu avec le processus de (re)construction identitaire qui touche la Kabylie d'un point de vue intellectuel et discursif s'est avérée nécessaire. Comment ces discours sur la tribu ont-ils servi à construire une définition de soi ?

Dans un second temps, j'ai adopté une démarche monographique pour l'étude de la tribu des At Zemmenzer, qu'il fallait se garder d'appréhender

88. MAHÉ, 2001, p. 566.

comme un objet réifié ayant traversé le temps jusqu'à aujourd'hui. Il ne s'agissait pas de partir à la recherche de la tribu du XIX^e siècle sur le terrain actuel, mais au contraire, de redonner à la catégorie d'« *arch* » un caractère dynamique et multidimensionnel, aux mains des acteurs sociaux, et de comprendre comment elle s'était transformée en fonction des contraintes et des enjeux contemporains auxquels étaient confrontés ces acteurs. Cette exigence a abouti au croisement de deux disciplines.

Une approche historique répondait à la nécessité de reconstruire les éléments objectifs à travers lesquels se manifestait cette tribu au XIX^e siècle, ainsi que les contextes dans lesquels ces éléments ont évolué depuis et leurs mutations objectives. Le travail de reconstruction historique s'est appuyé sur les archives, matériau de prédilection de la pratique historique, mais diversement accessibles. L'ensemble des archives révèle les différents contextes administratifs dans lesquels la tribu et son territoire ont évolué et les contraintes qui se rattachaient à ces cadres. Ces archives ont aussi permis de reconstruire les caractéristiques sociopolitiques, mais également économiques, de la tribu à la fin du XIX^e siècle. La quête des archives de la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou, dans laquelle la tribu a évolué de 1884 à 1956 est restée infructueuse : les archives de ce type de commune, contrairement aux communes mixtes, ne sont pas conservées aux ANOM (Archives nationales d'outre-mer, situées à Aix-en-Provence) et, n'ayant pu accéder ni à la *wilaya* ni à l'APC (assemblée populaire communale, équivalent de la commune) de Tizi-Ouzou, je n'ai pas été en mesure de localiser ce fonds. La période 1962-1984 est en particulier restée un « angle mort ». Ainsi, pour le XX^e siècle, les informations restent assez parcellaires et il a été d'autant plus nécessaire de les confronter avec d'autres sources, un examen systématique de tous les témoignages autour d'un objet pouvant seul fonder la validité des affirmations que l'on peut faire⁸⁹. Les ouvrages publiés dans la deuxième moitié du XIX^e siècle par les agents de la colonisation comportent des références précises, mais parfois différentes, ce qui permet une confrontation féconde. D'autres ouvrages offrent, quant à eux, la vision des populations étudiées. Joseph Nil Robin s'est en effet appuyé entre autres sur des sources locales, comme les archives officielles turques disponibles, des archives privées (manuscrits arabes) et enfin des témoignages recueillis auprès des acteurs. En particulier, le recueil de poésies publié par Adolphe Hanoteau en 1867 comporte six poèmes recueillis auprès de poètes des At Zemmenzer et offre un point de vue original en donnant accès aux représentations des populations kabyles de l'époque de la conquête. Enfin, pour la période du XX^e siècle, des témoignages oraux ont été collectés, suivant une pratique qui s'est « bon gré mal gré » définitivement imposée en histoire,

89. PROST, 1999, p. 390.

notamment dans celle du temps présent⁹⁰. Ils peuvent restituer l'organisation sociale et l'histoire de certains villages et permettent de nuancer des documents officiels qui peuvent être trop unilatéraux ; ils sont aussi utiles pour réintroduire le poids du quotidien et notamment tout ce qui concerne le mode de vie, la culture matérielle, etc.⁹¹ Certes, il faut veiller à distinguer le fait raconté de son interprétation, qui peut servir les enjeux du présent. Pour cela, il a été utile de croiser ces traditions orales avec celles d'autres villages, recueillies à différentes dates par d'autres auteurs⁹². Enfin, les sources orales ont constitué un complément inévitable. À travers des entretiens non directifs, apparaît la perception que les individus interrogés avaient des assemblées villageoises et de leur emprise sur leur quotidien.

L'approche ethnologique a, quant à elle, permis de saisir les modalités particulières de deux processus globaux marquant la Kabylie (réappropriation de la « tribu » et affirmation identitaire berbère) en s'attachant à mettre en évidence les formes concrètes de réappropriations actuelles, ainsi que les discours qui les accompagnent et de cerner les enjeux auxquels elles répondent. Certes, 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 Zemminzer en tant que groupe tribal kabyle inséré dans une région profondément marquée par la sensibilité berbère. L'impact de ce processus est flagrant à l'échelle des At Zemminzer. Mais 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 articulées avec la construction identitaire berbère (le discours « islamiste », le rattachement à une lignée maraboutique par exemple) sont également à l'œuvre. Il ne s'agit donc pas de tout dire sur les At Zemminzer, objectif de toute façon irréalizable.

Deux démarches, inductive et déductive, ont été croisées tout au long de l'enquête selon un va-et-vient permanent. Des hypothèses apportées par des lectures scientifiques (comme le rôle de la parenté dans les tribus au Nord de l'Afrique) ont été confrontées au terrain. Parfois au contraire, la connaissance initiale du terrain a guidé la formulation de certains axes (par exemple la folklorisation de certaines productions). Grâce à des entretiens, l'enquête a d'abord porté sur les acteurs au cœur des communautés villageoises de Kabylie, puis sur les formes des organisations dans lesquelles ils sont impliqués (comités de village, coordinations de comité de village, associations culturelles), leurs liens avec les formes traditionnelles (*tajmaet*) et les formes modernes

90. VOLDMAN, 2004, p. 124.

91. JOUTARD, 1983.

92. GENEVOIS, 1996 ; LASHEB, 2009.

(associations), ainsi que les facteurs et motivations de leur action, dont la place de la revendication identitaire. Le contenu des entretiens a parfois fait l'objet d'une analyse quantitative (données sur la composition des comités, sur le profil de leurs membres, etc.).

Toutefois, on ne peut se contenter d'une approche uniquement quantitative qui risque de donner une vision simpliste du réel. Les particularités et les différences sont tout aussi intéressantes à expliquer. De nombreux éléments ne se prêtent d'ailleurs pas à une analyse quantitative (difficultés, relations entre acteurs, motivations personnelles, etc.) et c'est parfois un seul cas particulier, qui, par sa singularité même, a apporté du sens à l'analyse. La recherche documentaire, bien qu'elle ait eu des résultats aléatoires, a ensuite offert la possibilité d'objectiver le fonctionnement, les actions concrètes de ces organisations, leurs relations avec d'autres acteurs. Si entretiens et documents collectés permettent de saisir les objectifs énoncés, les actions que les acteurs souhaitent mener, ainsi que le sens qu'ils donnent à ces actions, l'observation des cérémonies organisées et destinées à l'ensemble de la population (*nnwal*, célébration de saints ; célébration du 20 avril ou « *Tafsut Imaziyen* », etc.) peuvent s'avérer particulièrement utiles. Outre l'analyse de contenu des objets produits, il faut s'attacher aux lieux et à leur agencement (car ces événements sont une mise en scène d'« objets culturels » auxquels les acteurs n'affectent pas la même place), à l'observation des organisateurs, à celle du spectacle en lui-même, de son déroulement et de sa réception par les spectateurs. J'avais par ailleurs pu observer longuement cet espace 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 permettait de remettre en perspective les constructions étudiées, en saisissant un contexte plus global et nuancer certains constats. Certains moments du quotidien deviennent l'occasion de la réappropriation d'éléments symboliques, que l'on pourrait croire complètement folklorisés.

Enfin, la langue a été également construite en objet d'étude : les divers documents produits ainsi que les entretiens permettent d'analyser la pratique écrite et orale des langues présentes inégalement sur le terrain (berbère de Kabylie, arabe et français). Il était aussi important de s'attacher aux mots que les At Zemmenzer utilisent pour décrire leur vécu quotidien. La Kabylie est certes marquée par l'usage du français dans les domaines intellectuel et politique, mais se contenter de l'analyse des usages en français pourrait parfois donner une vision biaisée de la réalité de cette région : la traduction par les acteurs eux-mêmes d'un terme kabyle par un mot en français n'implique pas nécessairement leur stricte équivalence. Ainsi, la désignation des « *tteman* » (membres de comité de village, énoncé lui-même comme l'équivalent de la *tajmaet*) par le mot de « bénévoles » rappelant un engagement de type associatif, peut être vu

comme une traduction approximative du terme « *ieerdijen* », qui renvoie, lui, au système de valeurs, *leerd* désignant la vertu, le sens du sacrifice d'un individu pour la communauté villageoise. Ce n'est qu'un exemple de la réappropriation d'éléments issus de la société précoloniale, mais profondément renouvelés par près de deux siècles de mutations historiques.

RÈGLES DE TRANSCRIPTION DU KABYLE UTILISÉES

La transcription des sources orales (témoignages et poèmes recueillis) s'appuie sur les propositions pour la notation usuelle à base latine du berbère du Centre de recherche berbère (CRB) de l'Inalco. Certains écrits ont aussi été retranscrits, notamment lorsqu'ils présentaient une divergence trop forte avec le système actuel (par exemple les poésies transcrites et publiées par Hanoteau en 1867, les textes de A. S. Boulifa du début du xx^e siècle, etc.), pour en faciliter la lecture.

Ce travail n'étant pas orienté vers une analyse linguistique, mais vers une approche ethno-historique, la notation choisie s'inspire du principe phonologique qui ne tient pas compte des particularités du parler des At Zemmenzer.

Lettre adoptée pour la transcription	Équivalent	Exemple
i a u e	« ou » français « voyelle neutre »	
y w	"j" de l'A.P.I. w anglais	
b f p m	[b/ḅ] f (emprunts au français) m	<i>ibawen</i> « fèves » <i>tafat</i> « lumière » <i>apaki</i> « paquet » <i>am</i> « comme »
d t ḍ ṭ n	[d/ḍ] [t/ṭ] [ḍ/ḍ.] t emphatique n	<i>da</i> « ici » <i>ta</i> « celle-ci » <i>iḍ</i> « nuit » <i>aṭas</i> « beaucoup » <i>ini</i> « dire »
z s ẓ ṣ	z s z emphatique s emphatique	<i>izi</i> « mouche » <i>as</i> « jour » <i>aẓ</i> « approcher » <i>ṣṣabun</i> « savon »
j c ǧ č	j « ch » français dj tch	<i>jji</i> « guérir » <i>iccew</i> « corne » <i>eǧǧ</i> « laisser » <i>ečč</i> « manger »
g k ɣ x q	[g/ḡ] [k/ḵ] « gh » « kh »	<i>taga</i> « carde » <i>akal</i> « terre » <i>iɣi</i> « petit-lait » <i>axxam</i> « maison » <i>qqed</i> « brûler / passer par le feu »
ε ḥ		<i>yeeya</i> « il est fatigué » <i>ḥudd</i> « protégé »
h		<i>ih</i> « oui »
r l (r)	r roulé l r emphatique	<i>tarwa</i> « progéniture » <i>ali</i> « monter » <i>rwiy</i> « je suis rassasié »

TRIBU ET AFFIRMATION
IDENTITAIRE EN KABYLIE

Chapitre 1

LA TRIBU EN KABYLIE : SPÉCIFICITÉS ET APPROCHES

Ce chapitre revient sur les mots en langues vernaculaires et leurs traductions qui ont été et sont encore choisis pour dire le fait social « tribu », orientant donc la perception de cette réalité. Un regard sur les structures tribales dans le domaine berbère confirme le constat général : derrière les mêmes mots, se cachent des réalités bien différentes. Les termes utilisés dans les descriptions dépendent des choix de l'observateur extérieur, qui emploie des langues véhiculaires (arabe, français, par exemple) pour désigner des réalités sociales dénommées autrement par les populations étudiées. Avant la conquête, les termes locaux sont ignorés et les textes évoquant l'espace aujourd'hui dénommé « Kabylie » ou les tribus qui y vivaient utilisent l'arabe depuis l'époque médiévale et des langues latines depuis l'époque moderne (le français pour les exemples présentés ici). Les termes employés dans ces écrits traduisent une vision généalogique de la société. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, la conquête et l'administration de la Kabylie par la France diffusent peu à peu la terminologie vernaculaire et se pose alors le problème de sa traduction. Cette première analyse permet de cerner certaines spécificités de la structure tribale en Kabylie.

Une relecture des « sources classiques », s'appuyant sur le renouvellement du concept de tribu en anthropologie, complète cette première approche. Avant l'avènement de la conquête coloniale, les descriptions arabes, ou celles des Européens qui s'en inspirent, restent, pour une très grande part, très générales ; issues de voyageurs « de passage », elles évoquent un vaste ensemble montagneux, de manière peu précise et localisent parfois quelques lieux plus connus (« Cuco », « Flissat ») dont elles rapportent le plus souvent ce qu'on en dit à l'extérieur. Les écrits arabes médiévaux s'intéressent peu au monde rural et à la tribu¹. Les mentions de territoires définis comme kabyles au XIX^e siècle se réfèrent surtout à des lieux et, beaucoup plus rarement, à des dénominations tribales. Les géographes (Al-Idrisi, Al-Bakri, Ibn Hawqal, Ibn Battûta) se

1. CHARLES-DOMINIQUE, 1995, p. XXIX.

focalisent sur les pôles importants de l'espace arabo-musulman, en fonction de leur rôle politique, économique ou autre : ils décrivent capitales et dynasties, les ressources de ces pôles, leur rôle dans le commerce et dans la structuration des territoires. L'espace étudié est pleinement intégré par cet aspect au Maghreb et au monde arabo-musulman. Ibn Khaldoun constitue une exception notable : chambellan du souverain hafside de Bougie, Abu 'Abd Allah, chargé de lever les impôts auprès de tribus berbères locales, il a été un témoin unique au XVI^e siècle². Il a ainsi développé une analyse plus précise, autour de deux axes : l'histoire généalogique des tribus et leur rapport aux États centraux.

D'Édouard Lapène, « le découvreur des Kabyles³ », à Adolphe Hanoteau, qui livre avec Aristide Letourneux une somme sur la Kabylie, encore aujourd'hui considérée comme « une référence inégalée⁴ », la période 1840-1871 est bien celle d'une première identification extérieure et précise de l'organisation tribale en Kabylie. De manière générale, dès les débuts de la colonisation, les observateurs font de la « tribu » leur objet privilégié⁵. Les écrits concernant la Kabylie⁶ en particulier, pas toujours univoques, alimenteront la construction de certains savoirs universitaires dès la fin du XIX^e siècle.

Les approches savantes du fait tribal en Kabylie, approches théoriques qui s'inscrivent dans le cadre des classifications élaborées à la fin du XIX^e siècle par les sciences sociales, tentent alors d'articuler trois éléments auxquels faisaient déjà référence les auteurs antérieurs : organisation sociopolitique pyramidale, généalogie, rapport à l'État. Elles montrent que l'utilisation du savoir constitué par les militaires s'est faite de manière sélective en raison de présupposés scientifiques, mais aussi idéologiques. Ce savoir se renouvelle à la fin du XX^e siècle, une nouvelle approche des sciences sociales s'attachant à analyser les dynamiques récentes que connaît la Kabylie : elle les interprète comme des réappropriations des héritages de la tribu ou de la structure tribale kabyle, tout en montrant les liens avec l'affirmation identitaire berbère.

2. IBN KHALDOUN, 2002, p. LI.

3. LACOSTE-DUJARDIN, 2002, p. 7.

4. SELLÈS, 2008, p. 481-482.

5. BERQUE, 1956, p. 299.

6. L'abondante littérature sur cette région ne permet pas une analyse exhaustive de ces descriptions. Ont été sélectionnés 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 : LAPÈNE, 2002, moment d'une « découverte » ; PÉRIGOT, « Notes sur la Kabylie », 1846 (description non publiée, donc à « usage interne ») ; CARETTE, 1848, première tentative de description exhaustive et scientifique de la région ; DAUMAS & FABAR, 1847, description ancrée dans le « mythe kabyle » le plus affirmé ; DEVAUX, 1859, description qui intervient juste après la conquête ; HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, analyse qui répond au besoin d'administrer la région.

DIVERSITÉ DES TRIBUS ET DES STRUCTURES TRIBALES DANS LE DOMAINE BERBÈRE : APPORTS DE LA TERMINOLOGIE

Cette analyse de la terminologie se situe dans un cadre comparatiste : un regard sur les travaux 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 ; il souligne l'importance de saisir ces réalités spécifiques en Kabylie. Les tableaux suivants détaillent la terminologie de la structure sociale en rifain, en kabyle, en tamazight et en touareg ainsi que les traductions et/ou explications proposées par des spécialistes qui ont étudié ces régions.

Tableau 1 – Organisation sociopolitique de la Kabylie d'après E. Masqueray (1886) et J. Favret (1968)

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

* Les termes entre parenthèses sont ceux que l'auteur utilise pour désigner ces unités sociales.

**Tableau 2 – Organisation sociopolitique du Rif d’après R. Jamous
(1981 ; enquête effectuée en 1968-1969 chez les *Iqar’iyen*)**

Nom berbère	Étymologie ou traduction littérale	Traduction (liens territoriaux/agnatiques)	Explications données
6 – « Khams khemmas »	« Cinq cinquièmes » 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 – « <i>Thaqbitsb</i> »	De l’arabe <i>qabila</i> .	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 de <i>comme si</i> .
4 – « <i>Rba’</i> »	« 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 – « <i>Dshar</i> »	Il en fait l’équivalent du terme arabe <i>douar</i> : pour les nomades, campement circulaire délimitant un certain territoire.	Communauté territoriale.	Une communauté territoriale rassemblée autour d’une mosquée, exploitant un ensemble de terres, et ayant une institution, l’ <i>ayraw</i> , ou assemblée, pour régler ses affaires.
Ou « <i>Jma’ath</i> »	Un groupement de personnes dans un espace déterminé		
2 – « <i>Dshar</i> » ou « <i>Jma’ath</i> » ou « <i>Tharfiqt</i> »	De l’arabe <i>ferqa</i> (section), ou <i>rafiq</i> (compagnon de route).	Quartier – <i>patrilignage</i> .	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 accorde le statut de protégés aux autres. Le patrilignage a son assemblée (l’ <i>ayraw</i>).
1 – « <i>Washun</i> »	Maison.	Maison – <i>Famille étendue ou restreinte</i> .	

Tableau 3 – Organisation sociopolitique des Aït Khebbache (Sud-Est marocain, Tafilalet) d’après GÉLARD, 2003 ; 2007 ; 2010.

Nom berbère	Étymologie ou traduction littérale	Explications données
-----	Ensemble confédéré. « L’emploi du terme <i>confédération</i> est utilisé par pure convention » (GÉLARD, 2007, p. 159).	Les Aït Atta englobent 5 confédérations. Ils se réunissent en vue d’un objectif particulier (des besoins, des intérêts communs). Ils ont un ancêtre éponyme (Dadda ‘Atta). Cet ensemble connaît une bipartition topographique (région saharienne/montagne de l’Atlas) : Aït Atta <i>n-tafuyt</i> « du soleil » ; Aït Atta <i>n-umalu</i> « de l’ombre ».
« <i>Khams kbames n-Aït Atta</i> »	« Cinq cinquièmes des Aït Atta » ; désigne un cinquième de l’ensemble.	
<i>Taqbilt</i>	Tribu.	Les « tribus ne se diluent pas au sein de l’ensemble Aït Atta, chacun des groupements conservant autonomie et libre arbitre » (GÉLARD, 2007, p. 159). Les Aït Khebbache se déclarent descendants de l’ancêtre éponyme (<i>Ibid.</i> , p. 163) et possèdent un territoire précis (GÉLARD, 2010, p. 151). Il existe de fortes différenciations statutaires et politiques (<i>Ibid.</i> , p. 165).
<i>Iys</i>	« Os » ou « noyau » ; ce terme désignerait aussi d’après AMAHAN, 1998, le corps humain. Traduit par « fraction » plutôt que « segment ».	Ils se composent de deux types : les <i>iysan</i> (quatre 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 <i>iys</i>).
Village	La sédentarisation est un phénomène récent lié à la domination coloniale.	
Famille		

**Tableau 4 – Organisation sociopolitique du monde touareg
d’après CLAUDOT-HAWAD, 1982 ; 1990 ; 1993.**

Nom	Étymologie ou traduction littérale	Explications données
<i>Temust n imajaghan</i> (ou <i>rafalla</i>)	Notion qui pourrait être traduite par nation. « Le toit des Touaregs ».	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. Désigne aussi la société touarègue en réitérant l’image de la tente et de l’abri.
<i>Tégebé</i> (dans l’Ajjer et l’Ahaggar) <i>Taghmawin</i> ou <i>keter n taghmawin</i> (dans l’Aïr)	« Le bassin », « la hanche ». Dans le champ de la parenté, terme qui désigne les neveux utérins, c’est-à-dire ceux qui ont le droit de succéder. (Pl. de <i>taghma</i>) « Le bassin des cuisses »	Fédération d’unités politiques, « fédération de confédérations ».
<i>Taghma</i> (dans l’Aïr) <i>Ettebel</i> (partout ailleurs)	« Cuisse ». Au sens propre, le « tambour » de commandement.	Une unité politique ; confédération de tribus.
<i>Tawsit</i>	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 <i>tawsit</i> est représentée soit comme un groupe de parents homogène constituant un lignage issu d’un ancêtre commun, soit comme un ensemble d’ <i>aghiwen</i> d’origine et de statuts hétérogènes. Une structure inégalitaire, partout analogue, qu’elle s’exprime en termes généalogiques ou politiques.
<i>Agbiwen</i>	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).
<i>Éhen</i>	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, <i>éhen</i> signifie l’épouse qui possède la tente où vit le couple en régime matrilineaire.

L’auteure précise qu’à tous les niveaux, cette classification établit « une relation d’homologie entre les unités humaines, territoriales et politiques » (*Ibid.*, p. 17).

Certains termes usités en berbère proviennent d'emprunts à l'arabe littéral ou maghrébin. En particulier, au niveau supérieur (tribu ou confédération), on retrouve l'emploi du terme « *arch* » (en kabyle *leerc*), également usité en arabe usuel en Algérie et en Tunisie⁷. Au Maroc, on retrouve le mot « *taqbilt* ». Ces emprunts s'expliquent par la pression exercée sur le berbère par l'arabe qui s'est solidement et définitivement implanté en Afrique du Nord. Ils s'avèrent plus importants au Nord, tandis que le touareg a été relativement épargné et a conservé un lexique berbère plus riche⁸.

En outre, ces emprunts s'accompagnent de glissements sémantiques, ce qui nécessite de définir précisément la nature et la fonction des catégories utilisées localement. Le terme *qabila*, par exemple, dans sa définition en arabe littéral donnée par l'*Encyclopédie de l'Islam*, « désigne un large groupement agnatique dont les membres se disent issus d'un même ancêtre ». Mais le manque de renseignements sur l'ancienne organisation tribale arabe rend l'acception exacte du mot difficile à saisir. Il a été emprunté en arabe maghrébin dans le sens de tribu. Il a également été emprunté en kabyle (*Leqbayel*) pour désigner les Kabyles⁹, mais aussi l'unité sociale la plus élevée de la structure tribale, un groupement lâche de plusieurs tribus habituellement dénommé confédération (*taqbilt*). L'emprunt sert au Maroc à désigner la tribu : *taqbitsh* dans le Rif, *taqbilt* dans le Tafilalet. Ailleurs, on le retrouve dans le Mzab, où « Qebîla » signifie selon Masqueray « un groupe politique dépendant d'un autre plus considérable¹⁰ ». Enfin, dans une partie du domaine touareg, *taqabilt* désigne une fraction interne à la tribu, un groupe qui ramène son origine à la même ascendance féminine¹¹. De la même manière, le terme *arch* correspond à des significations variables dans les dialectes arabes et berbères en Afrique du Nord¹². On observe, par ailleurs, comme dans le cas de la terminologie en arabe, une terminologie marquée par la « métaphore anthropomorphe¹³ ». La projection de termes désignant des parties du corps humain sur la structure sociale qui apparaît dans certains termes usités au Maroc (*rba'*, *iys*) est plus généralisée en touareg. Cette analogie permet de souligner que les groupes sociaux ne sont pas des collections d'individus, mais sont articulés les uns aux autres¹⁴.

7. BEAUSSIER, 1958, p. 643.

8. CHAKER, 1984, p. 216-230.

9. LANFRY, 1978, p. 80.

10. MASQUERAY, 1886, p. 175.

11. CLAUDOT-HAWAD, 1982, p. 147.

12. BERQUE, 1960, p. 681-682 ; BEN HOUNET, 2009, p. 63.

13. CLAUDOT-HAWAD, 1993, p. 192.

14. JAMOUS, 1981, p. 33.

La spécificité de chaque structure sociale réside dans la prévalence d'échelons différents. Le niveau le plus élevé, la « confédération » présente un caractère lâche et non systématique, que ce soit dans le Rif ou en Kabylie par exemple. Au Maroc, on trouve des unités qui composent la tribu et sont désignées : *rba'* dans l'exemple rifain (la « communauté territoriale ») ; *iys* dans d'autres espaces comme le Tafilalet. Dans le cas du Sud-Est marocain, M.-L. Gélard¹⁵ souligne la prévalence de la fraction au sein de l'organisation sociale des groupes berbérophones au Maroc. Au contraire, en Kabylie, il n'existe pas de groupement (structuré et désigné par un terme spécifique) entre *leerc*, la tribu, et *taddart*, le village, ce dernier constituant dans cette région l'échelon prévalent. Ce terme se retrouve dans l'ensemble du monde berbère sous les formes *taddart/tiddart*, dans le sens de « maison ». Il a été rattaché à deux étymologies toutes deux considérées aujourd'hui comme erronées : *taddart* a pu être présenté comme issu de l'arabe « *dar* », signifiant « maison », 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, abriter¹⁶). Dans le Rif, deux mots désignent cet échelon social qui articule deux dimensions : une dimension territoriale (le terme « *dshar* » se rapproche plutôt du mot *dachera* qui désigne en arabe usuel le hameau, le village) et une dimension communautaire (à travers la désignation « *jma'ath*¹⁷ »). Cet échelon semble correspondre pour ces Berbères sédentaires du Nord à un territoire occupé par une communauté qui est rassemblée autour d'une institution : *tajmaet* en Kabylie, *ayraw* dans le Rif.

Enfin, le principe généalogique, y compris au sens « idéologique », s'y retrouve de manière très variable. Dans le Rif, au-delà du quartier, « 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 si¹⁸ ». Dans le monde touareg, ce principe est absent à l'échelle de la confédération (*taghma* ou *ettebel*) ou au-delà et il est diversement présent à l'échelle de la tribu (*tawsit*), qui se présente comme un lignage ou au contraire comme un ensemble de campements aux origines diverses. On retrouve la même variation en Kabylie. La tribu des At Mangellat met en avant une ascendance commune (réelle ou supposée) qui s'inscrit par ailleurs dans l'espace et se traduit par des pratiques rituelles/institutionnelles qui donnent corps à la tribu, comme la gestion commune du

15. GÉLARD, 2005a.

16. CHAKER, 2010, p. 4528-4530.

17. JAMOUS, 1981, p. 34.

18. *Ibid.*, p. 33.

mausolée de Jeddi Mangellat¹⁹. Chez les At Zemminzer, les observations *in situ* montrent au contraire l'inexistence d'un personnage, de lieux ou de pratiques qui symboliserait un attachement à un ancêtre commun, contrairement à l'échelon de l'*adrum* et uniquement pour certains d'entre eux. Le nom de la tribu ne fait pas non plus référence à un ancêtre commun, même fictif.

De même, la dimension de la parenté s'articule diversement aux structures sociales et elle disparaît à certains niveaux. L'articulation entre parenté et politique, plus ou moins prégnante, se situe à des niveaux différents. Pour ce qui concerne le Rif, R. Jamous note que de la confédération jusqu'au *rba'* (fraction), les groupes sont exclusivement des unités territoriales. C'est seulement à l'échelle du quartier que les habitants ont entre eux une relation de parenté agnatique, mais qui est articulée avec le territoire, « la structure dominante » : tout membre du patrilignage qui quitte définitivement le quartier est effacé de la généalogie et rompt les liens agnatiques²⁰.

Dans le cas de la Kabylie, J. Favret souligne, dans « un exercice de reconstruction historique », 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 « patrilignage²¹ », ce qui met en avant la généalogie au détriment des autres éléments. Or, c'est en réalité à l'échelle interne au village que la parenté s'articule à la structure sociale en Kabylie. L'usage de la terminologie désignant les unités internes au village kabyle a été problématique, parce que les villages kabyles ne présentent pas d'homogénéité, comme le rappelle P. Bourdieu dans sa critique de la classification reconstruite par J. Favret²². De nombreux termes sont en effet usités dans toute la Kabylie (*adrum*, *taxerrubt*, mais aussi *taerift*, *aherrum*, *lhara*...) 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 (DLCA)²³, permettra de lister et d'explicitier les usages.

19. GENEVOIS, 1996, p. 164-165 et 167-169.

20. JAMOUS, 1981, p. 29, 56 et 60.

21. FAVRET, 1968, p. 20-21.

22. YACINE *et al.*, 2003, p. 14.

23. Depuis les années 1990, avec l'intégration du champ berbère comme champ scientifique par l'université algérienne et le retour de l'anthropologie, se développe une « ethnologie de soi ». Dans le cadre des DLCA, des monographies de village (mémoire de fin de licence) tentent d'approcher les dynamiques les plus récentes touchant la société et la culture en Kabylie, tout en constituant en elles-mêmes une partie de ces dynamiques (souci du patrimoine, mouvement réflexif des étudiants sur leur propre société, production scientifique en berbère, etc.). Elles 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

Il faut donc insister sur la diversité intrarégionale. Le dictionnaire de Dallet (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 ». Il donne pour *taxerrubt* : un groupe de familles liées par une ascendance commune²⁴. A. S. Boulifa indique, quant à lui, pour « *ad'roum* » : « clan, parti politique, *çof*²⁵ ». Les observations menées chez les At Zemminzer montrent que le terme *taxerrubt* est non seulement inusité, mais également inconnu. La majorité des villages se décomposent en *adrum*, catégorie perçue par les habitants tantôt comme une unité familiale, tantôt comme une unité politique, qui peut se diviser ou se recomposer en fonction de problèmes à gérer au sein du village. Dans un des villages, composé d'une seule famille, on utilise *lhara*, terme qui désigne les cours d'une maison ou d'un groupe de maisons ayant généralement une entrée commune, donc habitées par une même famille.

Le souci de définir de manière plus nuancée les différentes unités sociales, y compris au sein d'une même région, doit donc remplacer les systématisations fixistes, afin de prendre en compte une certaine hétérogénéité dans les fondements des groupements tribaux, ainsi que leurs variations historiques.

DÉCOUVERTE DU FAIT TRIBAL EN KABYLIE :

RELECTURE DES « SOURCES CLASSIQUES »

46

Les premiers documents historiques mentionnant des tribus de l'espace étudié sont les écrits arabes médiévaux. Le terme *qaba'il* (sg. *qabila*) y désigne les groupes tribaux gravitant autour de centres qui polarisent aussi bien l'Empire arabo-musulman que l'observation de cet espace. 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 et 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 qui a marqué le regard porté sur les tribus au Nord de l'Afrique.

ensemble de ressources héritées, que les acteurs mobilisent ou non, et mise en avant de l'assemblée villageoise (*tajmaat*) en profond renouvellement. La collecte des termes « indigènes » avec lesquels les villageois désignent les structures sociales (*iderma*, etc.), les pratiques sociales et culturelles, est vivement recommandée. Sur ces travaux, voir ASSAM, 2013.

24. DALLET, 1982, p. 156 et 905.

25. BOULIFA, 1913, p. 374.

UN REGARD PRÉCOLONIAL MARQUÉ PAR LE MODÈLE GÉNÉALOGIQUE

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. Un des concepts clés de son analyse des sociétés développée dans la *Muqqadima* réside dans la *'asabiyya* (solidarité ou esprit de corps), 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 sociale²⁶.

En ce qui concerne les Berbères, il rappelle les diverses versions admises par les généalogistes avant lui (Ibn Hazm, Ibn al-Kalbi, etc.) et s'intéresse aux groupes tribaux qu'il désigne par le nom de l'ancêtre éponyme : dans l'espace qui concentrera ultérieurement les descriptions de la Kabylie du XIX^e siècle, il s'agit des Zouaoua, Kutama et Sanhadja²⁷. Ibn Khaldoun consacre un point spécifique aux tribus Zouaoua. Il commence, selon le schéma évoqué, par égrener leur généalogie : ce « sont les enfants de Semgan, fils de Yahya, fils de Dari, fils de Zeddjik [ou Zahhik], fils de Madghîs-el-Abter²⁸ » ; ils font donc partie de la descendance (*batn*) d'Abter, ce qui les classe parmi les Berbères Botr. Ils se partagent en plusieurs branches (*batn*) dont les tribus (*qaba'il*) les plus célèbres sont citées. Enfin, l'auteur recourt à la généalogie pour expliquer les alliances des Zouaoua avec les tribus Kutama : les Zouaoua font partie des tribus 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 Égypte²⁹).

Ce modèle généalogique marque par la suite les écrits des Européens. Par exemple, les descriptions de l'Afrique rédigées au XVI^e siècle par Léon l'Africain et par Luis Marmol y Carvajal (traduites en langue française), évoquent les lignages ou lignées qui composent les « peuples » formés par les « Africains blancs » habitant la Barbarie avant la conquête arabe³⁰. Les termes de « lignée » et de « lignages », apparus aux XI^e et XII^e siècles, 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,

26. IBN KHALDOUN, 2002, p. XXXIII-XXXIV et XXIX.

27. BELLIL, 2004, p. 4017.

28. IBN KHALDOUN, 1852, p. 255.

29. IBN KHALDOUN, 1992, p. 152.

30. LÉON L'AFRICAIN, 1830, p. 19 ; MARMOL, 1667, p. 68, 70 et 412-413.

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. Ces écrits insistent ainsi sur la filiation, la généalogie, comme l'auraient fait avant eux les « généalogistes africains » que les auteurs indiquent avoir consultés.

1840-1871 : UN REGARD PLUS PRÉCIS ET COMPLEXE AVEC LA CONQUÊTE COLONIALE ET L'ADMINISTRATION MILITAIRE DE LA 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 précises et localisées sur le XIX^e siècle (et parfois sur la période précédente) mais qu'il faut contextualiser. Dans les années 1830-1840, le territoire de l'ex-régence d'Alger reste encore pour une très grande part à explorer. En parallèle, les militaires sont parties prenantes de luttes 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 ; 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, etc.). Cette génération « romantique » est à la recherche d'un « exotisme authentique » qui amène à s'intéresser à une Kabylie perçue alors comme une marge préservée³¹. Les analyses proposées ne sont toutefois pas univoques et dépendent des particularités du contexte. 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. En insistant sur les ressemblances et les divergences, il est intéressant de relire ces écrits à la lueur des nouvelles questions posées par les anthropologues s'intéressant à la tribu.

L'articulation de la parenté avec la structure tribale

Le modèle généalogique est progressivement rejeté tandis que le caractère politique des regroupements villageois et tribal est affirmé. Pour Édouard Lapène, le village est « pour l'ordinaire habité par les gens d'une même famille ». L'échelon tribal peut se définir, quant à lui, par référence soit au territoire, soit à l'ascendance, mais sa formulation laisse penser qu'il y voit un lien plus fictif que réel. Il insiste surtout sur les alliances matrimoniales qui se contractent en son sein et qui renforcent une unité politique déjà existante³².

31. BERQUE, 1956, p. 299 ; BONTE & IZARD, 1991, p. 20.

32. LAPÈNE, 2002, p. 94 et 127.

Par la suite, la parenté s'efface : A. Carette 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 depuis 1844, à l'initiative de Bugeaud, à tous les cadres de la colonisation militaire³³. Il souligne, dans les groupes berbères, l'absence de nom patronymique dans les dénominations des lieux et au contraire la primauté du fondement territorial comme principe de leur organisation sociale : « Le mot *ait*, qu'ils emploient dans la désignation des tribus patronymiques, est loin d'avoir l'énergie familiale du mot *oulâd* ou *beni* ». Il voit dans la parenté comme principe d'organisation sociale, un apport « étranger » et forcé, un « joug patronymique » contre lequel le Berbère a « résisté ». Plus encore que les Berbères dans leur ensemble, les Kabyles semblent prémunis contre ce danger d'une parenté envahissante et la Kabylie apparaît comme « la contrée qui annonce incontestablement le plus de propension à se constituer en corps politique sur une vaste échelle³⁴ ». Soulignons qu'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. A. Carette défend l'idée de la conquête de la Kabylie et propose la description d'une société dont les singularités supposées permettent d'envisager un rapprochement avec la France.

Après l'achèvement de la conquête en 1857 et la présence des militaires au sein des villages, la vision de la structure tribale s'affine : une articulation entre la parenté et cette structure est clairement perçue à l'échelle interne au village, aussi bien chez C. Devaux que chez A. Hanoteau et A. Letourneux, avec quelques nuances cependant. La *kharouba*, unité interne au village, désigne pour le premier une famille qui occupe une partie distincte du village³⁵. 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), qui est présentée comme une unité hétérogène. Souvent composée d'une seule famille, elle peut néanmoins correspondre parfois à un regroupement de plusieurs familles, généralement de même origine et unies par des liens de parenté, voire englober des ménages étrangers ou des habitants du village qui n'ont plus de parents³⁶. Pour les échelons supérieurs, au contraire, les deux ouvrages insistent sur leur dimension politique en pointant le fait que la composition des tribus connaît des variations qui sont loin d'être exceptionnelles. A. Hanoteau et A. Letourneux intègrent les variations observables à l'échelle locale à leur essai de définition des unités sociales, contrairement à leurs prédécesseurs qui

33. LACOSTE-DUJARDIN, 1984, p. 263-64.

34. CARETTE, 1848, p. 70-71, 73 et 109.

35. DEVAUX, 1859, p. 5.

36. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. II, p. 6.

reléguent les entorses à leur modélisation de la structure sociale dans leur inventaire des villages par tribu. De ce fait, ils prennent davantage en compte leur hétérogénéité et leur variabilité. De nombreux exemples de tribus se démembrant ou s'incorporant à une autre, de villages se détachant de leur tribu pour se réunir à une autre, les amènent à souligner :

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 confédérés³⁷.

D'un regard centré sur la tribu à la prévalence du village

La présence dans les villages kabyles modifie en outre la perception de l'importance fonctionnelle des diverses unités sociales. Dans les premières descriptions de la Kabylie, les *arch* constituent l'objet d'étude et sont présentées comme l'échelon central de la société du point de vue territorial, économique et politique. D'après les militaires, elle serait le prisme par lequel les Kabyles s'approprient leur territoire. Ils insistent sur la fonction économique de la tribu qui se traduit par l'existence d'un lieu : le marché. Mais c'est leur fonction politique qui est mise en avant. La tribu est un groupement qui se caractérise par son indépendance³⁸ et est organisée par différentes institutions : une assemblée et un chef qui dispose de prérogatives assez restreintes³⁹. Les autres échelons de la structure sociale sont également abordés. Tous les auteurs mettent en avant le caractère lâche ou non permanent de la confédération et les multiples fondements possibles de sa cohésion (géographie, influence de certaines familles ou *zaouias*, intérêts ou « confraternité d'origine⁴⁰ »). Le village apparaît aussi à travers ses institutions politiques et judiciaires :

- les *djemaa* (assemblées) expriment la volonté générale⁴¹ ;
- l'*amine/cheikh*, chargé de l'ordre public, taxe les crimes ou les délits enfreignant les lois et coutumes⁴² ;

37. *Ibid.*, p. 67.

38. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 44 ; CARETTE, 1848, p. 66.

39. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 49 ; CARETTE, 1848, vol. IV, p. 472 et 481.

40. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 131-133 ; CARETTE, 1848, vol. IV, p. 471 et 473.

41. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 48 ; CARETTE, 1848, p. 481-482.

42. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 49 ; CARETTE, 1848, p. 483.

- l'application de ces lois permet la perception d'amendes apportant des revenus à la communauté⁴³. L'évocation de ce code législatif traditionnel s'inscrit dans l'opposition entre Kabyles et Arabes ou autres musulmans⁴⁴.

Toutefois, le poids accordé au groupement à l'échelle tribale et la pérennité qui est prêtée aux institutions tribales empêchent de percevoir alors la prépondérance du village dans la structure sociale.

La soumission de la Kabylie facilite la perception de son importance : le changement de contexte modifie la société observée elle-même, en mettant fin à l'activation des groupes à l'échelle tribale comme « unités de combat ». L'originalité de C. Devaux réside dans la mise en avant de l'échelon villageois en termes politiques. L'instance villageoise de la *djemaa* devient le lieu de pouvoir essentiel, et dès le premier chapitre, il insiste sur cette assemblée regroupant tous les membres du village, sur l'*amin* – élu par la *djemaa*, exerçant le pouvoir exécutif dans chaque village – et sur les *kanoun* – ensemble de lois que la *djemaa* élabore et décrète⁴⁵. Le changement d'échelle dans l'observation apparaît enfin avec un dernier élément jusqu'alors ignoré : 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 *djemaa*⁴⁶. C. Devaux fait aussi référence au partage de la viande (*ouzia*) entre villageois comme un élément qui montre la cohésion sociale du village. En parallèle, d'autres instances apparaissent (comme la *djemaa* de tribu), mais elles sont citées de manière très anecdotique au gré des inventaires des villages et tribus⁴⁷. L'ouvrage d'A. Hanoteau et A. Letourneux achèvera de consacrer le village (*thaddert*) comme l'unité essentielle, la « pierre angulaire de la société kabyle » :

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 voisins⁴⁸.

Les rôles de toutes ces institutions (la *thadjemaïth* qui possède le pouvoir politique, administratif et judiciaire ; l'*amin* ; les *t'emman* ; l'*oukil* de la mosquée ; le « marabout du village ») sont précisément détaillés. Les échelons

43. PÉRIGOT, 1846, p. 4-5 ; DAUMAS & FABAR, 1847, p. 49-51 ; CARETTE, 1848, p. 485.

44. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 49-50.

45. DEVAUX, 1859, p. 3-5, 8-23 et 153-163.

46. *Ibid.*, p. 8.

47. *Ibid.*, p. 330.

48. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. 2, p. 4 et 7.

supérieurs s'effacent puisqu'ils n'ont qu'une « importance secondaire⁴⁹ ». La tribu est une réunion de villages qui ont des devoirs et des droits réciproques : solidarité dans l'attaque et la défense, dans toutes les affaires qui intéressent le « point d'honneur kabyle ». Mais elle correspond aussi à un territoire, qui permet le développement d'activités économiques et dont elle maintient jalousement l'indépendance. Ce territoire implique des biens communs (chemins, marchés, mosquées et tombeaux de saints), pris en charge par chaque village proportionnellement à sa population⁵⁰. En temps de paix, son rôle politique reste très limité : la tribu mène surtout des débats sur ses intérêts ou prend des mesures qui la concernent par une réunion de notables des différents villages délégués par leur *djemaa*. La *thak'ebilt* (confédération) est définie encore plus succinctement comme « un système fédératif dans lequel la tribu occupe la place que le village tient dans la tribu », avec des liens beaucoup plus relâchés⁵¹.

Des pôles de pouvoirs hors de la structure tribale

À côté de ces institutions, émergent dans ces descriptions des pôles de pouvoir ou d'influence : les *seff* et les marabouts. Les descriptions ne sont pas univoques et aboutissent à des interprétations variées du « système politique » kabyle.

Le *seff* est présenté comme une clé du jeu politique en Kabylie, qui reste cependant difficile à appréhender. Nommé comme tel par Périgot ainsi que Eugène Daumas et Paul Fabar, il est défini 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 vénalité⁵². Mais si, pour Périgot, il traverse tous les échelons de la structure sociale, chez E. Daumas et P. Fabar, son existence ne s'observe qu'à l'échelle supra-tribale en tant qu'alliance de tribus⁵³. Les descriptions ultérieures tentent d'explicitier le fonctionnement et le rôle des *seff* : la fin de la conquête n'a pas effacé l'intérêt des militaires français pour ce groupement, parce qu'ils tentent, à travers lui, de contrôler le jeu politique de la région. A. Hanoteau et A. Letourneux le présentent comme « une association d'assistance mutuelle dans la défense et dans l'attaque, pour toutes les éventualités de la vie⁵⁴ ». Ce regroupement doit servir des intérêts ou des ambitions particuliers à toutes les

49. *Ibid.*, p. 7.

50. *Ibid.*, p. 64-65.

51. *Ibid.*, p. 68.

52. PÉRIGOT, 1846 ; DAUMAS & FABAR, 1847, p. 44-46.

53. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 95-144.

54. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. 2, p. 11.

échelles de l'organisation sociale, mais s'exprime pleinement à l'échelle de la tribu ou du village.

Les auteurs s'interrogent sur sa véritable fonction sociale et politique. C. Devaux y voit un élément d'équilibre et en propose une modélisation⁵⁵. A. Hanoteau et A. 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* ; ils ont à leur tête des chefs, des notables qui participent activement à toute la vie publique ; leur pouvoir expliquerait la règle de l'unanimité dans les prises de décisions de l'assemblée villageoise où 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 tard⁵⁶ ». Toutefois, les *seff* demeurent un point obscur, qui continue d'interroger les observateurs de la société kabyle.

Les marabouts constituent une catégorie qui est peu à peu réintégrée dans la structure tribale kabyle, ce qui conduit à nuancer l'idée de leur pouvoir. Les premiers observateurs en faisaient une catégorie bien distincte de celle des Kabyles. Tous reviennent sur leur rôle en détaillant plus ou moins, outre l'influence religieuse, leurs rôles divers au-dessus des tribus ou en parallèle à la structure tribale : médiation dans les conflits intertribaux, règlement de différends entre les individus ou les familles⁵⁷. Mais ils sont aussi impliqués dans le fonctionnement des institutions liées à la structure tribale : conseillers pour toutes les affaires de la tribu, ils interviennent aussi dans la gestion des marchés⁵⁸. Surtout, E. Daumas et P. Fabar, ainsi qu'A. Carette, notent l'interférence entre l'influence des marabouts et le « pouvoir électif » : le droit d'élection appartient à tous les habitants du village, mais lors du rassemblement, marabouts et notables prennent la parole pour diriger le choix⁵⁹. Les marabouts sont aussi perçus comme des chefs militaires ou politiques, en particulier dans le contexte des relations entre les tribus kabyles et l'armée française⁶⁰, et certains en font une « aristocratie religieuse⁶¹ ». Finalement, les auteurs proposent une évaluation de leur pouvoir à travers des termes très divers. « Souverain[s] au milieu des populations kabyles courbées sous le joug » pour É. Lapène⁶²,

55. DEVAUX, 1859, p. 39-42.

56. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. 2, p. 15-16, 22 et 26.

57. LAPÈNE, 2002, p. 98-99.

58. CARETTE, 1848, p. 98 et 359.

59. *Ibid.*, p. 481-482.

60. LAPÈNE, 2002, p. 98 ; CARETTE, 1848, p. 476.

61. CARETTE, 1848, p. 474.

62. LAPÈNE, 2002, p. 58.

on finit par ne leur accorder qu'une puissance symbolique, une influence qui dépend de la bonne disposition des tribus⁶³.

Après la conquête, l'appréciation de leur pouvoir continue d'être nuancée, en même temps qu'ils sont de moins en moins perçus comme constituant une catégorie à part. A. Hanoteau et A. Letourneux soulignent l'origine commune et minimisent les différences entre marabouts et Kabyles qui présentent la « même conformité pour l'extérieur, pour le langage, les mœurs, les habitudes, la législation⁶⁴ ». Leur influence, qui s'avère très localisée et très inégale, est minorée : si tous jouissent d'une certaine considération, seul un petit nombre disposerait d'une véritable puissance morale⁶⁵. A. Hanoteau et A. Letourneux critiquent l'idée d'influence politique, « singulièrement exagérée ». 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 concluent que l'erreur de la plupart des auteurs a été d'étendre à la masse une influence qui, en réalité, n'appartient qu'à de très rares individualités⁶⁶.

Même si tous s'accordent sur l'anarchie que présenterait la société kabyle, ces auteurs divergent quant à l'interprétation du système politique de la région. É. Lapène et M. T. Périgot évoquent un pouvoir théocratique en référence au poids des marabouts. Ce pouvoir « théocratique » et « héréditaire⁶⁷ » est nuancé par M. T. Périgot qui parle d'une « théodémocratie » du fait de la nomination des *amin* par élection. Puis, l'idée de pouvoir religieux s'efface. E. Daumas et P. Fabar insistent sur l'idée de « république », selon la définition de la « *res publica* » développée depuis l'antiquité, par opposition à la monarchie (dans le contexte algérien, l'autorité du sultan) ; ils mettent en avant l'existence d'une « chose publique » : le Kabyle est assujéti 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'État », qui « contribue de sa personne et de sa bourse au maintien de la chose publique⁶⁸ ». Les auteurs s'interrogent sur l'absence d'administration, de force publique ou d'autorité, qui prendrait

63. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 403.

64. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. 2, p. 86.

65. DEVAUX, 1859, p. 12.

66. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. 2, p. 88-89.

67. LAPÈNE, 1839, p. 124.

68. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 58.

en charge le bien commun. 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*⁶⁹], corrigent admirablement l'insuffisance du système politique⁷⁰.

A. Carette souligne, lui, l'influence de trois « formes ». La forme aristocratique réfère à « l'influence suzeraine » d'une famille ; la théocratie désigne une autorité à base religieuse ; la démocratie renvoie au pouvoir électif. Cependant, l'auteur construit une évolution historique hypothétique qui efface les influences théocratiques et aristocratiques, considérées comme des apports extérieurs. La forme démocratique correspondrait donc le mieux à l'esprit des Kabyles, constat qui s'inscrit dans une « perception catastrophiste » de la démocratie à l'époque⁷¹. L'idée de démocratie prime par la suite : les Kabyles seraient les populations « qui ont le mieux résisté aux influences étrangères » et leur étude révélerait l'« expression et les tendances de la race berbère », c'est-à-dire la forme démocratique du pouvoir politique⁷².

55

L'absence de l'histoire

L'éclairage historique manque dans ces études et empêche de remettre en perspective l'évolution de ces tribus. Certes, de nombreuses informations renvoient à la nouvelle situation créée par la domination française. Mais les incursions dans un passé plus lointain se présentent sous la forme d'*a priori*, de constructions théoriques ou hypothétiques. Les auteurs recherchent en effet dans le passé tout élément qui appuierait leur analyse du présent. La « période arabe » est tout juste évoquée, parfois ignorée. Tous décrivent plus ou moins précisément la volonté d'indépendance de ces tribus par rapport aux pouvoirs centraux qui ont tenté de soumettre la région, ainsi que les rivalités internes à cette société qui généraient du désordre. Ils reconstruisent également un schéma théorique expliquant l'apparition des structures sociales. Les auteurs évoquent parfois les sources, dont les caractéristiques peuvent expliquer la difficulté à développer une perspective historique. Des écrits historiques sont cités

69. Voir note 53 du chapitre 2.

70. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 58-60.

71. CARETTE, 1848, p. 470, 471, 479 et 482.

72. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. I, p. 3.

(Ibn Khaldoun surtout, mais aussi des auteurs latins, parfois des voyageurs de l'époque moderne comme Marmol). Toutefois, A. Hanoteau et A. Letourneux soulignent le peu de traces que ces documents livrent sur les populations en question. Restent les légendes que rapporte la tradition locale. Mais les auteurs du XIX^e siècle regardent avec méfiance ces récits qui pourraient être « une réminiscence confuse de l'histoire du pays », « une sorte de mythe », d'où ils peuvent tirer des hypothèses⁷³.

APPROCHES SAVANTES DU FAIT TRIBAL EN KABYLIE : DE LA DÉFINITION D'UN TYPE SOCIAL À L'ANALYSE DES RÉAPPROPRIATIONS DYNAMIQUES DE LA TRIBU

Les descriptions précédemment analysées ont appuyé les analyses de la société kabyle par les spécialistes des sciences sociales. Toutefois, certains aspects ont été effacés, voire rejetés, en raison de présupposés théoriques, les études s'affranchissant plus ou moins des paradigmes dominant les sciences sociales, mais aussi des contextes politiques. Les événements qui se sont déroulés en Kabylie ont toutefois poussé à la redécouverte de la structure tribale et de ses particularités : le « printemps » de 1980 et les assemblées villageoises ; le mouvement des « *arch* » dans le cadre du mouvement social de 2001. Cette (re)découverte suscite alors de nouveaux questionnements, s'insérant en cela dans une évolution plus générale de l'anthropologie. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, les analyses dominantes se développaient selon une « raison ethnologique » : il fallait extraire, purifier et classer afin de dégager des types sociaux ou politiques. 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 nouveaux⁷⁴.

56

DE LA FIN DU XIX^E SIÈCLE AUX ANNÉES 1960 :

PRINCIPE DE PARENTÉ CONTRE PRÉGNANCE DU POLITIQUE

Sous l'influence de F. Leplay, des tenants de la science sociale tentent de classer en types sociaux les populations européennes. Cette démarche et la méthode des monographies familiales qui l'accompagne sont appliquées au monde entier, notamment à la Kabylie, à travers deux monographies qui idéalisent son organisation communautaire. Base solide de tout l'édifice social, la communauté dite *karoubba* est composée d'« agnats » et comparée à la

73. *Ibid.*, vol. II, p. 18.

74. AMSELLE, 1990, p. 9-13.

gens des Latins⁷⁵, suivant les développements proposés par L. Morgan. Liens du sang et acceptation de la tradition y joueraient un rôle essentiel, l'égalité étant protégée par la hiérarchie qui résulte de l'organisation de la famille et du régime en communauté⁷⁶. De même que chez K. Marx, organisation fondée sur la parenté et forme de propriété sont liées⁷⁷.

Au contraire, E. Masqueray part, à la même époque et de manière tout à fait originale, à la recherche du politique, à travers sa thèse sur la « cité » en Afrique du Nord. Il rejette d'abord la parenté comme fondement du politique et rappelle que la famille ne repose pas nécessairement sur la généalogie ; en effet, 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. En outre, la famille n'efface l'individu que partiellement : les relations commerciales, les contrats, les marchés, les associations commerciales et agricoles font naître des alliances en dehors du cadre familial⁷⁸. Pour lui, les groupements supérieurs à la famille ne se fondent pas sur la parenté, ni dans leur composition ni dans leur fonctionnement, et constituent des « cités », c'est-à-dire des rassemblements d'individus et de volontés.

Il montre les personnalités très différentes que présentent selon lui la famille (*kharrouba*) et la cité (*taddert*) en Kabylie, à travers l'étude de leur honneur (*horma - lherma*). 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, ou même parfois l'efface. Seule la cité dispose d'une caisse et de *mechmel* (« biens communaux »), parce qu'elle a besoin de ressources propres, nécessaires à la vie et à l'administration de la collectivité. Les fêtes également « ont toutes ce caractère d'être absolument civiles », à l'exemple de la *timechrouit* (*timcref*⁷⁹). La même analyse s'applique à l'*arch*. Il cite A. Hanoteau et A. Letourneux pour rappeler que la tribu n'est qu'une fédération politique dont il analyse les institutions : les réunions d'*Oumena* et de quelques notables évitent les conflits entre villages et assurent la police des marchés. L'*arch* présente aussi une cohésion économique et sociale à travers « une même manière de vivre, l'exploitation des mêmes produits, un même genre de commerce et d'industrie », ce qui entretient dans la tribu un sentiment

75. DARASSE, 1885, p. 461 ; GEOFFROY, 1890, p. 87.

76. DARASSE, 1885, p. 477.

77. *Ibid.*, p. 501 ; GEOFFROY, 1890, p. 72.

78. MASQUERAY, 1886, p. 20-23.

79. *Ibid.*, p. 32-37.

de fraternité⁸⁰. Au-dessus de l'*arch*, la *qebila* n'est qu'une confédération formée par la guerre, mais nombre de tribus ne sont jamais confédérées⁸¹.

D'autre part, il tente de caractériser l'organisation politique en Kabylie, en la comparant avec d'autres exemples du domaine berbère dans lequel la *djemaa* peut être démocratique ou aristocratique le plus souvent. Pour lui, l'assemblée restreinte en Kabylie (comprenant des hommes jouissant d'une influence héréditaire, des chefs de *Çof*, de l'*Amin*, des *Temmân* et quelques *Akâl*) constitue une sorte de petit sénat, qui gouverne ordinairement la cité⁸². La parole des membres de cette assemblée restreinte est décisive, d'autant plus qu'en assemblée générale, tout membre peut donner son avis, mais « il s'en faut que tous indistinctement usent de cette liberté » en raison de « préjugés » liés à l'âge, à la fortune, à la naissance, même à la profession⁸³. Rejetant l'opposition entre Arabes et Berbères, il critique alors l'idée de démocratie berbère et affirme que les « Africains sédentaires » disposent de toutes les formes de constitutions (aristocratique, démocratique ou mêlant les deux), bien que reposant sur un même principe : la souveraineté populaire⁸⁴. Cette analyse originale pour son époque ne marquera pas les approches de la tribu kabyle développées après lui.

Dans les années 1960, la tribu kabyle finit par être soumise au paradigme segmentaire dominant, inspiré par Émile Durkheim à Edward E. Evans-Pritchard et appliqué au Nord de l'Afrique par Ernest Gellner et à la Kabylie par Jeanne Favret⁸⁵. « Participant » aux événements qui se déroulent entre 1962 et 1964 dans les Aurès et en Kabylie, elle y voit « la réactivation d'une organisation politique segmentaire », la « résurgence de formes politiques depuis longtemps disparues ». Elle situe ces phénomènes dans un contexte de mort des tribus et aborde ces institutions traditionnelles qui ne servent plus les fins qui ont présidé à leur création comme des survivances au caractère volatil et marginal, incapables de s'organiser de manière durable du fait de leur existence officieuse, informelle.

Dans l'impossibilité de réaliser alors une véritable enquête de terrain⁸⁶, elle propose en 1968 un essai de reconstruction historique s'appuyant sur les

80. *Ibid.*, p. 94-97.

81. *Ibid.*, p. 101, 103 et 104.

82. *Ibid.*, p. 45 et 81-83.

83. *Ibid.*, p. 47-48.

84. *Ibid.*, p. 48-49.

85. Lilia Ben Salem souligne qu'il n'y a pratiquement rien pour l'Algérie à la suite d'Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux ainsi que d'Émile Masqueray, qui ont pourtant écrit les travaux sur lesquels s'est appuyé Émile Durkheim. Elle classe ainsi les écrits de Jeanne Favret-Saada « hors » du paradigme segmentaire (BEN SALEM, 1982, p. 125-126). Elle peut aussi être perçue comme une continuatrice de ce modèle qu'elle tente de dépasser, en proposant « l'analyse segmentariste la plus systématique » (MAHÉ, 2001, p. 121-124).

86. FAVRET, 2005, p. 9, 14 et 15.

descriptions des « auteurs classiques », afin de comprendre l'organisation politique de la société kabyle ancienne. Elle inscrit elle-même ses travaux dans la lignée d'E. Gellner et parle de la Kabylie comme d'une société segmentaire, « classiquement lignagère », dépourvue de positions de pouvoirs institutionnalisés, où le droit du lignage prime sur celui du village⁸⁷. Ainsi, pour elle, l'explication politique du domaine arabe a accompli « un progrès essentiel avec la reconnaissance de la nature segmentaire de ces systèmes⁸⁸ », ce qui ne l'empêche pas de critiquer le modèle construit par E. Gellner ; elle tente d'y intégrer les éléments qui ne rentraient pas dans sa construction qualifiée d'exagération idéelle⁸⁹.

Elle critique, entre autres, l'idée d'inexistence apparente d'organisation politique⁹⁰. Elle revient ainsi 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 » dans la société kabyle ; 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 Robert Montagne en 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 ». Pour elle, ligues et segments constituent deux méthodes de cohésion politique. Les ligues ne sont jamais totalement indépendantes des segments, mais elles peuvent toujours constituer une alternative au défaut de solidarité lignagère⁹¹. 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 elle en fait une « anomalie par rapport au modèle segmentaire » et elle la minimise en faisant du village le niveau du patrilignage⁹². L'emploi d'un vocabulaire lié à la structure segmentaire tend à effacer l'échelon villageois⁹³.

L'utilisation du savoir constitué par les militaires se fait donc de manière sélective, puisque deux perspectives d'analyse émergent dans cette première

87. FAVRET, 1968, p. 19.

88. *Ibid.*, p. 26.

89. FAVRET, 2005, p. 31.

90. FAVRET, 2005.

91. FAVRET, 1968, p. 19 et 30.

92. *Ibid.*, p. 36.

93. MAHÉ, 2001, p. 121.

période pour résoudre la question des systèmes politiques dans les sociétés berbères. R. Hughs⁹⁴ montre que ces deux perspectives reposent :

- pour l'une, sur la prégnance de la structure sociale segmentaire dans son ensemble ; elle insiste sur la parenté et minimise les institutions politiques ;
- pour l'autre sur un échelon, le village, posé comme le lieu du politique dans ces sociétés ; cette option met en avant la *tajmaet*, les *tteman*, les *lesfuf* ainsi que le droit coutumier berbère et minimise la signification politique de la parenté.

DÉCOLONISATION ET REJET/REFOULEMENT DES OUTILS CONSTRUITS À L'ÈRE COLONIALE

Les années 1960-1970 voient de manière générale un certain malaise lié à l'usage scientifique ou politique de la tribu et, dans le cas des études sur la Kabylie, on assiste à un véritable refoulement de cette notion. Cela s'inscrit dans un contexte de 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 Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin publié en 1975, qui dénonce « une Algérie des chimères et des idées historiquement condamnées, mais singulièrement vivaces⁹⁵ ». Ce rejet ne se cantonne pas à la sphère intellectuelle. Les autorités algériennes ont également joué un rôle, comme en témoigne Mammeri, alors directeur du Centre de recherche d'anthropologie préhistorique et d'ethnologie d'Alger depuis 1969 :

Ouvrant les travaux du XXIV^e 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 nuances l'ethnologie comme intimement liée à la domination coloniale⁹⁶...

94. HUGHS, 2005.

95. LUCAS & VATIN, 1975, p. 7.

96. Cité par CHAKER, 2001a, p. 170.

L'ethnologie ayant porté à l'époque de la domination coloniale française un intérêt prédominant aux groupes berbérophones, les autorités algériennes ont également 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 dénoncée comme un instrument de division au service de l'étranger⁹⁷. En 1973-1975, la suppression des études d'ethnologie à l'université aboutit aussi à la suppression des cours de berbère enseignés dans ce cadre.

Ce double refoulement est illustré par le travail de Camille Lacoste-Dujardin, *Un village algérien : structures et évolution récentes*, paru en 1976. Outre le contexte évoqué précédemment, 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, passéiste et folklorisante, représentée par Jean Servier. Son étude souhaitait répondre à une grande lacune de cette ethnologie « colonialiste » qui présentait ces sociétés comme figées⁹⁸. C. Lacoste-Dujardin montre les illusions et les erreurs de cette ethnologie pratiquée lors de la guerre d'indépendance dans le cadre de l'opération « oiseau bleu⁹⁹ ». Ce rejet se traduit concrètement dans le titre de l'ouvrage, mais également par la problématique définie dans son introduction (comment vivent les hommes et les femmes de la campagne algérienne ?), qui effacent la dimension kabyle. Le nom « Kabylie » de même que les adjectifs « kabyle » ou « berbère » ne sont pas employés. Pour nommer les populations étudiées, elle parle de « montagnards¹⁰⁰ ». Elle s'éloigne également de l'approche purement ethnologique en proposant une étude ethnosociologique, avec pour point de départ l'analyse de recensements, et mène une étude démographique¹⁰¹. Enfin, elle hésite quant à la définition de son terrain, les Aït Zouaou, terme désignant un ensemble de villages, à l'instar d'autres groupements analogues :

À 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, dépassés¹⁰².

97. ABROUS & CHAKER, 1988, p. 193-195.

98. LACOSTE-DUJARDIN, 1976, p. 6.

99. LACOSTE-DUJARDIN, 1997a, p. 259-272.

100. LACOSTE-DUJARDIN, 1976, p. 6-7.

101. *Ibid.*, p. 11.

102. *Ibid.*, p. 7-9.

Nuançant cependant sa propre affirmation, elle ajoute que « dans la réalité présente, ces entités existent » dans le vécu des populations, aux niveaux de leur conscience identitaire et de la pratique de leur territoire. Toutefois, elle ne semble pas vouloir aller au bout de la contradiction entre le discours des sciences humaines et la réalité observée sur le terrain. Elle choisit alors une formulation administrative (un sous-ensemble communal) ou des termes communs (groupe, ensemble). Une comparaison avec son *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, publié en 2005, est très significative. Elle y évoque les éléments qui lui paraissent « constitutifs de la culture kabyle », entre autres, des formes d'organisations politiques et sociales spécifiques (la tribu et le village kabyles, la ville) ; elle annonce également 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 présentes¹⁰³... ». Sa notice consacrée aux Iflissen Lebhar souligne que « les Iflissen ont constitué une confédération et reconnaissent parmi eux quatre groupements tribaux ou *aârach* : At Zrara, At Ahmed, At Zouaou et Tifra¹⁰⁴ ». On entraperçoit, à travers ces propos, le développement d'un nouveau regard sur la tribu, redevenue une catégorie opératoire pour décrire la Kabylie d'aujourd'hui.

62

DEPUIS LA FIN DU XX^e SIÈCLE : REDÉCOUVERTE DES STRUCTURES TRIBALES DANS LE CONTEXTE DE LEURS RÉAPPROPRIATIONS

C'est l'explosion d'un mouvement de revendications culturelles en avril 1980, à la suite de l'interdiction par les autorités algériennes d'une conférence sur les poèmes kabyles anciens de M. Mammeri, qui a abouti à la redécouverte scientifique des assemblées villageoises. Cet acteur clandestin ou invisible devient alors à nouveau objet d'étude. Pourtant, jusqu'ici, des observateurs, surtout des administrateurs, avaient pu percevoir non seulement son existence, mais aussi sa vitalité. Martial Rémond, dès 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 leurs *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 quarantaine¹⁰⁵.

103. LACOSTE-DUJARDIN, 2005b, p. 12-13. C'est nous qui soulignons.

104. *Ibid.*, p. 182.

105. RÉMOND, 1927, p. 227.

Il pose alors la question de leur utilisation possible ou souhaitable par l'administration coloniale. Ce constat se poursuit jusqu'à la fin de la période coloniale. Piquet souligne encore dans les années 1930 la vitalité de l'organisation villageoise et « la bienveillance montrée à son égard par les tribunaux¹⁰⁶ ». Jean Morizot, qui a participé à l'expérience des premiers centres municipaux¹⁰⁷, s'interroge encore : « les *qanoun* avaient-ils jamais disparu ? Les montagnards avaient-ils jamais cessé de reconnaître l'autorité de leur *djemaa*¹⁰⁸ ? ». En pleine guerre d'indépendance, les officiers de SAS (Sections administratives spécialisées) observent que, dans certains villages, à la *djemaa*, les jeunes mettent les anciens *qanoun* en discussion, essaient d'en promulguer de nouveau.

L'objet, loin d'être une survivance, était pourtant resté « invisible » du monde savant : l'idée de déstructuration tribale est restée un fait largement admis pour l'Algérie, en particulier dans sa partie nord. Soulignant la particularité des « Territoires du Sud », moins touchés par la dépossession foncière et l'imposition des valeurs et des institutions émanant de l'idéologie coloniale, Y. Ben Hounet évoque des régions du Nord « complètement ou presque détribalisées¹⁰⁹ ». Or, A. Mahé montre qu'il faut aussi nuancer cette idée de déstructuration tribale pour des régions rurales comme la Kabylie. Ces régions, caractérisées par une stricte sédentarité, leur densité démographique, ainsi que des assises agricoles, manufacturières et commerciales, se sont efforcées de maîtriser collectivement les changements induits par l'introduction du système capitaliste. D'autre part, ces régions étant restées totalement sous-administrées, la France s'est appuyée sur l'auto-administration des communautés locales assurant ainsi « la pérennité des modes d'auto-organisation traditionnels¹¹⁰ ».

Le même auteur souligne que cette pérennité a été masquée par des recherches focalisées sur les phénomènes de déstructuration liés à la décolonisation et aux politiques postcoloniales. Par ailleurs, la problématique berbère a longtemps été passée sous silence par les spécialistes du Maghreb, en raison d'un « fantasme kabyle », qui a pris corps dans le champ académique depuis les indépendances. Ce dernier a empêché de percevoir les dynamiques traversant les populations berbères, malgré l'existence de manifestations objectives de ces dynamiques¹¹¹. Ce n'est donc qu'à la fin des années 1980 que des spécialistes se penchent sur

106. AN, PIQUET, s.d., p. 2-4.

107. Voir la fin du présent chapitre.

108. MORIZOT, 1962, p. 116.

109. BEN HOUNET, 2009, p. 7-8 et 17-25.

110. MAHÉ, 2004, p. 210-220.

111. CHAKER, 2006, p. 140.

cette assemblée villageoise et sur la question de sa redynamisation, à la suite de l'expression d'une revendication berbère ouverte et massive.

Dès 1989, S. Chaker 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 village¹¹² »). D. Abrous souligne aussi que c'est le contexte des années 1980, en particulier l'ancrage très profond de la mouvance identitaire en Kabylie et l'explosion associative née des bouleversements de 1988, qui a redynamisé la *djemaa* et a abouti 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 approfondies¹¹³.

64

A. Mahé, dont la thèse soutenue en 1994 aborde spécifiquement le sort de l'assemblée villageoise depuis le XIX^e siècle, témoigne que son projet de recherche est marqué par le contexte politique des années 1980 et l'explosion du MCB, le Mouvement culturel berbère¹¹⁴.

À partir des années 1990 : le village et la *tajmaet* sont réinvestis par la recherche

Mahé s'interroge sur la manière dont un ordre politique pouvait être obtenu en l'absence d'institution spécialisée dans la gestion du politique. Il avait déjà montré qu'en Kabylie, le lieu du politique est l'assemblée villageoise, « une instance tierce, extérieure au système » tissé par les relations segmentaires¹¹⁵, et il met en évidence dans sa thèse la nature particulière de la répression par laquelle l'assemblée villageoise défend son intégrité et la *hurma* (*lherma*) du village¹¹⁶. Il aboutit à la construction du concept de « sacralité laïque » et il

112. CHAKER, 1989b, p. 351 et 354.

113. ABROUS & CLAUDOT-HAWAD, 1995, p. 2437-2438.

114. MAHÉ, 2001, p. 568-570.

115. MAHÉ, 1998, p. 64.

116. MAHÉ, 2001, p. 121-122.

souligne la pérennité de cette sacralité depuis le XIX^e siècle. Ses recherches finissent par confirmer que les assemblées villageoises ont toujours été « la principale source de légitimité politique et le foyer symbolique d'origine du lien social¹¹⁷ ».

A. Mahé montre le maintien de la prévalence de l'échelon du village et la pérennité de la *tajmaet* dans certains espaces (en particulier le Massif central kabyle), tout en retraçant les mutations historiques connues par les institutions villageoises du fait de l'impact des politiques administratives coloniales. 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 coutumière¹¹⁸. « L'organisation kabyle », instaurée en 1858 dans les six tribus du cercle de Fort-Napoléon, est ensuite étendue au cercle de Dra-el-Mizan, puis en novembre 1860 à toutes les tribus des cercles de Dellys, Tizi-Ouzou et Dra-el-Mizan.

La *djemaa* demeure, mais connaît des modifications substantielles¹¹⁹. Elle perd son autonomie politique et financière, mais garde des compétences étendues sur les affaires internes au village : elle promulgue et applique les *qanun* visés par les militaires qui étaient chargés de la répression des crimes ressortissant du droit pénal français. L'assemblée disposait encore du budget (recouvrant les impôts français pour la caisse de l'État colonial et restant libre de recouvrer des impôts locaux et des amendes¹²⁰).

Puis, les assemblées de village cessèrent d'exister légalement avec la mise en place progressive de l'administration civile entre 1871 et 1880. Les villages ont cependant intégré deux types de communes. Les communes de plein exercice avaient les mêmes prérogatives et les mêmes modalités de fonctionnement que la commune de métropole, à l'exception de l'existence d'un double collège, qui permettait de séparer la représentation des citoyens français (deux tiers des sièges du conseil municipal) et celle des Algériens de statut musulman (un tiers des sièges, désignés au suffrage censitaire). Pour Alain Mahé, il n'y eut plus, dans ce cadre, aucune reconnaissance des institutions traditionnelles. Les communes mixtes avaient, quant à elles, à leur tête un administrateur qui disposait d'une marge de manœuvre extrêmement large dans sa gestion politique. Les premiers

117. *Ibid.*, p. 566-567.

118. AGERON, 2005, p. 277-278.

119. Corps électoral villageois déterminé de façon censitaire, accès aux fonctions d'encadrement filtré, *amin* élu annuellement et agent de l'administration. Certains officiers cependant finissent par faire désigner un *dhamen* dans chaque *kharouba* ainsi qu'un *'aqil* (sage) (*Ibid.*, p. 278).

120. *Ibid.*, p. 281.

administrateurs y ont renouvelé des régimes administratifs d'exception proches de ceux institués sous administration militaire.

Plus tard, en 1937, à titre expérimental, puis de manière plus générale en 1945, la réforme des centres municipaux a touché certaines de ces communes. Principalement appliquée en Kabylie, elle correspond à l'octroi de franchises municipales à certains villages choisis notamment en fonction du dynamisme de leur *tajmaet*, qui avait continué ses activités de façon plus ou moins officieuse ou clandestine¹²¹. Ignorées par l'administration de l'État algérien à l'indépendance, les assemblées ont toutefois été réinvesties par les villageois face à l'incapacité des APC à les satisfaire, avant d'être redynamisées par les jeunes issus du MCB. Cela a donné naissance à une forme nouvelle, les comités de village, 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 (la défense de *lherma* du village, c'est-à-dire son domaine d'honneur).

Au-delà de leur maintien, c'est donc la question du renouvellement des institutions villageoises, en particulier de l'assemblée villageoise, qui intéresse les spécialistes de la Kabylie :

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 renouvellement¹²².

66

Mohamed Brahim Salhi interprète ce renouvellement 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 prou¹²³. D'autres études ont également pointé, en lien avec ce renouvellement, des transformations profondes en cours ou à venir, à des rythmes variables selon les villages : irruption des femmes dans les activités publiques du village¹²⁴ ; rejet par les jeunes d'une composition de l'assemblée reposant sur un ordre lignager et d'une désignation par compétence des représentants du village, ce qui signerait la fin de l'articulation de l'ordre lignager et de l'organisation sociopolitique¹²⁵. Les monographies villageoises réalisées dans les départements de Langue et Culture Amazighes de Tizi-Ouzou et de Bejaia vont sans nul doute contribuer

121. MAHÉ, 2001, p. 390.

122. ABROUS & CLAUDOT-HAWAD, 1995, p. 2437-2438.

123. SALHI, 1999.

124. MAHÉ, 2004, p. 221.

125. KOURDACHE, 2001, p. 187-190.

à affiner l'analyse de ce processus de redynamisation : ces travaux menés par des étudiants de licence visent à l'accumulation de données à l'échelle locale, afin de mener par la suite un travail de « synthèse », dans le cadre d'une équipe de recherche affiliée au CRASC (Centre de recherches en anthropologie sociale et culturelle) d'Oran, qui porte sur le projet « enquête monographique sur le village en Kabylie » depuis septembre 2011.

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

Le soulèvement de 2001, qui voit une forte mobilisation sociale, est parfois perçu comme un tournant probablement marquant dans l'histoire de la Kabylie. Les institutions villageoises ont alors servi de cadre, mais ces événements ont surtout posé la question de la pertinence sociale et politique de l'échelle tribale. Déjà, dans sa thèse, A. Mahé avait dressé un tableau de la situation tribale au XIX^e siècle, à partir des sources archivistiques croisées avec les découpages proposés par A. Carette, C. Devaux, A. Hanoteau et A. Letourneux¹²⁶. Il propose par ailleurs une mise au point sur le cadre tribal à la fin du XX^e siècle, qui réexamine l'idée de disparition complète des tribus¹²⁷.

Certes, la tribu kabyle n'a plus jamais eu l'occasion de se mobiliser militairement en tant que telle dès 1857, mais tout référent tribal n'a pas disparu. Les territoires tribaux présentent aujourd'hui une cohérence anthropologique extrêmement inégale, qui dépend d'après lui de deux facteurs : leur « personnalité topographique » (liée au réseau hydrographique ou au relief ainsi qu'à l'intégration locale réalisée par les infrastructures qui obéissent aux contraintes du relief) et la permanence du territoire tribal comme unité administrative. « L'organisation kabyle » a en effet fait de la tribu une véritable entité administrative. Cette organisation est instaurée à une époque où les tribus mobilisées en tant que telles pour affronter la conquête viennent d'être soumises ; les représentations de cette organisation sociale privilégient encore alors l'échelon tribal.

L'administration coloniale instaure donc un *amin-el-ouména*, un « chef de tribu » élu par un conseil des *amin* de village et qui relayait le pouvoir des officiers des bureaux arabes¹²⁸. Elle pérennise le cadre tribal (tel que défini par les Bureaux arabes à la fin du XIX^e siècle) et rend rigide « un système souple et sans formalisme¹²⁹ ». De même, avec l'administration civile, l'unité territoriale de base (le *douar*) a correspondu dans bien des cas en Kabylie, plus qu'ailleurs en

126. MAHÉ, 2001, p. 75-78.

127. *Ibid.*, p. 483-487.

128. AGERON, 2005, p. 278.

129. MAHÉ, 2001, p. 184.

Algérie, à la distribution des populations en tribus, en particulier pour les tribus du Massif central kabyle et celles du versant nord du Djurdjura. Ailleurs, la faible densité de population et la dispersion des tribus ont amené à les regrouper par deux ou trois dans une seule circonscription, tandis que les espaces qui ont connu une forte implantation européenne 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 entières entraient dans la circonscription gérée par les élus européens¹³⁰.

Enfin, c'est aussi par « pragmatisme » que les autorités algériennes instituent par la réforme de 1984 un découpage communal qui, souvent dans le Massif central kabyle et dans le Djurdjura, a reproduit exactement les frontières tribales tracées au milieu du XIX^e siècle et a ressuscité le nom tribal. A. Mahé ajoute que la tribu a laissé un nom, une mémoire partagée et constitue le cadre de relations sociales privilégiées. Il affirme enfin qu'il existe toujours un sentiment d'appartenance commune, mais ce dernier serait sans aucun rapport avec l'appartenance tribale¹³¹.

Outre ces éléments, des cas d'assemblées tribales réactivées à la fin du XX^e siècle sont rapportés : en 1987, celle des At Jennad ; au début des années 1990, celle des At Bouaddou ; en 1995, celle des Illoulen Ousammer¹³². A. Mahé y voit cependant un phénomène assez exceptionnel et il souligne que le domaine d'intervention se circonscrit à des matières qui ne concernent pas la préservation de l'intégrité morale et matérielle des villages : des représentants délégués par les villages conviennent de mesures à arrêter pour limiter les dépenses somptuaires¹³³. Les événements de 2001 suscitent de nouvelles interrogations quant au maintien d'une dimension tribale dans le cadre d'une action politique, en raison du nom attribué au mouvement, reprenant le terme vernaculaire désignant la tribu. A. Mahé dénonce un « trompe-l'œil » : la qualification de tribal, utilisée par les autorités et par la presse, avait pour but de disqualifier le mouvement, alors qu'une infime minorité de coordinations locales se sont désignées comme représentantes d'« *arch*¹³⁴ ». De même, Karima Dirèche souligne la diversité des cadres choisis pour la représentation et elle interroge l'emploi du terme *arch* et de ses deux pluriels :

Le *âarch* (pluriel *laârach* en berbère) de Kabylie, tel qu'il est utilisé depuis 2001, renvoie [...] à un critère d'appartenance géographique au sens moderne du terme. C'est-à-dire à un ensemble de

130. *Ibid.*, p. 229-238.

131. MAHÉ, 2004, p. 218 et 225.

132. ABROUS, 2004a, p. 53-54.

133. MAHÉ, 2001, p. 548.

134. MAHÉ, 2004, p. 224.

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 tribu¹³⁵.

Cette question de la parenté est également soulevée par Y. Ben Hounet¹³⁶ et, plus largement, se pose la question de la « réactivation » de tribus : a-t-on assisté à la réactivation de structures sociopolitiques locales traditionnelles ou à d'impressionnantes mobilisations de masse permises par un simple tissu de solidarités sociales, certes issues de modes traditionnels ? Doit-on voir les « *arch* » comme une forme d'organisation archaïque ou au contraire constituent-ils des formes rénovées¹³⁷ ? D. Abrous relève que ce « mouvement horizontal né en plein soulèvement » a réactivé effectivement certaines assemblées de tribus comme celles des At Jennad, At Yiraten, At Ghobri¹³⁸ ou a donné naissance à des coordinations regroupant plusieurs villages : ces éléments révèlent une tendance qui marque la région¹³⁹. Elle y voit plutôt les éléments d'« un socle anthropologique » qui appuie la revendication identitaire et qui est soumis à une puissante dynamique de renouvellement¹⁴⁰. Ainsi, l'analyse de l'apparition (ou de la réapparition ?) d'organisations à l'échelle supra-villageoise reste à mener. Or, l'apparition de ces regroupements, tout comme le renouvellement des assemblées villageoises, apparaît directement en lien avec la diffusion profonde de l'affirmation identitaire berbère.

135. DIRÈCHE, 2006, p. 185-186.

136. BEN HOUNET, 2004.

137. MAHÉ, 2004, p. 225-227 ; DIRÈCHE, 2006, p. 190.

138. ABROUS, 2004a, p. 53-54.

139. ABROUS, 2004b, p. 4031-4032.

140. ABROUS, 2004a, p. 53.

Chapitre 2

« TRIBU » ET AFFIRMATION IDENTITAIRE BERBÈRE EN KABYLIE

Les questions identitaires étant instrumentalisées dans le champ du politique et parasitant le champ intellectuel, un retour sur la notion d'identité s'impose pour éviter deux écueils : réifier les identités ou, au contraire, en faire des constructions purement imaginaires. La manipulation des identités à l'époque coloniale, ainsi que l'essentialisation des cultures et des identités qui ont marqué un temps l'anthropologie ne doivent pas empêcher de se poser la question de l'existence d'entités socioculturelles conscientes d'elles-mêmes avant la colonisation¹, ainsi que celle de leurs mutations contemporaines.

Les sciences sociales rejettent la vision d'une identité substantielle, immuable, et privilégient une approche constructiviste. Cela implique d'appréhender l'identité dans ses aspects dynamiques et diachroniques. Bernard Formoso distingue cinq mécanismes entrant en jeu dans les constructions identitaires. L'identification et la différenciation créent des catégories du « eux » et du « nous » et le sujet se projette vers ces réalités abstraites grâce à des symboles qui portent un pouvoir d'évocation. En parallèle, la sériation (c'est-à-dire la reproduction à l'identique d'habitudes, de normes, de standards) sert de support au processus d'identification et fonde un sentiment de continuité et d'unité des membres du collectif. Par la novation, une nouveauté introduite dans la pratique sociale intègre progressivement les normes, les « traditions » du groupe peuvent également servir de support à de nouvelles formes de projection identificatoire².

Une construction identitaire repose donc à la fois sur la construction de catégories classificatoires, sur des paramètres définissant ces catégories et sur des symboles permettant aux individus de se projeter : des éléments internes,

1. Les réflexions autour de la notion d'ethnie à la fin du xx^e siècle critiquent l'instrument de domination et son contenu ethnocentrique et évolutionniste, mais elles balancent entre une vision « magmatique » des populations à l'ère précoloniale et une approche qui admet l'existence d'entités socio-culturelles relativement stables et conscientes d'elles-mêmes, que l'on doit déduire de l'analyse des représentations (FORMOSO, 2001, p. 15-19).

2. FORMOSO, 2001.

puisés dans la culture d'un groupe (qu'ils soient reproduits ou nouvellement créés), sont mis en exergue et transmis. Ces éléments sont de natures diverses. Bourdieu rappelle que le réel complexe, d'où on pourrait tirer les critères objectifs de l'identité, donne lieu à des représentations mentales ou objectales qui reconstruisent la réalité. 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 classements³.

Ces processus, à la fois internes et externes au groupe, varient en fonction des acteurs en présence et de leurs projets : le groupe lui-même ou les autres construisent une lecture de l'identité en fonction d'un contexte et d'objectifs précis⁴. Cette interaction se produit dans le cadre de luttes entre les acteurs sociaux qui ont pour but d'assigner des identités ou d'affirmer des identités. La science qui classe et « di-vise » est elle-même partie prenante des luttes pour imposer des traits qui définissent les identités⁵. Les savants, et plus largement des agents divers, construisent des visions du monde social et, par leur représentation, construisent le monde social lui-même de manière toutefois inégale : « la vérité du monde social est l'enjeu d'une lutte entre des agents très inégalement armés⁶ ».

Ce chapitre analyse donc les catégories classificatoires qui ont marqué ou marquent aujourd'hui les représentations de soi en Kabylie (« kabyle »/« berbère ») ainsi que les éléments servant de paramètres définitoires à ces catégorisations, notamment la place des référents tribaux. Le rapport que la population kabyle a entretenu et entretient aujourd'hui avec ces catégories et paramètres définitoires se transforme, en interaction avec les bouleversements des contextes économiques, politiques et idéologiques, en particulier les « luttes » qu'engendrent ces définitions identitaires (idéologies et politiques coloniales, notamment « mythe » et « politique kabyle » ; lutte pour le monopole de la définition de l'identité nationale algérienne).

LES RÉFÉRENTS TRIBAUX ET KABYLES : DES RACINES HISTORIQUES ANCIENNES

Se plonger dans la situation précoloniale ou celle des débuts de la colonisation permet de saisir pleinement le processus de construction identitaire que

3. BOURDIEU, 1980, p. 65 et 68.

4. MUCCHIELLI, 2009.

5. BOURDIEU, 1980, p. 65.

6. BOURDIEU, 1984, p. 7-8.

connaît la Kabylie. Ce processus, qui débouche sur une revendication massive et ouverte à partir d'avril 1980, est ancien, comparativement à d'autres régions berbérophones, puisqu'il commence au début du ^{xx}e siècle. Son ancrage peut s'expliquer par son articulation avec les référents présents dans la société précoloniale. En effet, avant la conquête du territoire de la régence d'Alger, les 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 bien abouti à une représentation particulière de cet espace, avec une délimitation, un inventaire systématique de la région et de ses spécificités culturelles, peu à peu schématisées pour opposer Kabyles et Arabes et nourrissant le rêve de l'ancrer à la France. C'est ce qui a pu faire parler d'« invention française de la Kabylie⁷ ». Pour autant, la colonisation n'a pas « inventé » l'identité kabyle : des référents internes comme *aqbayli/taqbaylit* indiquent l'existence d'une conscience de soi plus ancienne.

KABYLES/KABYLIE

Les analystes se sont focalisés sur les sources françaises et arabes pour retracer l'émergence et les usages des termes « Kabyle » et « Kabylie » en français. Patricia Lorcin souligne dans sa thèse que « 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 ». Le terme de Kabyle en revanche n'était pas d'invention française, puisqu'il venait de la déformation du terme arabe « *qba'il* », avec deux étymologies possibles : « *qba'il* » (tribu) ou « *qbel* » (accepter), en référence à l'idée que les Kabyles, population autochtone, avaient accepté le message de l'islam⁸. La transcription « Kabâiles » de certains observateurs (Édouard Lapène, Charles Devaux) rappelle cette première étymologie : au fur et à mesure de l'arabisation des villes maghrébines, leur arrière-pays était désigné comme des territoires de « *qbâil*⁹ ». Le terme connaît ensuite différentes transformations de sens¹⁰, en lien avec les enjeux et la chronologie de la conquête et de la colonisation.

Pour Édouard Lapène, le terme « Kabâiles » désigne d'abord « les tribus des montagnes », « fixées au sol » (en opposition aux « Bédouins », nomades des plaines). Mais il évoque une autre acception qui s'appuie sur le critère de la langue. Les Kabâiles pratiquent un « idiome particulier et qui change

7. AGOSTINO, 1994, p. 475-482.

8. LORCIN, 2005, p. 15.

9. ABDELFTTAH LALMI, 2004, p. 513.

10. AGERON, 2005.

selon les localités » : outre les langues *chaouia*, *chella* et *mezabia*, la langue *kabailia* qui se pratique autour de Bougie circonscrit son terrain d'étude¹¹. Les différentes indications géographiques ou tribales dessinent une représentation de la Kabylie vue depuis Bougie, comprenant des tribus des abords de la vallée de la Soummam et de son affluent l'Oued Bou Sellam et qui se prolonge du côté d'Alger avec les Flissa et vers Sétif avec la mention des Beni-Boutaleb¹². Édouard Lapène observe alors les tribus kabyles depuis Bougie, une place forte occupée depuis 1833, mais assiégée par les tribus environnantes et celles qui, situées le long de l'Oued Sahel, entretenaient plus spécifiquement des liens avec la ville. À cette époque d'« occupation restreinte », son horizon reste fort limité. Après la soumission d'Abd-el-Kader, la France prend largement pied en Algérie. Toutefois, la poursuite de la conquête suscite une polémique en France. A. Carette veut apporter dans son étude une réponse au débat de l'année 1844 concernant l'invasion de la Kabylie : « La Kabilie s'allongeait [...] démesurément et avec elle grandissait le champ du veto que les premières discussions avaient soulevé ». Si la « Kabylie » reste un terme général qui désigne les régions de montagnes, les études se restreignent à un espace centré sur la Kabylie du Djurdjura, la débordant largement à l'est et à l'ouest. A. Carette est le seul à tenter d'objectiver les limites de sa Kabylie¹³. Les tribus kabyles vivent dans l'indépendance, en opposition aux tribus organisées selon une « constitution féodale » et/ou soumises au pouvoir turc d'Alger. Sur ce critère, peuvent se greffer des données ethnographiques : la langue berbère ; un habitat stable, sous forme de maisons ; la culture des arbres fruitiers et l'exercice des arts professionnels. Mais le critère politique constitue l'élément fondamental.

Le regard sur les tribus kabyles se déplace donc vers l'ouest et se centre alors sur les Zouaoua, tribus du Djurdjura, encore insoumises et posées en modèle¹⁴. Cette décennie marque en effet la soumission de l'ouest de la vallée du Sebaou, dans laquelle l'armée française pénètre pour la première fois en 1844 et, en 1847, deux expéditions depuis Sétif et Alger vers Bougie entraînent la soumission de tribus situées le long de l'Oued Sahel et de l'Oued Bou Sellam. Cela met en exergue la Kabylie du Djurdjura : « le Djurdjura, considéré comme le foyer de l'antique indépendance kabyle, se trouva enveloppé et surveillé » écrit Randon, alors ministre de la Guerre, dans un bilan précédant les expéditions de Kabylie de 1851¹⁵.

11. LAPÈNE, 2002, p. 85-87.

12. *Ibid.*, p. 100-101.

13. CARETTE, 1848, p. 113-144.

14. *Ibid.*, p. 471-472 ; DAUMAS & FABAR, 1847, p. 397-398.

15. RANDON, 1851, p. 6.

Les études postérieures restent marquées par cette chronologie. C. Devaux différencie les Kabyles de l'intérieur et ceux qui, situés à la lisière du pays, en contact avec les Arabes, auraient pris leurs habitudes. Il marginalise en particulier les tribus de la rive gauche de l'Oued Sahel, ce que ne faisaient pas ses prédécesseurs. Reste un espace occupé en son centre par les Zouaoua, aux caractéristiques les plus « remarquables¹⁶ ». A. Hanoteau et A. Letourneux distinguent pour leur part trois types de Kabyles suivant leur état politique et social, en s'appuyant surtout sur les formes du pouvoir politique (démocratie ou pouvoir absolu) et les sources du juridique (loi musulmane écrite ou coutumes héritées de la tradition et dont la loi musulmane peut être une des sources). La « Kabylie du Jurjura », excluant cependant les tribus du sud du massif, sert encore de modèle, car l'autonomie y aurait été plus longtemps conservée et les anciens usages se seraient maintenus plus intacts¹⁷.

On ne peut que souligner ici le peu d'interrogations, que ce soit de la part des observateurs de l'époque de la conquête ou de la part de spécialistes contemporains¹⁸, sur les usages en langue vernaculaire. Comment se nommaient les populations concernées ?

GROUPES VILLAGEOIS ET TRIBAUX UNIS PAR LA *TAQBAYLIT* : TRACES D'UNE CONSCIENCE IDENTITAIRE QUI PRÉCÈDE LE REGARD COLONIAL

75

Le dictionnaire 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 Âge, les auteurs arabes l'emploient comme synonyme de berbère¹⁹. C'est ainsi que se nommaient les populations de la région, au moment où se constituent les termes Kabyle et Kabylie en langue française. La poésie kabyle ancienne offre ici un intérêt tout particulier. On dispose en effet de recueils de poésies transcrites depuis le début de la période coloniale, documentation précieuse pour des études ethnohistoriques comme celles de M. Benbrahim²⁰ ou de S. Chaker qui note l'importance de deux ouvrages : le recueil d'A. Hanoteau²¹ « le corpus fondamental » et les poèmes kabyles anciens recueillis par M. Mammeri et publiés en 1980²². Leur analyse permet de

16. DEVAUX, 1859, p. 208, 255 et 357.

17. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. 1, p. 1-4.

18. Carlier propose quelques remarques à ce sujet (CARLIER, 1984, p. 350-351).

19. DALLET, 1982, p. 641.

20. BENBRAHIM-BENHAMADOUCHE, 1982.

21. HANOTEAU, 1867.

22. CHAKER, 1989a, p. 13-14.

reconstituer une représentation de soi des Kabyles à l'époque précoloniale ou au début de l'époque coloniale.

Cette poésie révèle d'abord l'omniprésence des référents tribaux à travers l'usage de la catégorie de tribu (*leerc*), mais aussi de noms tribaux spécifiques. Les tribus sont les acteurs principaux, parfois avec le village (*taddart*), moins souvent avec la confédération (*taqbilt/aqbil*), des événements qui y sont relatés.

Taqbilt apparaît quelquefois dans la poésie de l'époque de la conquête, pour désigner des groupements qui font face à l'avancée des troupes françaises, comme dans cet exemple concernant la campagne de 1857 :

<i>Kul wa d ansi d-ibujer,</i>	De tous côtés chacun se réfugiait
<i>S Ayirat aqbil yeqwan</i>	Chez les At Yiraten, confédération puissante ²³ .

Les références aux tribus sont, quant à elles, légion : elles constituent par leur territoire des repères géographiques et sociaux. L'appréhension du territoire et de la société découpés en unité tribale, construite par les militaires au milieu du XIX^e siècle, se retrouve dans la représentation de soi énoncée par les Kabyles, y compris en dehors d'un contexte de guerre. Les proverbes offrent aussi cette lecture tribale de l'espace et de la société. C'est le cas de ce proverbe recueilli vers 1930 chez les At Xlili²⁴ qui réfère à la fonction économique de la tribu et à des éléments honorifiques contribuant à sa réputation :

<i>Cclayem d Amaæetqiw</i>	Les moustaches sont aux Mâatkas
<i>Agennur d Aeisiw</i>	Le <i>genour</i> (coiffure masculine) est aux Aït Aïssi
<i>Lkarama d Ayiraten</i>	L'honneur est aux Aït Iraten
<i>Tÿeam d Aeemraawi</i>	Le couscous (hospitalité) est aux Amraouas
<i>Azeÿta d Afrausen</i>	Le tissage est aux Aït Fraouçène
<i>Ajeqdur d Axliliw</i>	La poterie est aux Aït Kelili
<i>Axestaf d Ayehyiw</i>	Le sac du colporteur est aux Aït Yahia
<i>Zzit d Abuceaybiw</i>	L'huile est aux Aït Bouchaïeb

Dans un poème à la louange du prophète (*Lmursel*, « l'envoyé ») situé par M. Mammeri dans une période qui précède la conquête²⁵, le poète invoque entre autres les saints et les populations renommées de la Kabylie. Dans ce « périple spirituel », on retrouve les *Zwawiyya*²⁶ (*Igawawen*) et d'autres

23. Mæemmer n Seidi, HANOTEAU, 1867, p. 124.

24. OULD BRAHAM, 1989, p. 82-83

25. MAMMERI, 2001, p. 359-375.

26. Adjectif issu de *Zwawa*, forme arabe du pluriel *Igawawen* (avec une transformation du *g* spirant inconnu en arabe et une désinence arabe *a*, correspondant habituel du berbère *en* dans

groupes tribaux. Cette géographie tribale²⁷ est d'autant plus pertinente à l'époque de la conquête que cette dernière constitue une occasion d'activer la solidarité tribale : « *Marican bu ddin n nhas* [...], *kul leerc yejba fell-as* » (Le maréchal [Bugeaud] à la religion de cuivre [...] a passé sur toutes les tribus²⁸) rapporte un poète des At Mellikec, qui cite aussi un à un les noms des tribus soumises lors de l'expédition de 1847 dans l'Oued Sahel²⁹.

Les poèmes rendent compte de la prégnance de l'échelon tribal et du territoire auquel il correspond au niveau économique, à travers de nombreuses références aux activités exercées par l'ensemble d'une tribu et aux marchés implantés à la limite de territoires tribaux, qui permettent le développement de relations commerciales, mais aussi conflictuelles entre ces groupes :

<i>Hkem Ayanniw d Uwasif</i>	Apaie les At Yanni et les At Wasif
<i>Bezzaf di lhed ssuqsen</i>	Déchainés à Elhad
<i>Neemer ssuq di ttnasif</i>	Un marché avait été ouvert entre nous tous
<i>Lejdud-nmey d wigi nsen</i>	Par nos pères et les leurs ³⁰ .

Les poèmes reflètent ainsi des aspects de l'organisation sociopolitique avec des unités sociales qui agissent en interrelation : affrontements, mais aussi échanges économiques à travers les marchés et rivalités dont l'enjeu est l'accumulation d'un capital d'honneur. La compétition entre tribus génère en particulier de nombreuses tensions, voire des conflits pour l'appropriation de ces territoires et de ces ressources économiques. Les vers expriment enfin un lien symbolique entre le Kabyle et sa tribu, dont la réputation et l'honneur rejaillissent sur les villages et les individus qui la composent. Les groupes tribaux sont loués pour leurs qualités diverses, idéalisées alors : qualités guerrières, mais aussi, au quotidien, l'éloquence, la sagesse, le sens de l'hospitalité, la réputation des productions économiques, etc. :

<i>Lembat-ik deg wat Yanni</i> [...]	Va passer la nuit chez les At Yanni [...]
<i>D ayt umeslay d ukyisen</i>	Ils sont hommes éloquents et sages
<i>Mi nnden yefleeddu yekker</i>	Vainqueurs de leurs ennemis

les noms tribaux). M. Mammeri souligne que ce poème, écrit et conservé en alphabet arabe, est marqué par la littéralité assurée par les marabouts (MAMMERI, 2001, p. 12).

27. A. Bounfour souligne qu'on peut aussi déceler cet aspect dans la production poétique chleuh : le poète s'institue comme cartographe du sol communautaire (BOUNFOUR, 1999, p. 40-41).

28. J'ai en général conservé les traductions proposées par A. Hanoteau et M. Mammeri. Dans le cas contraire, les modifications seront indiquées.

29. HANOTEAU, 1867, p. 20-39.

30. Leerbi At Bjaewed d'Awir, MAMMERI, 2001, p. 182-183.

<i>Yak d ššeneā deg fassen-nsen</i>	Leurs mains savent fabriquer
<i>Ayen teħwağeđ yaser</i>	Tous les outils en abondance
<i>Ahat leedda yur-sen [...]</i>	Ils sont experts en armurerie [...]
<i>Ala Rebbi sennig-sen</i>	Dieu seul est supérieur
<i>Leerc-nmi yessager</i>	À cette tribu comblée

Toutefois, cette société ne se perçoit pas simplement comme la juxtaposition d'unités tribales ou villageoises morcelées. Toutes se reconnaissent dans un idéal, la *taqbaylit*, mentionnée de manière récurrente dans cette poésie et qui renvoie aux valeurs centrales d'une culture partagée. Dans le poème suivant, l'auteur se venge des At-Erbah qui ont oublié de prendre leur « part » de cet honneur kabyle :

<i>...yef at Rbah</i>	[...] Sur les Ait-Erbah,
<i>Taddart ur nekkat lħadid</i>	Ce village qui ne se bat pas.
[...] <i>Taddart ur nezmir i ndah,</i>	[...] C'est un village incapable de combattre ;
<i>Rsen am tcelaħ,</i>	Ils sont mous comme des chiffons,
<i>Taqbaylit ur asen-tmid.</i>	La fierté kabyle n'est pas arrivée jusqu'à eux.
[...] <i>Taqbaylit mi bđan leerac,</i>	[...] Quand les tribus se sont partagé l'honneur kabyle,
<i>Nitni ruħen ad ksen,</i>	Ils étaient allés faire paître leurs troupeaux,
<i>Ur yeħdir ħad din, ulac</i>	Personne n'était présent
<i>Ad asen-iħaz ayla-nsen.</i>	Pour prendre leur part ³¹ .

78

La renommée d'une tribu repose en effet sur l'adéquation de ses actes avec cette *taqbaylit* reposant en partie, mais pas seulement, sur les qualités guerrières. 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. Ce « jeu de la guerre³² » impose de valoriser les qualités guerrières (savoir combattre courageusement et si besoin est, jusqu'au sacrifice ultime) :

<i>Ay geylin deg ttwila</i>	Combien de longs fusils sont tombés
<i>Yef teqbaylit</i>	Pour l'honneur kabyle ³³ .

Aussi la défaite face à la conquête française marque-t-elle la fin d'une époque, durant laquelle les Kabyles avaient pu s'opposer à toute tentative de

31. Muħammed Saėid n At Lħağ, HANOTEAU, 1867, p. 173, 176 et 182.

32. CHAKER, 1989a, p. 11.

33. Yusef-u-Qasi, MAMMERI, 2001, p. 105.

soumission. L'impuissance face à cette conquête ébranle ce code des valeurs traditionnelles :

<i>D abrid n lġemea ay yewwi</i>	Le chrétien a pris le chemin du Djemâa ³⁴ ,
<i>Iferq irkel d isaffen,</i>	Il se répand partout en colonne.
<i>Lbarud fell-as ur yelli.</i>	À son approche, la poudre reste muette.
<i>Amalah ! Ay igawawen !</i>	Infortunés Zouaoua !
<i>Taqbaylit tura teyli,</i>	L'honneur kabyle est mort,
<i>Bran i wuzzal-nsen.</i>	Ils ont laissé le fer s'échapper de leurs mains ³⁵ .

Mais se comporter selon l'honneur kabyle ne s'impose pas seulement en temps de guerre, même si la *taqbaylit* est un code viril :

<i>Nitni d timyarin</i>	Eux et les vieilles femmes
<i>Taqbaylit eedlen kifkif</i>	Ont autant de fierté kabyle les uns que les autres ³⁶ .

La *taqbaylit*, essentielle dans la représentation de soi énoncée par les poètes, désigne plus largement les valeurs fondamentales et les comportements qui en découlent. Le poème suivant, qui fait l'éloge du village de Taourirt-el-Hadjadj, nouvellement rattaché à la tribu des At Yanni, liste certaines composantes de ce code :

<i>Tawirt l-Lħeġġaġ mechur</i>	De Taourirt-el-Hadjadj, le nom est célèbre
[...] <i>Sellem-i ff at wagus yeččur</i>	[...] Salut aux hommes bien armés
<i>Ur tħezziben i lxufa</i>	Qui ignorent les hésitations, la peur
<i>Wahed leklam din yeqqur</i>	Dont les décisions sont inébranlables
<i>Ay din yas tidett d ššfa</i>	Et qui sont toute vérité et toute franchise
<i>Leerc illan yettuzur</i>	On rend visite à leur tribu
<i>Amzun d Lkaeba crifa</i>	Comme on va à La Mecque
<i>Ifețel di bab l-lumur</i>	Le maître des choses les a distingués
<i>Taqbaylit ar din tekfa</i>	Ils ont parfait le code kabyle ³⁷ .

C'est aussi l'idéal d'un comportement individuel au quotidien : être un homme de parole et ne pas craindre la vérité. En outre, l'homme d'honneur reçoit son hôte avec libéralité. Ces valeurs et comportements qui sont induits

34. Nom du marché des At Mangellat.

35. Lħaġ Muħemmed Bacir, HANOTEAU, 1867, p. 145.

36. Yidir u Bahman, HANOTEAU, 1867, p. 224.

37. Yusef-u-Qasi, MAMMERI, 2001, p. 118-119.

par le respect de la *taqbaylit* sont posés comme constitutifs d'une « tradition » des ancêtres :

<i>Qeşdey di tuddar leğwad</i>	Je vais d'habitude dans les villages nobles
<i>Lmercuc udi tettey yis ;</i>	Où je mange du <i>merchouch</i> ³⁸ au beurre
<i>Taqbaylit ur ak-tt-yesmad</i>	L'honneur kabyle ne pénètre
<i>Yas win itnuben yef tin-is.</i>	Que jusqu'à celui qui suit la voie de ses pères ³⁹ .

Le verbe *nub* en kabyle signifie au sens propre « pourvoir aux besoins de » ou « chercher à être utile à quelqu'un⁴⁰ ». Il montre ici un point de vue présent des Kabyles sur ce qui les a précédés, en posant la *taqbaylit* comme une injonction du passé.

L'importance de la *taqbaylit* dans la définition de soi est soulignée par l'existence de termes de la même racine pour s'autodésigner en tant qu'individu et en tant que groupe : *aqbayli* (sg.)/*Leqbayel* (pl.). Dans le poème suivant, *Yusef-u-Qasi*, né vers 1680 d'après les estimations de M. Mammeri et « représentant typique de la poésie de l'époque qui a précédé l'occupation de la Kabylie par l'armée française⁴¹ », s'adresse à la tribu des At Yanni, qu'il appelle à se mobiliser contre une agression des chrétiens :

80

<i>Ay aħmam ar k-nceyya</i>	Ramier porte mon message
<i>Neqqel deg ifeg-ik delq-as</i>	À tire-d'aile, prends ton vol et va
<i>Jmee-ten amrabad aqbayli</i>	Rassemble marabouts et Kabyles
<i>Kul adrum terzud fell-as</i>	Rends-toi dans tous les groupes
<i>Ay adil eajl-i tikli</i>	Puis oiseau mon témoin hâte-toi
<i>Tigzirt işebhren i rraşaş</i>	Vers Tigzirt qui impavide sous les balles
<i>Mi ddmn zznad yer tfuli</i>	S'arme pour l'attaque
<i>Yas ayt leğhad imeydas</i>	Et la guerre contre l'infidèle ⁴² .

Le poète utilise ici deux termes en parallèle : *aqbayli* (Kabyle) et *amrabad* (marabout), qui désignent l'ensemble de la population classée en deux catégories. Des éléments nuancent cette différenciation : les deux catégories sont intégrées à la même organisation sociale structurée en *adrum* (lignage ou groupe de lignages) et sont également mobilisées pour le combat contre un danger commun extérieur (à l'ensemble kabyle). Ces deux termes sont

38. Un couscous estimé, préparé au beurre et avec de la farine de choix.

39. Muħammed Saėid n At Lħağ, HANOTEAU, 1867, p. 188.

40. DALLET, 1982, p. 537.

41. MAMMERI, 2001, p. 63.

42. Yusef-u-Qasi, MAMMERI, 2001, p. 122-123.

également usités dans les poèmes du milieu du XIX^e siècle, qui rendent compte de la conquête française et des bouleversements induits par la colonisation. Ainsi, ce poème souligne, malgré la différence de statut, un vécu analogue face à l'intrusion coloniale et intègre marabouts et Kabyles :

<i>Am aqbayli am amrabad</i>	Kabyle et marabout
<i>Kul wa d wanida yedda ?</i>	Qui sait où chacun d'eux est allé ?
<i>Nerrez akw ulac anejbar</i>	Nous sommes vaincus sans retour ⁴³ .

D'autres exemples permettent de compléter le sens d'*aqbayli/Leqbayel*. Ils mettent en parallèle ou en opposition cette catégorie à celle de *Aerab/bni Aerab* (Arabe/fils d'Arabe) : tous finissent par être soumis à l'arbitraire colonial, mais les étapes de la conquête expliquent que les poètes dénoncent l'implication d'auxiliaires « arabes » dans la conquête.

<i>Aqbayli d waearab yenza,</i>	Kabyles et Arabes sont vendus [par dieu] ;
<i>Kul yum a d ssexra,</i>	Chaque jour c'est une corvée ;
<i>Adyay weread i t-bdin,</i>	Ils n'ont pas encore cependant commencé celle des pierres ;
<i>Yebna lburğ deg Emrawa</i>	Ils ont bâti un fort chez les Amraoua,
<i>Serğent tsura,</i>	Les clefs en sont déjà faites ;
<i>I leqbayel ad ttetkin.</i>	C'est pour que les Kabyles puissent aller s'y plaindre ⁴⁴ .

81

<i>Kul aerab la d-yettizzif</i>	Tous les Arabes poussent le cri de guerre
<i>Rwan aeebbi n letmar</i>	Ils se sont rassasiés du pillage de nos fruits
[...]	[...]
<i>Si Tlemsen ar Meesker</i>	Depuis Tlemcen jusqu'à Mascara
<i>Yewwi-d teryul lewsif</i>	Le chrétien a amené des tirailleurs noirs
<i>D bni aerab ay d-iketter</i>	Ce sont des fils d'Arabes qu'il a surtout amassés en grand nombre ⁴⁵ .

Aqbayli constitue alors un ethnonyme par lequel les populations s'autodésignent. Il reste cependant difficile de proposer une délimitation géographique de ces groupes. On peut toutefois relever quelques indications qui confirment une certaine étendue du groupe des Kabyles (*Leqbayel*), tout en retenant que l'analyse peut être biaisée par le manque d'exhaustivité. En effet, A. Hanoteau ne précise pas les critères qui ont prévalu au choix des poètes

43. Lħağ Saëid n At Emer, d'Iyil Lmal, tribu des At Zemminzer, HANOTEAU, 1867, p. 57.

44. Eli u Ferħat de Buhinun, tribu des At Zemminzer, *Ibid.*, p. 65.

45. *Ibid.*, p. 42 et 45.

qu'il cite ; M. Mammeri indique, quant à lui, que les poèmes « intéressent pratiquement toute la région où le kabyle se parle [...] », soit de la côte méditerranéenne au versant sud du Djurdjura, de la région de Tizi-Ouzou à la limite orientale de la Petite Kabylie⁴⁶. Dans l'ensemble, trois espaces géographiques apparaissent : la région d'Ahnif (*Hnif*), celle de l'Oued Sahel et celle des Igawawen (ou « Zouaoua »). Par exemple, le *cheikh* Oubelkacem, marabout de Boujelil, village des At Ebbas, invoque ici trois ensembles de saints :

<i>A lhanin kečč d llatif</i>	Compatisant tu es miséricordieux
<i>A bab l-lqedra ealayan</i>	Et tout-puissant
<i>Uheq kra izedyen Hnif</i>	J'en appelle aussi aux saints de Hnif
<i>Lawleyya widen i s-innden</i>	Et des lieux qui l'entourent
<i>S yism-ik Ben Eal' Acrif</i>	À toi Ben Ali Chérif
<i>D ššellah igawawen</i>	À vous saints des Zouaoua ⁴⁷ .

D'autres vers révèlent que le sens d'Igawawen est moins restreint que celui accordé par les militaires à Zouaoua, terme arabe que les populations connaissaient, mais n'utilisaient pas pour s'autodésigner⁴⁸. Dans les écrits du milieu du XIX^e siècle, il désignait plus ou moins les tribus qui sont au cœur du massif montagneux. Pourtant, un poète de la région de l'Oued Sahel/Soummam, suite à la soumission en 1847 des tribus de cette région (depuis la région d'Ahnif jusqu'aux At Bu Mesaeud, indique-t-il), appelle à la résistance les Igawawen, aussi bien « ceux de la plaine » que « de la montagne » :

<i>Neqqel deg yifeg-ik eelli</i>	Élève-toi dans ton vol, monte vers les cieux
<i>Agawa ers deg ttnasfa-s</i>	Descends au milieu des Igaouaouen
<i>Jmee-iten s ssahel u šebli.</i>	Réunis-les tous, ceux du Sahel et ceux de la montagne ⁴⁹ .

On voit ainsi que les termes *aqbayli/Leqbayel* et *taqbaylit*, sont avérés dans la poésie du XIX^e siècle, voire dans des poèmes antérieurs. Nedjma Abdelfettah Lalmi, citant la notice « Kabylie » de Georges Yver dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, souligne que c'est au XIV^e siècle, dans le Qirtâs d'Ibn Abi Zar', que le mot serait apparu pour la première fois comme un désignant ethnique ; fait tribal et fait berbère deviennent alors des quasi-synonymes et

46. MAMMERRI, 2001, p. 30.

47. *Cheikh* Oubelkacem, MAMMERRI, 2001, p. 205.

48. LANFRY, 1978, p. 82.

49. Si Muḥammed Saëid u Sid Eli u Ebdelleh, HANOTEAU, 1867, p. 39.

dans l'actuelle Kabylie, « *qbaili* » (homme de tribu) devient un ethnonyme par lequel les autochtones vont finir par s'autodésigner⁵⁰.

Avant la colonisation française, il existait donc bien une certaine conscience de soi partagée par un ensemble de tribus ou de populations qui se désignaient comme *Leqbayel* (Kabyles) et adhéraient à un code de valeur dit *taqbaylit*. Cette poésie fait en outre 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 les saints locaux, qui transcendent les clivages tribaux⁵¹. La conscience identitaire qu'on y décèle peut être également perçue à travers l'histoire de la région, qui réagit comme une entité autonome. On en trouve des traces concernant 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. Charles-André Julien décrit ainsi la situation de l'Algérie des Deys de la fin du XVI^e au début du XIX^e siècle :

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. [...] 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 locaux⁵².

83

Outre la mention d'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 *leenaya*, pouvoir de protection ou d'asile⁵³, montrent que les tribus kabyles se voulaient les égales des autorités centrales. Ces éléments apparaissent déjà dans les descriptions d'Ibn Khaldoun⁵⁴.

Ces référents tribaux et la référence à une entité socioculturelle consciente d'elle-même perdurent au-delà du XIX^e siècle. Dans la poésie nationaliste composée par les villageoises durant la guerre d'indépendance, au côté de la

50. ABDELFTTAH LALMI, 2004, p. 513.

51. CHAKER, 1989a, p. 21.

52. JULIEN, 1994, p. 679.

53. Sur l'*anaya* (*leenaya*) voir ABROUS, 1988 : accordée à un hôte ou à un réfugié, c'est une protection sacrée qui imposait à celui qui l'accordait le devoir de la faire respecter, fût-ce au prix de sa propre vie.

54. IBN KHALDOUN, 1852, p. 256-257.

référence à l'Algérie (*Lezzayer*), les vers mentionnent les tribus notamment pour situer les actions d'éclat des combattants⁵⁵. La tribu demeure, par son territoire nettement individualisé, un repère géographique et social. Les références locales (au village et à la tribu) sont aussi articulées à la région à travers le terme *leerac* (pluriel de *leerc*), désignant le reste des habitants de la région :

<i>Nyan lyuṭna Si Eisa</i>	Ils ont tué le « lieutenant » Si Aïssa
<i>Amgud n ččina</i>	Tel un plant d'oranger
<i>Yefna -ken lehzen a leerac</i>	Tribus prenez le deuil ⁵⁶ .

Le chanteur S. Azem, dans une chanson de 1956, évoque son attachement à la Kabylie (*Tamurt n Leqbayel*), à travers le périple virtuel d'une hirondelle (*afrux ifilelles*). Son itinéraire suit les territoires tribaux ; ses haltes correspondent aux tombeaux des saints. Au cours du xx^e siècle, ces éléments deviennent plus que de simples repères géographiques ou sociaux. Dans une autre de ses chansons, *Tizi Wwezzu*, l'appartenance tribale est articulée à des éléments qui, perçus comme constitutifs de la tradition, doivent servir de critère d'identification. Art, coutumes, mémoire, constitués par les générations présentes en tradition, c'est-à-dire en « héritage » des générations précédentes, doivent servir à se « reconnaître ».

84

<i>Tamurt-iw Tizi Wwezzu</i>	Tizi-Ouzou mon pays
<i>S yisem-is nzebhu</i>	Dont le nom nous enchante
<i>S lfen-is d laewayed-is</i>	Tout comme son art et ses coutumes
[...] <i>At Eisi, At Yiraten</i>	Les At Eisi et les At Yiraten
<i>D iḡulan d atmaten</i>	sont frères et alliés
<i>Yiwen uẓar i d-mcudden</i>	Liés par les mêmes racines
[...] <i>Seg Gawawen ar Bgayet</i>	Des Igawawen à Bejaia
<i>Tajaddit yiwet</i>	Tous ont le même ancêtre
<i>At Yeeala d Bni Maṣṣur</i>	Les At Yeeala comme les Beni Maṣṣur

55. MAHFOUFI, 2002, p. 258-261.

56. LASHEB, 2009, p. 66-67. On peut trouver la même image dans certaines expressions toutes faites ; ainsi de l'expression « *isem-is inuda leerac* », mot à mot son nom parcourt les tribus, qui souligne l'étendue de la renommée d'une personne. De même, cette vision se retrouve dans la néo-chanson kabyle jusqu'à la fin du xxe siècle, à l'instar de multiples chansons de Matoub Lounès. Voir par exemple la chanson « *Ay ixef-iw* » (Au nom de tous les miens) dans laquelle l'auteur, à travers le personnage de sa mère, évoque son enlèvement : *Ur yellli leerc ur d-ndal / Af yisey-ik a mmi qelben* (Aucune tribu ne s'est abstenue / Toutes, mon fils, ont cherché après ton honneur).

<i>Ilaq ad nemfekket</i>	Il nous faut mutuellement nous souvenir
<i>Di lwaed a nebhet</i>	Et chercher à comprendre le destin
<i>Ak d wa yellan mechur</i>	Ainsi que toute chose célèbre,
<i>Yis ara nemyeqalet</i>	Cela servira à nous reconnaître les uns les autres
<i>D ayla-nmey ara newret</i>	Et à hériter notre bien
<i>Leewanser d-ggān lehrur</i>	Source de bonheur léguée par les hommes libres.

Ainsi, le processus de construction identitaire que connaît la Kabylie au ^{xx}e siècle a des racines historiques anciennes. Il n'est pas une création du colonialisme, même si l'intrusion coloniale a eu des incidences importantes sur ce terrain comme dans d'autres domaines, notamment le développement du nationalisme⁵⁷.

LE DÉVELOPPEMENT D'UN DISCOURS ET D'UNE IMAGE DE SOI DE TYPE MODERNE : RÉFÉRENTS TRIBAUX ET IDENTITÉ BERBÈRE

La colonisation a fortement transformé le contexte dans lequel la région a évolué et, par là même, a eu des impacts sur son discours identitaire. La mise en place d'un État centralisé, la construction du nationalisme algérien et d'un État-nation placent la Kabylie en situation de minorité linguistique et culturelle. Gérard Chaliand⁵⁸ définit une minorité par « sa propre conscience de groupe dans la longue durée », qui se traduit par la transmission d'une mémoire collective et une « volonté collective de survie du groupe » qui, se sentant discriminé ou opprimé, veut que ses droits soient reconnus (reconnaissance par l'État de son identité et octroi de droits culturels). Cela ne se traduit pas nécessairement sur le plan politique par la volonté de sécession ou d'autonomie, le groupe pouvant 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.

Au ^{xx}e siècle se développent en Kabylie un discours et une image de soi de type moderne, qui impliquent un nouveau rapport de la société kabyle aux éléments constitutifs de sa culture. Des facteurs y ont favorisé l'émergence d'autres références que celles assignées par l'État algérien en matière d'identité.

57. YACINE, 2014, p. 119 ; CHAKER, 1989a, p. 14.

58. CHALIAND, 1985, p. 14-18.

La région kabyle peut être considérée comme un cas limite de déstructuration, un espace plus fortement touché par les ruptures à la fin du XIX^e et du XX^e siècle : un rapport complexe à l'État colonial, une appropriation subversive de la scolarisation⁵⁹ et l'émigration comme terrain privilégié de la conscience identitaire⁶⁰, ces deux derniers phénomènes ayant contribué à l'émergence d'élites intellectuelles nouvelles. Les discours d'affirmation identitaire ne sont pas uniformes, toutefois : le XX^e siècle offre des contextes politiques et idéologiques variables qui expliquent certaines modulations.

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. Les premiers acteurs de ce processus sont des élites issues du système scolaire colonial : d'abord, la « veine culturaliste⁶¹ », c'est-à-dire des instituteurs « précurseurs » et de grands écrivains⁶², puis, à partir des années 1950, des élites politiques, « les berbéro-nationalistes⁶³ ». Les années 1970 constituent une période charnière : les germes de la diffusion de cette affirmation identitaire à la population sont posés grâce à une militance berbère structurée en associations en France et non structurée ou clandestine en Algérie⁶⁴. L'idéologie officielle de l'État indépendant et la politique de négation de l'identité et de la culture berbère qui en découlent modulent alors le rapport que les Kabyles entretiennent aux paramètres définitoires de leur identité.

Avec l'explosion du « Printemps berbère » en 1980, la question de l'identité berbère tend à être intégrée dans une réflexion globale sur la société et l'État en même temps qu'elle imprègne l'ensemble du tissu de la société kabyle⁶⁵. La militance se structure alors dans le domaine culturel avec le Mouvement culturel berbère (MCB), qui se définit comme une nébuleuse rassemblant tous les Algériens rejetant la définition officielle de l'identité nationale et un modèle politique autoritaire⁶⁶. Elle se structure également dans le domaine politique après 1988, avec la rivalité entre deux partis : FFS et RCD⁶⁷. Ces acteurs évaluent et investissent différemment la dimension de la tribu ; certains en font un élément de la construction identitaire.

59. ABOUS, 2004a, p. 25-33.

60. DIRÈCHE, 1997, p. 103.

61. CHAKER, 1987.

62. On a plus particulièrement analysé des écrits de : BOULIFA, 1904 ; BOULIFA, 1999 ; MAMMERI, 1938-1939 ; MAMMERI, 2001 ; AMROUCHE, 1989 ; OUARTY, 1974.

63. BENBRAHIM, 1982 et 2001.

64. CHAKER, 1987 ; GUENOUN, 1999.

65. CHAKER, 1987, p. 24.

66. MOUVEMENT CULTUREL BERBÈRE, 1983, p. 150.

67. ILIKOUD, 2006, p. 172.

DU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE AUX ANNÉES 1970 :
REVALORISATION DE L'ORGANISATION SOCIOPOLITIQUE
ET SAUVEGARDE DE PRATIQUES EN VOIE DE DISPARITION

Bien que les écrits des élites culturelles aient accordé leur attention principalement à la langue et à la littérature, ils laissent transparaître une approche plus large de la société, intégrée dans une vision panberbère.

Institutions et valeurs : d'un regard dévalorisant à une réappropriation symbolique pour fonder des projets politiques

Jusqu'aux années 1930, les avis sont partagés sur ces héritages censés être porteurs d'incapacité politique. A. S. Boulifa exprime une certaine nostalgie devant un monde disparu avec la conquête. Il regrette une époque où les gens connaissaient la valeur de l'honneur (« *asmi llan yemdanen ssnen acu yeswa nnif*⁶⁸... »). Il reprend des motifs de l'historiographie et de l'ethnologie coloniale, aussi bien leurs jugements positifs que leurs critiques négatives. Ses écrits, comme d'autres, révèlent en effet la diversité des discours sur la société et la culture kabyles à l'époque coloniale, qui s'accroît après l'insurrection de 1871⁶⁹ et que la dénonciation du « mythe kabyle » et de son utilisation semble parfois avoir occultée.

A. S. Boulifa fait référence à des savants et des administrateurs qui ont mis en avant l'esprit démocratique, laïc, voire socialiste, de l'organisation kabyle⁷⁰. En parallèle, le caractère anarchique et l'incapacité des Kabyles ou Berbères à s'organiser politiquement transparaissent dans son historique des tribus Zouaoua : l'organisation tribale et le caractère des Berbères rendent impossible la constitution d'un État à une échelle supérieure⁷¹. Le corollaire, c'est donc l'impossibilité de résister aux envahisseurs qui se sont succédé en Afrique du Nord sans l'intervention d'étrangers : les Turcs contre les chrétiens, les Bel Kadhi (*At u Lqadi*) contre les Turcs et pour finir les marabouts contre les Bel Kadhi et les Turcs. A. S. Boulifa, marabout lui-même, s'oppose sur ce point aux descriptions des militaires qui avaient fini par dénigrer à la fois les qualités et le rôle des marabouts dans la société kabyle. Il fait du maraboutisme l'élément qui a permis le maintien de l'organisation sociopolitique kabyle et parle d'une « révolution » qui transforma cette organisation, grâce à l'alliance entre l'organisation démocratique et l'islam représenté par les marabouts⁷².

68. BOULIFA, 1913, p. 13.

69. LACOSTE-DUJARDIN, 1984, p. 262 et 269 ; AGERON, 2005, p. 873.

70. BOULIFA, 1904, p. XIV, XV et XXV.

71. BOULIFA, 1999, p. 58.

72. *Ibid.*, p. 125-135.

« La société berbère persiste et ne résiste pas ». C'est ainsi que M. Mammeri⁷³ reprend lui aussi cette idée d'incapacité politique. Tout comme A. S. 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 » et explique cette incapacité politique : il relève l'importance de la consanguinité dans les relations sociales, qui se traduit par une fidélité à la religion des ancêtres et par l'impossibilité de voir émerger un pouvoir supérieur. La tribu, « formule d'un autre âge », a fait des Berbères une race peu résistante, mais très persistante ». La moindre décision dans l'assemblée kabyle exige un assentiment unanime, ce qui la rend à ses yeux remarquablement inefficace... Il considère que le « *sof* » permet d'entretenir « une atmosphère d'anarchie et de troubles⁷⁴ ».

Une rupture intervient dans les années 1930 : l'organisation sociopolitique devient alors un héritage à intégrer dans des projets politiques en opposition aux politiques coloniales et parfois à d'autres discours nationalistes. Amar Imache, par exemple, rejette dans *L'Algérie au carrefour* l'idée d'incapacité politique⁷⁵. L'Étoile Nord-Africaine, dont il était l'un des dirigeants, est alors le seul parti à prôner l'indépendance⁷⁶. Il critique à ce sujet les « intellectuels » et « savants » musulmans : « Bien des gens, il est vrai ont peur du mot "indépendance" [...]. La botte d'un conquérant est-elle donc indispensable à la vie du pays⁷⁷ ? ». Il s'appuie pour répondre sur une critique de l'historiographie coloniale ainsi que sur des éléments de l'organisation sociopolitique 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) ». [...] Il faut savoir qu'avant la conquête, ce pays a connu des régimes démocratiques que plusieurs pays modernes ne connaissent pas aujourd'hui⁷⁸.

73. MAMMERI, 1992, p. 82.

74. *Ibid.*, p. 85-87, 89 et 94-95.

75. IMACHE, 2012.

76. Rédigé juste après la dissolution de l'ENA (parti créé dans les années 1920) par le gouvernement du Front populaire, *L'Algérie au carrefour* dresse un réquisitoire contre le projet Blum-Viollette de décembre 1936. Ce projet visait à accorder l'égalité politique à une faible proportion de la population algérienne (21 000 personnes) sans l'abandon de son statut musulman. Avant ce projet, la législation concernant l'Algérie tend à limiter toute tentative des Algériens musulmans, citoyens mineurs et discriminés, d'obtenir une représentation politique proportionnelle à leur importance numérique (STORA, 2002, p. 82-83).

77. IMACHE, 2012, p. 53.

78. *Ibid.*, p. 41-42.

On trouve un autre exemple à travers le cas de Mohamed Saïl, militant anarchiste et indépendantiste, qui n'insiste pas sur le caractère démocratique du Kabyle, mais sur son refus constant à se soumettre à l'autorité centrale, notamment par le paiement d'un impôt. Il fait précisément référence aux valeurs et aux institutions qui caractérisent l'organisation sociale des Berbères :

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 [...]. 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 garant⁷⁹.

Enfin, Hocine Aït Ahmed, militant PPA et animateur des Scouts musulmans algériens, participe également à la conjonction entre structures sociales et lutte nationaliste. Le FFS, dès ses débuts, se réfère aux structures sociales traditionnelles : les *djemaa* de district apparaissent dans la structuration de ce parti politique d'opposition⁸⁰.

Ces écrits, qu'ils dévalorisent ou non l'organisation sociopolitique kabyle, l'identifient à une catégorie « berbère » : au même titre que la langue, la littérature et la culture kabyle, elle est intégrée dans une dimension panberbère par des auteurs qui ont parfois pérégriné dans d'autres régions berbérophones. 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 kabyles⁸¹ ». Ce que l'historiographie désigne par « mythe kabyle », c'est un ensemble de représentations organisées aux XIX^e et XX^e siècles, analysées par Ageron⁸² et dont Lacoste-Dujardin a abordé la genèse et les instrumentations dans la politique coloniale⁸³.

On occulte cependant souvent que cet ensemble d'images existait déjà dans les sources historiographiques classiques arabes et dans les sources musulmanes plus récentes⁸⁴. La colonisation française a recyclé ces images dans un contexte politique nouveau, notamment pour légitimer son entreprise de division, d'intégration, voire d'assimilation. Trois composantes essentielles fondent ce « mythe » et servent parfois à construire une opposition raciale

79. SAÏL, 2001, p. 191.

80. REDJALA, 1988, p. 191, 194 et 202.

81. MAHÉ, 2001, p. 157.

82. AGERON, 2005, p. 267-277.

83. LACOSTE-DUJARDIN, 1984, p. 257-277.

84. CHAKER, 2006, p. 138-139.

entre « Kabyles » et « Arabes » : des origines européennes (en général germaniques), une tradition d'indépendance, la ténacité religieuse⁸⁵. Ce « mythe » a contribué à construire la berbéricité en référence valorisée et valorisante par sa thématique, mais aussi de manière mécanique par la diffusion d'un savoir sur les Berbères, favorisant un regard positif sur soi au sein des élites⁸⁶. Toutefois, il faut souligner ici que l'instrumentation du fait berbère par la France a eu des effets divers sur les populations berbères. Ainsi, dans certaines régions du 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 pour certains, après l'indépendance, une identité difficile à supporter. En réponse, des Amazighs ont préféré « mourir à soi et à [leur] groupe⁸⁷ ».

Certes, les Kabyles qui affirment leur identité berbère 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 » qui a suscité le moins d'interrogations, alors que cette expression et l'idée même de l'existence de cette politique ont pu être controversées⁸⁸. Toutefois, l'implantation scolaire plus dense et plus précoce en Kabylie par rapport au reste de l'Algérie⁸⁹, mais qui n'a concerné que quelques districts précis⁹⁰, n'a pas induit un alignement servile sur la culture française⁹¹. Aux côtés de certains motifs puisés dans les discours coloniaux, on décèle une appropriation subversive du savoir occidental pour infirmer la vision négative de la culture kabyle à laquelle ces élites ont été confrontées. Ainsi, A. S. Boulifa est motivé dans son *Recueil de poésies kabyles* par la volonté de fournir des documents nouveaux sur la société et la littérature

85. LACOSTE-DUJARDIN, 1984, p. 262.

86. CHAKER, 2006, p. 81.

87. ABOULKACEM, 2006, p. 134-135.

88. Le terme « politique » est ambigu (MAHÉ, 2001, p. 153), car il amène à supposer l'existence d'un but stratégique clairement conçu et posé (CHAKER, 1989c, p. 83-84), et il peut induire l'idée d'une politique privilégiant les populations kabyles ou berbères et ainsi occulter la réalité concrète d'une politique répondant à un but de domination coloniale (CHAKER, 1989c, p. 89-91 ; AGERON, 1976, p. 343 ; VERMEREN, 2012, p. 32). Au-delà des polémiques, retenons que l'historiographie désigne par « politique kabyle » soit un ensemble de mesures plus ou moins empiriques et localisées, soit un projet défini et assumé, mis en place en Kabylie par l'administration coloniale, de manière plus ou moins développée selon les périodes (AGERON, 2005, p. 277-292 et 873-890 ; AGERON, 1976 ; MAHÉ, 2001). Les mesures concernaient trois axes : la fiscalité, la justice (application des « coutumes kabyles »), l'école (politique scolaire dès 1883). Ces mesures transférées au Maroc se transforment en « politique berbère » (AGERON, 1976, p. 342-343).

89. COLONNA, 1975, p. 103.

90. CHAKER, 1989c, p. 85.

91. ABROUS, 2004a, p. 90.

kabyles, afin de répondre à l'étude d'Adolphe Hanoteau qui soulignait la valeur littéraire très relative des productions poétiques kabyles et critiquait la place de la femme dans la société⁹². Malek 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, 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 pût 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 unanimité⁹³ ». M. Mammeri veut aussi répondre à une ethnologie qui faisait des Kabyles une des « peuplades ethnologiques » marquées par « l'incomplétude », par un « développement arrêté ou retardé » sur la voie de l'histoire qui aboutit à l'Occident chrétien⁹⁴. Il propose donc de retourner le processus, c'est-à-dire de revenir à la société elle-même pour expliquer la littérature de l'intérieur.

Ce processus de retournement est tout aussi valable dans le champ du politique. Les premiers nationalistes sont les élites scolarisées, qui ont aussi fréquenté les métropoles, et qui ont retourné l'idéologie des droits de l'homme enseignée dans les écoles occidentales contre les systèmes coloniaux. Les écrits de certains des militants kabyles montrent en outre qu'ils articulent la berbéricité à leur combat pour l'indépendance de l'Algérie. Des militants kabyles du PPA, dits « berbéricistes », « ont conjugué leur attachement pour la berbéricité, qu'ils réussissent à introduire dans le débat politique, et leur combat dans la voie nationaliste tracée par le PPA⁹⁵ ».

Réappropriation et revalorisation de pratiques économiques et culturelles

Chez ces élites, les héritages de la société ancienne ne se cantonnent pas aux valeurs et aux institutions politiques. La poésie et la littérature orale, à la fois patrimoine culturel à sauvegarder et pratique sociale spécifique à la société de l'époque tribale, sont mises en avant.

92. BOULIFA, 1904, p. X et XIV.

93. OUARY, 1974, p. 16.

94. MAMMERI, 2001, p. 13.

95. BENBRAHIM-BENHAMADOUCE, 2001, p. 117.

La poésie est dans la société tribale un produit collectif. 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 groupe⁹⁶. Les auteurs qui transcrivent ces poèmes ont pu encore être témoins de la prééminence de la littérature orale⁹⁷. M. 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 : « 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 commune⁹⁸ ». Mais cette poésie leur sert aussi pour de nouveaux usages. M. Ouary pointe ainsi la possibilité d'écrire l'histoire d'une société négligée par l'historiographie coloniale⁹⁹, ce que tente M. Mammeri avec son recueil de poèmes anciens¹⁰⁰.

D'autre part, des éléments de culture matérielle appuient un discours valorisant en réponse à un regard colonial folklorisant. M. Ouary 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 3 000 habitants. La cité a fière allure et offre toutes les caractéristiques d'une urbanisation et d'une architecture originales : certaines rues sont pavées ; il y a des égouts, assez sommaires peut-être, mais bien réels ; ses « *djemaas* » rappellent étrangement les anciennes agoras des Grecs¹⁰¹.

Il poursuit en évoquant les détails des maisons, leur décoration, les centres potiers réputés, etc. Il se situe surtout par rapport à une vision coloniale ou évolutionniste, qui caractérisait ces productions des sociétés colonisées de « folklore », avec toutes les connotations dévalorisantes dont le terme s'est chargé en désignant des survivances pittoresques sans signification profonde : il

96. CHAKER, 1989a, p. 12.

97. Voir un témoignage dans OUARY, 1974, p. 11-12.

98. MAMMERI, 2001, p. 44.

99. OUARY, 1974, p. 31.

100. MAMMERI, 2001, p. 16-29.

101. OUARY, 1974, p. 32.

s'oppose à l'idée qu'il ne s'agirait là que de « manifestations naïves et rustiques de petites gens¹⁰² ».

Enfin, contrairement à la démarche de ses prédécesseurs, M. Mammeri ne fait pas simplement œuvre de sauvegarde en publiant ses *Poèmes kabyles anciens*. Pour lui, « la culture n'est pas seulement un héritage reçu, c'est aussi un projet assumé ». Loin de sacrifier ce patrimoine et de le fossiliser, il propose aux siens (certaines introductions ne sont rédigées qu'en langue kabyle) une démarche active pour adapter ce legs des anciens : « Publier ces poèmes, c'est continuer le projet poursuivi pendant des siècles par les générations qui les ont créés¹⁰³ ». Son recueil se veut un condensé de savoir traditionnel (*tamusni*) transmis de manière moderne afin que les Kabyles d'aujourd'hui s'en inspirent :

Ulaç tijmuyae d igrawen ideg ara thefdem tamusni akken t-ħefden imezwura nnwen. Tura tamusni tuyal s idlisen. Degmi yuriy 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 construire¹⁰⁴ ».

93

M. Mammeri constitue en cela un tournant dans l'affirmation identitaire berbère.

LE TOURNANT DES ANNÉES 1980 :

DE LA SAUVEGARDE À LA MODERNISATION

Le mouvement¹⁰⁵ qui se développe à partir d'avril 1980 montre une approche différente. La culture kabyle est considérée non plus comme une survivance fragile dont il faudrait sauver les restes, mais comme une culture vivante.

102. *Ibid.*, p. 34.

103. MAMMERI, 2001, p. 16.

104. *Ibid.*, 2001, p. 60.

105. Les écrits du MCB rendent compte du discours identitaire berbère après 1980 : la revue *Tafsut* (« série normale » dès 1981, puis « études et débats » à partir de 1983) ; un document de synthèse, *Algérie, quelle identité ?* (1981), produit par les animateurs du « Printemps berbère », réunis en séminaire à Yakouren en août 1980. *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 mienne.

Moderniser la culture grâce au volontarisme et à une « tradition de résistance »

L'acte du séminaire de Yakouren résume cette nouvelle orientation : « un retour aux sources de nos valeurs » est nécessaire, « non pas pour nous y enfermer, mais plutôt pour opérer un véritable inventaire critique » et retenir « 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'universel¹⁰⁶ ». Le mouvement s'inscrit dans le cadre d'une action résolument volontariste : « *nekwni neḡkal kan yef yiyallen nney* » (nous, nous ne comptons que sur nos propres forces¹⁰⁷). 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 culture¹⁰⁸ ». Cette position se traduit dans les actions entreprises par le mouvement, notamment lors de la célébration du 20 avril, qui connaît un tournant en 1984 :

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 avril¹⁰⁹.

Cet appel trouve un écho dans des tentatives de créations d'associations culturelles¹¹⁰ et se traduit par la prise en charge au sein de villages d'activités culturelles et éducatives¹¹¹. Cette attitude et les motivations qui la sous-tendent sont décrites comme un véritable combat et un esprit de « résistance » hérité 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 [...]. 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 pratiques¹¹².

Ce positionnement s'explique par le refus des autorités de prendre en compte les revendications culturelles berbères. Le sentiment que la culture berbère reste menacée est encore exprimé. « *Ixsimen begsen* » (les ennemis

106. *Algérie, quelle identité ?*, 1981, p. 43.

107. MCB, 1981, p. 7.

108. MCB, 1984a, p. 26-27.

109. MCB, 1984b, p. 37-38.

110. *Ibid.*, p. 32-34.

111. MCB, 1983a, p. 58-60.

112. R. B. et S. H., MCB, 1982, p. 47.

sont à l'affût), peut-on lire dans l'éditorial du premier numéro de *Tafsut* paru en 1981. Cet ennemi, c'est désormais l'État-nation qui refuse la diversité en son sein¹¹³. Le mouvement de 1980 est présenté 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 populaires¹¹⁴. De nombreux textes dénoncent l'idéologie officielle algérienne qui présente deux tendances. La première insiste sur la négation et fait de la berbéricité une invention coloniale :

Tamaziyt ur ț id țđadren ara di tira nnsen. Amzun akken ulac iț di tmurt is, ama deg umezruy ama di tmeddurt nney. [...] Win ara d-yinin mačči akka, d mmi-s upapas, d imřabden n irumiyen i t id-irebban.

« La berbéricité 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 seconde tendance, la culture berbère constitue une menace pour l'unité de la nation : « *Tamaziyt d cciřan yiwen nnsen [...] ma neđđa-ț, ațđebdu tamurt nney* » (La berbéricité et le diable ne font qu'un ; si nous la laissons, elle divisera le pays¹¹⁵).

Pour le MCB, cette définition officielle de l'identité du peuple algérien qui exclut la berbéricité tire son origine du mouvement nationaliste algérien, dont l'histoire a permis l'hégémonie de l'idéologie arabo-islamique¹¹⁶. On retrouve là un autre des impacts du « mythe kabyle » : sa mise en avant a provoqué une occultation des réalités berbères, aussi bien sur le plan intellectuel 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 nationale¹¹⁷. La définition de l'identité nationale algérienne s'est ainsi faite à la fois dans la confrontation avec le pouvoir colonial, comme un « miroir inversé » du discours colonial¹¹⁸, mais aussi dans le cadre d'une lutte entre Algériens pour le monopole du discours sur leur identité culturelle et religieuse. Dans le cadre des mouvements

113. MCB, 1981a, p. 11-12.

114. MCB, 1981b, p. 13.

115. MCB, 1984b, p. 39-40.

116. *Algérie, quelle identité ?*, 1981, p. 6.

117. CHAKER, 2006, p. 144-45.

118. HARBI, 1980b, p. 31-32.

nationalistes, la définition « arabo-islamique » de l'Algérie s'impose parce que le statut personnel musulman, cadre juridique mis en place par le système colonial, est devenu le lieu où a émergé une citoyenneté alternative. En outre, pour s'opposer aux théories coloniales assimilant les Berbères aux Européens et les opposant aux Arabes, l'historiographie nationaliste leur attribue une origine sémite et la conquête arabe achève l'histoire du Maghreb en circonscrivant les Berbères dans un espace historique fermé, associé au Proche-Orient et à l'histoire de l'Islam, niant par contrecoup la réalité berbère contemporaine de l'Afrique du Nord¹¹⁹.

Cette définition s'explique aussi par des facteurs plus anciens. Dès le Moyen Âge, les élites arabisées refoulent le passé antéislamique et créent le mythe des origines proche-orientales des Berbères afin d'effacer une position périphérique dans l'espace et l'histoire du monde arabo-musulman¹²⁰. Cette reconstruction de l'histoire 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 algérien¹²¹, présente un *Mémoire* à l'ONU en 1948. Il s'ouvre par cette phrase : « La nation algérienne arabe et musulmane existe depuis le VII^e siècle¹²² ». Cette définition ne fait pas l'unanimité et provoque, dès la fin des années 1940, la « crise berbériste ». Certains nationalistes du PPA-MTLD proposent alors la définition d'une « Algérie algérienne » incluant la dimension berbère, certains réclamant un statut légal de seconde langue pour le berbère dans le programme du parti¹²³. 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 et l'élimination par la violence des plus extrémistes¹²⁴. Cela laisse des séquelles importantes dans le mouvement nationaliste avec l'exploitation d'un danger berbériste et tout ce qui touche au domaine berbère devient tabou¹²⁵.

119. MACDOUGALL, 2006.

120. SHATZMILLER, 1983 ; DAKHLIA, 1987, p. 241-242.

121. CARLIER, 1984, p. 347.

122. Cité par ABROUS & CLAUDOT-HAWAD, 1999, p. 97.

123. CARLIER, 1984, p. 364. L'historiographie propose une lecture à la fois politique et culturelle de cette crise (HARBI, 1980a, p. 65 ; OUERDANE, 1987, p. 35-36). Outre la revendication de la berbéricité, l'aile radicale du parti dénonce l'électoratisme des messalistes (HARBI, 1980b, p. 32) ; et de jeunes lycéens et étudiants qui affluent dans les rangs du PPA vivent mal de voir leur possibilité de promotion au sein du parti bloquée par le système de cooptation (HARBI, 1980b, p. 32-33). Sur cet événement, voir la thèse récemment publiée de GUENOUN (2021).

124. HARBI, 1980b, p. 33.

125. *Ibid.*, p. 33-35 ; Carlier, 1984, p. 359.

L'indépendance ne met pas fin à ces enjeux idéologiques. Pour effacer la diversité instrumentalisée par l'idéologie coloniale, en s'inspirant simultanément du modèle jacobin français de l'État-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'islam¹²⁶. Ainsi, jusqu'en 1989 et plus explicitement à partir de 1976, les textes officiels font de la dimension berbère une dimension ignorée ou renvoyée à un passé révolu, ainsi qu'une dimension manipulée par les puissances étrangères¹²⁷. À la suite des événements de 1980, la politique officielle oscille entre d'une part, la condamnation de la revendication berbère et la répression et d'autre part, des tentatives d'intégration ou de neutralisation dans les cadres institutionnels et politiques du régime, ce que confirment les évolutions ultérieures¹²⁸.

En réaction, une place particulière est accordée à l'histoire du mouvement national et aux militants kabyles qui y ont participé, afin de remettre en lumière l'existence d'un autre discours nationaliste que le discours arabo-islamique :

Deg wseggwas n 45 yiwen unelmad isem is AIT AMRANE [...], iṭekki deg Ukabar n wayref Azziri (PPA), yura yiwen usefru isemma yas « kker a mmi-s umaziɣ ». *Deg wseggwas nni dya i fffyen s amaday inelmaden yellan qqaren deg uyerbaz n ben-Aaknun : LAIMECHE ALI, AIT-AHMED HOCINE, OUSEDNIK OMAR, ... d wigi nitni d wiyiḍ icban BENNAI OUALI ay yugin ad rran Lezzayer d taarabt. [...] Maca amek armi tikta n wigi, ilemziyen isbedden akabar n PPA, i d-ixelqen l'OS, i iheggan 54, ur d-igwri kra degsent di ttraad 54-62 ney asmi tefra ? BENNAI OUALI, ad iṭwarḥem, nyant f tmaziɣt deg wmaday.*

« En 1945, un étudiant appelé Aït Amrane [...], 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

126. ABROUS & CLAUDOT-HAWAD, 1999, p. 95.

127. ABROUS & CHAKER, 1988, p. 195.

128. *Ibid.*, p. 187. Si, par la suite, l'État algérien accorde des concessions (ouverture de départements universitaires ; un journal télévisé depuis 1991 ; enseignement du berbère dans certains lycées et collèges depuis octobre 1995), l'amazighité (berbéricité) n'est incluse dans les textes officiels que pour subir « un procédé de neutralisation », une « phagocytose » (ABROUS & CLAUDOT-HAWAD, 1999, p. 97). L'introduction de la langue berbère (*tamazighit*) dans la constitution en 2002, en tant que « seconde langue nationale », constitue une concession purement formelle, la langue arabe demeurant la langue exclusive des espaces institutionnels et publics même non officiels (CHAKER, 2013, p. 45). Même la révision constitutionnelle de 2016 qui en fait une « langue nationale et officielle » précise que « l'arabe demeure la langue officielle de l'État », tandis que le préambule réaffirme que « l'Algérie est un pays arabe ».

Ben Aknoun ont pris le maquis : Laimeche Ali, Ait-Ahmed Hocine, Ousseddik Omar... ce sont eux et d'autres comme Bennai Ouali qui ont refusé de faire de l'Algérie un pays arabe. [...] 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 1954-1962 ou à l'indépendance ? Bennai Ouali, dieu ait son âme, a été tué au maquis pour la berbéricité¹²⁹ ».

Cela permet de réinscrire le combat pour la langue et la culture berbères 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 tente ainsi de trouver une voie entre le « mythe » d'une Algérie divisée entre arabophones et berbérophones et celui d'une Algérie sans diversité culturelle¹³⁰. La réponse à la négation passe aussi par la mise en exergue des éléments marquants de l'organisation sociopolitique traditionnelle.

Revalorisation et réappropriation des « héritages tribaux » : aspects sociopolitiques

Les écrits du MCB dénoncent le modèle de l'État centralisé émanant de l'ancienne puissance colonisatrice, modèle qui empêche de prendre en considération la diversité culturelle jusqu'alors raillée en tant que « tare de l'héritage tribal¹³¹ ». Ils revalorisent plus spécifiquement l'organisation sociopolitique tribale :

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-delà¹³².

Le mouvement pointe la permanence de ces organisations autochtones et leur vitalité. Elles auraient 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. Le cas de la Kabylie est mis en exergue : « Les supports villageois de la société civile et politique en font

129. MCB, 1981a, p. 1.

130. *Algérie, quelle identité ?*, 1981, p. 34-35.

131. *Ibid.*, p. 8.

132. *Ibid.*, p. 15.

un véritable bastion du patrimoine algérien. C'est sa spécificité¹³³ ». C'est essentiellement l'histoire du mouvement national et de la guerre de libération qui est abordée selon cet axe : les écrits mettent en avant l'articulation de l'engagement nationaliste avec la sensibilité berbère et le rôle des structures et des valeurs héritées de la société traditionnelle dans ce combat¹³⁴. Par exemple, 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 ». H. Aït Ahmed y témoigne du fait que les militants de l'époque savaient que « pour être efficaces ils [devaient] prendre appui sur la société traditionnelle », en recomposant 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 en s'appuyant sur le sens de l'honneur¹³⁵. La tradition de « résistance » est rappelée dans ce cadre : « Il y a là une permanence, une continuité historique frappante : Massinissa, Jugurtha, Abdelkrim, Abdelkader, la guerre de libération¹³⁶ ». D'où l'idée de sacrifice particulier des Kabyles qui légitime la revendication berbère et explique leur frustration¹³⁷.

Le maintien de ces valeurs, 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 ačhal aya n leqrun nețef di tmeslayt nney, nețef di laâwayed nney, assa mi nessufey listiâmer 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 » !)¹³⁸. Mais il se formule aussi au niveau politique : ces éléments seraient à même de fonder un projet de société démocratique : « Nous pouvons [...] élaborer en puisant dans nos conceptions, notre Histoire millénaire [...] et dans nos expériences démocratiques tout aussi riches, un projet de société¹³⁹... ». Ce sont en particulier les assemblées traditionnelles qui doivent servir ce projet :

Tewwi-d ad uyalen iyerfan yer tjemmyaâ tiqdimin, yer tikli n tmetti nnsen tazedgant, i sen yemyin deg zuran. D-Tijemmyaâ agi ara yesyedlen di tazwara anekcam, d nutenti dayen yef ara yers leħkwem

133. MCB, 1982, p. 53.

134. MCB, 1984a, p. 52 ; MCB, 1983b, p. 41.

135. MCB, 1984b, p. 47-52.

136. MCB, 1982, p. 50.

137. MCB, 1983b, p. 37.

138. MCB, 1981a, p. 7.

139. *Ibid.*, p. 11.

n tmura, akken ur d-yeṭṭas ara d leḥkwem udebbuz. Acuyer ? Acku tijemmuyaâ d ayla n weyref.

« 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 peuple¹⁴⁰ ».

Cela nécessite cependant une adaptation à la société actuelle : les valeurs et les pratiques sociales et politiques devront être enrichies et mises à l'épreuve de l'environnement contemporain¹⁴¹. C'est le cas en particulier de la *djemaa* :

La valorisation mythique [...] d'une structure sociale berbère (la *jmae* 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 passéiste¹⁴².

Le FFS inscrivait déjà dans son programme de 1979 la réappropriation des *djemaa* afin de permettre une autonomie locale et de s'opposer à « une dictature fondée sur la centralisation à outrance » : « Le FFS a toujours préconisé de revenir aux "*Djemâas*" [...] qui devraient jouir de pouvoirs étendus [...] ». Il faut signaler qu'aucun texte ultérieur ne le revendiquera. Dans l'optique volontariste évoquée précédemment, le MCB appelle, quant à lui, à l'organisation de comités, à l'échelle des villages (mais aussi des quartiers, etc.) afin de « solutionner les problèmes sociaux et développer les activités culturelles et renforcer la solidarité populaire¹⁴³ ».

Aspects culturels : moderniser pour lutter contre la folklorisation

La revue *Tafsut* rend compte du dynamisme de la culture berbère et de sa capacité à s'inscrire dans la modernité. Tout en mettant en avant la place de la littérature traditionnelle, dans la lignée des « culturalistes » qui sont mis à l'honneur, le MCB poursuit la voie tracée par M. Mammeri en affirmant 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,

140. Yidir, *Ibid.*, p. 21.

141. R. B. S. H., MCB, 1981b, p. 32.

142. Bounfour, MCB, 1989, p. 51.

143. MCB, 1984b, p. 16.

cassette en poésie déclamée] à la disposition de la culture populaire¹⁴⁴ ». La revue évoque la multiplication des usages fonctionnels de la langue et de l'explosion de l'écrit en berbère dans les années 1970 : apparition du théâtre, de romans, production de lexiques spécialisés, etc.

Est dénoncée, en parallèle, la tentative de folklorisation de la culture berbère par l'État : « *Adabu ibya tamaziyt ad teqqim i cçdeh d ccna alamma temurdes iman is mebla tiita* » (Le pouvoir veut cantonner la berbèrité à la danse et au chant jusqu'à ce qu'elle agonise d'elle-même sans avoir été frappée¹⁴⁵).

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 traitée comme « une simple survivance folklorique », réduite à une « vieille collection de poteries kabyles », au couscous et au *burnous*, subit un processus de folklorisation¹⁴⁶. L'idéologie diffusée par l'État contribue à cet état de fait. Elle s'appuie sur un discours « prétentieux, cynique et non fondé de la modernité qui s'oppose à la tradition¹⁴⁷ ». La nouvelle orientation du discours d'affirmation identitaire se traduit dans les formulations : il ne faut plus parler « de survivance berbère, mais de permanence culturelle¹⁴⁸ », étant à prendre « comme accumulation, stock disponible légué par les générations antérieures¹⁴⁹ ».

CONCLUSION

Un retour théorique sur la structure tribale en Kabylie a mis en avant les caractéristiques la spécifiant : l'articulation de la parenté avec la structure sociopolitique à l'échelle du village à travers les *tamen* composant l'assemblée restreinte ; 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 structure présente un caractère dynamique révélé, entre autres, par son insertion dans les États : elle s'est transformée dès l'application d'une politique administrative coloniale directe, en 1858. Par ailleurs, des éléments liés à cette structure participent de la représentation de soi à la période qui précède la colonisation, ce que révèle la poésie ancienne : omniprésence des références aux villages ou aux groupements tribaux pour s'auto-désigner, allusions aux

144. R. B., S. H., MCB, 1982, p. 47.

145. MCB, 1981b, p. 4.

146. MCB, 1982, p. 56.

147. *Algérie, quelle identité ?*, 1981, p. 99.

148. H. Ait Ahmed, MCB, 1982, p. 51.

149. R. B., S. H., MCB, 1982, p. 46.

relations intertribales ou intervillageoises, adhésion affirmée à un code de valeurs communes, etc. déterminent la catégorie *aqbayli/Leqbayel* au cœur de la définition de soi par les populations de la région.

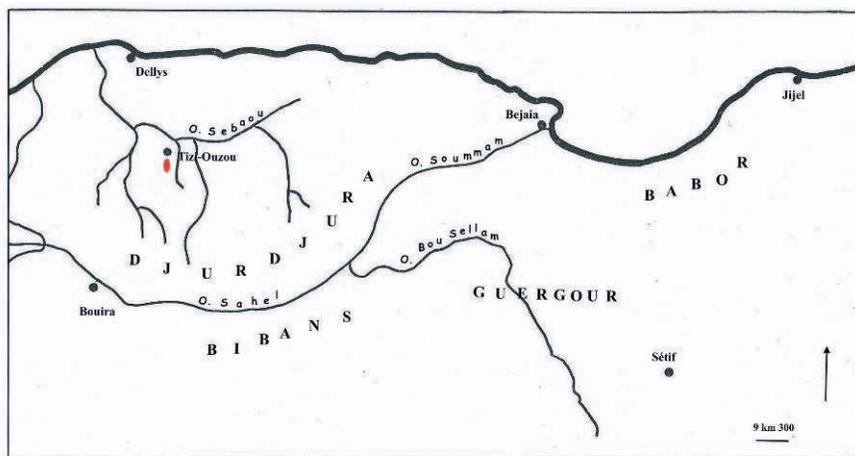
Le rapport construit à ces éléments connaît des modifications par la suite, mais ils demeurent présents dans la définition de soi. Les discours d'affirmation identitaire berbère ne sont donc pas apparus *ex nihilo* puisqu'ils puisent dans les discours d'identification collective développés durant la période qui précède la colonisation. Un nouveau contexte induit l'émergence de nouvelles élites lettrées ainsi que des discours d'identification extérieurs qui entrent en interaction avec les discours d'auto-identification. La langue, la culture et la société kabyles sont alors inscrites dans une catégorie « berbère » diffusée par le savoir construit à l'époque coloniale. Des éléments mis en valeur deviennent des emblèmes identitaires dont on dénonce ou dont on craint la folklorisation, tandis que les structures et les institutions tribales sont valorisées, au moins symboliquement, dans le cadre d'enjeux politiques modernes (combat nationaliste et combat pour la démocratie dans l'Algérie indépendante). Jusqu'aux années 1970, prévaut le souci de sauvegarder un patrimoine en voie de disparition. Par la suite, c'est le souci de la prise en charge volontariste et de la modernisation de la langue, de la culture, mais aussi des institutions sociopolitiques locales qui domine, en réaction à leur négation officielle.

Ce volontarisme s'accompagne dans les années 1990 de l'apparition d'organisations nouvelles à l'échelle locale. Comités de village et associations culturelles se multiplient et prennent en charge la vie des communautés villageoises. Quelles articulations peut-on concrètement déceler, à travers un exemple précis, entre d'une part ces organisations et la structure tribale et d'autre part, le discours d'affirmation identitaire berbère dans ses diverses inflexions ?

LES AT ZEMMENZER, UNE TRIBU
AU DÉMANTÈLEMENT LIMITÉ

Chapitre 3

LES AT ZEMMENZER AU XIX^e SIÈCLE : ÉLÉMENTS DE DÉFINITION D'UNE TRIBU KABYLE PRÉCOLONIALE



Localisation des At Zemmenzer

Figure 1 – Localisation des At Zemmenzer dans les Kabylies.

Les sources évoquant la Kabylie du XIX^e siècle ont montré que la région fonctionnait selon un certain ordre tribal. Au centre de l'organisation sociopolitique se situaient des institutions qui exerçaient leur autorité sur les individus. Toutefois, cet ordre était plus ou moins lié, selon les espaces, aux autorités turques d'Alger. Plus largement, cet espace était en lien avec des pôles urbains, intégré à un système d'échanges économiques vaste et, sur le plan religieux, au monde musulman.

Reconstituer un aperçu historique des At Zemmenzer, afin de mettre en évidence les éléments fondant leur cohésion ainsi que leur fonctionnement

interne, leurs relations avec les autres tribus ou les autorités turques, n'est possible de manière précise et systématique qu'à partir du XIX^e siècle. 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 J. N. Robin publiés dans la *Revue africaine* à la fin du XIX^e siècle, qui fournissent quelques indications sur les rapports de la tribu aux autorités turques depuis le milieu du XVIII^e siècle¹. Cette tribu offre en effet une « faible visibilité » historique, perçue et exprimée parfois par les membres de la tribu eux-mêmes : « *Ulacaney di l'histoire* » (nous sommes absents de l'histoire) déplorent certains membres des At Zemminzer. Aucune trace du nom tribal n'apparaît chez Ibn Khaldoun qui cite « les Beni Aiçi », mais les caractéristiques de ce regroupement sont difficiles à objectiver par ailleurs. Les militaires qui ont rédigé à la fin du XIX^e siècle des inventaires et des monographies notent que « la tribu des Beni Zmenzer n'a conservé aucune tradition historique remarquable qui lui soit particulière » et que leur territoire ne porte aucune trace de construction ancienne.

Dans ces écrits, on ne perçoit pas clairement 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 aident à percevoir la construction d'une vision sur les tribus qui s'affine en fonction de la situation (politique, mais aussi géographique). Cette reconstruction historique s'appuie donc également sur des sources orales incontournables.

1. ROBIN, 1998.

Tableau 5 – Découpages réalisés par les premiers agents de la colonisation (1846-1859)

Auteurs	Unités sociales			
	Confédérations	Tribus	Fractions	Villages
PÉRIGOT, 1846		Aït Aïssi	Aït Zmenzer Bouhinoun Assenaoua Aït Douala Ferdihoua	
CARETTE, 1848 Remarque : il cite deux autres villages (El Msanda / Decret ou Sadoun), mais il remet en cause leur rattachement à la tribu du fait de leur localisation.	« Canton ² de Dellys »	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
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-Oguellal Agouni-Boufahl Oumadhen
		A- Ouanech		A-Amran

2. Le terme correspond à un découpage administratif, les Ouled-Bou-Hinoun n'appartenant à aucune confédération selon lui. Il sera souvent repris par les agents de l'administration française.

Tableau 6 – Découpage réalisé par HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873

Confédérations	Tribus	Villages ou <i>toufik</i>	Hameaux/villages composant les <i>toufiks</i>
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

SITUATION ET COMPOSITION : DES DÉFINITIONS ÉQUIVOQUES

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 »). 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 regroupe 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 de la tribu ou des villages la composant remontent au XVIII^e siècle : 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 XIX^e siècle :

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 Zoououah³.

On peut supposer que ces tribus ou villages sont choisis pour leur renommée ou leur visibilité, qui proviennent soit de leur importance politique, soit des liens qu'elles peuvent entretenir avec les pôles économiques ou politiques de la Régence. Ainsi les Flisa (Ifissen), les Bohinoune (Buhinun), les Ferdeoua (Iferdwiwen), 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 gens de Buhinun pratiquaient effectivement le commerce de l'huile avec la région de Blida⁴. Le nom « Bohinoune », inséré ici au milieu de noms de tribus, désigne depuis le XIX^e siècle un village. La vision des tribus est donc à cette époque très parcellaire et le lieu à partir duquel elles sont observées oriente la description de la Kabylie : c'est le premier village qu'on aperçoit en venant d'Alger le long de la vallée du Sebaou.

Les écrits contemporains de la conquête offrent davantage de précisions. Dans la décennie 1840, qui précède celle qui verra la soumission de la Kabylie du Djurdjura, trois documents mentionnent les At Zemmenzer. Dans *La Grande Kabylie, études historiques*, ils n'apparaissent que de manière allusive dans un passage qui narre le deuxième voyage en Kabylie d'Abdelkader lors de la conquête de l'Algérie. Ils font partie des tribus qui rencontrent l'émir en 1839⁵. En outre, la carte insérée dans l'ouvrage ne les indique pas.

D'autres observateurs les mentionnent et les intègrent dans un schéma de la structure tribale, mais de manière très différente (tableaux 5 et 6). Les divergences se situent à plusieurs niveaux : outre le schéma théorique qui sert de grille de lecture et qui se modifie en s'affinant, on observe des confusions entre les unités sociales. Les mêmes termes désignent parfois des villages, parfois des fractions ou des tribus. Par ailleurs, le découpage se fait en une, deux ou trois tribus. Appliquer le schéma prédéfini de l'organisation sociale kabyle à la réalité du terrain n'est

3. SHAW, 1830, p. 315-316.

4. ROBIN, 1998, p. 127.

5. DAUMAS & FABAR, 1847, p. 191.

donc pas chose facile pour l'observateur étranger. Le regard sur la tribu, son territoire et son nom est brouillé et ne colle pas d'emblée avec le découpage net proposé dans les chapitres généraux de ces ouvrages sur la société kabyle.

Les confusions et 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 alors. Au moment de la réalisation de la carte illustrant l'ouvrage d'Antoine Carette, la vallée du Sebaou (zone de plaine) n'est pas encore complètement occupée par la France, les montagnes non plus : la rive gauche du Sebaou commence à être conquise vers 1842-1844 avec la soumission des Isser et des Ifissen Umellil, ainsi que la prise de Dellys. Une excursion parvient jusqu'à Djemaa n Saharidj en 1844, sans pour autant soumettre cette zone. La définition du territoire suit donc les étapes de la conquête et les militaires représentent un terrain qu'ils tentent de reconstituer à partir de diverses sources d'informations : lecture des reconnaissances militaires aux archives de la guerre, contacts avec des informateurs locaux.

A. Carette souligne qu'il s'est appuyé sur 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 natal⁶ ». Mais leur présence peut être très localisée et les informations obtenues sont dépendantes des représentations que chaque montagnard interrogé se fait de l'espace et de la répartition des groupements de population dans les ensembles tribaux, ce que confirme explicitement⁷ A. Carette. 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 entre tribu et confédération (pour les « Aït Aïssi ») 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 Amraoua, le village de Bouhinoun est le plus proche, celui qui a été davantage soumis à la pression de l'autorité turque (voir *infra*). C'est aussi, dans les recensements de l'époque, le village le plus peuplé en hommes armés, peut-être donc le plus prépondérant : chez A. Carette, il regroupe 300 hommes armés ; chez A. Hanoteau et A. Letourneux (évaluation de 1866), le village rassemble 798 des 3 831 habitants de la tribu des At Zemmenzer.

La soumission de la Kabylie ne met pas fin aux divergences. Les At Zemmenzer se soumettent définitivement à l'armée française en 1851. Au moment de la publication de l'ouvrage de Devaux en 1859, ils sont donc

6. CARETTE, 1848, vol. IV, p. 4.

7. *Ibid.*, vol. V, p. 208-209.

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 C. Devaux : il cite 17 villages contre 11 seulement pour A. Carette. Les « Asnaoua » (Iḥesnawen) ne forment plus un seul village, mais une tribu comprenant 4 villages dont aucun des noms n'était évoqué auparavant.

Dans la décennie suivante, l'administration du territoire conquis se met concrètement en place. A. Hanoteau et A. Letourneux proposent, outre un état statistique de la population⁸, une carte qui montre une maîtrise encore plus fine du territoire à travers la représentation des cours d'eau que suivent nombre de délimitations tribales. Là où A. Carette n'envisageait qu'une seule tribu et A. Devaux trois, ce dernier document en propose deux. On peut, pour finir, comparer ces divisions à un dernier découpage réalisé par l'administration des Bureaux arabes dont les officiers réalisent, sur le terrain, les premières enquêtes sur les tribus suite à l'application du *Sénatus-consulte* du 22 avril 1863. Une monographie datée de 1865⁹ propose une seule tribu : les Aït Zmenzer ; la répartition des villages distingue les *djemaa* (un ensemble d'agglomérations formant 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.

Il faut par ailleurs insister sur la labilité des tribus, qui n'ont jamais constitué des ensembles rigides, ce qui peut expliquer certaines variations. Face à la

8. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. I, p. 250-300.

9. ANOM, 71 MIOM 302, Travail historique et géographique sur les tribus du cercle de Tizi-Ouzou, 1865.

conquête française, la petite tribu des Iḥesnawen (1547 hab. d'après le recensement de 1866) a pu se regrouper à celle des At Zemmenzer comprenant, elle, 3831 habitants¹⁰. 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 soulignent en 1892 les archives du *Sénatus-consulte* appliqué à la tribu des Beni Zmenzer : « Eu' égard à la communauté d'intérêts qui lie les habitants de la tribu, lesquels ont toujours constitué depuis la conquête une seule collectivité, il convient [...] de créer un douar unique... ».

C'est enfin cette configuration qui est décrite, de manière unanime, dans les témoignages recueillis. 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 *leerc*. La description des limites du territoire justifie, pour le sens commun, cette configuration tribale. Les territoires tribaux suivent ici en effet la cohérence de la topographie et leurs limites sont en général constituées par les cours d'eau (*iyzer*, « torrent/ravin » 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 ». Ainsi, l'étendue du territoire ne s'est pas effacée du souvenir des At Zemmenzer : dans l'espace montagneux, il est délimité par les torrents qui coulent entre eux et les Ibetrunen et les Maetqa à l'ouest, les Amecras au sud et les At Dwala 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 (la partie sud de la ville jusqu'à la « grande rue ») appartenait à la tribu.

Les données collectées par les officiers français au XIX^e siècle offrent aussi aujourd'hui des estimations précises quant à la superficie et au peuplement de la tribu. En 1866, elle regroupait 5 378 habitants¹¹. En 1891, les archives du *Sénatus-consulte* l'évaluent à 7 520 habitants se répartissant sur environ 5 000 ha.

L'ORGANISATION SOCIOPOLITIQUE ET ÉCONOMIQUE DES AT ZEMMENZER DANS LE CADRE D'UNE AUTONOMIE AFFIRMÉE FACE AUX AUTORITÉS CENTRALES

Les données recueillies et analysées généralement par les observateurs extérieurs et les savants permettent de reconstruire la structure tribale en Kabylie. L'organisation sociale kabyle précoloniale, d'après l'ouvrage d'Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux, qui sert de référence pour la

10. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. I, p. 264.

11. *Ibid.*

Kabylie du milieu du XIX^e siècle, et celui de Masqueray, dont on a rappelé la précocité et l'actualité, 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 (*læerc*), 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. À côté de cette organisation tribale, la Kabylie était traversée avant la conquête par deux grandes « ligues » ou *lesfuf* (sg. *seff*). Ces éléments nécessitent toutefois d'être confrontés aux informations spécifiant les At Zemmenzer, qui apparaissent dans les écrits ou les archives coloniales, mais également dans la littérature orale et dans certains témoignages.

ÉLÉMENTS DE COHÉSION TRIBALE

La tribu kabyle au XIX^e siècle est habituellement caractérisée par cinq aspects, que l'on peut plus ou moins reconstituer dans le cas des At Zemmenzer. Sa dimension spatiale transparait à travers un territoire reconnu, mais variable, puisque la tribu peut voir certains villages se détacher et intégrer d'autres tribus. Cet espace, qui épouse les contraintes topographiques, est parcouru par des réseaux sociaux très denses et marqué par des lieux symboliques (les sanctuaires). La tribu dispose d'une assemblée non permanente, composée par les assemblées restreintes de villages ou leur *amin*, et elle se projette dans des organisations juridiques collectives stables et permanentes : les organisations judiciaires des marchés de tribu. Occasionnellement, le cadre de la tribu mobilisait ses membres pour des opérations militaires.

113

Un groupe qui fait corps dans le cadre d'un réseau d'alliances

La situation d'« anarchie », c'est-à-dire l'indépendance de la tribu des At Zemmenzer et les conflits permanents dans lesquels elle est engagée, est volontiers soulignée : « 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 intérêts¹² ». Dans le cadre d'une société tribale, aux relations plus ou moins lâches avec les pôles de pouvoirs centralisés, les tribus kabyles vivaient dans un état de tension interne permanent¹³.

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. Ils étaient alliés au *seff* des Igujdal et des Iflissen Umellil. Les archives des Bureaux arabes

12. ANOM, 6 MIOM 42, *Sénatus-consulte*, 1891.

13. CHAKER, 1989a, p. 11.

précisent qu'ils interviennent à Tadmait lorsque les Iflissen sont attaqués par Bugeaud en 1844, dans le cadre de cette alliance qu'ils ont intégrée avec les At Meħmud. Ils avaient pour ennemi la tribu des Maetqa, comme l'illustre le récit d'une guerre entre les Maetqa 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 Ait 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 dessein¹⁴.

Dans cet extrait, les At Zemmenzer ne paraissent pas liés aux At Eïsi, alors que toute la littérature coloniale du XIX^e siècle 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 *şeff* ? Les unités supérieures à l'échelon du village ont toujours été occasionnelles et temporaires. D'autre part, démantelée par les profonds bouleversements induits par la conquête française, la confédération a complètement disparu de la mémoire des At Zemmenzer, que ce soit la confédération des At Eïsi ou la catégorie même de *taqbilt*, dont l'appellation est pratiquement ignorée sur le terrain aujourd'hui. Par contre, quelques anciens narrent encore des récits révélateurs de ces inimitiés ou de ces liens privilégiés entre tribus, comme en témoigne ce villageois d'*Iyil Lmal*, né en 1925 :

Ttnayen leerac zik, [...] læerc-agi-nney ttnayen ak d Lemeatqa une époque. Needel ak d Yeflissen, mi zeddmèn Lemeatqa, debmiren fell-asen Yeflissen s deffir. Qqaren-ak Tiyilt Meħmud tettef-itt Lemeatqa-agi, d At Meħmud g yiwwas bnan-tt. Dayen nekni ssyagi ma a zeddmèn lǧiha-agi n Tegmmunt Ukerruc irkelli, d At Meħmud-agi i d-iz-eddmèn fell-asen. Di lweqt, zik ma ad yili di Larebea n At Eïsi, ma tentqeq-d a s-tiniq "d At Zemmenzer ay At Meħmud", a k-id-selken. At Zemmenzer hemmlen-ten At Meħmud, ddan-d akid-ney. Mi d-zeddmèn At Emer u Fayed, mi d-zeddmèn fell-aney, ad debmiren At Meħmud fell-asen, Tagemmunt Ezzuz, lǧiha-nni irkelli, Tizi Hibel...

14. ROBIN, 1998, p. 143.

« Les tribus se battaient autrefois, notre tribu se battait à une époque avec les Maæetqa. Nous étions alliés des Iflissen, quand les Maæetqa fonçaient, les Iflissen les prenaient à revers. On disait que le village de Tiyilt Meħmud, les At Meħmud l'avaient fondé en un jour. Là encore, lorsque la région de Tagemmunt Ukerruc nous fonçait dessus, ce sont ces At Meħmud qui se précipitaient sur eux. À l'époque, autrefois, quand il y avait le marché du mardi des At Eisi, si tu prenais la parole en disant "Je suis un At Zemmenzer, ô gens des At Meħmud", ils te venaient en aide. Les At Zemmenzer étaient appréciés des At Meħmud. Ils étaient nos alliés. Quand les At Emer u Fayed fonçaient sur nous, les At Meħmud les attaquaient, Tagemmunt Eezzuz, 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 témoigne en 1891 de cette opposition encore vivace entre eux et les Maætqa :

Dès le début de notre opération, nous avons constaté qu'une grande inimitié existait entre les présidents, de même entre les deux djemaâs¹⁵ ; [...] il nous a été impossible d'obtenir la moindre concession de part et d'autre.

Ces liens sont également confirmés par les traditions orales recueillies plus tard par Henri Genevois. Revenant sur les luttes que le village de Tagemmunt Eezzuz de la tribu des At Meħmud avait eues à mener, il évoque ses alliés. À côté des villages de la tribu, il cite les alliés lointains qui prenaient fait et cause pour le village en cas de conflit généralisé ou de dispute sur un marché : « 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 Maætqa :

Tiyilt n At Zmenzer, řnayen nitni d At Maæetqa. řegren-ten at n Weg°ni Bbuffal. řřak°ern-assen lmal. Ceggeeen-d yer dagi yer xwal-nnsen [...]

« Tighilt des Beni Zmenzer était autrefois en lutte avec les Maâtka. Ils étaient en butte au mépris des habitants d'Agouni Boufal qui volaient leur bétail. Ils envoyèrent une délégation chez nous, leurs alliés par alliance¹⁶ [...] ».

15. À l'occasion du découpage administratif du territoire sous la colonisation, chaque tribu concernée est représentée officiellement par une *djemaâ* qui comprend un président et les *amin* des diverses fractions.

16. GENEVOIS, 1996, p. 172-178.

Ces récits, écrits ou oraux, révèlent par ailleurs l'importance du territoire et de ses ressources économiques pour l'unité tribale.

Un territoire tribal offrant des ressources économiques

Sur ce territoire reconnu, mais disputé, on pouvait trouver des sanctuaires, où reposent des saints protecteurs et vénérés à l'échelle de la tribu. Parmi les plus renommés, Sidi Eggad, 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 (« *nɛlt-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 XIX^e siècle. L'agriculture y tenait une place importante, tout en étant au centre d'une kyrielle d'activités économiques (petites industries, artisanat, petits commerces, etc.). 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 permettait d'insérer l'espace économique kabyle dans un réseau d'échanges avec les Hautes Plaines¹⁷.

Les observateurs du XIX^e siècle révèlent une certaine spécialisation 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 essentiellement féminines, présentes dans tous les foyers. Toutefois, certaines tribus ou villages les produisaient en excédent et en faisaient commerce. Les At Eisi sont ainsi réputés pour leur tissage et leurs poteries au XIX^e siècle : Périgot relève que les At Eisi font de l'huile, du savon, du miel, de la cire, fabriquent des *burnous*, *baïks* et *gandouras* en laine, un peu de poudre à canon et de la poterie¹⁸ ; Hanoteau et Letourneux citent eux aussi la poterie¹⁹. Enfin, A. S. Boulifa rend compte, quelques décennies plus tard, de la renommée des At Eisi à ce sujet : « *At Eisi, ccyel-nsen d afexxer [...]. Afexxer mechuren deg tmurt Leqbayel d win n At Eisi, n At Xlili d win n At Frawsen ; ccyel n rreqem ulac am wat Eisi* » (Les At Eisi ont pour spécialité la poterie [...]. La poterie la plus célèbre en pays kabyle est celle

17. DOUMANE, 2004, p. 4034-4037.

18. PÉRIGOT, 1846.

19. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. I, p. 470-472.

des At Eisi, des At Xlili et celle des At Frawsen ; pour la décoration, personne ne vaut les At Eisi²⁰).

Une monographie des Bureaux arabes datée de 1865²¹ mentionne en détail pour les At Zemmenzer : 6 presses à huile, des poteries kabyles et des tissus de laine pour l'usage local. Ils faisaient également un grand commerce de bestiaux, de grains, d'huile et de figures et importaient de la laine. Pour leur approvisionnement, le même document évoque les marchés extérieurs de « Sidi Ali Moussa, le Khemis des Maatka, l'had de Beni Aissi, celui des Ouadhias et le Sebt des Amraouas ». Chez eux, ils 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 rédigée l'enquête (1865). Surtout, ils disposaient d'un marché intertribal, comme l'indique sa position à la limite des territoires des At Zemmenzer et des Maæetqa et dont les deux tribus se disputaient la possession : Ssuq Letniyen. Le territoire tribal reste en effet variable et il n'était pas exceptionnel de voir des villages se détacher de leur tribu.

Une unité politique élastique

H. Genevois rappelle que le village de Tiyilt Meħmud avait appartenu à la tribu des At Meħmud, avant d'être « cédé » aux At Zemmenzer, en raison d'un éloignement qui rendait sa défense difficile²². Cette élasticité de la tribu est aussi confirmée par la probable intégration de la tribu des Iħesnawen à celle des At Zemmenzer au moment de la conquête (voir *infra*).

Aucune des sources écrites consultées ne fait mention d'institutions politiques non permanentes à travers lesquelles se serait manifestée cette unité politique. Toutefois, des témoignages recueillis sur le terrain rappellent qu'à certaines occasions, 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 nesea imyaren imeqgranen. [...] Zik Buhinun sean yiwen, Iħesnawen sean yiwen, At Enan sean yiwen, Iyil lmal sean yiwen, Aqenjur kifkif sean yiwen, ak d tudrin-agi timechtaħt. Umbeed ttemplilin, a d-iniy tous les trois mois, ney tous les six mois, ilaq ad nnejmean, ttnejmaeen dagi anda tella la mairie taqdimt deg Welma, d takerruct [...]. Wegbel a d-tekcem Fransa, alors yella yiwen n wemyar Uqenjur, n les Meaca-agi, yiwen n Bueašem, yiwen n Yiyil lmal,

20. BOULIFA, 1913, p. 219 et 231.

21. ANOM, 71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865.

22. GENEVOIS, 1996, p. 85.

nnejmaæen. [...] Ccyel n lamin. Aqerru n taddart. Ttnejmaæen ak d leerc.

Alors *nejmean deg Welma, umbeed ttrağun wa a d-iheddren. Anwa a d-ikmansin lheddra ?* Parce que *d imyaren ak, d imyaren gğulsen ak, ssnen ak, umbeed win umi nnan ad d-tetfjed keččini lğelsa, a s-yini mačči d nekk.* Alors *neřta yella Umeaci-agi*, le plus grand *ak deg-sen, iyleb-iten ak. Umbeed nnan-as i Umeaci* donc *d kečč, tasarutt attan ar yur-k tura.* Eh bah *yenna-yasen-d awal s lmeena, umbeed teħbes din. Yenna-yas :*

‘A wi ttafen taħbult n weyrum annect igenni’ (yeeni wwagar-asen s lmeena)

Yenna-yas : ‘azrar n lexli am wakka s axxam Rebbi’

Yenna-yas : ‘nekni s imeqqrannen-agi, win yufan ciř a t-ibbi’.

« Avant, nous, ici, nous dispositions de grands responsables. [...] Avant, Buhinun en avait un, les Iħesnawen en avaient un, At Enan en avait un, Iyil lmal en avait un, de même Aqenjur en avait un et tous ces petits villages. Ensuite ils se retrouvaient, je dirais, 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”²³. [...] Avant la conquête française, il y avait alors un grand d’Aqenjur, de la famille Maacha, un de Buæašem, un d’Iyil lmal, ils se sont réunis. [...] C’était comme un *amin*. Un chef de village. Ils se réunissaient tous en tant que 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 aussi grande que le 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 la figure 4), ce témoignage rend compte de ce que les membres actuels de la tribu retiennent de cette organisation. Il révèle l’existence

23. Ce lieu donnera naissance au xx^e siècle 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).

d'une assemblée composée de notables (*imyaren/imeqqranen*, c'est-à-dire des « responsables »), peut-être des *amin*, chacun représentant son village. Il insiste sur la stricte égalité de ces grands responsables dans ce cadre, ce qui se traduit par un protocole rigoureux quant à l'ordre de la prise de parole.

D'autres témoignages rappellent le rôle de la tribu face à un différend entre villages : là encore, apparaît une réunion de notables de chaque village afin de résoudre un conflit interne. L'unité même de la tribu apparaît donc fragile du point de vue politique, bien qu'elle présente d'autres éléments de cohésion que la solidarité en temps de guerre, comme le territoire ou les enjeux économiques. Un dernier élément a par ailleurs pu participer d'une certaine cohésion tribale : l'existence de récits de fondation à l'échelle de la tribu.

Traces d'une « généalogie » tribale

S'ils n'existent plus vraiment sous cette forme aujourd'hui chez les At Zemmenzer, les archives coloniales conservent parfois des récits sur la fondation des tribus, obtenus grâce au recueil de la « tradition » par les officiers des Bureaux arabes. De manière générale, ces officiers semblent avoir été marqués par le modèle généalogique qu'ils tentent d'appliquer de manière systématique. L'interprète Meyer²⁴, à la recherche de l'origine des diverses confédérations et tribus de Kabylie, rend compte de ce modèle. 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. Pour ce qui est des At Zemmenzer, on dispose de deux versions retrouvées dans les archives.

La première, issue des Bureaux arabes et datée de 1865, affirme que la tribu est composée de huit fractions dont l'origine est différente. La première fraction Aït Anan (At Enan) tire son nom de son fondateur, Anan ben Mansour. Cet indigène d'origine arabe habitait dans l'Ouest de l'Algérie au lieu-dit Saguia 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, 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 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, renommé dans les combats, et un certain

24. MEYER, 1859.

Ouanèche des Iflissen Oumellil : ils allèrent trouver le fils d'Anan ben Mansour, Sid Ahmed ou Amar, qui leur donna des terres sur lesquelles les deux étrangers fondèrent chacun une fraction (d'un côté Iyil Lmal, Buæaşem, Aqenjur, Tiyilt 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 Ihesnawen, le texte évoque un Hassan originaire des Zouaoua ; Mahmud de Tafoughalt, village des Iflissen Oumellil, fonde Tiyilt Mehmdud et, par la suite, l'un des siens s'installe à Agni Bouffal et fonde un autre village ; enfin, Maamer de Bou Hini, village des Ait Ghobri, fonde Buhinun.

La seconde version de la généalogie des At Zemmenzer, datée de 1891 et retrouvée dans les documents du *Sénatus-consulte*, 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 souvenir de leur lieu d'origine. Mesda, n'ayant pu s'accorder avec ses frères, va fonder trois kilomètres au sud de Bou Hinoun le village qui porte le nom d'Ait Anan. Les villages d'Ait Izid et Ighil Lmal ont été fondés, quant à 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 qualifiés de très obscurs et contradictoires.

On note d'emblée l'absence de récit univoque, alors que les agents qui ont écrit ces récits s'appuient sur des renseignements recueillis auprès des populations, et un manque de cohésion. Les différentes « fractions » (le terme désigne des villages ou groupes de villages habités par les descendants d'un même ancêtre fondateur) constituant la tribu ont une origine différente, un récit propre qui ne montre pas toujours de lien particulier avec celui des autres fractions. Cette diversité de l'origine des groupes constituant la tribu est répandue ailleurs en Afrique du Nord²⁵. Parfois, pour certains villages, ce récit est inexistant et les « origines » demeurent obscures ; cela est surtout vrai en ce qui concerne le récit le plus récent... Peut-être que la mémoire de la fondation de la tribu, fictive ou non, était-elle déjà en train de s'estomper au XIX^e siècle ? Il est également possible que les officiers n'aient pas toujours trouvé les « meilleurs » informateurs, d'autant plus que ces récits des origines fondent parfois la légitimité sociale des groupes.

Ces récits s'appuient néanmoins sur une logique commune, avec des motifs que l'on retrouve plus ou moins dans d'autres récits concernant des groupes tribaux nord-africains. Il faut noter en particulier celui de la migration

25. BERQUE, 2001, p. 164 ; TILLION, 2005, p. 185-189.

depuis un ailleurs, avec la référence première à la « Saguia el Hamra²⁶ », 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 serai(en)t venu(s) un ou plusieurs marabout(s) arabes. La sainteté de ce(s) personnage(s) rejaillit sur la tribu. Il(s) constitue(nt) le pivot des récits reconstruits par les observateurs français... Des hommes originaires d'autres tribus en Kabylie ou d'ailleurs se « joignent » à eux ou à leur descendance. Le premier récit laisse à penser qu'en échange de terres, ils se mettent sous la protection de ces personnages qui les instruisent.

Il faut ensuite souligner, dans le cas de cette tribu, l'inexistence d'un ancêtre éponyme²⁷ : si les récits font bien allusion à un dénommé Zmenzer, aucun d'eux n'évoque un récit qui fixerait une généalogie reliant les différents villages composant la tribu. Cependant, on retrouve l'idée que ce personnage qui donne son nom à la tribu, sans en être l'ancêtre, s'est fait remarquer par ses « qualités » exceptionnelles (vertus guerrières, mais aussi sagesse). Ainsi, même s'ils ne systématisent pas une filiation directe avec ces personnages exceptionnels, ces récits semblent avoir permis leur captation symbolique par les membres de la tribu à une certaine époque.

L'INDÉPENDANCE DES VILLAGES ET LA FRAGILITÉ DE LA COHÉSION TRIBALE

Le village est présenté dans les ouvrages généraux comme le lieu de l'autorité. L'assemblée générale des citoyens (la *tajmaet*) possède le pouvoir politique (elle gère les affaires extérieures comme la guerre ou les alliances), la plénitude en principe du pouvoir judiciaire, à travers l'édition de *qanun* (pl. *leqwanen*) et la possibilité de médiations. Enfin, elle dispose de charges municipales nombreuses : impôts, travaux collectifs concernant le patrimoine du village, l'enseignement et le culte, la publication des bans des récoltes, l'organisation de la *timecret*, etc.

Le récit de la réunion tribale rapporté plus haut soulignait la fragilité de la cohésion tribale en termes politiques. Il confirme également que le village apparaît bien ici comme l'unité politique fondamentale. Il peut à l'occasion agir souverainement contre le reste de sa tribu, y compris en s'alliant avec une autre tribu :

Quelque temps avant l'expédition des Beni Djennad, les tribus situées entre l'oued Beni Aïssi et l'oued Bougdoura s'étaient mises en état

26. G. Tillion souligne également dans le cas de l'Aurès que les fractions maraboutiques se disent originaires de la Saguia El Hamra (TILLION, 2005, p. 199).

27. J'ai souligné en première partie la diversité des cas en Kabylie à ce sujet. En ce qui concerne le Maroc, M.-L. Gélard rapporte que le mythe originel de nombreuses tribus berbérophones (Haut-Atlas et Sud-Est) repose communément sur trois thèmes, dont celui de l'ancêtre fondateur réel ou mythique (GÉLARD, 2004).

d'insoumission et avaient refusé la *lezma* (impôt payé aux Turcs par les tribus qui cultivaient la plaine). L'origine de tout cela avait été le pillage par les Beni Khalifa d'une caravane de douze mulets de Blida, qui avait été acheter de l'huile au village de Bou Hinoun ; un des muletiers avait été tué. Les gens de Bou Hinoun, soutenus par les Amaraoua, avaient voulu venger leur *anaïa* violée, mais toutes les tribus de ce pâtre montagneux s'étaient liguées contre eux, avaient attaqué Bou Hinoun, l'avaient pillé et avaient forcé les habitants à se disperser²⁸.

Cet extrait révèle l'importance de *leanaya*, dont la violation nécessite une réaction du village : ce pouvoir de protection illustre l'idée de souveraineté du village. Le récit montre également 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 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 plaine²⁹ ». Ces villages y possèdent des terres propices à la culture. Ce sont ces espaces de plaines qui ont été convoités par les autorités centrales tentant d'imposer leur pouvoir.

122

L'EMPIÈTEMENT DE L'AUTORITÉ TURQUE SUR LES VILLAGES ET LA TRIBU

Les sources du XIX^e siècle insistent sur la soumission de la tribu aux Turcs, qui se manifestait objectivement par le paiement d'un tribut, sans que cela implique une soumission absolue à l'État central d'Alger. Les Bureaux arabes rappellent en 1865 que « jusqu'en 1830, la population des Aït Zmenzer a toujours été tributaire des Turcs, malgré plusieurs soulèvements qui étaient toujours réprimés³⁰ ». Les écrits de Robin permettent de préciser la mise en place de l'autorité turque, mais également de la nuancer. Il relate d'abord la soumission de la tribu au pouvoir turc :

En 1158 (1745-1746), il [le bey Mohammed ben Ali ed-Debbah] décida le gouvernement d'Alger (Brahim Pacha) à entreprendre la conquête de tout le pâtre montagneux qui s'étend de l'oued Beni Aïssi à l'oued Bougdoura, en séparant la tribu makhzen des Amaraoua de la vallée de Bor'ni. Deux colonnes commandées, l'une par Ahmed Agha, l'autre par Ali bey de Titery, escaladèrent

28. ROBIN, 1998, p. 127.

29. HANOTEAU, 1867, p. 42.

30. ANOM, 71 MIOM 302 : « Travail historique et géographique », 1865.

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 emparer³¹.

On peut donc dater la soumission des At Zemminzer, d'après cet extrait, du milieu du XVIII^e siècle, soit deux siècles après l'installation turque dans la partie ouest de la Kabylie, mais quelques décennies seulement après l'implantation du Bordj Sebaou (1720 ou 1721). Cependant, l'emprise turque semble inégale et dépend de la situation géographique des villages :

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 réaux³².

123

La soumission de certains villages des At Zemminzer, rattachés au Caïdat du Sebaou³³, est confirmée par la poésie de l'époque :

<i>Tella Lezzayer tethenna</i>	Alger naguère était paisible
<i>D Tterk legranda</i>	Les Turcs étaient les grands seigneurs
<i>Bexlaf uewijen usekkin</i>	Tous portaient le sabre recourbé
<i>Nettak leecur d lezma</i>	Nous donnions la dîme et la <i>lezma</i>
<i>Tsar d leadda</i>	C'était devenu une habitude
<i>Yenttaqel bab-is meskin</i>	Son maître, hélas, est parti, le malheureux ³⁴ .

31. ROBIN, 1998, p. 63

32. *Ibid.*, p. 64.

33. Le Caïdat du Sebaou comprenait d'après la description de J. N. 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 complètement indépendants.

34. Eli u Ferhat de Buhinun, HANOTEAU, 1867, p. 63.

J. N. Robin a 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 Améraoua (tribu makhzen) avait un *azela*, comprenant une ou plusieurs tribus kabyles, et il était chargé d'y poursuivre 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 « Hassenaoua³⁵ ». Il ne fait référence qu'à deux groupes de villages (« Hassenaoua » et « Bou Hinoun »), situés les plus au nord, à proximité de la vallée du Sebaou, et comprenant une zone de plaine, ce qui pourrait être un élément d'explication. En effet, si on suit l'analyse d'Alain Mahé, 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 échappait à la fiscalité régulière des Turcs, mais en revanche, toutes celles qui venaient cultiver la plaine devaient s'acquitter de taxes forfaitaires³⁶. Le récit de Robin concernant la violation de l'*anaya* de Buhinun qui aboutit à son alliance avec la tribu des Ameroua, tribu vassale des Turcs, souligne, outre l'indépendance des villages, cette imbrication entre organisation sociopolitique tribale et emprise partielle de la Régence d'Alger.

Malgré cet empiètement, la figure du Turc n'en est pas moins celle du modèle de bravoure et de dignité dans le commandement³⁷ et elle apparaît souvent dans cette poésie de la deuxième moitié du XIX^e siècle qui se lamente sur la conquête française et ses conséquences :

<i>Xirella lbaṭel umi nehder</i>	Nombreuses sont les injustices auxquelles nous avons assisté
<i>Nusa-d nettaḥqer</i>	Nous sommes devenus un objet de mépris
<i>Ay izri-w idim yefna</i>	Ô mes yeux versez des larmes de sang
<i>Yef Lezzayer ; asmi teemer</i>	Sur Alger ; au temps de sa puissance
<i>Aterki d nnaber</i>	Les Turcs étaient l'élite des hommes
<i>Mkul lberğ s lḥuma</i>	Chaque fort avait sa garnison
<i>At ieuam n lğuder</i>	Gens aux turbans de belle étoffe
<i>S llebsa tenḥer</i>	Aux fins vêtements
<i>Yettfekkir yef cahada...</i>	Ils rappelaient au monde la profession de foi ³⁸ ...

35. ROBIN, 1998, p. 52-53.

36. *Ibid.*, p. 15-17.

37. HANOTEAU, 1867, p. 64.

38. Lḥağ Seïd n At Emer, village d'Iyil Lmal, *Ibid.*, p. 52-53.

Outre le caractère noble accordé aux Turcs, le texte ci-dessus rappelle leur puissance, ainsi que leur rôle dominant au sein du monde musulman. Cette autorité restait finalement assez lointaine. L'emprise de la France qui se met en place après la conquête a eu, elle, une autre ampleur et d'autres conséquences.

Chapitre 4

MUTATIONS HISTORIQUES : LA TRIBU DANS LE CADRE DE LA MISE EN PLACE DES ÉTATS (XIX^e – XX^e SIÈCLES)

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 des relais politiques (marabouts, tribus vassales, etc.). La présence française a pris d'autres formes, notamment la mise en place d'une administration locale qui a modifié l'organisation interne des tribus et des villages en Kabylie. À 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.

Une nouvelle étape s'ouvre à la suite de la révolte de 1871 : le système colonial et la domination française s'établissent fermement en Kabylie. Le premier chapitre a rappelé la mise en place de cette administration locale, qui reprend effectivement certains principes du modèle autochtone, mais réaménagés par les autorités militaires. A. Mahé souligne néanmoins 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 mondiale¹.

Il importe donc de retracer le cas précis des At Zemminzer. 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, à l'échelle villageoise et tribale, se sont-elles maintenues dans le cadre d'un *douar* intégré à une commune de plein exercice,

1. MAHÉ, 2001, p. 158-161 et p. 183.

cadre qui aurait « complètement laminé les institutions locales en intégrant les communautés dans des circonscriptions gérées par des élus européens² » ?

LA CONQUÊTE FRANÇAISE ET LA SOUMISSION DES AT ZEMMENZER (1844-1851) : UNE EMPRISE INDIRECTE

L'année 1857 marque la fin d'une série d'opérations militaires de grande envergure qui aboutirent pour la première fois à la soumission de la totalité des tribus de la « Grande Kabylie ». En fait, les généraux français avaient déjà commencé à soumettre certaines tribus de Kabylie par leur conquête ou par l'entremise de chefs de guerre indigènes avant cette date. Ces opérations commencent par l'ouest de la vallée du Sebaou dans laquelle l'armée française pénètre pour la première fois en 1844. La première soumission des At Zemmenzer se produit dès cette date. Alliés des Iflissen Umellil dans le cadre de l'organisation en *seff* de la Kabylie, ils se portent au secours de ces derniers alors qu'ils sont attaqués par le maréchal Bugeaud en 1844, à Tadmait :

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 traverse³.

La tribu des At Zemmenzer se soumet et elle est placée, difficilement, sous administration indirecte. Comme pour le reste de la région, les années 1844-1857 constituent une période de transition entre la soumission et la mise en place d'une administration directe : les Français tentent alors de s'appuyer sur des relais politiques indigènes. 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 Maatka⁴ ».

2. *Ibid.*, p. 566.

3. ANOM, 6 MIOM 42, « Notice historique sur la tribu », 1891.

4. *Ibid.*

Deux poèmes narrent cet épisode avec un certain regret, car l'autorité française reste finalement lointaine et les fondements de la société kabyle ne sont pas encore ébranlés :

<i>Yella Bacaya nerbeh</i>	Au temps du Bachagha nous étions heureux
<i>Nekni a s-ndeeeu</i>	Et pourtant nous le maudissions,
<i>Yehkem s lleeb unecrah</i>	Il commandait avec bonne humeur et gaieté
<i>Axxam-is yugar seksu</i>	Sa maison prodiguait le couscous
<i>Iles-is yer medden yeqseh</i>	Sa parole était dure aux hommes
<i>Ar Yezzaraz ieffu</i>	Mais après avoir puni, il pardonnait ⁵ .

<i>Belqasem amek i d-as-teqra</i>	Belkassem, que lui est-il arrivé
<i>Asmi nemhub nemyeecaq</i>	À l'époque où nous étions amis, nous nous chérissions [les uns les autres
<i>Akken ay nella di lqasma</i>	Nous ne formions qu'un même parti ⁶ .

A. Hanoteau précise que les At Zemminzer étaient du parti du *bachagha* Belqasem u Qasi jusqu'en 1851. L'emprise reste jusqu'alors plutôt lâche, ce qui permet encore aux oppositions de s'exprimer dans la tribu, d'après les Bureaux arabes :

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 entièrement⁷.

Cette soumission reste ainsi nominale. L'agitation demeure permanente et les At Zemminzer se soulèvent à l'occasion de l'insurrection de Bou Baghla⁸ : il fit son apparition chez les Maetqa en 1851 et entraîna tout le pays en insurrection. Les At Zemminzer se soumettent une seconde fois après l'expédition du général Pélistier en novembre 1851 :

En 1851, ces tribus [les Beni Zemminzer, Beni Aïssi et les Maatkas] firent défection et embrassèrent la cause du Chérif Bou Bar'la [...].

5. Eli u Ferhat de Buhinun, HANOTEAU, 1867, p. 77.

6. Lhağ Seid n At Emer d'Iyil Lmal, HANOTEAU, 1867, p. 58-59.

7. ANOM, 71 MIOM 302, « Travail historique et géographique », 1865.

8. Mohammed bou Abdallah, « l'homme à la mule », apparaît en Kabylie vers 1849 et se fait proclamer « *mul ssaea* » (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 recrutent parmi les tribus déjà soumises ou indépendantes. Bou Baghla parvient à en soulever un grand nombre. Son insurrection (1851-1854) fut noyée dans le sang.

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 accepter les conditions qui leur furent imposées⁹.

La soumission à la France aboutit cette fois à une emprise qui se traduit par un contrôle administratif (recensement des personnes et des ressources) et la mise en place de corvées, l'ensemble étant durement ressenti par les populations dans trois poèmes :

<i>Rwan leğwad timeuyar</i>	Les nobles cœurs ont été rassasiés d'humiliations
<i>Segmi ylin hed ur tt-yetif</i>	Puisqu'ils sont tombés, personne ne pourra tenir
<i>Amrabeđ aqbayli yesxer</i>	Marabouts et Kabyles subiront la corvée ¹⁰

<i>Deg waggur n Bujamber</i>	Dans le mois de décembre
<i>Agris işarrer</i>	La glace durcissait la terre
<i>Nek tuy-i deg şşaxra</i>	Je fus pris pour la corvée
<i>W(i) yesean zayla a tt-yenber</i>	Celui qui possède une bête de somme la pousse devant lui
<i>Ulac astixer</i>	Pas moyen d'y échapper
<i>Ayyul aserdun yura</i>	Chaque âne, chaque mulet est inscrit ¹¹ .

<i>Lmal ak yura</i>	Tout le bétail est inscrit
<i>Yerna lewlad la ttrebbin</i>	Ainsi que les enfants à la mamelle ¹² .

À la suite de cette soumission, 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

9. ANOM, 6 MIOM 42, « Notice historique sur la tribu », 1891.

10. Eli u Ferhat de Buhinun, HANOTEAU, 1867, p. 48.

11. Lhağ Seid n At Emer d'Iyil Lmal, HANOTEAU, 1867, n° IV, p. 57-58.

12. Eli u Ferhat de Buhinun, HANOTEAU, 1867, p. 64.

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 complète¹³.

Pourtant, la poésie montre que cette participation à la suite de la conquête française ne correspond pas totalement à une adhésion des esprits. Dans un poème concernant l'insurrection des Amraoua en 1856, le poète Eli u Ferhat continue de louer certains villages des At Yiraten pour leur résistance :

<i>Iezzuzen d At Freh</i>	Les Iazzouzen et les Aït Ferah
<i>Dar leez ur tkennu</i>	Sont d'une race glorieuse qui ne ploie pas
<i>Ay yellan seg lqerrah</i>	Nombreux sont parmi eux les hommes de tête
<i>Mi hedren di leğmee iferru</i>	Quand ils prennent la parole dans la <i>djema</i> , tout est réglé ¹⁴ .

L'ORDRE COLONIAL ET SES CONSÉQUENCES SUR LA TRIBU LE NOM ET LE TERRITOIRE : DE L'ERC N AT ZEMMENZER AU DOUAR ZMENZER (1851-1955)

131

« L'organisation kabyle » (1858-1860) définit la « tribu des Beni Zmenzer »

L'« organisation kabyle » de 1858 est appliquée aux At Zemminzer en novembre 1860, comme pour toutes les tribus des cercles de Dellys, Tizi-Ouzou, Dra-el-Mizan. L'application de cette organisation fixe alors pour chacune un nom et un territoire (en termes de contenu, si ce n'est pas encore en termes de délimitation). Ces années 1860 correspondent aussi à un minutieux travail de description et d'analyse du terrain, ce qui donne lieu à la rédaction des monographies de tribus. 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 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 » (voir *infra*).

13. ANOM, 71 MIOM 302, « Travail historique et géographique sur les tribus », 1865.

14. Eli u Ferhat, HANOTEAU, 1867, p. 78-79.

Ce n'est qu'à la toute fin du XIX^e siècle que la tribu est géographiquement délimitée, avec une cartographie de son territoire projetée sur le papier, dans le cadre de l'application du *Sénatus-consulte*, qui s'effectue ici après la mise en place du régime civil.

Le *Sénatus-consulte* (1863-1897) fixe le « douar Zmenzer »

À la suite de l'insurrection de 1871, la Kabylie est totalement rattachée au territoire civil (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 Zmenzer en particulier ?

Les archives du *Sénatus-consulte* précisent que la loi du 28 avril 1887, prévoyant l'achèvement de la délimitation prévue dès 1863, est appliquée à la tribu par un arrêté du 20 juin 1891. Les opérations de délimitation se prolongent sur le terrain jusqu'en 1897 et sont orientées par des raisons historiques et politiques (indépendance, guerres avec les tribus voisines, etc.) 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 [...]. 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 Zmenzer¹⁵.

La délimitation de la tribu reprend son territoire, à l'exclusion du périmètre commun avec le centre de colonisation de Tizi-Ouzou : la tribu doit abandonner à l'État une superficie de 655 ha, qui servira à la colonisation. 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 Ihesnawen). Ce territoire de colonisation n'a jamais été récupéré par la tribu et a intégré le domaine de l'État. Cela explique qu'il a subi plus tôt les logiques urbaines et étatiques : installation de populations extérieures, jonction avec le

15. ANOM, 6 MIOM 42, Reissolet, « Rapport d'ensemble sur les opérations de la délimitation de la tribu des Beni Zmenzer », 1891.

tissu urbain de Tizi-Ouzou, aménagements de l'État (coopérative agricole, axe autoroutier et gare multimodale).

Ainsi constitué dans les années 1890, le *douar* Zmenzer se compose de « 4028 ha avec 22 villages et 27 azibs peuplés par 7520 habitants », « 1221 maisons couvertes en tuiles ». Enfin, une carte dressée par le commissaire délimitateur accompagne les rapports de ces opérations.

Le régime civil : la tribu comme base d'une circonscription administrative

Intégré à la commune mixte des Issers au départ, le *douar* est très vite intégré dans la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou (décret du 17 avril 1884). Ce type de communes n'a pas affecté la cohésion et le tissu social des communautés villageoises de la même manière. La création de ces communes impliquait certes la présence d'Européens et l'accaparement de terres indigènes pour la création de périmètres de colonisation et elle s'est parfois accompagnée du démembrement de certaines tribus : leur territoire disloqué intégrait des communes de plein exercice et apportait des subsides à la circonscription. 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 *Sénatus-consulte* : « Le pays n'offre aucune ressource pour notre colonisation, aucun Européen ne pourrait trouver des moyens d'existence dans ce pays [...] très accidenté et entrecoupé de ravins profonds¹⁶ ».

Ainsi, jusqu'à la fin de la période coloniale, le territoire du *douar*-tribu ne subit pas de modification. La politique administrative n'aura pas gêné la cohésion du territoire tribal.

LES IMPACTS DE L'ORGANISATION « KABYLE » : LE REJET DE LA MAINMISE FRANÇAISE SUR L'ORGANISATION SOCIOPOLITIQUE

La mise en place progressive d'une administration militaire directe (fin des années 1850-1871)

« L'organisation kabyle » s'appuie sur deux échelles dont on peut rappeler ici les grands principes (voir le détail dans le chapitre 1) : l'administration française prend en main la *tajmaet* (désignée *djemaa*) au niveau villageois et transforme

16. *Ibid.*

ses prérogatives et sa désignation ; d'autre part, elle 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-ouména*, un « chef de tribu », simple agent de police et de renseignement.

Les archives d'outre-mer révèlent que dès 1858, donc avant cette « organisation kabyle », la « tribu » des At Zemminzer est érigée en circonscription administrative. Ici, le terme « tribu » correspond à une entité administrative qui peut différer du découpage tribal précolonial. Les At Zemminzer sont en effet d'abord découpés en trois tribus et surveillés par trois *amin-el-ouma* :

- la tribu « Beni Zemminzer » 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 Ali¹⁷.

Par la suite, l'extension de « l'organisation kabyle » à toutes les tribus de la subdivision de Dellys en 1860 (sauf les Amraoua) divise les At Zemminzer en une circonscription (composée de deux fractions) et en 11 *djemaa*, comme indiqué dans le tableau 7.

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 des communes et disposeront d'une *djemaa*, ce qui n'exclut pas le regroupement de hameaux qui, avant la conquête, étaient indépendants. Les transformations touchent également à la nomination des « chefs » à l'intérieur même des villages : l'*amin-el-ouména* devient un fonctionnaire et le choix des *amin*, bien qu'élus par les villageois au suffrage universel, devait être ratifié par l'autorité française¹⁸.

Les sources officielles n'évoquent pas les réactions des populations au sujet de ces transformations administratives. Toutefois, une des poésies recueillies par A. Hanoteau offre des traces de la perception que la population locale pouvait avoir de ces nouvelles institutions. A. Hanoteau indique que ce poème a été composé à l'occasion des élections de 1862 :

<i>Yusa-d "lurd lbunan"</i>	L'ordre de bonne année est arrivé
<i>Kul leam beddlet temyer</i>	Tous les ans, changez d'autorité

17. ANOM, 2 H 50, « État nominatif des *amin el oumena* de la subdivision de Dellys », s.d., mais le document donne le montant des impôts pour les années 1858 et 1859.

18. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, p. 133-134.

Tableau 7 – Organisation administrative des At Zemmenzer dans le cadre de « l’organisation kabyle¹⁹ ».

« Circonscription d’ <i>amin-el-ouména</i> »	« Tribu ou fraction »	« <i>Touffiq</i> ou communes »	« Villages ou hameaux »	Chiffre de la population	Hommes portant les armes
Aïth Zmenzer	Aïth Zmenzer Hassenaoua	1 - Ighil el Mâle	Ighil el Mâle, Aït Melloul, Tiguirth guiril el Mâle	688	139
		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	1 088	146
		7 - Aït Ouanech	Aït hamran, aïth Ouguelali	540	44
		8 - Aït Anan	Aït Hassaïn, Sidi Smail	544	65
		9 - Oumaden	Oumaden	120	12
		10 - Aït Hassaïn	Aït Hassaïn	554	77
		11 - Tadert TamoKrant	Tadert TamoKrant, Bou Mansour	871	154
					5750

19. ANOM, 2 H 50, Colonel de Neveu, « Proposition du 5 mars 1860 ».

<i>Yefka-d uqeṭban iysan</i>	Le capitaine nous a jeté des os
<i>Aqbayli ssuq d amedyar</i>	Pour le Kabyle mauvais présage
<i>Yezree di tudrin qedran</i>	Il sème du goudron dans les villages
<i>Nhas izad ikeṭter</i>	Les haines s'enveniment et se multiplient
<i>Kfan lefhul iderman</i>	C'en est fini des hommes valeureux qui [guidaient les fractions
<i>Yemmut wi yellan d ccaṭer</i>	Celui qui était habile est mort
<i>Eedlen zzan d iselman</i>	Le zèn et le frêne ont été nivelés
<i>Thēzned a ssari n lebher</i>	Prenez le deuil, ô mâts des navires
<i>Green lqesba d iżerman</i>	Ils ont mis les intestins avec la bonne viande ²⁰ .

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*. A. Hanoteau et A. 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*²¹ ». 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 sociopolitique traditionnelle. D'après les commentaires d'A. Hanoteau, 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 A. 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 frêne²² ».

A. Hanoteau et A. 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 actif²³ ». L'idée d'une inégalité liée à la position des chefs des « fractions » (*tṭamen*) et l'idée qu'ils accaparaient le pouvoir sont critiquables : il s'agissait en fait de

20. Eli u Ferḥat de Buhinun, HANOTEAU, 1867, p. 265. J'ai modifié des éléments de la traduction proposée par A. Hanoteau pour des raisons exposées dans l'analyse qui suit.

21. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. II, p. 134.

22. DALLET, 1982, p. 774.

23. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. II, p. 31.

chefs informels qui s'imposaient naturellement grâce à leurs qualités reconnues et ils n'engageaient leur groupe que parce qu'ils étaient sûrs d'obtenir l'accord de tous²⁴. 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 inexistantes 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 occasionne²⁵ ». 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 percevait lui est abandonné²⁶, 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.

Les At Zemmenzer et l'insurrection de 1871

Face au choc de la conquête, on assiste à une recomposition du paysage religieux en Kabylie. Les Kabyles sont désenchantés par leurs marabouts du fait de la défaite ou des liens qu'ils avaient avec les autorités françaises et c'est surtout la Rahmaniya qui joue un rôle de premier plan dans la résistance contre la domination française. Elle a eu une importance considérable dans l'encadrement de la révolte 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 avril²⁷).

Les documents produits par les Bureaux arabes mettent en exergue l'importance de la confrérie dans la région. Dès 1852, c'est un homme de la tribu qui est devenu Grand maître de l'ordre : *cheikh* Enan. La Rahmaniya y est bien implantée à travers le « *cheikh* Mohammed ou Ali, moKeddem (*Imetqeddem*) ordonné par le *cheikh* el Haddad des Beni Aïdel », qui « fait des prosélytes pour l'ordre de Sidi Abderrahman. Le nombre des Khouans peut être évalué à 300²⁸ ».

24. MAHÉ, 2001, p. 82.

25. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. II, p. 31.

26. *Ibid.*, vol. II, p. 133.

27. Sur l'histoire de l'insurrection et sur les grands personnages qui y ont participé, voir entre autres : RINN, 1891 ; ROBIN, 1901 ; AGERON, 1968 (livre 1, chap. 1) ; ABROUS, 2001 ; YACONO, 2004 ; SALHI, 2014.

28. ANOM, 71 MIOM 302, « Travail historique et géographique », 1865.

Dans un tel contexte, les At Zemmenzer contribuent activement à cette « guerre synchronisée et bien maîtrisée²⁹ » en participant au siège du bordj de Tizi-Ouzou (du 15 avril au 11 mai 1871). Le dossier du *Sénatus-consulte* précise qu'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 » (1891). La forte influence de la Rahmaniya sur les Kabyles, mais aussi leur attachement viscéral à la terre et à la défense de sa valeur sacrée expliquent la forte mobilisation³⁰. E. Beauvois, un capitaine qui a participé à la répression de l'insurrection, témoigne de l'attitude des populations :

Hier, j'ai cru qu'on allait châtier l'insolence des gens de Bou-Hinou, 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 assurance³¹.

Les archives soulignent le rôle important de *Ccix* si Muħd u Ēli u Lqādi. Originaires des At Bu Yehya (At Dwala) d'après certaines traditions³², certains de ses descendants actuels en font un descendant des At u Lqādi 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, il était aussi en lien avec les figures d'autorité 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. [...] Il a été un de nos plus terribles adversaires. Il souleva tout le pâté montagneux des Beni Aïssi [...] 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 Āiad et l'autre à Hasnaoua. Il récitait la prière aux Khouans, excitait les esprits et encourageait les tièdes³³.

29. SALHI, 2014, p. 103.

30. ABROUS, 2001, p. 28.

31. BEAUVOIS, 1872, p. 122.

32. LASHEB, 2009.

33. ANOM, 16 H 29, « Confrérie et notables », 1898.

La répression est sévère dans toute la Kabylie et touche les At Zemminzer début juin 1871. Les opérations sont relatées dans le détail par les archives du *Sénatus-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 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 attaqua 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 kilomètres 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. [...] 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 Zmenzer³⁴).

Ailleurs en Kabylie, l'intensité des combats décroît très nettement après que le *Ccix* Aheddad ait déposé les armes le 13 juillet 1871 : cela met fin à l'insurrection dans la région. À l'instar des autres tribus, les At Zemminzer

34. ANOM, 6 MIOM 42, « Notice historique sur la tribu », 1891.

sont frappés de séquestre collectif. Dès 1872, ils sont admis à se racheter de cette mesure en échange de l'abandon immédiat à l'État d'une surface de 1 054 ha environ, affectée à l'agrandissement du centre de Tizi-Ouzou. Enfin, en 1880, la mainlevée du séquestre est prononcée par le Gouverneur général.

LE RÉGIME CIVIL : UN MAINTIEN OFFICIEUX DES ASSEMBLÉES VILLAGEOISES (1884-1956)

La mise en place du régime civil suit l'insurrection de 1871 et modifie profondément l'organisation administrative. 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 septembre 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 partie est, quant à elle, devient le « cercle spécial de Fort-National » et reste sous administration militaire encore un temps³⁵, tandis que la tribu des At Zemmenzer intègre l'arrondissement de Dellys. Selon A. Mahé, « dans toute la partie distraite de l'administration militaire, les assemblées villageoises ne bénéficieraient plus jamais d'une quelconque reconnaissance administrative³⁶ ». Pourtant, le cas des At Zemmenzer montre que ces assemblées ont encore eu une existence officieuse.

140

Le *douar* Zmenzer dans la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou

Le *Sénatus-consulte* précise la situation administrative des At Zemmenzer à la suite de la mainlevée de séquestre liée à l'insurrection de 1871 : « Soumis à l'organisation municipale depuis leur annexion à la commune de Tizi-Ouzou [1884], ils ont facilement accepté la situation ». Comme cela a été détaillé précédemment, toute la tribu est érigée en un *douar*, qui correspond désormais à une circonscription administrative : une section indigène de la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou. Son organisation administrative interne au début des années 1890 fait de chaque village une « fraction » administrée par un *amin*, sous les ordres du président du *douar*, qui est lui-même adjoint indigène de la commune de Tizi-Ouzou.

Dans ce territoire, comme tous 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

35. Les militaires y ont maintenu un temps l'organisation villageoise et l'élection des *amin* (MAHÉ, 2001, p. 226-227).

36. *Ibid.*

officieusement de *djemaa*, alors que ces dernières, sans être officiellement supprimées, mais sans nouveau statut, dépérissent. En parallèle, dès 1872, le gouvernement général d'Alger commanda des enquêtes au sujet de ce qu'il restait de la *tajmaet* 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. Après la décision de leur suppression générale en décembre 1887, le gouvernement général revient sur cette décision deux ans plus tard en raison de la sous-administration du pays. Les *amin* sont alors rétablis, pour servir de relais administratifs et d'informateurs au niveau des villages par l'arrêté du 23 mars 1889³⁷. 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 représentants de chaque fraction/village. Ces opérations sont en effet l'occasion d'activer momentanément une *djemaa* de *douar*, dite officiellement « *djemaa* spéciale » pour représenter la tribu dans les opérations de découpage. Elle est chargée de « représenter la collectivité ». Composée de douze membres, 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.

Cette organisation se maintient jusqu'en 1919. Cette date coïncide avec la mise en place de réformes issues de la loi du 1^{er} 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 des At Zemenzer). Les présidents élus de chaque *douar* prenaient part aux délibérations du conseil municipal portant sur les intérêts du *douar*, avec une voix seulement consultative. La *djemaa* gérait les biens communaux (aliénation, gestion des revenus qui devaient être affectés aux travaux d'intérêt public du *douar*, etc.). A. Mahé fournit les chiffres suivants à propos de la commune de Tizi-Ouzou : sous le régime précédent, le conseil municipal comprenait quatre conseillers kabyles, dont deux seulement représentaient les cinq *douars* rattachés (c'est-à-dire 75 villages et 30 000 habitants). Avec la réforme, il y avait désormais cinq *djemaa* et douze conseillers municipaux³⁸.

37. *Ibid.*, p. 226 et 252.

38. *Ibid.*, p. 310-311.

En ce qui concerne le *douar* Beni Zmenzer, l'élection de la *djemaa* de *douar* en 1919 a rassemblé 430 votants sur 780 inscrits³⁹.

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* demeurent et sont désignés officiellement par l'appellation « chefs de fraction » (certains documents administratifs continuent à les appeler « amines » jusque dans les années 1950). 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 et 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. 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, ainsi que des notices des *amin* de Beni Zmenzer, entre autres, permettent de préciser les critères qui guident les nominations : maîtrise écrite du français et de l'arabe, niveau de fortune, etc. Le caïd (le *bachagha* Smail) se prononce sur la réputation et le loyalisme envers la France. Le dossier intègre parfois la demande du candidat qui évoque l'accord du village pour sa nomination. Enfin, l'aptitude à être *amin* officiel est aussi jugée en fonction de l'influence de la famille (si le membre a déjà exercé la fonction) et l'exercice de la fonction de « *ttamen* de *kharouba* », qui n'a plus aucun caractère officiel ni légal, est parfois pris en compte.

Les At Zemmenzer dans la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou

Sera maintenant étudiée la prise en considération par les autorités administratives de certains éléments des structures traditionnelles qui ont survécu.

Une faible présence européenne dans le douar

Cette faible présence des Européens est révélée par les témoignages des femmes. Avant la guerre d'indépendance, ces dernières ne sortaient qu'exceptionnellement du territoire tribal et la plupart racontent qu'elles n'ont que très rarement croisé un « Français ». Les chiffres confirment cette faible présence. En 1911, la commune de plein exercice de Tizi-Ouzou regroupe 29 519 indigènes contre 925 « Français d'origine » (dont 788 sont au centre de Tizi-Ouzou), 26 israélites naturalisés et 275 étrangers naturalisés. En outre, le cas des inscriptions à l'état civil indique que l'administration coloniale

39. ANOM, 915 64, « Télégramme officiel du 12 décembre 1922 ».

présente un maillage très lâche : il était fréquent pour les filles nées à l'époque de n'être déclarées que quelques années après leur naissance, voire de ne pas être déclarées du tout et de « prendre la place » d'une sœur née précédemment, mais morte en bas-âge.

La perception des agents de l'administration française

Les différentes structures administratives sont évoquées dans les témoignages des « anciens » nés dans le premier tiers du XX^e siècle. Sont cités « *Cambiṭ* » (le garde champêtre), « *lamin* », « *lqayed* » (le caïd), « *lajwa* » (l'adjoint), *lxuḡa* (le *khodja*). Certains ont gardé un souvenir précis de ces agents de l'administration coloniale :

Wi yellan d lqayed fell-ay di lweqt-nni, d Seid Smaeil i d lqayed. Cambiṭ d si Saqid u Lqaḍi. Yella yiwen n At Enan hekkun-d fellas, Muḥend Chafa, d lxuḡa. Lxuḡa-agi d acu t, d secrétaire n lqayed.

« Celui qui était notre caïd à l'époque, c'était Said Smaïl. Le garde champêtre était Si Said ou Lkadi. Il y en avait un d'At Enan 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 yettef leerc n Bni Zemmenzer. [...] D irumiyen i s-yefkan amkan ; kečč yessen-ik, ma yella ar leesker a k-awin, d netta ad imarkin. [...] D netta i yezran irkelli, axxam n leflan atan sean yiwen yewwed 18, ma yella yiwen af waydeg a cctekin, ma d lḡaḡa... Ttkel af lqayed, a t-awin, a t-awin ! Ma yella yiwen u byin ara a t-awin ar leesker, lqayed-nni ney lamin yezmer a s-yini wagi d ameedur... Lqayed ad imarki ayen i s-yehwan

« Le caïd avait en charge la tribu des Beni Zmenzer. [...] C'étaient les Français qui l'avaient installé ; toi, il te connaissait, s'ils devaient t'emmener à l'armée, c'est lui qui t'inscrivait. [...] 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 ».

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 nejmeant [tejmuyæ] di taddart weħhed-sent. Atan tura, ma yella ad inin lħaġa af lhukuma, d lamin ay isiwden, ma yella wi d-iyeljen deg wawal, a t-isiwed, a s-yini, atan u byan ara Irumiyen, ur yebyi ara akka... a t-awin ar lħebs.

« Elles [les assemblées] se réunissaient seules dans les villages. 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 des assemblées non officielles pouvaient malgré tout être tolérées. Les pistes apparaissant dans les témoignages sont confirmées par les archives coloniales : le fonds de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou, notamment les documents émanant du sous-préfet Catalogne, en poste dans les années 1920, apportent des indications précieuses⁴⁰. Cette décennie est effectivement marquée par des débats concernant les *djemaa* et les « *kanounes* occultes », à l'occasion de procès instruits contre des *amin* et des membres de *djemaa* clandestines qui ont sanctionné d'une amende des villageois. C'est le cas par exemple lors du procès d'un *amin* de Tassaft-Ouerza du *douar* Oumalou pour usurpation d'identité⁴¹. Diverses interprétations du « renouveau » des *qanun* sont alors proposées. Ainsi, M. Rémond, administrateur de la commune mixte de Fort-National, dans un article publié dans la *Revue africaine* en 1927, lie la résurgence publique des *qanun* des villages aux désordres (en particulier « l'ivrognerie ») induits par la Première Guerre mondiale qui a mobilisé en tant que soldats ou en tant qu'ouvriers des Kabyles, et qui a provoqué la « recrudescence de l'esprit d'indépendance des Kabyles⁴² ».

Les documents émanant 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 phénomène. Il souligne

40. ANOM, 915 64, dossiers « courriers et rapports pouvant intéresser mon successeur », « statut politique des indigènes », et « kanounes kabyles ».

41. *Écho d'Alger*, 17 mars 1923, n° 4098.

42. MAHÉ, 2001, p. 315.

d'abord en 1919 que le maintien des assemblées villageoises et l'application des *qanun* constituent 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'administration⁴³.

Il parle 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* occulte⁴⁴.

Les autorités tentent d'en comprendre les causes. 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 1919⁴⁵. 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 Catalogne, 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 » ;
- l'entrée en vigueur de la loi de 1914 enlevant aux administrateurs la compétence judiciaire, pour l'attribuer exclusivement aux juges de paix ;
- le retour des Kabyles mobilisés ou émigrants avec « des habitudes d'ivrognerie, mauvaises mœurs, violence, larcins, vols, contre lesquels il a

43. ANOM, 915 64, « La Kabylie et les conséquences de la guerre – La Kabylie et les réformes indigènes », 20 septembre 1919.

44. ANOM, 915 64, lettre du sous-préfet au préfet d'Alger, datée du 6 novembre 1922.

45. « La Kabylie et les réformes indigènes », rapport du sous-préfet daté de 1919, en fait déjà mention.

fallu prendre des mesures énergiques et immédiates ». À ce sujet, le sous-préfet pointe certains incidents graves qui ont touché des représentants de l'autorité et parle d' « actes de rébellion ».

Enfin, 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, il propose d'utiliser les *djemaa* comme « une arme complémentaire des plus utiles ». « J'en ai déjà personnellement provoqué l'application dans mes conférences aux *djemaas* des *douars* », précise-t-il. Pour lui, il importe de tenir compte des nécessités de police d'un pays surpeuplé, sans routes d'accès 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 châtement immédiat de l'Administrateur empêchait ou atténuait autrefois.

Certes, ce représentant de l'autorité est heurté par ce qu'il appelle les tendances au « *self-government* que manifestent ces *djemaas* qui exercent une justice non plus déléguée, mais directe, non plus au nom du peuple français, mais au nom du peuple kabyle ». 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 absolument interdit et rigoureusement réprimé et les villages doivent en 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, jeûne 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 souhaite laisser continuer l'application de ces règlements intérieurs, parce que les villages y attachent une « si précieuse importance », mais également parce que cela servirait l'administration française. Le concours disciplinaire des *djemaa* pourrait en effet 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 ». 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. Enfin, il propose que les caïds, loyalement attachés à la France et présents sur le terrain, renforcent ce contrôle.

On voit donc que les institutions villageoises n'ont pas été ignorées par les Européens, par pragmatisme (du fait de l'impossibilité de les combattre réellement et par utilité pour l'administration française), y compris dans le cas de communes de plein exercice, qui n'ont pas connu comme les communes mixtes d'expériences exceptionnelles 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 renseignements du 13 octobre 1947, établie à l'occasion des élections municipales de cette même année, souligne le rôle « des notabilités et des *djemâas* du douar Beni Zmenzer ». Le pluriel montre sans équivoque qu'il s'agit des *djemaa* de village et non de la *djemaa* de douar. Par ailleurs, le « chef de fraction » de Buhinun, par une lettre adressée en 1953 au sous-préfet de Tizi-Ouzou et sous couvert du maire, sollicite l'autorisation de faire une fête « *zerda* » au marabout de Sidi Agad. L'enquête de terrain confirme cette vision d'une administration qui a composé avec les assemblées traditionnelles, ces dernières tenant elles-mêmes compte de l'emprise administrative française.

Du fait de la pression de l'ordre colonial, les fonctions de la *tajmaet* se restreignent surtout à l'organisation de la vie quotidienne et de fêtes collectives :

Tajmaet ttusemma lweqt-nni xeddmén kkan iberdan, a nruhet ar lmudaflan, ar targa-agi, wa d wayeḍ u ttnayen ara... Tfehmeḍ d aya umi zemren. [...] Ttnejmæen ad zluṅ timecreḥ ney ad niwlen i leḡwamee, ad jemeen ayinnat... Hatan ayen yellan. D lḥers 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. [...] Ils se réunissaient pour le sacrifice de *timecreḥ* ou pour célébrer les saints, pour collecter le truc... voici ce qu'il y avait. Il y avait des contraintes alors ».

Ainsi, les travaux collectifs permettant d'entretenir les villages sont encore réalisés. La *tajmaet* joue encore un rôle de médiation dans les conflits entre particuliers. Enfin, à des moments réguliers, elle organise des célébrations collectives : *timecreḥ*, sacrifice-partage lors de la petite Aïd, mais aussi *nnwal/ttebyita* ou « fête des saints », à l'automne après la saison des figes.

Le sacrifice-partage a toujours pour rôle de pourvoir en viande, notamment les plus pauvres : « *Ma a xeddmén timecreḥ-nni, ttusemma igellil-nni yedda-d, winna ixuṣṣen, u nesei ara yedda-d, di tmeceḥ-nni ad iruḥ baḥel. Axateḥ winna*

yesean iseddeq » (Quand ils procédaient au sacrifice-partage, le pauvre était intégré, celui qui était dans le besoin était intégré, il participait gratuitement au sacrifice-partage. Parce que celui qui avait les moyens faisait des dons). Il est aussi vécu comme un moment de joie : « *A nruh ar tmecret, imir a nefreh ak a nettneggiz irkelli* » (On allait à la *tmecret*, alors on se réjouissait tous, on ne tenait plus en place). Mais il était surtout perçu comme nécessaire au bien de la communauté villageoise : « *D ddwa n taddart ma a gen tmecret* » (c'était un remède pour le village quand ils célébraient le sacrifice).

Les cérémonies festives célébrant les saints sont aussi l'occasion de rassembler un public plus large que les seuls villageois ; hommes et femmes y participent, venant de la tribu, voire de l'extérieur, selon la renommée du saint (par exemple la *ttebyita* célébrée en l'honneur de *Sidi Eggad*, qui attirait les visiteurs venus de très loin). 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 un grand nombre de personnes ; le recensement des *zerdas* de la commune, réalisé en 1950 par la mairie, indique aussi l'origine des visiteurs : les *douars* Beloua et Betrouna. Symboliquement, la cérémonie permet de s'assurer la protection du saint : « *Qqaren-as ad thareb ad azlen idammen* » (On dit que le fait de faire couler le sang apportait une protection). Économiquement, c'est l'occasion de collecter de l'argent sous la forme d'offrandes pieuses (*lwaedi*), des offrandes votives : « *Win yebyun lhağa ad yawi lwaedi as-yini Rebbi ssefreh-iyi-d, Rebbi fk-iyi-d agrur, ad tezweğ yelli. Irk talaben* » (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). Cela permettait de remplir la caisse du village. *Nnwal* joue enfin un rôle social : c'est un des rares lieux 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. C'est le cas du recouvrement de l'impôt correspondant à l'aumône, recueilli sur les récoltes de blé et d'huile : « *Zik a tt-awin ar tajmaet g was leewacer. [...] Nettkkes leeccur n nneema. Amud wis 10 d leeccur* » (Autrefois, ils emmenaient [la récolte] à la *tajmaet*, les jours de fêtes religieuses. On enlevait l'*achour* en céréales. L'*achour* c'était le dixième de la récolte). De même, l'assemblée procédait à la publication des bans pour les récoltes. Un témoignage sur « *lexda lexrif* » au village d'At Hsen rappelle que l'assemblée décrète le jour de la cueillette des figes. À ce moment-là, les hommes prêtaient un serment devant l'assemblée en prononçant la formule : « *Ccada Rebbi, ccada ur wwin idurar, ma ččiy ma zriy* ». 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 figes 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 prélèvement d'amendes en certains cas, mais la coopération avec la justice de l'État s'est imposée pour certains délits et crimes :

Zik tella leǧmee di taddart. Win a yukren a t-xeṭṭin, win a yenyen a t-fken ar lḥebs, win a d-yeskidben af wayeḍ a t-xeṭṭin. Zik tella lḥerma [...]. Zik ma yili yedlem yiwen a s-zzin at taddart ad ccekkin 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 ».

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 le dire.

Ainsi, intégrées à une commune de plein exercice, mais en situation de périphérie par rapport à la ville centre de Tizi-Ouzou, les assemblées villageoises des At Zemmenzer ont pu continuer à organiser le quotidien de leurs villages. Certains indices appuient l'hypothèse d'une reconnaissance officieuse des institutions villageoises, au moins de la part de l'administration locale et chacun – le sous-préfet et le maire représentés sur le terrain par le caïd d'une part, les assemblées villageoises d'autre part – a dû composer avec l'autre.

149

Le maintien d'une assemblée tribale ?

Enfin, un témoignage évoque une « assemblée des douze » :

Tella tajmaet n ṭnac. [...] Kul yiwen a d-yefk win a iḥekmen af leerc-nni-nsen. Di ṭnac akid-sen i ttuyalen d tajmaet. [...] Am leerc-agi n wat Zemmenzer akkagi. Ad d-tili tajmaet n ṭnac, kul taddart a d-tefk yiwen leaqel

« Il y avait l'assemblée des douze. [...] Chacun envoyait un homme qui allait commander leur tribu. Ils étaient douze à former une assemblée. [...] Comme la tribu des At Zemmenzer. Quand il y avait l'assemblée des douze, chaque village donnait un notable ».

L'expression *tajmaet n ṭnac* est déjà connue pour d'autres contextes. Elle a désigné pour les Kabyles à la fin du XIX^e siècle une *djemaa* de village « fantoche ». Les *djemaa* de village ont en effet été phagocytées par l'administration française après l'insurrection de 1871 : à partir de 1876, l'assemblée 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 » fonctionnaire⁴⁶. Une chanson d'un poète kabyle, *Smaeil Azikkiw*, recueillie par Luciani et publiée dans la *Revue africaine*, y fait explicitement référence et souligne la réprobation des populations à son encontre⁴⁷. Par ailleurs, J. Servier, dans son étude de l'organisation politique traditionnelle des Iflissen Lebhar, évoque une assemblée des douze composée de représentants de chacune des quatre fractions, composant les Iflissen. En temps de paix, cette assemblée rencontrait 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 pèlerinages collectifs⁴⁸.

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 tribale 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 la première partie du chapitre 5).

LA « TRIBU » FACE À L'ESSOR DU NATIONALISME ET À LA MISE EN PLACE DE L'ÉTAT INDÉPENDANT

La période des années 1930 voit l'essor du nationalisme en Kabylie, en Algérie en général, 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, ces dernières ayant constitué un support de l'engagement nationaliste. A. Mahé a montré par exemple comment les luttes d'honneur se sont reconverties dans l'engagement politique⁴⁹. En 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, l'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

46. ABOUS & CLAUDOT-HAWAD, 1995, p. 2437.

47. LUCIANI, 1899, p. 22-23.

48. SERVIER, 1966, p. 171.

49. MAHÉ, 2001, p. 430-431.

ont pu être marqués par une culture politique « III^e République », qui posait l'opposition entre la modernité politique de l'État jacobin face aux traditions figées et archaïques des institutions locales. Par la suite, elles auraient cumulé les condamnations en raison de leur coexistence avec l'administration coloniale⁵⁰.

Pourtant, des écrits de militants analysés en première partie montrent que certains ont pu s'appuyer, de manière plus ou moins symbolique, sur les structures traditionnelles, pour fonder des projets politiques nationalistes ou structurer leur mouvement d'opposition⁵¹. L'hypothèse d'une « loi du silence » et d'une autocensure dans le domaine politique, à la suite de la « crise berbériste », peut expliquer chez les militants cet effacement des institutions locales, devenues emblématiques de la spécificité culturelle berbère dans les discours savants. Par ailleurs, A. 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 pendant et après la guerre.

En ce qui concerne l'ensemble de l'Algérie, Y. Ben Hounet note ainsi que le fait tribal a pu être appréhendé de manière ambivalente par les autorités, dénoncé comme un archaïsme social, mais idéalisé comme un système de valeurs supposées. Aussi souligne-t-il que « le fait tribal n'a jamais été réellement combattu⁵² ». Face à cette ambivalence des discours officiels, il est important de voir concrètement les mesures mises en place localement concernant d'abord le découpage de circonscriptions administratives, puis la prise en compte des institutions dites « traditionnelles », en réalité déjà transformées par un siècle de colonisation.

LE NOM ET LE TERRITOIRE DE LA TRIBU : ENTRE EFFACEMENT ET RENAISSANCE

1955-1983 : les découpages communaux effacent le territoire et le nom tribal

Comme l'indique le découpage chronologique proposé, il n'y a pas dans ce cas précis de rupture nette 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.

50. *Ibid.*, p. 7-8 et 213-215.

51. Voir A. Imache, M. Saïl, H. Aït Ahmed, dans le chapitre 2 du présent ouvrage.

52. BEN HOUNET, 2008.

Avec la guerre d'indépendance algérienne, un nouveau découpage communal efface les référents tribaux (1955-1962)

Cette guerre voit dans la région la mise en place des Sections administratives spécialisées (SAS) 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. Elles ont donc 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). Mais son principal intérêt est de quadriller le territoire 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 (figure 2) :

- le sud de l'ancien *douar*-tribu, avec les villages de At Izid, Agni Bbuffal, Tiyilt Mehmud, est intégré à la commune de Souk-el-Tnine, sous l'autorité de la SAS de Souk-el-Tnine ;
- le reste du *douar*, sous administration de la SAS de Bou Assem, est divisé en deux communes : celle de Bou Assem, créée en 1956, et celle de Bou Hinoun, créée en 1959 (par le regroupement de trois anciennes communes : Bou Hinoun, Aït Hessane, Aït Ouanèche).

152

Le territoire a perdu son appellation tribale dans les dénominations officielles. Toutefois, certains rapports issus des SAS ou de l'armée font encore référence aux « Beni Zmenzer » ou à « l'ex-*douar* Zmenzer », 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*.

Les premières décennies de l'indépendance (1963-1984) : un rejet du cadre tribal ?

Dans le cas des At Zemmenzer, l'effacement des « *douars*-tribus » se poursuit avec le découpage de 1963, qui divise l'Algérie en *wilayas* et communes (APC). L'État algérien choisit un découpage en communes vastes, dans lesquelles se diluent les *douars*-tribus hérités de la colonisation. L'ancien *douar* Zmenzer est alors intégré dans un ensemble beaucoup plus vaste (APC de Tizi-Ouzou), polarisé par cette ville.

**Le découpage de 1984 crée l'APC de Beni Zmenzer :
une renaissance de la « tribu » ?**

La réforme de 1984 a un impact profond sur le découpage des circonscriptions. De manière générale, « par pragmatisme administratif », l'État ressuscite

les noms de tribus et crée des APC de taille plus petite, dont les frontières se rapprochent davantage des frontières des tribus du XIX^e siècle⁵³. La carte projetant les transformations administratives de 1984 sur l'ancien territoire de la tribu au XIX^e siècle (figure 3), rend compte :

- de la réapparition du nom de *lœerc* dans les dénominations officielles (sous sa forme arabisée : Beni Zmenzer) ;
- du 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, Iḥṣnawen et leur plaine « *azayar* ») sont rattachés à l'APC de Tizi-Ouzou) ; au sud, Agni Bbuffal, Tiylt Meḥmud et At Izid, déjà détachés à l'époque des SAS, restent dans l'APC de Souk-el-Tnine.

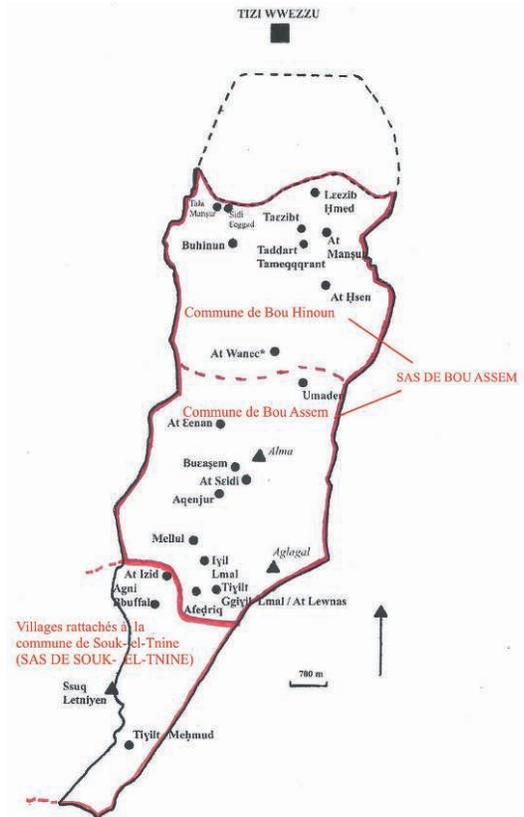


Figure 2 – Carte du découpage communal de 1959.

53. MAHÉ, 2001, p. 484, 2004 et 218.



Figure 3 – Carte du découpage communal de 1984 (situation actuelle).

LES ASSEMBLÉES : DES INSTITUTIONS NEUTRALISÉES (DES ANNÉES 1930 AUX ANNÉES 1970)

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 Zemenzer, 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 toutefois 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 surveillance policière révèle que la « liste musulmane d'union démocratique pour la défense des intérêts communaux de Tizi-Ouzou » (regroupant « Indépendants » et membres de la SFIO) se constitue après avis des notabilités et des *djemaa* du *douar* Beni Zmenzer. Au contraire, l'activité du PPA, interdit dès 1939, qualifié de terroriste, se déploie dans la clandestinité :

Zik xeddmey ar Messali, nettxellis imiren rebea meyya duru [...]. A neqqim di Sidi Menşur, deg yid, a neqqim di lğamee-agi deg yid. A nennejmae, deg yid i nettnejmae, 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 [le mausolée des At Esmran], la nuit, on restait dans cette mosquée. On se rassemblait, c'est la nuit qu'on se réunissait [pour dire] on va faire comme cela, on va faire comme cela ».

D'autres indices confirment le poids de l'ordre colonial qui impose à l'action anticoloniale la clandestinité. 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 tesea lamin*, chaque région *yesea cambit*, chaque région *yesea lxuğa*, pour organiser *daxel taddart di tudrin ad tqedceđ, lamin din, lamin yesea tafamilt* ; parce qu'il n'est pas pour, il était contre toujours, parce que... *lukkan as-ifaq lqayed izmer as-yexdem lħağa, lħebs ney... Xas yebya ad yexdem*, mais il ne peut pas. Automatiquement *yemmal ar lqayed*. Ils ont arrivé, *organizin, mačči d tamsalt n smana, mačči d lħağa iseblen*.

« 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 l'affaire d'une semaine, ce n'était pas chose facile ».

Toutefois, les cadres locaux traditionnels ont pu jouer un rôle. Les militants s'appuient en effet 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.

La guerre d'indépendance algérienne : les découpages villageois et tribaux utilisés par le FLN, mais des assemblées ignorées

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 Twil (nom de guerre de Hocine Hammouche) dans l'organisation de la région dès la fin des années 1940⁵⁴. 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. Aux côtés 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 doit agir pour la cause clandestinement. En 1954, d'après la reconstitution de l'encadrement de la *wilaya* III historique par le musée du Moudjahid de Tizi-Ouzou, il se retrouve à la tête de toute la région dite de Dra-el-Mizan.

Puis, durant la guerre, l'organisation du Front de libération nationale 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. Leur *douar* correspond à une *kasma*. La structure du FLN, appelée « organisation politico-administrative » (OPA) par 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 cette organisation.

Des documents sur les commissaires politiques, responsables à différents niveaux, expliquent leur rôle et leur rapport avec les *douars* et « fractions ». Ce dernier 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* ». Dans chaque village, un « comité des trois » sera chargé d'organiser les cellules 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 *djemaâ* 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 et un président). Cependant, les villageois votent par acclamation pour une

54. Témoignages recueillis auprès de la population, de ses deux enfants, complétés par des renseignements fournis par le musée du Moudjahid de Tizi-Ouzou, ainsi qu'un numéro de la revue *Révolution africaine* (du 2 novembre 1963).

liste de cinq membres choisis par le commissaire. Les directives officielles n'envisageaient donc pas de s'appuyer sur les structures traditionnelles⁵⁵.

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 a été rendue possible, parce que couverte par la construction d'un puits grâce au travail collectif des villageois : cela a permis de détourner aussi bien l'attention des autorités françaises que celle des villageois non militants.

Les assemblées villageoises ne semblent pourtant pas avoir complètement disparu. Certains témoignages (concernant par exemple Iyil Lmal) évoquent une disparition de l'assemblée pendant la guerre. D'autres 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 tejmaet n taddart deg yid ney deg uzal, dber uqerrum ! A melmi m-yehwa ad ttnejmaeed. Tella tajmaet a tettnejmae. Amek a myefken rray ihi ? Amek a myefken tadékli ? Amek a myefken tamusni ? Anda a qqimen ma u ttnejmaeen 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).

Les assemblées villageoises dans les deux premières décennies de l'indépendance

Les témoignages indiquent que les assemblées sont encore là ou 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, etc.). Le local devient suspect parce qu'il contrarie ce projet unificateur et centralisateur et alimente la crainte du danger régionaliste, renforcée par les affrontements de l'été 1962 et la rébellion de 1963 localisée principalement en Kabylie⁵⁶. En réalité, tout en leur déniaient 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 assemblées, suite à la guerre et du fait de leur contact avec les administrations de l'État, connaissent à ce moment-là certaines adaptations.

55. Voir aussi sur cette organisation les données générales fournies dans BOUAZIZ & MAHÉ, 2004, p. 243-247.

56. SALHI, 1999.

Leur composition s'est maintenue et repose encore sur la structure lignagère comme en témoigne le président actuel du comité de village de Tiyilt Mehmed, né en 1949 :

Nekkini mi d-kkrey d agrur, usiy-d nesea tajmaet, l'organisation i m-d-nniy akkagi, llan si zik. D acu zik strukturin d iderman. Adrum les Harun, les Cbili, les Ubrahim... kul adrum alaḥsab lyaci, sean ṭṭeman-nsen. Le ṭṭamen est le porte-parole vis-à-vis du président (lamin n taddart).

« Moi quand j'étais enfant, nous avons la *tajmaet*, 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 par la suite désignées par les termes « *aqerru* » (tête, chef) ou « président ». Cela s'explique peut-être par le fait qu'avec la guerre, un certain nombre d'*amin* des villages du *douar* ont démissionné ou sont partis en France, comme l'indiquent les archives des SAS.

Puis, avec l'indépendance, les villages se retrouvent face à un nouvel interlocuteur et une nouvelle tâche :

Tuyal d ayen testeeqel tmurt-nney, ilaq a truḥed a d-tawiḍ, ilaq a d-tawiḍ l'école primaire, a d-tawiḍ un château d'eau, a d-tawiḍ aya [...]. Lagen leibad a ileḥhun ar berra. Seg imiren kmasan ad ddmn win yeyran.

« Notre pays étant redevenu paisible, il fallait aller [à l'administration] chercher [des choses pour le village], il fallait aller chercher l'école primaire, un château d'eau, ou autre chose. [...] 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 *tajmaet* fait donc appel à des individus plus jeunes, ayant été scolarisés, 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 *tajmaet* 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.

Chapitre 5

LA PERMANENCE D'UNE COHÉSION TRIBALE AU XXI^e SIÈCLE ?

Le territoire et le nom par lequel la tribu a été désignée ont été transformés à la suite des politiques administratives imposées par les États. D'autres dynamiques – démographiques, urbaines et migratoires – ont pu les affecter. Malgré ces transformations objectives, que reste-t-il du nom et du territoire, les deux référents identitaires tribaux les plus visibles ? En effet, « les êtres humains ne vivent pas dans le monde tel qu'il est, mais dans le monde tel qu'ils le voient » :

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 chacun¹.

Ce chapitre s'intéresse donc, à travers les pratiques, mais aussi les représentations que les populations développent, au maintien du territoire des At Zemminzer comme espace de vie, signe d'une cohésion tribale qui confirmerait par ailleurs la pertinence de ce terrain pour une enquête ethnologique.

Puisqu'il ne m'a pas toujours été possible de 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, malgré une urbanisation, des aménagements et des migrations, qui ont « brouillé » ses limites. L'organisation des transports en commun dans la région rend compte, elle, de la pratique quotidienne du territoire comme espace de déplacement, tandis qu'un discours articulant parenté et

1. FRÉMONT, 1976, p. 90-91.

territoire, tenu par certains informateurs, permet une approche plus subjective de l'espace, mettant en jeu une composante culturelle. Enfin, des phénomènes de réappropriation du nom des At Zemmenzer révèlent le maintien de l'attachement à cette affiliation tribale ainsi que son articulation avec l'identité kabyle ou berbère.

UN TERRITOIRE TRIBAL, ESPACE VÉCU ET REPRÉSENTÉ

DES RÉACTIONS AUX DÉCOUPAGES ADMINISTRATIFS MONTRENT LE MAINTIEN DES AFFILIATIONS VILLAGEOISES ET TRIBALES

Sans que la question soit explicitement posée, les témoignages ont fait apparaître des tâtonnements dans la mise en place des nouvelles circonscriptions administratives après l'indépendance. Ils ont également révélé que, loin d'être passifs, les At Zemmenzer ont réagi aux découpages qui démembraient le territoire tribal ou bouscullaient 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, mais la lecture des journaux officiels de l'année 1963 confirme des hésitations concernant la constitution des nouvelles circonscriptions administratives dans l'Algérie indépendante.

L'ancien *douar* Zmenzer est au départ coupé en deux et les villages situés au nord (Buhinun, Ihesnawen, 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 Maæetqa :

Mi y-d-nnan, asmi tefra lgirra, nnan-d tura ad tuyalem ar Lexmis, nekni irgazen-nney ad tneggizen dayen. Tajmaæt-nni n tñac ad tini 'a wer texdem, a wer texdem, a wer texdem'. Ugin, xaṭi. Ur nettbeddil ara læerc-nney ar læerc nniḍen, ar Lemæatqa !

« Quand ils nous ont dit, quand la guerre fut terminée, ils nous ont dit maintenant vous allez être rattachés au Khemis (Souk-el-Khemis, chef-lieu de la commune de Maatka) nos hommes se mirent à s'agiter. **L'assemblée des douze disait : "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 ».

Tableau 7 – Découpage administratif de 1963, fondé sur le J.O. du 31 mai 1963.

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

Source : J.O. du 31 mai 1963 – Tableau annexé au décret 63-189 du 16 mai 1963 portant réorganisation territoriale des communes (www.joradp.dz)

Tableau 8 – Découpage administratif de 1963, fondé sur le J.O. du 5 novembre 1963.

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

Source : J.O. du 5 novembre 1963 - Tableau annexé à l'ordonnance n° 63-421 du 28 octobre 1963 portant réorganisation territoriale des communes (www.joradp.dz).

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. Cependant, on ne sait pas dans quelle mesure le choix des Maatka a pu jouer un rôle répulsif. Ce groupement tribal, comme on l'a vu, était un ennemi des At Zemmenzer : il n'appartenait pas au même *seff* et les deux tribus s'affrontaient 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.

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 et le déplacement jusqu'au chef-lieu de la commune qui n'aurait pas été facilité, notamment pour les femmes. Par ailleurs, ce témoignage évoque une organisation supra-villageoise qui s'est activée pour influencer sur les décisions de l'État : une assemblée regroupant des représentants des villages se serait donc maintenue,

malgré la colonisation. Faute de source officielle, nous ne pouvons savoir si l'opposition des At Zemmenzer, qui semble avoir été suivie d'un *boycott*, a abouti. En tout 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, qui crée en 1984 une APC de Beni Zmenzer, suscite lui aussi des commentaires. Ces derniers révèlent, si ce n'est les critères objectivement utilisés par les autorités, du moins la lecture qu'en font certains villageois. Ils traduisent une vision de l'espace marquée par les représentations liées à la structure tribale. Deux types de commentaires 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 en kabyle pour désigner l'intérêt supérieur du village, contre l'intérêt de la commune ou de la tribu) pour que le village de Buhinin 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'APC².

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 », comme ce membre du comité de village d'At Hsen : « *Sselsqen-aney s dree ar Tizi Wwezzeu*, même *assagi* 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 vaste et polarisée par un centre urbain qui accapare les ressources et l'attention de l'administration, tandis qu'en périphérie, des villages de montagne se sentent délaissés. L'opposition ville/montagne (que l'on retrouvera aussi ailleurs) renforce également la volonté de rattachement à l'APC, qui a symboliquement, à travers le nom, hérité de l'identité tribale.

2. J'ai envisagé au départ une étude des élections locales afin d'analyser le rôle de l'appartenance tribale/villageoise dans la vie politique ; malheureusement aucune des APC n'a pu me fournir les résultats détaillés par bureau de vote des consultations électorales.

UN TERRITOIRE TRIBAL TRANSFORMÉ, MAIS PORTEUR D'UN RÉSEAU DE RELATIONS PRIVILÉGIÉES

Déterritorialisation et dilution des marges nord du territoire face aux dynamiques urbaines et migratoires

Comme de nombreuses régions en Kabylie, le territoire des At Zemmenzer a été touché au XIX^e siècle par l'émigration. Ce phénomène, tout comme la scolarisation, constitue un des facteurs expliquant la particularité de la Kabylie en matière de revendication identitaire. Il touche de manière très inégale l'Algérie, mais aussi la Kabylie. Peu de sources permettent d'aborder ce phénomène à l'échelle locale. Les archives des SAS offrent des données sur la situation de différents *douars* à la fin de l'année 1955 : sur 14 850 habitants, 1 500 hommes travaillaient en France en décembre 1955, soit environ 10,1 % de la population totale du *douar* Zmenzer.

La monographie de la SAS de Bou Hinoun datée de 1959 apporte aussi des indications parcellaires sur les villages des Ihesnawen, d'At Wanec et de Buhinun. L'évaluation de la population masculine émigrée proposée par l'officier de la SAS est très approximative : sa monographie évoque les ressources « 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 (7 327 âmes), ainsi que le nombre d'hommes électeurs (726). On peut grossièrement 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, de la commune mixte de Fort-National, étudiés par A. Mahé³, ces taux s'avèrent légèrement plus faibles : pour Beni Aïssi, cela correspond à 11,6 % de la population totale et 46,5 % de la population active masculine ; pour Beni Douala, on atteint respectivement 13,2 % et 53 %. Toutefois, pour l'officier qui rédige la monographie, cette émigration est qualifiée d'importante.

Dans tous les cas, cette émigration qui semble s'accélérer après l'indépendance a abouti à 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 laquelle ils sont encore en lien (voir à ce sujet le chapitre 7). 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 faire partie de la communauté villageoise. Certains comités sont en

3. MAHÉ, 2001, p. 383-385.

mesure de chiffrer exactement le nombre d'habitants résidents et affiliés à l'assemblée, ainsi que les membres « potentiels » qui résident à l'extérieur. Cela dépend du dynamisme du comité, les sources manquent donc pour évaluer de manière fine cette population.

Enfin, ce territoire n'a pas été épargné par les dynamiques urbaines qui se sont accélérées tout au long du XX^e siècle. D'abord, à la suite de 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 les Lemeatqa ; 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, peuplées par des habitants des villages plus anciens ; ces habitants étant déjà rattachés à une communauté, 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. C'est le cas d'Aglagal qui a commencé à se peupler à la fin des années 1970. Une réunion s'est tenue en juin 2013 afin de discuter de la mise en place d'une organisation pour la nouvelle agglomération. Cela a abouti à un échec en raison de l'attachement des habitants à leur village et à leur communauté d'origine. Par ailleurs, le nord du territoire tribal a été amputé dès la fin du XIX^e siècle 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 » (Azayar n Buhinun et Azayar Iḥesnawen, peuplée auparavant par les membres de la tribu) accueille aujourd'hui des populations extérieures. « *Kul leerc 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 une appartenance tribale difficile à traduire aujourd'hui en limites territoriales claires (au nord) et une population difficile à dénombrer de manière exacte. En tenant compte de ces réserves, le tableau 9 propose une estimation de cette population.

**Tableau 9 – Population actuelle dans l'ancien territoire de *Iærc*
(hors périmètre de colonisation)**

Villages/communes	Source de l'estimation	Évaluation pour les années 2000
Buhinun	Fonctionnaire de l'APC de Tizi-Ouzou	Environ 12 000 hab. ⁴
Ihesnawen	Coordination de l' <i>arch</i> Ihesnaouen	Environ 10 000 hab.
APC de Beni Zmenzer	Archives APC (chiffres du RGPH de 1998)	12 120 hab. (estimation 2005)
-Alma		1 512
-Aglagal		764
-Aït Anane/Ighil Nali/Iguelfane		1 546 / 157 / 474
-Bouassem		207
-Aït Saïdi		226
-Oumadene		749
-Akendjour		756
-Ighil Elmal		1 347
-Melloul		464
-Tighilt Elmal / Aït Lounès		621 / 216
-Afedrik		366
-Aït Ouanèche		1 960
-Aït Amrane		752
Villages rattachés à l'APC de Souk-el-Tnine (Tiyilt Meħmud, Agni Bbuffal, At Izid)	Membres des comités de village ; article de presse	Inférieure à 10 000 hab.
Total		Environ 45 000 hab.

4. Une projection de l'évolution démographique pour 2010 estimait Bouhinoun I (agglomération en montagne) à 5 124 hab. et Bouhinoun II (en plaine) à 4 215 hab. (Dahmani *et al.*, 1993, p. 206).

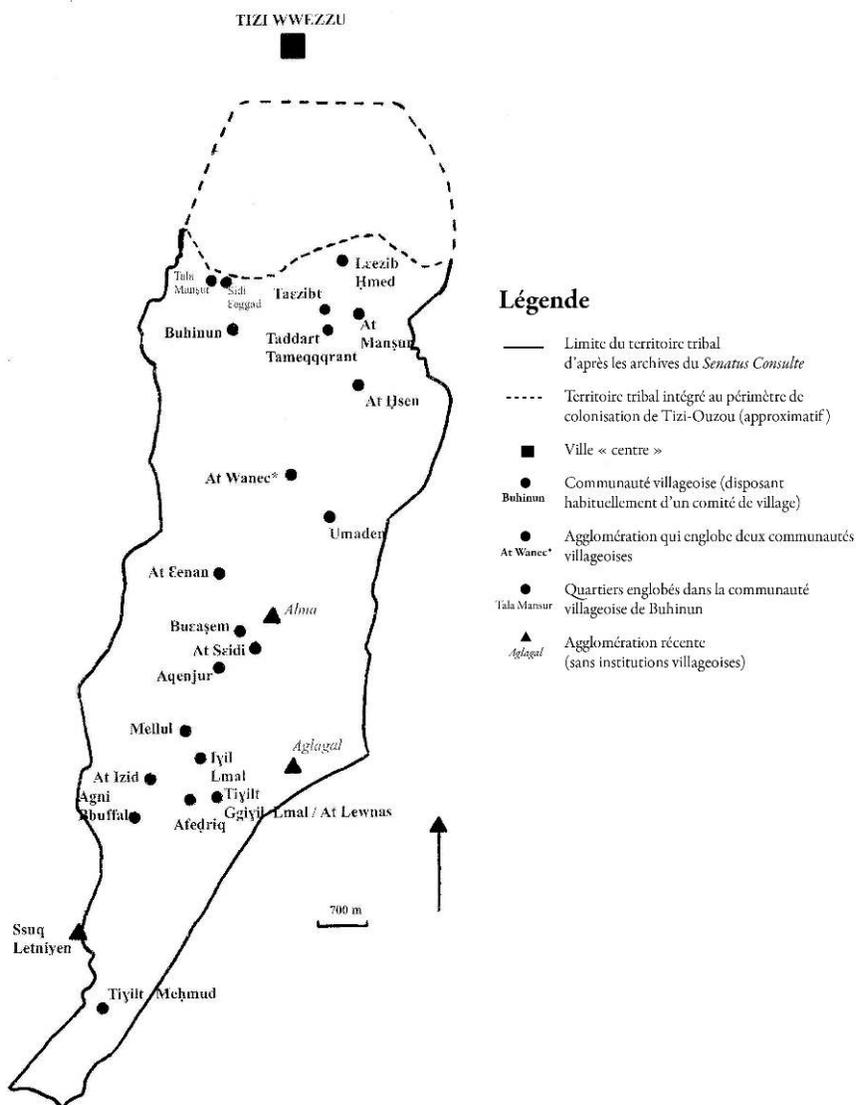


Figure 4 – Carte des limites du territoire des At Zemmenzer et des agglomérations actuelles.

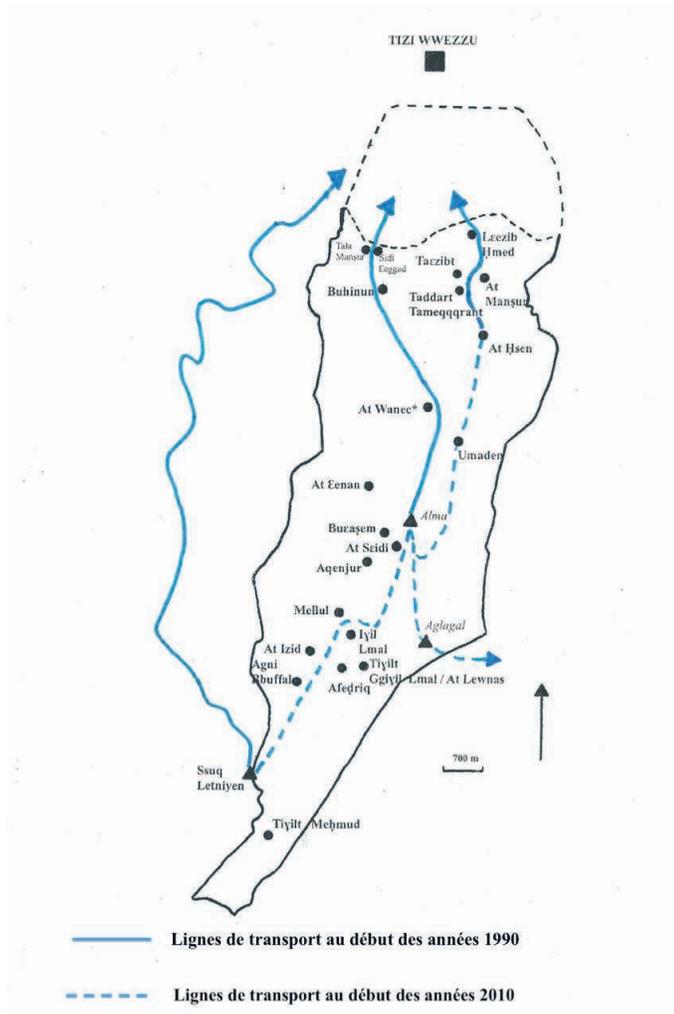


Figure 5 – Réseau de transport collectif parcourant l'ancien territoire tribal.

Un réseau de relations privilégiées qui montre le maintien d'une cohésion tribale

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 privilégiées entre les villageois de la tribu. En quoi l'organisation des transports « en fourgons aménagés » peut-elle révéler cette pratique de l'espace ?

L'ancien territoire tribal, qui était délimité en fonction de l'hydrographie et du relief, connaît 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 ». De manière générale en Algérie, la notion de transport public fait défaut : l'absence de l'État 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 transport privées 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 étude préalable 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 pratiqués⁵.

Les premières lignes de transport qui se développent au début des années 1990 semblent suivre une logique administrative ou fonctionnelle : elles relient essentiellement les chefs-lieux de communes à la ville-centre (d'un point de vue administratif et économique), Tizi-Ouzou. Ce sont jusqu'à présent les seules lignes officielles. Si on compare avec la situation au début des années 2010, on observe que trois nouvelles lignes sont apparues (voir la figure 5) :

- Alma - Beni Douala (chef-lieu de daïra) par Aglalal ;
- Alma - Ighil Lmal - Souk-el-Tnine ;
- Alma - Ihesnaouen par Oumaden (dernière en date).

Le président de l'APC explique ainsi le processus : l'État 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. Ces nouvelles lignes (toujours officieuses au moment de mon enquête) relient le chef-lieu de l'APC de Beni Zmenzer (Alma), ancien « centre » de la tribu qui accueillait les réunions de notables, à l'ensemble des villages de l'ancien territoire tribal.

Il faut noter qu'en parallèle du développement de ces lignes, le déplacement des femmes à l'extérieur des villages est devenu progressivement plus libre. Depuis les années 1990, les flux semblent s'être fortement développés et diversifiés : les hommes, mais aussi les 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

5. YESGUER, 2008, p. 139-141.

assurent le transport collectif sont, aux dires des informateurs, les membres d'un « réseau de parenté » et qu'ils sont reconnaissables par tous. Transparaît là l'idée que l'espace occupé par les anciens villages de *leerc* est encore vécu comme celui partagé par « une grande famille ».

LA QUESTION DE LA PARENTÉ, DES LIGNAGES À LA TRIBU

Des réactions spontanées des habitants (obtenues par 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 les analyses du XIX^e siècle et contemporaines insistent sur le caractère labile et politique de la tribu kabyle, 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, etc.). Mes premières approches du terrain étaient quelque peu brouillées sur le sujet : certains travaux, comme ceux de M. Khellil⁶, avaient pu effectivement faire du principe de parenté le fondement de l'organisation sociale kabyle. 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.

169

LA GÉNÉALOGIE : DES RÉCITS REDÉPLOYÉS À L'ÉCHELLE DES VILLAGES ET DES LIGNAGES ?

Les récits de fondation, dont rendaient compte les archives coloniales évoquées dans le chapitre 3, ont été confrontés avec le terrain. Cette démarche s'est très vite révélée une impasse à l'échelle de la tribu, voire à celle des villages : à part quelques exceptions (en particulier pour les lignages maraboutiques), la parenté, même fictive, n'était pas un élément perçu ni énoncé par les villageois comme constitutifs des affiliations villageoises ou tribales. Les habitants 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 pour 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. Dans les récits, les *iderman* proviennent d'un peu partout en Kabylie, voire du Nord de l'Afrique et il n'existe pas toujours d'histoire

6. KHELLIL, 1984, p. 45.

légendaire apportant une cohésion à l'ensemble de la communauté villageoise. Ce constat était d'autant plus flagrant à l'échelle de *leerc*. Chez les At Zemmenzer, je n'ai pas trouvé de trace aujourd'hui 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 allait dans le sens de mes lectures théoriques sur les structures sociales berbères et en particulier kabyles, présentées en introduction.

Les récits de fondation recueillis au XIX^e siècle par les militaires français sont en fait autant tributaires des représentations de ces officiers que de celles des At Zemmenzer. Or, il apparaît que chez ces derniers, ces mythes fondateurs semblent s'être aujourd'hui effacés ou se redéployer davantage à l'échelle du village ou des lignages. Je développerai, à titre d'exemple, le récit de fondation de Buhinun, qui s'inscrit en continuité avec la seconde version du récit retrouvée dans les archives du *Sénatus-consulte*. Il rapportait que les marabouts, qui avaient fondé la tribu après avoir migré de la Saguia Hamra, avaient pris sous leur protection trois frères (Maamar, Yahia et Mesda), originaires du village de Bou Hini des Beni Ghobri, qui fondèrent par la suite les villages de Bouhinoun et At Anane. Dans les versions énoncées oralement aujourd'hui à Buhinun, le point de départ du récit n'est plus le rôle du marabout fondateur, mais la migration de deux des frères (Mæemmer et Yehya), toujours présentés comme originaires des At Buhini. Le marabout (*ccix*) n'intervient qu'ultérieurement pour les conseiller sur la fondation du village ; le troisième frère en désaccord avec les deux premiers a fini par fonder un autre village et est élué dans la plupart des versions... Les deux frères sont à l'origine des deux *iderman* les plus importants du village de Buhinun aujourd'hui⁷.

Le mode de définition de l'identité locale n'est donc plus totalement ce qu'il a pu être par le passé. Certes, la définition des identités par la généalogie est récurrente en Kabylie, comme ailleurs au Nord de l'Afrique, mais elle y correspond, par le cadre dans lequel se déploie le récit généalogique, à des unités sociales très diverses (*adrum*, village ou tribu). Les militaires, à la recherche de l'histoire des tribus, ont pu faire coïncider leurs narrations au cadre tribal défini comme base du nouveau découpage administratif.

En outre, cette généalogie énoncée reste négociable à travers des versions alternatives et elle connaît des recompositions en fonction des enjeux actuels, aussi bien sociaux que culturels⁸. Le récit généalogique constitue un ressort de la cohésion des communautés dont elle donne une vision essentialiste mais, dans le cadre d'une

7. Je reprends plus loin les transformations importantes qui se rajoutent aux motifs de base du récit en fonction des informateurs qui le rapportent ; ces variations confirment à quel point ces récits sont recomposés pour répondre aux enjeux contemporains des informateurs (voir le chapitre 11).

8. ASSAM, 2019a.

transmission orale de la mémoire partagée, il autorise des transformations. Comme l'a montré L. Bohannan pour les Tiv du Nigéria, les généalogies changent et doivent changer afin de rester compatibles avec une structure sociale mouvante : le changement social peut ainsi coexister avec une doctrine de la permanence sociale⁹.

« *A sderwicen* » (ils délirent), réagit l'un de mes informateurs, lui-même marabout, confronté à la lecture des récits collectés par les militaires et que j'ai retrouvés dans les archives coloniales... 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. Outre l'attachement au village ou au lignage (en particulier pour les marabouts), c'est une origine berbère que revendiquent les acteurs aujourd'hui. À la jonction entre affiliation maraboutique et affirmation identitaire berbère, ils rejettent l'idée que leurs ancêtres soient d'origine arabe : 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.

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-à-dire que ma mère est originaire de ce village), explique un membre de l'association culturelle Imal du village d'At Enan, qui n'en est pas originaire ; « *nemmasab* » (nous nous allions par mariages), explique le président du comité de village d'At Hsen 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 et de mesurer celle-ci, une recherche de données statistiques fiables m'a amenée à consulter les registres de mariage 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 (date de l'enquête), mentionnent le lieu de résidence et, s'il est différent (notamment pour les villes), le lieu d'origine des conjoints¹⁰. Les tableaux 10 et 11 indiquent le nombre absolu de mariages ainsi que le pourcentage par rapport au total.

9. BOHANNAN, 1952, p. 311, 314.

10. Dans les villages de montagne, rares sont les « étrangers » au village qui s'installent, en raison d'un intérêt économique faible (seuls le font les enseignants nommés dans l'école du village, parfois un imam pour la mosquée) ou en raison de la surveillance des comités de

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 *leerc* (colonne 1 et colonne 2, la commune de Beni Zmenzer ne comprenant que des villages des At Zemminzer), 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 matrimoniales¹¹.

Tableau 10 – Origine des conjoints pour les 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 (<i>At Eisi</i>)	Autres
Nombre	20	9	4	4	4**
Pourcentage	47,65 %	23,85 %	9,5 %	9,5 %	9,5 %

Source : état civil, APC de Beni Zmenzer, 1985.

Tableau 11 – Origine des conjoints pour les 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	Un village des autres tribus de l'ancienne confédération (<i>At Eisi</i>)	Autres
Nb	11	24	22*	9	65**
Pourcentage	8,4 %	18,3 %	16,8 %	6,9 %	49,6 %

Source : état civil, APC de Beni Zmenzer, 2012.

*9 actes précisent un village des At Zemminzer.

**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.

Cette situation est bouleversée en ce début de XXI^e siècle : les mariages endogames, que ce soit à l'échelle du village (8,4 %), de *leerc* (33,6 %), voire de la confédération dans son ensemble (40,4 %) sont devenus minoritaires. La très forte ouverture du territoire, avec le développement des moyens de transport et de communication, en particulier les NTIC, explique une endogamie moins

village (*tajmaet*). Voir sur ce point le chapitre 7. La situation est différente dans les villes, les agglomérations nouvelles ou les espaces de plaine.

11. Il aurait été intéressant de travailler sur les villages des Ihesnawen 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 pas pu être consultées à Tizi-Ouzou.

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-Arreidj... ainsi que des étrangers (français ou suisses). Reste néanmoins aujourd'hui un nom en partage.

LE NOM DE LA TRIBU : VALORISATION 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 est devenu l'objet de revendication.

LE NOM DE *LEERC* : UNE SYMBOLIQUE CENTRÉE SUR L'HONNEUR

Ce nom ne correspond ni dans les souvenirs des At Zemmenzer aujourd'hui, ni au XIX^e siècle, à un ancêtre éponyme. Aujourd'hui, les At Zemmenzer donnent une source étymologique, toujours hypothétique, à leur appellation, à travers deux explications centrées toutes deux sur la notion d'honneur. Leur nom serait issu du terme « *anzer* », « *nez* » au sens propre, mais aussi « honneur, amour-propre » (*nnif*) : les At Zemmenzer seraient donc *At nnif*, des gens d'honneur.

Ainsi, ce qui semble symboliquement réunir les At Zemmenzer, d'après les discours d'aujourd'hui, réside 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 (*ttamen*) 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 s'engagent 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 anonymat (sic) des plus frustrants. Le mot « Zmenzer » tirerait son origine de « tinzer¹² » qui signifie « nif » (honneur). À ce titre, un sursaut d'orgueil de tout le monde et en premier lieu, la jeunesse s'avère des plus nécessaires et des plus urgents¹³.

12. *Tinzert* (pl. *tinzar*), comme *anzaren* désigne le nez, l'amour-propre (le *nnif*) ou l'honneur (DALLET, 1982, p. 592)

13. *Tabrat*, n° 2, 1996, p. 1.

En conséquence du dernier découpage administratif, « At Zemminzer » désigne aujourd'hui aussi bien la tribu que la commune et son sens devient parfois équivoque.

RÉFÉRENTS ADMINISTRATIF ET TRIBAL SE SUPERPOSENT ET SE CONFONDENT

Ainsi, on note des hésitations et des divergences quant au sens à donner à ce nom. Par exemple, l'administrateur de la page Facebook « Ath Zmenzer¹⁴ » raconte qu'à l'occasion d'un concours de la plus belle photo de villages de la commune organisé sur sa page, il a reçu des photos d'Ihèsnawen qu'il a refusées.

Autre exemple significatif, un mémoire de licence de l'université de Tizi-Ouzou concernant le développement de la menuiserie dans cet espace¹⁵ annonce 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. 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 Zemminzer 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 ».

174

UN NOM DEVENU UN ENJEU DE LA REVENDICATION IDENTITAIRE

Enjeux autour de la revendication identitaire berbère : Beni ou Ath 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 ou la

14. ATH ZMENZER, Facebook, URL : <https://www.facebook.com/pages/ath-zmenzer/232094076164?ref=ts&fref=ts>

15. ASSAM & BOURBIA, 2010-2011.

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). 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 semble spontanément vouloir utiliser la forme en « Beni », puis se ravise lorsqu'elle évoque le découpage administratif : « *Uyalen ccerken-aney ak d Bni Dwala [...]. Nitni qqaren-as d Bni Dwala, nekni d Bni ... d At Zemmenzer* » (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 de chacune des deux formes peut être diversement interprétée :

- 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 ou 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 et au manque d'investissement de l'État dans la promotion de la langue berbère.

D'autres exemples illustrent ce lien qui est appuyé entre appartenance tribale ou communale et identité kabyle ou berbère. Certains s'inscrivent dans le territoire, comme un panneau de signalisation réalisé par le président de l'APC de Beni Zmenzer et installé sur sa décision (photo en couverture). Interrogé en février 2006, il dit ne pas avoir rencontré de problèmes au niveau de l'État, car « *tamaziyt* est une langue nationale ». Aux côtés du nom officiel et de sa traduction en français, le panneau propose la forme berbère écrite de surcroît en *tifinay*¹⁶.

Les usages du nom tribal s'insèrent donc dans ce phénomène de reconstruction identitaire, qui a touché les Berbères de manière inégale, en particulier les Kabyles, et fait de la langue une référence essentielle de leur identité et des *tifinay* un emblème identitaire.

Le nom révélateur de dynamiques de réappropriation du local

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-

16. Sur les *tifinay* emblèmes de l'identité berbère, voir le chapitre 11.

Zmenzer » (archives de l'APC de Beni Zmenzer). Le président ultérieur de l'APC nous a expliqué 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, mais aussi de la volonté de réappropriation de l'ancien territoire tribal. 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 cette partie de l'ancien territoire tribal perdu au XIX^e siècle (voir *infra*).

CONCLUSION

Cette reconstruction historique de la tribu des At Zemmenzer montre les éléments de cohésion divers qui la constituaient au XIX^e siècle. Il faut souligner le peu d'informations apportées sur l'organisation politique interne. Apparaissent nettement l'indépendance du village et l'importance du tissu de relations tribales : alliance et conflits, rôles des saints et marabouts, organisation économique avec des productions plus ou moins spécifiques faisant leur renommée... Enfin, il existait des relations importantes avec l'autorité turque qui a empiété en partie sur cette tribu.

Le milieu du XIX^e siècle et la conquête française ouvrent une période de profondes transformations, liée à l'essor de l'emprise d'un État centralisé. Pourtant, le nom de la tribu s'est maintenu dans les représentations de la population, mais également sous sa forme arabisée dans les dénominations administratives. Cette dénomination officielle est l'objet de réappropriation, qui s'articule avec la revendication identitaire berbère. Cela s'explique entre autres 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 (au moins dans les espaces de montagnes, si ce n'est dans ceux de la plaine). Ainsi, dans le cas des At Zemmenzer, l'idée de déstructuration du territoire tribal est à nuancer fortement. Cela a pu permettre le maintien d'un espace tribal vécu et représenté. La « tribu » du XIX^e siècle correspondait 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 partiellement.

C'est dans ce cadre qui se recompose que la tribu et les institutions villageoises en particulier ont évolué, en lien direct avec les politiques

d'administration locale mises en œuvre. L'administration coloniale s'appuie avec « l'organisation kabyle » 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, les At Zemmenzer participent activement au soulèvement qui touche la Kabylie. La répression qui s'ensuit aboutit à une soumission définitive et, comme ailleurs en Kabylie, à l'intégration progressive dans le régime civil. La tribu, constituant un *douar*, reçoit une nouvelle organisation administrative réformée ensuite en 1919. D'après les sources disponibles et les témoignages recueillis, deux organisations bien différentes, 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, qui ont continué à exercer certaines de leurs anciennes prérogatives, voire de nouvelles.

Ces assemblées ont géré la vie quotidienne des villageois et continué d'exercer certaines prérogatives judiciaires. Mais elles ont pris en compte leur insertion dans un ordre administratif extérieur. La possibilité pour ces assemblées de se développer a été contenue par la mise en place d'ordres autoritaires et répressifs (par l'État colonial, puis par l'État indépendant), mais il semble y avoir eu en général une certaine reconnaissance de fait des assemblées villageoises par les différentes autorités (par le sous-préfet de Tizi-Ouzou ; par l'APC post-indépendance). Ces autorités ont pu tenter de s'appuyer sur elles : pour la surveillance par le caïd pendant la colonisation et le 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 ainsi montré des capacités d'adaptation à des ordres politiques différents. Par ailleurs, 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.

INSTITUTIONS VILLAGEOISES ET
TRIBALES CHEZ LES AT ZEMMENZER

PERMANENCES, RENOUVELLEMENT
ET RÉAPPROPRIATIONS APRÈS 1980

Chapitre 6

INSTITUTIONS VILLAGEOISES À PARTIR DE 1980 : RÉNOVATION ET IDENTIFICATION À LA BERBÉRITÉ

1980 constitue un incontestable tournant à différentes échelles. À 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, qui était la règle depuis 1962. La décennie 1980 voit en effet la multiplication des oppositions organisées au régime et des manifestations populaires. Octobre 1988 connaît des manifestations dans l'ensemble du pays et constitue « l'instant crucial de l'effondrement du système fondé sur un parti unique ». Auparavant, le « Printemps berbère » avait fortement secoué l'édifice institutionnel et idéologique en posant le problème de la diversité des populations et de la définition culturelle de l'Algérie¹.

À l'échelle de la Kabylie, l'interdiction de la conférence de M. Mammeri 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 1970², s'exprime désormais au grand jour : mobilisation et manifestations des étudiants, des enseignants puis des lycéens, grève générale et illimitée à l'université, manifestations et heurts dans les villes de Kabylie, etc. Le mouvement se diffuse massivement et touche toutes les catégories de la population. Après l'intervention des forces de sécurité, le 20 avril, des affrontements sont enregistrés dans toute la Kabylie. Le mouvement est sévèrement réprimé, mais le MCB repose désormais sur une sérieuse assise populaire³.

1. STORA, 2001, p. 80 et 98.

2. Sur ces éléments, voir le chapitre 9 exposant les différentes modalités qui ont amené des militants des At Zemmenzer à adopter la cause identitaire berbère et à procéder à une reconstruction identitaire sur la base d'éléments locaux.

3. CHAKER, 1987, p. 24.

À l'échelle des villages, un profond renouvellement de la *tajmaet* s'effectue en lien avec l'essor du mouvement berbère. Les jeunes qui en sont issus investissent les affaires de leur village. Les associations culturelles se multiplient dans de nombreux villages de Kabylie après 1989⁴. On voit aussi apparaître un nouvel objet appelé « comité de village », décrit comme une « version rénovée des antiques *djemâas* » et, sur le terrain, la situation peut dès lors s'avérer complexe :

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 sages⁵.

Cette coexistence a pu générer partenariat, concurrence ou conflits⁶, signes d'une lutte pour représenter le village auprès des autorités et au sein de la communauté.

Il s'agit 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 *tajmaet*, l'assemblée traditionnelle déjà transformée par son insertion dans des ordres étatiques depuis le milieu du XIX^e siècle.

LE PASSAGE DE LA « TAJMAET » AU COMITÉ DE VILLAGE : DES SITUATIONS DIVERSES, COMPLEXES À OBJECTIVER

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 des APC locales que dans les années 1990, à travers les courriers des comités. Le processus de rénovation n'aboutit à une appropriation massive de l'écrit dans les activités des comités que dans les années 1990-2000 et il reste difficile de retrouver les archives de ces premières organisations dont les membres actuels ne conservent pas toujours la trace. 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. L'utilisation des termes *tajmaet* ou « comité de village », employés l'un pour l'autre par les villageois, n'aide pas à obtenir une datation précise quant au passage de l'une à l'autre.

4. MAHÉ, 2001 ; KOURDACHE, 2001.

5. ABROUS, 2004b, p. 4031.

6. MAHÉ, 2004, p. 221 ; KOURDACHE, 2001, p. 189 ; SCHEELE, 2009, p. 122-138.

Ce passage est habituellement décrit par les spécialistes de la Kabylie comme la conséquence de deux phénomènes : l'influence du mouvement culturel berbère ; l'ouverture 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 un rôle différent selon les villages et expliquent les décalages en termes chronologiques dans les transformations qui ont touché les assemblées villageoises.

Des assemblées ont connu un renouvellement dès les années 1980 et le lien avec le MCB est clairement perçu et énoncé. Ainsi du comité de *Bueaşem* : « *Zik nesea tajmaet akkenni*, le comité *di* les années 80 *i yekmaşa* [...] » (Autrefois on avait la *tajmaet* comme cela, le comité, c'est dans les années 1980 qu'il a commencé). « À peu près en 85. C'était un rajeunissement total, dû à l'activité du MCB, du mouvement culturel berbère ».

De même, un ancien membre du comité d'Aqenjur, étudiant à Alger en 1980 et mobilisé lors du « Printemps berbère », raconte comment il a investi les affaires de son village à l'époque :

Vers 81-82. *Llan* les vieux-*nni*, *imyaren-nni n zik zik*. Avec notre génération *nettuali* les choses un peu différentes. Parce qu'il faut activer, le village *ixuşş* les moyens, donc *ilaq a nherrek* un peu *ar berra*. [...] *Nekni* c'est un coup d'État qu'on a fait au comité de village-*nni n zik*. *D imyaren*, à peu près 70 ans *akken* (*lulen* les années 12, 16, 20). Pourquoi ? *Tewweđ trisiti* à un mètre du village, *nitni mazal-iten* avec les histoires-*nni*, *teffey-ak tyaziţ ilaq ad txellşed*.

« Vers 81-82. Il y avait ces vieux, les anciens d'autrefois. Avec notre génération on voyait les choses un peu différemment. 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'État 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 1912, 1916, 1920). 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 1996, 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 universitaires⁷ pour prendre en charge justement les problèmes du village. [...] *Tella tajmaet* [= il y avait la *tajmaet*] c'est des personnes très âgées [...] ils n'ont pas la même vision que nous.

Enfin, pour certains, il y a eu transformation du statut puis le rajeunissement des responsables, comme le retrace le président du comité d'Agni Bbuffal :

Nesea 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 avons 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 avons vu que le village était complètement en perte de vue. Chacun fait sa loi. On s'est dit, il faut faire quelque chose ».

Dans la plupart des témoignages sur le sujet, revient le fait que la *tajmaet* n'avait pas totalement disparu. À un certain moment, les « anciens » ont été débordés ou ont laissé la place à une nouvelle génération. Cette génération a d'abord pu investir le comité dès les années 1980 ou s'engager dans la création d'une association culturelle. Puis, sur ce modèle, elle a pris les rênes du village et transformé le fonctionnement de la *tajmaet*, surtout au niveau de la gestion et procédé à une réorientation de ses préoccupations. Ces transformations ont pu se faire brutalement ou progressivement, dès les années 1980 pour certains villages, dans les années 2000 pour d'autres. 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'association⁸. Or, certains membres de comités soulignent à ce propos le rôle de l'État : l'introduction de la forme du comité est devenue un moyen de contrôle des institutions villageoises. Le président du comité de Bueašem 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-

7. Ce militant désigne par ce terme des jeunes gens qui ont un niveau d'études universitaire.

8. Je n'ai pas réussi à connaître la date exacte de la création officielle (c'est-à-dire actée administrativement) de l'ensemble des premiers comités, car les anciens membres n'ont souvent pas gardé ou 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 un renouvellement, les acteurs n'indiquent que la date du renouvellement et non celle de la création.

nmi [ce comité], c'était *tajmaet*, c'était ce qu'elle a été, soit avant soit après le FLN.

L'USAGE DES MOTS INSCRIT LES COMITÉS DANS UNE CONTINUITÉ AVEC L'ANCIENNE *TAJMAET*

Malgré l'apparition d'un vocabulaire nouveau (en français, mais aussi parfois en kabyle), les termes usités au XIX^e siècle sont toujours largement employés. *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1872-1873) donnent des précisions au sujet des usages du mot « *tajmaet* » au XIX^e siècle. 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 ces auteurs, lorsqu'un Kabyle parle de la *djemâa* de son village, il fait le plus souvent allusion à cette assemblée restreinte⁹. Aujourd'hui, chez les At Zemminzer, bien que le terme « *tajmaet* » puisse désigner l'assemblée regroupant l'ensemble des villageois, il désigne davantage le comité de village.

185

LE « COMITÉ DE VILLAGE » OU *TAJMAET*

Les deux expressions désignent pour les membres de comités une réalité équivalente. Dans l'usage, 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 nesea tajmaet nekni [...]. Dayem tella tajmaet* » (Dans notre souvenir, nous, nous avons toujours eu une assemblée villageoise [...]. Il y a toujours eu l'assemblée villageoise). D'autres informateurs emploient le terme « comité » pour exprimer la même idée : « Le comité *yella* depuis toujours, mais *s lkwayed* depuis les années 1990 » (Le comité est là depuis toujours, mais il n'a de « papiers » que depuis les années 1990).

Même lorsque l'on insiste pour comprendre le moment où la *tajmaet* a connu une accélération des transformations (modernisation sous la forme d'association, agrément décerné par l'administration, etc.), 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,*

9. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. II, p. 7 et 22.

di taddart-nney si zik qeddcen akkagi » (ce n'est que le nom qui diffère, dans notre village depuis longtemps on active de cette manière). À ma question « *Melmi teṭṭaxxer tejmaet ?* » (Quand la *tajmaet* a-t-elle disparu ?), un membre du comité d'Afedriq répond « *Mačči teṭṭaxxer* (Ce n'est pas une disparition). C'est la continuité d'un outil de survie d'un Kabyle ».

Mes observations plus générales sur le vocabulaire utilisé par les villageois, confirmées également par celles des membres des comités au contact des « citoyens » du village (c'est ainsi qu'ils les nomment), indiquent que l'emploi des termes dépend du profil des locuteurs. Les plus âgés, notamment les femmes, emploieront plus souvent « *tajmaet* », 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 jeu¹⁰). Je reviendrai plus longuement dans un autre chapitre (le chapitre 11) sur les enjeux de langues et sur le travail mené autour du vocabulaire au sein des comités, mais on peut noter que l'informateur expliquait ici vouloir employer un terme « réellement » kabyle.

IÆERḌIYEN (LES VERTUEUX), *ṬṬEMAN* OU LES BÉNÉVOLES

186
Une troisième expression est également parfois employée : *iæerḍiyen* (*aæerḍi* : vertueux, estimé ; *leerḍ* peut désigner l'honneur, l'honnêteté¹¹). 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 et qui sont abordées dans le chapitre suivant) sont des hommes 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 : « *tteawaney i wudem n Rebbi* » (j'aide pour le visage de Dieu), c'est-à-dire gratuitement ; « *kecmey s neyya tameqqrant* » (je suis rentré dans le comité sans arrière-pensées), le terme *neyya* désignant à la fois la naïveté, la droiture, le désintéressement¹² ; « *byiy ad xedmey 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. C'est le cas du président du comité de Tiγilt Meħmud, retraité, ancien travailleur au

10. DALLET, 1982, p. 615.

11. *Ibid.*, p. 1000.

12. *Ibid.*, p. 585.

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 « malgré lui » : « *Hekkun-iyi-d af jeddi, qqaren-iyi-d jeddi isellek wa, ixdem wa, umbeed nekkini ccyel yettyama 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).

« L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE » ET *LEĠMEE* (*N TADDART*)/*LUFEQ*

Leġmee désigne aujourd'hui chez les At Zemmenzer d'abord l'assemblée générale, terme qui rappelle la forme associative adoptée par les comités. C'est le terme *leġmee* qui est employé de manière quasi générale pour désigner la réunion de l'ensemble des citoyens du village. Si le dictionnaire kabyle-français de Dallet, qui s'appuie sur un autre parler (celui des At Mangellat), donne pour le même terme la définition de « délégation de notables ; commission de marabouts, de prud'hommes, d'hommes sages¹³ », la racine JME, 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'accord¹⁴), qui désigne le consensus, l'entente entre tous les villageois réunis et qui rappelle l'ancien mode de prise de décision (à l'unanimité), qui a pourtant disparu.

Un usage concomitant des termes (*tajmaet* et comité d'une part, *leġmee* et assemblée générale d'autre part) indique que les institutions actuelles sont vécues (perçues et énoncées) comme une continuité avec les institutions de la société tribale.

S'INSCRIRE DANS UNE TRADITION AUTOCHTONE PERMET D'AFFIRMER L'IDENTITÉ BERBÈRE

Outre l'usage de cette terminologie, la continuité entre le comité et la *tajmaet* est aussi l'objet d'une reconstruction par les discours énoncés sur ces institutions.

DES ORGANISATIONS AUTOCHTONES ET HÉRITÉES DES « ANCÊTRES »

Quand on les interroge sur les transformations subies par l'organisation du village, les acteurs insistent pour inscrire leur action dans la « tradition » : le terme cache deux connotations, l'ancienneté et le legs des ancêtres. Un

13. *Ibid.*, p. 370.

14. *Ibid.*, p. 854.

membre du comité d'Agenjur explique ainsi : « *Tajmaet tlehhu s les anciennes traditions, tlehhu s leqwanen iqdimen d-ggān lejdud, [...] mačči d tura i d-nnulfan, ney tura i ten-xedmen* » (La *tajmaet* 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 : « *Tajmaet ma yella tettu ayen d-ggān lejdud-nsen, ayen xedmen ak lejdud-nsen, donc d leibd i inekkren imawlan-is* » (si la *tajmaet* 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 ney si Lmerrikan. [...] Nney ccyel-agi. D ayla-nney nekni.* On l'a pas inventé, on l'a pas importé ; c'était propre à la tradition et à la culture.

« C'était un parlement, un parlement à l'échelle locale. [...] On n'a rien pris d'Europe ou des États-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. »

188

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 *tajmaet*. Parce qu'*ad truheḍ* 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 truheḍ* dans des régions-*agi anda ulac xilla Imaziyen*, et bah *u tettafeḍ ara*.

« Le comité de village s'appuie sur la tradition de la *tajmaet*. 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 nesea zik. Bac akken u nettuyal ara d wayeḍnin. Neqqim toujours d nekni, d Leqbayel, d Imaziyen.*

« 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, des Kabyles, des Berbères ».

UNE VALORISATION PAR LA REPRISE DE MOTIFS DU DISCOURS COLONIAL RÉINTERPRÉTÉS EN TERMES POLITIQUES MODERNES

On relève d'autre part chez quelques acteurs des comités une influence d'un certain discours européen. Ils citent parfois explicitement les auteurs européens qu'ils ont pu lire : Hanoteau et Letourneux, Marx, etc. Trois caractéristiques sont attribuées à l'institution. Parfois on met en avant sa « laïcité » :

La structure kabyle, *ayen nettmeslay, tajmaet irkelli*, la preuve *belli ferqen ger* la religion *ak d lecyal n taddart, ad tafed lamin n taddart ak d tteman* ils s'occupent du fonctionnement *n taddart, ccix lğamee* il s'occupe uniquement du côté religieux, *u yessekcem ara iman-is g wayen yeenan amek i tleħhu taddart*. [...] Donc *akkagi tura nezmer a d-nini d tagi i d* la laïcité-*nmey*.

« La structure kabyle, ce dont on parle, *tajmaet* et tout, la preuve qu'ils séparent la religion des affaires du village, vous trouverez l'*amin* du village et les *tteman*, 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).

189

Un président de comité, par ailleurs ancien militant du PAGS¹⁵, 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 ». 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 [...]. 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

15. 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.

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 ṭtamen* [quand ils disent *ṭtamen*], quelqu'un qui va représenter sa famille *ney 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.

Ce dernier extrait permet de souligner l'effet de valorisation induit par les discours diffusés sur les institutions, mais, en parallèle ce sont l'autochtonie et le lien aux ancêtres qui sont surtout mis en avant. Par ailleurs, ces témoignages soulignent aussi l'influence de la culture politique moderne et ses concepts dans cette représentation de l'organisation kabyle traditionnelle.

Chapitre 7

FONCTIONNEMENT ET RÔLE ACTUELS DES COMITÉS DE VILLAGE

Entre renouvellement et maintien d'une vocation fondamentale

Une des distinctions essentielles entre la *tajmaet* et le comité réside, d'après les membres de ce dernier, dans sa forme et son statut d'association, 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. Cependant, l'équivalence entre la *tajmaet* et le comité de village est justifiée par leurs fonctions identiques. L'analyse des actions des comités, à travers les témoignages et les archives, confirme que les trois domaines d'intervention de la *tajmaet*, rappelés précédemment, demeurent aujourd'hui. Toutefois, des pratiques ont pu disparaître ou se renouveler profondément pour s'adapter à diverses situations. Au-delà de ces évolutions concrètes, il convient de s'interroger 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 village¹.

DES INSTITUTIONS ET UN FONCTIONNEMENT EN RENOUVELLEMENT

COMPOSITION ET FONCTIONNEMENT DES COMITÉS

Le choix des *tteman* 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 *tteman* (le terme a été conservé même s'il ne désigne pas toujours exactement la même chose), certains d'entre eux occupant une fonction particulière dans le bureau de l'association (trésorier, secrétaire, etc.). Les informateurs sont unanimes au sujet de leur désignation :

1. MAHÉ, 2001, p. 566-567.

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, d'autre part, parce que cette tâche entraîne beaucoup d'obligations et aucun avantage : « *Ilaq ad yewjed ad yeğğ si lheqq-is* ; le sens du sacrifice, ça veut dire *d kečč a s-imudden i la communauté-inek. Ilaq ad teğğed seg yişurdiy-en-inek, ad teğğed si lweqt-inek* » (Il 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).

Si ce constat était déjà celui d'Hanoteau et Letourneux à la fin du XIX^e siècle (voir le chapitre 4), il est d'autant plus vrai aujourd'hui que les villageois sont moins disponibles qu'à une époque où ils exerçaient pour la très grande majorité leur activité au village. Sont ainsi mis en avant les changements dans le mode de vie et leur impact sur le fonctionnement de la communauté :

Zik xeddmén lexla, mi kfan lecyal-nsen tteffyen. Yiwen n ccyel i tesseid, yiwen n ssuq i tesseid. Kifkif-iten, u tezmired ara a d-tiniđ u stuɛfey ara. Turakka wa d axeddam ar ddewla, wa yesea 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'État, l'autre a des engagements ».

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 les mêmes tâches :

- la sagesse et l'éloquence : « *yesea leeqqel* » (il est réfléchi), « *yessen ad yebder* » (il sait parler) ;
- le fait d'être un « bon diplomate » pour régler les conflits entre les villageois et avoir de bons rapports avec les familles ou les individus. En kabyle, les informateurs utilisent l'expression « *ddeewa lxir* » (bénédictions, souhait de bonheur²) ;
- le sens de l'engagement, voire du sacrifice (puisque la fonction n'offre aucun avantage) ; ce sens du sacrifice est exprimé en kabyle par la notion de « *leerd* » évoquée précédemment (voir le chapitre 6).

2. DALLET, 1982, p. 168-169.

- l'exemplarité : pour être crédibles, le comité étant amené à sanctionner les villageois, ses membres doivent être irréprochables, de même que les membres de leur famille. « *Ilaq leibd d axeddam itnedren* » (il a de l'expérience), « *yessen a d-yehder, yessen ad isemsawi timsal, arraw-is selhen* » (Ce doit être un homme qui se concentre sur les affaires, il a de l'expérience, 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 judiciaire. 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 comportement³.

Toutefois, il ne faut pas méconnaître les intérêts personnels qui peuvent motiver les individus à intégrer les comités. Lors d'un entretien avec un ancien membre de comité, ce dernier, qui hésitait à aborder un point sensible, a demandé à mettre en pause l'enregistrement. Il a alors narré un incident, qui avait fini par créer une fissure au sein du village : le noyautage du comité par un *ttamen*, 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 un rôle réel dans le choix des membres. Mais il peut exister des intérêts particuliers ou symboliques, comme le prestige, et des intérêts moins avouables comme la volonté d'orienter certaines décisions.

Du fait des transformations de l'assemblée et du contexte dans lequel elle agit (place de l'écrit, relations avec les administrations autour des projets techniques, etc.) s'est imposé le recrutement de personnes pour leurs compétences, que les acteurs traduisent en termes d'utilité. Un président de comité précise les critères qui l'ont guidé dans ses choix : « *Nexter-d si les enseignants, newwi-d si les ingénieurs, les licenciés, des profs d'université. Le degré n leqraya-nsen* il

3. Le secrétaire d'un comité raconte cette anecdote à propos du président du comité précédent (avant 2010) : « Il a commis deux infractions graves : *aqerru n taddart yeswa di lġanza* ; il a commencé à chanter des trucs. *Nekni* on n'aime pas ça. *Nniy-as* tu vas démissionner coûte que coûte. Il ne voulait pas *a k-yeqqar d l'AG i iyi-rran. Nniy-as mačči d l'AG i k-yerran, d nekni. Tehder-d l'AG, (...) yenteq-d yiwen* (le secrétaire général de l'ex-comité) : *mačči d taddart i k-yerran, d wigi i k-yerran a k-yekksen akken i s-yehwa i nitni*. À partir de là, *jeffey-d* » (Il a commis deux infractions graves : le chef du village avait bu pendant un enterrement. 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. À partir de là, il a démissionné).

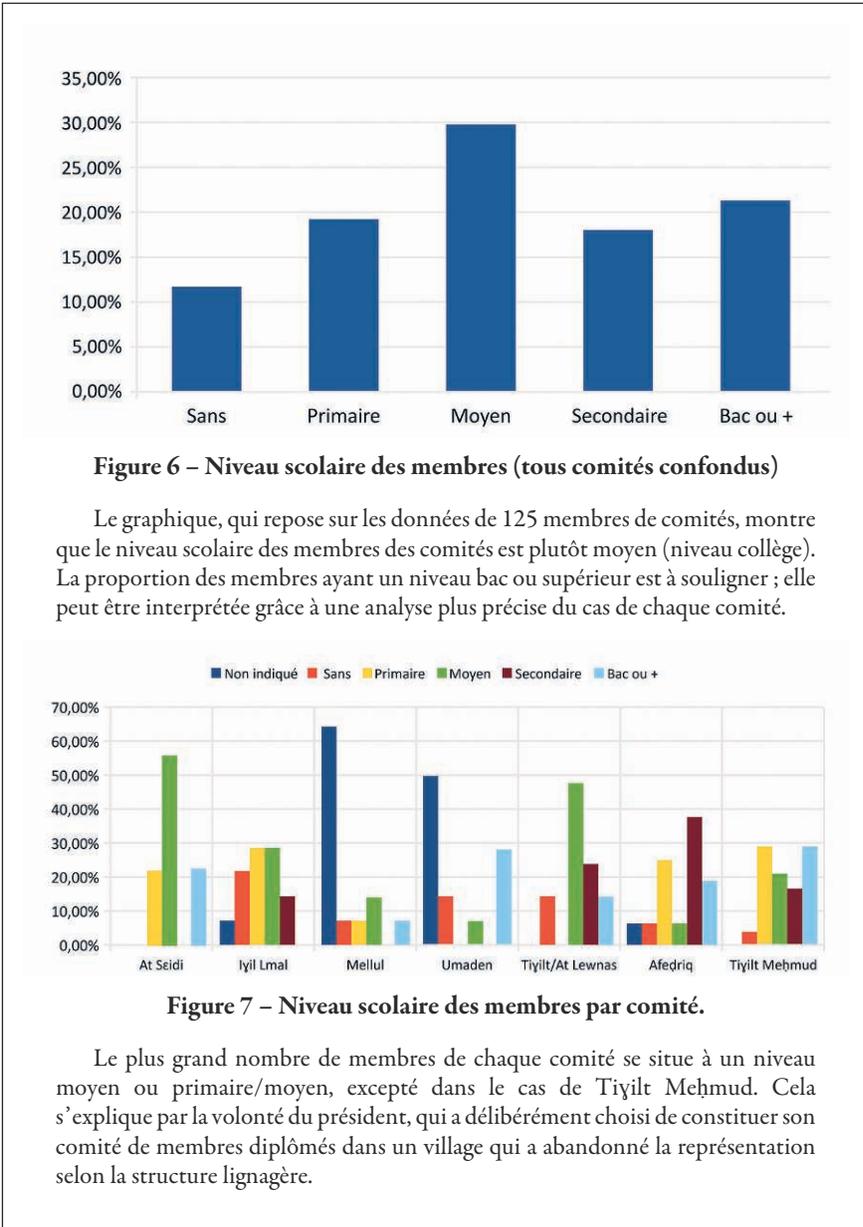
est bon [...] ». (Nous avons choisi parmi les enseignants, nous avons pris parmi les ingénieurs, les licenciés, des profs d'université. Leur niveau d'études est bon [...]). D'autres éléments peuvent peser sur la composition du comité et sa réussite. Un président du comité résume ainsi :

Dans le groupe-*agi llan deg-s tlata imerkantiyen* : *amerkanti n ddr̄e, amerkanti n wawal, amerkanti iṣurdiȳen*. [...] Parce que *yella wanda leibd ilaq ad itiliz̄i taqbaylit n ṣṣeh̄h, akken ad tefruḍ aprublam ; yella wanida a k-d-jeffey s leqbaḥa, ilaq ad taqbaḥeḍ am nitni akken ad yefru ; yella wanida dayen laqen iṣurdiȳen*.

« 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. [...] Parce qu'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 (voir les figures 6 à 9) : leur âge moyen a nettement baissé par rapport aux *ṭteman* des anciennes assemblées. Si au début des années 1980, la moyenne était autour de 60-70 ans, désormais, la très grande majorité des membres de comité a autour de 50 ans. 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 *tajmaet* (limites des terres, médiations entre villageois, etc.). Mais 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. Certains comités sont particulièrement jeunes et montrent qu'une nouvelle génération est capable de s'approprier cet outil que constitue le comité de village (voir le comité d'Afedriq dont la moitié des membres a entre 23 et 36 ans). Par ailleurs, si la maîtrise de l'écrit se développe avec la scolarisation, le niveau d'études des « nouveaux *ṭteman* » n'est pas particulièrement élevé (sauf dans le cas particulier de Tiyilt Meḥmud, dont le président a choisi spécifiquement des membres diplômés).

GRAPHIQUES : NIVEAU D'ÉTUDES DES MEMBRES DE COMITÉS DE VILLAGE



GRAPHIQUES : ÂGE DES MEMBRES DE COMITÉS DE VILLAGE

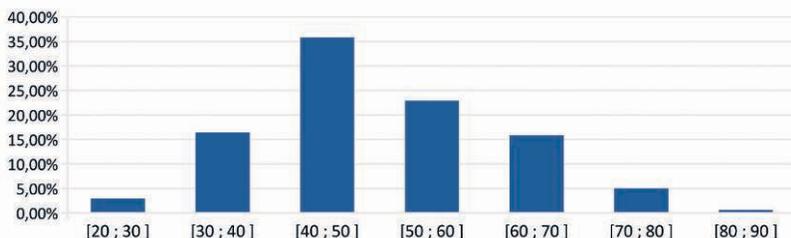


Figure 8 – Répartition par tranches d’âges tous comités tous membres.

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 ou d’autres études générales⁴, 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. Cela confirme les propos des informateurs qui, en investissant les comités, souhaitent donner une place plus importante aux jeunes. Les diagrammes en boîtes⁵ suivants analysent plus en détail le cas de chaque comité :

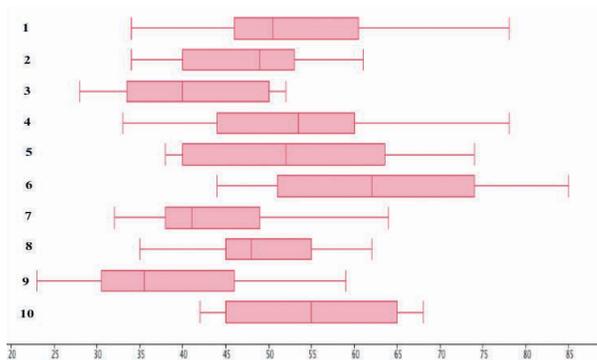


Figure 9 – Diagramme en boîte de l’âge des membres.

4. MAHÉ, 2001.

5. 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.

Ces données, qui reposent sur l'étude des données de 10 comités, montrent deux cas de figure. Dans 4 cas, Tiyilt Mehmud (n° 1), Iyil Lmal (n° 4), Buhinun (n° 8), At Buqellal (n° 10), les trois quarts ont plus de 40 ans environ. Dans 4 autres cas, Agni Bbuffal (n° 2), At Seidi (n° 3), Tiyilt/At Lewnas (n° 7), Afedriq (n° 9), 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 ».

Le cas d'Umaden (n° 6) 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. Le profil de ce comité se rapprocherait du profil des anciennes *djemaas*.

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 *ttaman* a changé. Il n'y a plus de « chef » naturel et la tâche étant devenue trop lourde, elle peut être considérée comme un fardeau, que chacun se rejette, ce qui rejaillirait sur la qualité des membres du comité :

Lyaci ccyel deggren ciṭaḥ la valeur-nni n ttamen. Normalement ma ad tceggeed yiwen a k-ireprizanti, ilaq ara a k-iheccem, ilaq ad yili leibd capable, yessen ad yehder, yessen ad isewweq, quelqu'un i yesean la personnalité mulac ad tcemmteḍ ak tafamilt-nni inek. Tura malheureusement, nufa-d belli, wa idegger i wa, am wakken tedigaji la responsabilité, u s-d-tewqie ara lmeena, l'essentiel yesea ttamen xas u d-yettsewwiq ara, xas d iri-t. Annect-agi neshasef fell-as atas atas. Mais ttilin ieerdiyen, ttatumun ciṭaḥ ddeewa.

« C'est comme si les gens avaient un peu perdu la valeur de ce que représente le *ttamen*. Normalement, quand tu envoies quelqu'un te représenter, il ne doit pas te faire honte⁶, 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 *ttamen*, 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 ».

6. On retrouve là encore une référence à l'honneur. Dans le cas du *ttamen*, ne pas agir conformément à ce qu'exige le code d'honneur est interprété en termes de honte (*heccem* : faire honte à ; voir DALLEY, 1982, p. 304). Cette honte rejaillit sur l'honneur de tout le lignage et le souille (*cemmet*).

Une des solutions mises en œuvre est de faire tourner la fonction dans le « lignage » ou groupe de familles (*adrum/lhara*). 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, essentielle : c'est elle qui distingue le comité d'une quelconque association et en fait l'héritier de la *tajmaet*. Cette articulation entre parenté et politique constitue même pour certains une spécificité à préserver pour ne pas perdre son identité :

Nesseu tamen. Ça fait *maççi d* l'association-*nni* moderne [...] sinon *maççi d* le comité de village. *Yelha a tt-neţţef* [...]. 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. [...] *Ma yella nekkes adrums* [...] ça veut dire *a d-nuyal d wiyad*.

« Nous avons un *tamen*. Ce qui fait que ce n'est pas une association moderne [...] sinon ce ne serait pas un comité de village. Il est bon de garder 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. [...] Si jamais nous supprimons l'*adrums*, ça veut dire que nous devenons quelqu'un d'autre ».

À côté de ces représentations symboliques, la composition reposant sur la structure lignagère est aussi perçue comme fonctionnelle : « Pourquoi c'est organisé comme ça ? Par exemple *ad txedmed* (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 ». 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. L'espace de la maison, malgré les transformations qu'il a connues, reste en effet le « dernier asile de l'honneur » selon Bourdieu. Lieu de la *herma*, la maison est placée sous la sauvegarde du point d'honneur masculin (*nnif*⁷).

Cependant, trois des comités étudiés 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, voire comme archaïsme. Un règlement intérieur d'un autre village pose comme règle de ne pas prendre en compte « d'organisation sous forme

7. Voir BOURDIEU, 2000, p. 69 ; ABROUS, 2010, p. 4518-4525. Sur les transformations de l'habitat chez les At Zemminzer, voir le chapitre 10

tribale (*idarman*) ni sous forme de quartier » afin de « veiller à l'union du village ». Le secrétaire du comité d'At Hsen explique précisément le choix du comité, lors de sa constitution en 2010, de rejeter la structure par lignages :

Llan wigad ifehmen ça fait *bđan taddart, taddart a tbeřtu d iħricen*. À ce moment-là, on n'a pas accepté. *Nenna-d win yebyan* le bénévolat, un volontaire, qu'il soit le bienvenu. Nous nous appelons tous *At Hsen*. Parce qu'un village après tout c'est la même famille. C'est pour éviter la division.

« Certains ont compris que l'on divisait le village, le village se morcelait. À 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 Hsen*. Parce qu'un village après tout, c'est la même famille. C'est pour éviter la division ».

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 Hsen, la forte cohésion du village s'est traduite 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 Hsen, 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, etc. À 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 XIX^e siècle : l'étiollement des lignages et le renforcement de l'esprit municipal⁸.

8. МАНÉ, 2001, p. 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 *tteman* dans les autres villages. Le choix se fait au final en assemblée générale : elle vote pour avaliser le choix proposé ou bien les membres du lignage valident la désignation du *ttamen*, qui doit être effectuée devant eux. Ces désignations validées en assemblée générale les rendent « officielles » et imposent des responsabilités aux *tteman* :

Asmi a d-uyalen d tteman, ilaq di l'AG akken ad zren ak lyaci d wigad-agi i d tteman, ass azekka ils ont une responsabilité. Axafer ma yekcem kan akka yiwen, yezmer ad yexdem lhağa ulac wa a-t-ihasben.

« Quand ils deviennent représentants, cela doit se passer en AG pour que tout le monde sache que ce sont les *tteman*, 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 comptes à personne ».

Le fonctionnement

Le fonctionnement est clairement défini dans les règlements intérieurs des villages, élaborés par les comités qui y consacrent une large place. En général, ils sont agréés comme des associations (les comités qui fonctionnent aujourd'hui n'ont pas toujours renouvelé leur agrément cependant) et 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. Les dénominations des fonctions attribuées se révèlent très diverses : sages ou chargé des conflits ; chargé du matériel ; comptable ; chargé du social ; chargé des travaux ; relations extérieures, etc. Certains comités sont organisés, comme les associations, en commissions, qui ont des attributions très spécifiques. Par exemple, le comité de *Tiyilt Mehmud* 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 ; au quotidien, tous les membres sont susceptibles d'effectuer les mêmes tâches.

**COMPTE RENDU D'UNE ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
(EXTRAIT D'UN REGISTRE DE COMITÉ⁹)**

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.¹⁰ 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. (secrétaire général) 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 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. À 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*¹¹ ». Quand Mr B. (ex-président du comité), Mr Y. (ex-S.G.) et M. S. (ex-membre) ont débatté 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. À 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

9. Ce compte-rendu et les extraits présentés dans les encadrés suivants ont été retranscrits tels qu'ils figurent dans les sources, sans toucher à l'orthographe ni à la mise en pages d'origine.

10. À la demande du comité de village, le document a été anonymé ; texte retranscrit tel que porté sur le registre.

11. 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 permanent.

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 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 M. A. M., S. G., à mener les débats et l'assistance a demandé ce qu'il y aurait en passant par chaque maison pour dire OUI ou NON en émergeant, 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 [...] et l'assistance a pris option d'un vote à l'urne que l'assemblée à l'unanimité [...]

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 17 h 30 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 visiter les monuments de nos valeureux martyrs en nous promettant de changer les plaques en marbre dont ils ont été gravés.

Village = Famille non à la division

Que vive notre cher village

Écrit le jour de l'assemblée dont certaines interventions ne peuvent être notées.

La fréquence des réunions est moindre qu'auparavant et varie selon les tâches en cours. Par exemple, le président du comité de Bueaşem 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. À Tişilt Meşmur, le comité se réunit environ une à deux fois par mois. Le comité d'Agni Bbuffal précise que les réunions dépendent des activités (parfois dix à quinze fois par mois, parfois deux). Seul le comité d'At Hsen 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 (*leğmee n taddart*), elle, est prévue une à deux fois par an pour les assemblées générales ordinaires (seul le règlement de Tişilt Meşmur en prévoit 4). Mais en cas de besoin, les comités convoquent autant d'assemblées extraordinaires que nécessaire. L'appel aux réunions s'est aussi modernisé. Bien que la méthode ancienne demeure (« *aberreh* », 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 sera présent. Des comités indiquent qu'ils utilisent un mégaphone, voire le micro de la mosquée.

Le déroulement de ces réunions, quasiment identique partout, suit désormais les pratiques associatives modernes. On fait d'abord l'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 ») et 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 *supra*, le compte-rendu de l'assemblée générale).

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 elik rraşul lleh* » / « *şellat af nabi* »). Or, certains ont décidé de s'affranchir de cet usage, pour diverses raisons énoncées : dans l'idée d'adopter un protocole plus moderne et 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* » (emprunt berbère qui s'est largement répandu comme formule de salutation). Les athées et les chrétiens rejettent une formule musulmane.

Ce point a pu provoquer des tensions entre les villageois, certains exprimant leur mécontentement face à cette innovation. 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 eelxir fell-awen, lleh msel elik rraşul lleh. Akken i s-yehwa a d-yini, ad yettixxer kan i lehdur tieewji* » (Il peut dire *azul*, il peut dire *eelxir fellawen*, *lleh msel elik rraşul lleh*. Il dit ce qui lui plaît, qu'il évite juste les paroles inconvenantes), indique un président de comité. Un autre précise que pour contenter tous les villageois : « des fois *ad şelliy*, des fois *u tşelliy ara. A d-iniy azul fell-awen, mreħba yis-wen, a d-fkey* 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...). 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 débiter par la formule 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 parfois pu être présenté comme une des conditions de la viabilité de la *tajmaet* et de sa modernisation, par l'influence d'une culture politique moderne¹². Ce changement est parfois explicitement associé au cadre de la démocratie qui « s'exerce ou doit s'exercer par la libre discussion, la critique constructive, l'autocritique et le respect mutuel », d'après un règlement intérieur de village. Mais le pluralisme, pourtant nécessaire à la démocratie, est perçu comme une menace à la cohésion. Face aux divisions politiques qui ont pu mettre à mal l'existence de certains comités (en particulier lors du soulèvement de 2001), le caractère apolitique des instances villageoises est explicitement réaffirmé. En outre, la libre discussion, bien que réelle et créant un espace de parole pour des minorités éventuelles, est en fait encadrée : l'expression d'une critique après un vote est interdite, ce qui vise à maintenir la primauté de la personnalité et de l'unité du village.

En général, le vote se fait à main levée, mais des comités ont introduit le vote à bulletin secret afin de garantir la liberté de vote, face à ce qui est perçu comme de nouveaux dangers, analysés plus loin : le village craint en effet, par-dessus tout, les divisions.

204

LA PLACE DE L'ÉCRIT : PROCÈS-VERBAUX ET REGISTRES, RÈGLEMENTS INTÉRIEURS

En lien avec le niveau scolaire des membres des comités, les documents écrits se sont multipliés. Les comités rédigent des procès-verbaux de réunions consignés parfois dans des registres, des rapports sur les conflits, etc. 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 ou les procès-verbaux d'assemblée générale par huissier). Aucun écrit n'est rédigé totalement en kabyle, seuls des mots ou des expressions peuvent émailler un texte en français.

D'autre part, les villages disposent en général de règlements intérieurs écrits, présentés comme les successeurs des *qanun* d'antan. À partir des règlements intérieurs que les comités ont accepté de me confier¹³, il est possible de mettre en évidence certaines caractéristiques.

12. MAHÉ, 2001, p. 547.

13. 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 alors en exercice, ne sont pas toujours transmis. Parfois, les

La diversité des formes de ces documents (voir *infra*, les extraits de règlement intérieur et de règlement du comité de village) révèle une influence plus ou moins forte de la forme originelle des *qanun*, ainsi que des documents associatifs. Dans un cas, j'ai eu accès à deux versions d'un écrit intitulé « lois relatives au village ». Une version a été transcrite à la fin des années 1980 ou 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-ci, on observe un début de structuration en trois parties, la première concernant le fonctionnement du comité, la deuxième celui de l'AG, puis, en dernier, 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 ordinateur 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 et des explications diverses.

Par exemple, le document concernant Agni Bbuffal s'intitule en kabyle « *asiwel i tdukli n taddart agni buffal* » et en français « comité de village Agni Buffal : Uzzal¹⁴ ; objectifs – mission – règlement intérieur – partenariat – projets ». Il comporte quatre parties : rôle du comité ; engagement du comité ; règlement intérieur ; engagement d'acceptation du règlement. On y voit le plus souvent 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). L'un des textes propose même une citation en référence à un « mythe kabyle ». On peut lire, sur la première page de ce règlement :

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

membres de comité interrogés n'ont pas osé prendre de leur propre chef la décision de me confier le document qui était en leur possession.

14. « 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 réappropriier la mémoire tribale (voir le chapitre 9).

même temps, il les aménage en fonction du présent. [...] Le mythe kabyle 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 paru dans la revue *Esprit* en 2001, les membres du comité rappellent 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. 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 » (voir ci-dessous). 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.

206
En parallèle, les principes qui fondent l'action du comité sont explicités. Le même document précise la volonté de « défendre et faire vivre notre culture, identité et nos traditions et coutumes » ; le préambule d'un autre règlement 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* : utilisés pour affirmer l'identité du village, ils l'inscrivent parfois dans l'identité berbère ou dans le nationalisme algérien. Toutefois, le passé n'est pas idéalisé et les transformations liées à la modernité sont explicitement assumées. La conclusion d'un règlement 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 ».

EXTRAITS DU RÈGLEMENT INTÉRIEUR :
« LOIS RELATIVES AU VILLAGE X » (DÉBUT DES ANNÉES 1990¹⁵)

- 1^{er}. Réunion des représentants du village tous les 15 jours.
- 2^e. Réunion générale [chaque premier vendredi du mois] selon nécessité du village.
- 5^e. Vente de boisson alcoolisée et drogue :
amende = 1500 DA et dénonciation à la gendarmerie.
- 10^e. Secret du village amende = [500 DA] 5000 DA.
- 15^e. A – Litige de terrain ou autre au village dans un rayon de 1 km du domicile amende = [100 DA] - 200 DA.
B – Même article 15, mais plus d'1 km amende = 400 DA.
- 20^e. Toute personne qui parlera avec méchanceté et même debout (*lors des réunions*) amende = [50 DA] – 500 DA.
- 24^e. Toute personne qui dénoncera une tierce personne sans l'avis des représentants amende = 500 DA.
- 26^e. Tout outrage aux représentants du village ou au muezzin (cheikh) amende = [100 DA] – 5000 DA
en cas de récidive : mise en quarantaine.
- 28^e. A – Toute personne sortant de son plein gré *de la communauté villageoise*, ou qui refuse de payer son amende, sera exclue 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'achète chez lui, ni le faire travailler ni le transporter amende = 1000 DA.
B- S'il veut réintégrer le village, est astreint à payer la somme de 5000 DA, ainsi que ses peines qui seront quadruplées (en cas de changement de village).
- 29^e. Attentat à la pudeur pour chacun des 2 contrevenants comme 1^{er} avertissement amende = 1500 DA.
- 32^e. Lors des travaux au village ou à la réunion, l'appel sera fait le matin et le soir amende = 500 DA.
- 35^e. Profanation des cimetières, jets de détritus ou autre, ainsi que laisser brouter ses animaux, amende = [100 DA] -1000 DA.
- 38^e. Interdiction de casser les isolateurs de ligne MT et l'éclairage public, les panneaux de signalisation et les vitres de l'école. La réparation intégrale au fauteur amende = 100 DA.
- 39^e. Paiement annuel pour :
- Commerçants/cafés : 600 DA
 - Salariés – SP *Sans Profession* : 200 DA
 - Fonction libérale avec ou sans registre : 1000 DA
- Pour les non-résidents :
- Alger – TO : 400 DA
 - Émigrés : 400 DA

15. Ont été mis entre crochets les passages qui étaient barrés dans le texte d'origine.

42°. Toute absence pendant les travaux du village ou enterrement, survenue un vendredi ou un jour férié, sera pénalisée sans exception sauf une fête, une dalle à couler à l'intérieur du village, un malade [...] et un enterrement à l'extérieur et quelqu'un qui travaille pour l'État un vendredi.

46°. Toute personne qui dénigrera une loi promulguée auparavant sera pénalisée de [100 DA] – 200 DA pour la 1^{re} fois, la 2^e fois, sera doublée donc 400 DA (toute contestation sera faite lors de la promulgation).

49°. Lors d'un litige ou autres au village, si les belligérants refusent tout accord aux représentants du village et que, quand les autorités de l'APC ou autres se présentent l'un des belligérants accepte l'arrangement qui a été refusé amende 500 DA.

54°. 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).

EXTRAITS DU « RÈGLEMENT DU COMITÉ DE VILLAGE – RÈGLEMENT DU VILLAGE X », 2008

Préambule

Ce n'est pas encore le moment de traiter largement et en profondeur l'histoire glorieuse de notre village X. Aujourd'hui, tenons-nous-en à l'essentiel. Ainsi en a-t-il été du défi de la lutte armée pour l'indépendance de l'Algérie. [...] 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 d'authentiques Moudjahed et Moudjahidat. [...] 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 dévié de ses tendances de sacrifices et du compter sur soi. Il est resté digne. [...] La grandeur est dans la lutte pour la concrétisation d'un village uni et non le repli affolé et suicidaire sur soi-même.

L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE (AG) [...]

- Résolue à raffermir les liens séculaires dans le village
- Convaincue de sa souveraineté à :
 - Élire 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

[...] Décide de créer un comité de village.

LE COMITE DE VILLAGE ET SES OBJECTIFS

- Élaboration du plan de charge et son suivi.
- Élaboration d'un règlement intérieur du comité et la structuration du village.
- Renforcer l'unité et la solidarité dans le village. [...]
- 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 X.

RÈGLEMENT INTÉRIEUR DU COMITÉ DE VILLAGE

TITRE 1 : 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 moraux, la sauvegarde des bonnes mœurs, le respect des us et coutumes ainsi que l'intégrité territoriale du village.

Article 3 : le présent règlement sera obligatoirement affiché au niveau du lieu de la réunion de l'assemblée générale (AG) 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 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 2 : conditions de travail

Article 5 : instaurée 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 2/3 des membres, chaque membre dispose d'une voix. En cas d'égalité [...] celle du président compte double. [...]

Article 10 : la convocation de l'assemblée générale (AG) fera l'objet d'un affichage dans les lieux publics quinze (15) jours avant sa tenue, ce qui tient lieu de convocation, et juste après d'un affichage du PV (procès-verbal) en ces mêmes lieux ce qui tient lieu d'information et de transparence. [...]

TITRE 3 : dispositions particulières

Article 13 : le comité de village est d'essence apolitique. Ses convictions sont empruntées de sagesse, et sont ancrées dans les engagements fondamentaux de justice. [...]

TITRE 4 : discipline générale

Article 16 : pour le maintien du bon ordre et de la discipline, il est interdit à tous les membres de :

- Accéder aux réunions 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 [...].
- Détourner ou dissimuler des documents de travail, particulièrement le cachet du comité [...].

LE VOTE DE L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

Article 24 : le vote de l'AG est à la majorité simple à bulletin secret ou à défaut à main libre. Néanmoins, le quorum des 2/3 de ses membres reste une condition pour sa validation. Dans le même esprit de l'article 05 [...].

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 somme modique. [...]

RÈGLEMENT INTÉRIEUR DU VILLAGE DISCIPLINE GÉNÉRALE

[...] Volontairement, aucune forme de sanction n'est prévue préférant laisser place au sens de la 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 [...]. Libre à tout un chacun de répondre par sa présence ou alors par le paiement [...] d'un ouvrier. [...]

Les villageois non-résidents : [...] À part entière les dignes fils du village, ils méritent tous les égards. L'accent est mis sur la nécessité de :

- Les inviter dans la mesure du possible aux réunions de l'AG et les associer à la prise des grandes décisions.
- Les inviter par tous les moyens aux festivités traditionnelles du village.
- Ils sont soumis aux mêmes devoirs, et bénéficient des mêmes droits que les résidents. [...]

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. [...] Il sera signalé sans rémission à la justice. [...]

Les marchands ambulants : Le devoir de surveillance [...] et le signalement au comité de village des écarts de conduite de ces marchands [...] incombent aux villageois. [...] Toute personne (ou groupe de personnes) introduisant au village une personne (ou groupe de personnes) étrangère au village de sinistre et douteuse réputation avérée sera sommée [...] par le comité de village d'en cesser toute relation. En cas de persistance, l'AG sera avisée.

DISPOSITIONS PARTICULIERES

Le foncier dans le 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'utilité publique sous la souveraineté de l'AG. [...]

Unité dans le village : Les semeurs de trouble (individu ou 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'AG, 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. [...]

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 1^{er} degré avéré entre les deux parties. L'extrême gravité d'enfreindre cette règle exposera son auteur devant l'AG, seule à même de prendre une décision exécutoire qu'elle jugera utile. [...]

Respect de la volonté des villageois : [...] L'AG seule détentrice du pouvoir de décision, se prononcera sur :

- Toute bâtisse par les autorités, ou sur une initiative d'une ou plusieurs personnes sur un terrain appartenant au village ou à un tiers.
- Toute utilisation commune ou particulière. Destinée à une activité non économique de quelque ordre soit-elle. [...]

RELATION DU COMITÉ DE VILLAGE AVEC LES COLLECTIVITÉS 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.
- Signalement des fuites d'eau. [...]

Relation du comité avec les associations du village : Émanation 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. [...] Bien qu'agrées par les autorités compétentes, les associations sont soumises à l'appréciation de l'AG. [...]

Relation du comité avec la coordination X : [...] La coordination exerce ses compétences statutaires, à l'échelle de son territoire, dans les domaines économique, social et culturel pour la résolution de 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. [...]

CONFLITS DANS LE VILLAGE :

Assure et rassurant les villageois de sa neutralité, le comité dans son ensemble compose la commission de discipline ou conflits. Il s'efforce de régler pacifiquement et à l'amiable tous les différends, par voie de médiation, conciliation ou 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 [...] dans le prolongement des lois de la république auquel 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.

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 (*lextia/lexda*, terme issu de l'arabe *khaṭī'a*, « péché » ou plus généralement « faute ») 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), appelées *lfuruh*. Certains villageois (aisés ou émigrés) font des dons (*aseddaq*) à la caisse du village. Les célébrations des saints (*nnwal/ttebyita*) sont aussi l'occasion de recueillir des dons.

La part des amendes, cotisations et dons dans ces « caisses » de village diffère selon les cas : un des villages a supprimé les amendes parce que, aux dires de son président, la communauté n'a pas 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.

LES DOMAINES D'INTERVENTION DE LA *TAJMAËT* : ENTRE ABANDON, CONTINUITÉ ET ADAPTATION

« CHARGES MUNICIPALES » : GESTION ET ENTRETIEN
DU VILLAGE ; ORGANISATION DE CÉLÉBRATIONS

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 et d'« espaces publics » (ils sont dénommés ainsi dans les documents des comités) : rues, *lġwamae* (c'est-à-dire mosquées et tombeaux des saints), cimetières, fontaines et une *tajmaet*, parfois plusieurs (c'est-à-dire les anciens lieux de réunions qui n'ont gardé que leur fonction de « loisirs » puisque la plupart des villages se dotent de salles, voire de bâtiments nouveaux ; voir les figures 12 et 13 dans le chapitre 9). 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 (Tiylt Meħmud), 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, etc. Les modalités se sont également 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'Iyil Lmal témoigne ainsi de la construction du siège du comité :

*Zik xeddmten-ten souvent. Yella ccyel. Feršen iberdan, feršen tiliwa...
Nekni ayen akka ieddann, nexdem ticemliyin, dya mi nbennu l'hôtel-
agi-nney, nexdem ticemliyin af la main d'œuvre. Parce que d nekni
i yettfinašin, d nekni kulac [...] Chaque lġemea nesawal-d i lyaci
iwakken a d-ruhen ad partisipin, kul yiwen ilaq ad yexdem. Ma u
texdimeḍ ara, il faut payer axeddamm-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 faisons des corvées pour 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 liens avec l'administration algérienne. Par exemple, les cinq membres de la commission « travaux » du comité de village de Tiyilt Meħmud 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 disposent encore de terres (dix sur douze 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 compte aujourd'hui largement moins de paysans. 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 ; soit, « par solidarité », elles sont attribuées à des familles qui manquent de ressources.

Deux villages ne disposent plus de terres (Agni Bbuffal et Tiyilt Meħmud) : le président du comité de Tiyilt Meħmud 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 tejmaet, wa iseddeq tazemmurt, wa iseddeq tamurt. Imiren llan wigad yesean tamurt. Mi d-tewwed lawan uzemmur, taddart ad tennejmae a d-tini anwa a yekrun lemcamel. [...] Tura xaṭi, tura d ayeṅ, tura tuyal ak s imawlan-is. Tura ulac. Si la Révolution agraire ar dagi. Tura yuyal ar imawlan, ar uxalef. Tizemmrin-nni uyalent ar laṣel

« Les terres du village, ce sont celles dont les anciens ont fait don au village ; l'un a donné un olivier, l'un a donné une terre. À 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. Maintenant, 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 pour éviter, semble-t-il, qu'elles ne soient distribuées au moment de la Révolution agraire, probablement 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).

Par ailleurs, le village dispose de nouveaux biens. Ont déjà été évoqués les bâtiments construits en propre par lui pour accueillir les réunions du comité et de l'AG, parfois aussi des associations culturelles. Le village possède également du matériel. Il disposait déjà de tout ce qui servait aux enterrements ; il propose désormais tout ce qui est nécessaire aux fêtes (casserolles, vaisselles, fourneaux, etc.), matériel qui sert aussi au village lors de célébrations particulières comme *nnwal*. Le village s'adapte ainsi aux nouvelles pratiques des villageois, ce qui lui permet d'édictier un nouveau type de sanction : le prêt de ce matériel pour toutes les réjouissances festives d'un habitant du village peut lui être refusé, si d'aventure il refusait l'autorité de ce dernier.

215

Des célébrations diversement maintenues

Ces célébrations héritées de pratiques anciennes, outre leur fonction sociale ou économique, sont investies d'une valeur particulière. Étant rattachées par les acteurs à la tradition, les célébrer permet à leurs yeux de défendre la culture et l'identité berbère, objectif parfois explicitement énoncé.

Timecret : un sacrifice-partage de moins en moins célébré

La situation est variable selon les villages. La plupart des membres de comité rappellent pourtant tout le bien qu'ils pensent de la *timecret*, notamment parce que c'est un moment de communion entre tous les membres du village, résidents ou non, jeunes et moins jeunes : « *Nesseḥseb nufa-d belli telha tmecret. Tesea atas leḥwayeḡ positif. À d-tejmeē ak ccamel taddart. Ma yella wigad izedyen di berra, assen a d-assen* » (Nous avons pesé le pour et le contre, on a trouvé que finalement, il était bien de faire la *timecret*. 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 membre du comité insiste sur son rôle pour le maintien de la cohésion du village et pour la transmission intergénérationnelle :

C'est le moment où on fait la connaissance de tous les membres. *Hekkun-d zik*, par exemple, dans une famille *sin u ttemmliyen ara*,

ass-nni ttuyalen. Parce que *ttuna* c'est par famille ; *ma a tt-ferqen* ça rapproche les gens. Pour *arrac imecçah* c'est une grande fête, *ad walin imeqqrannen 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 reparaient. Parce que les parts (*ttuna*¹⁶) 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... ».

Toutefois, les comités confient aussi que sa réalisation est devenue plus problématique et beaucoup moins systématique : pour neuf des douze villages objets de l'enquête, elle n'est plus réalisée ou ne l'a été que très occasionnellement dans les années 2000. La raison avancée est essentiellement celle du coût :

Aybel amezwaru, c'est coûteux. *Bac ad txedmed amek i twulem laqen meyyat melyun*. *Nufa-d belli meyyat melyun-nni llan* des projets *ad txedmed* (pour les jeunes, pour l'association). *Nenna-d* on va pas gaspiller *annect-agi imelyunen*. *Nezra d ayen ilaqen* mais *llant lehwayeğ i yezwaren*. [...] *Açhal-agi ulac* ; la dernière y a 20 ans au moins. *Maççi d tiğğin i tt-neğğa ; u tt-nessawađ 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, *ieaggalen*), mais des citoyens aisés qui, lorsqu'ils le veulent, peuvent financer la *timecreç*. C'est cette transformation qui a permis de maintenir la célébration. Cinq villages ont effectivement eu l'occasion de la réaliser ainsi, même si la célébration est plus ou moins régulière. « On a fait une "timecreç sociale", explique un ancien

16. *Ttuna* : tas de viande comprenant 8 parts, à partir duquel on procède au partage.

membre du comité d'Aqenjur. On a demandé à ceux qui avaient de l'argent, les commerçants et tout... ». À Tiyilt Meħmud 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, quant à lui, supprimé la *timecret*, parce qu'elle était désormais perçue comme inadaptée. « *Hebsen-tt s lfhama* » (ils l'ont arrêtée par sagesse), précise le président du comité d'At Hsen. 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.

La célébration de nnwal/ttebyita résiste davantage

À « *ħertadem* » (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 *timecret*. 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 font des dons en espèces, ce qui permet de remplir la caisse du village.

On peut là encore relever une diversité des situations. À l'origine, les modalités d'organisation étaient déjà 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 teçç yiwen imensi. Irgazen tteffyen ar berra a tetten di berra ; tilawin nceggee-sent s axxam. Nettnawal af Sidi Lħağ, jedd n yemrabden 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 les envoie à la maison. On célèbre alors Sidi Lħadj, l'ancêtre des marabouts du village ».

Au village d'Iyil Lmal, on ne célèbre pas un saint ou un gardien ; c'est l'occasion d'un repas offert par un généreux donateur, mais ce rituel est décrit comme une pratique « importée » dans le village par les marabouts :

Nnwal nekni d imezday n taddart. A d-yekker yiwen a d-yini aql-i seddqey-d, par exemple axerfi ney sin, as-d-yawi ak ayen ittwalamen, umbæed ttruħun lyaci qeddçen. U nesei ara ææssas, 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 gardien ni de lieu à célébrer ».

La célébration de *nnwal* n'est pas toujours maintenue, car cette pratique qui présente un réel enjeu économique a pu générer des tensions vives témoignant du risque de fragmentation entre marabouts et Kabyles. Certains villages n'organisent plus la vénération des lieux saints, qui pourtant attireraient auparavant une foule nombreuse. Ainsi, dans le village de Buhinun, les célébrations des saints ont toutes disparu au moment de l'enquête, y compris *ttebyita n Sidi Eggad*, alors qu'elle était une des plus fréquentées : « *Sidi Eggad zik, Tizi Wwezou kamel af (u) dar*, je sais pas moi, incroyable ! *Atnan* c'est abandonné je ne sais pas *amek* » (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), déplore un habitant d'un autre village.

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. À Buhinun, le village n'a pas 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 Eggad ayiyer byan a s-niwlen nitni ? A d-jmeen nitni s yemrabden. Axafer Sidi Eggad ak i d-issekcamen xilla lwadie isurdiyen. 20 imelyunen i useggas, wagi ma drus. Yiwen webrid 32 millions. Aseggas-agi d nitni i d-ijebden le problème, nnan-as d nekni a tt-yerren, d nekni i d imrabden.

« Sidi Aaggad pourquoi ils [les marabouts] voulaient préparer eux-mêmes 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 marabouts¹⁷ ».

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 Hsen 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

17. Le problème s'est aussi posé pour les saints dont la célébration était plus locale. Voir le point sur *Ccix* si Muħd u Eli (chapitre 11) qui illustre le risque encore actuel de la division entre Kabyles et marabouts.

identitaire berbère, les membres du comité expliquent qu'il s'agissait aussi de prendre en compte l'inadaptation de cette fête aux conditions de vie actuelles, alors qu'elle permettait auparavant la rencontre entre hommes et femmes en vue de contracter des alliances. Mais l'« assemblée générale étant souveraine », cette proposition, trop innovante, n'a pas été acceptée, notamment par les anciens, qui tenaient à célébrer le saint, gardien du village.

D'un autre côté, les comités sont confrontés aux « islamistes » (ils appellent ainsi « *wigad yettzallan* », c'est-à-dire « ceux qui prient¹⁸ »). Pour eux, cette pratique vénérant des saints ou des lieux sacrés est illicite (*d leħram*). Cet exemple confirme que la différenciation des repères symboliques (traditions, revendication identitaire berbère et islamisme) peut parfois rendre difficile la cohésion des villages kabyles aujourd'hui.

DES « PRÉROGATIVES JURIDIQUES » EN LIEN AVEC LA JUSTICE DE L'ÉTAT : AMENDES ET MÉDIATION ENTRE VILLAGEOIS

L'édiction de règles demeure omniprésente en Kabylie, malgré un siècle d'ordre colonial et des décennies de « modernité volontariste » de l'État algérien¹⁹. La mise à l'écrit de ces règles y est un processus désormais ancien et les règlements intérieurs évoqués précédemment (voir *supra*) correspondent toujours à une forme de droit coutumier qui tente de se maintenir dans le cadre de l'État, alors qu'on a pu annoncer ailleurs une restriction progressive des compétences des assemblées villageoises en Kabylie²⁰.

La notion de droit coutumier peut être considérée comme problématique. Le droit coutumier correspond certes, à l'époque coloniale, au résultat de la mise à l'écrit par des administrateurs ou des juristes de règles existantes dans les sociétés soumises, selon un modèle : le droit étatique constituant un idéal dans la perspective évolutionniste dominante. Il n'empêche que les sociétés colonisées possédaient des formes de normativités qui ont survécu tout en se

18. 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.

19. SCHEELE, 2008, p. 900.

20. Pour un panorama des diverses transcriptions de *qanun*, voir GAHLOUZ, 2011, p. 43-48 et 52-56. En ce qui concerne la fin du XX^e siècle, A. Mahé souligne que l'action des assemblées allait se restreindre à la gestion d'ouvrages de viabilité (MAHÉ, 2000, p. 182). Pour M. Kourdache, des associations allaient remplacer peu à peu la *tajmaet* mais en abandonnant les affaires de mœurs et les litiges (KOURDACHE, 2001, p. 188-192). A. Ould Fella évoque le cas d'une *tajmaet* qui tente de négocier une crise de mutation depuis 1980 par l'abandon de sa prérogative judiciaire (OULD FELLA, 2011, p. 108). Le journal *El Watan* évoquait toutefois en novembre 2016 des « villages autogérés » dans différentes zones de Kabylie, dans lesquels des assemblées générales adoptent des « règlements communautaires » et des comités « tranchent sur des conflits entre villageois » (*El Watan*, « Ces villages autogérés de Kabylie »).

transformant. La remise en cause du primat accordé au droit étatique a abouti à une réflexion sur la définition et l'étude du droit. La théorie du pluralisme juridique a en particulier contesté l'emprise de l'État et a fini par traiter le droit dans une perspective sociologique, déniait à l'État le monopole et même le contrôle de sa production. Cette théorie est aujourd'hui critiquée, entre autres parce qu'elle aboutit à une confusion entre le droit et les autres formes de contrôle social. Si la notion fait encore débat et si elle est parfois remplacée par celle de « pluralisme normatif²¹ », on lui reconnaît une certaine utilité, dans la mesure où elle a orienté l'analyse vers des questions pertinentes : l'existence de normes orales et écrites pouvant servir de base à des procédures de règlements des conflits ; l'imbrication entre systèmes de droit coutumier et d'autres systèmes, notamment le droit étatique²². Émerge aussi l'idée que l'existence du droit se manifeste par le fait que les gens s'y réfèrent comme tel²³. Les textes recueillis ici expriment la continuité des fonctions judiciaires des assemblées, auprès desquelles un habitant peut solliciter une médiation, déposer une « plainte » ou un « recours ».

Les conflits entre villageois

La constitution d'une instance de médiation, procédure typique des sociétés berbères²⁴, était une prérogative importante de la *tajmaet*, qui prenait en charge ces différends ou déléguait cette tâche à des « sages²⁵ ». Les comités de village chez les At Zemmenzer tentent toujours d'intervenir dans les conflits entre villageois : conflits de voisinage, de partage, de pistes (pour le passage), etc. Ils peuvent même prendre en charge des conflits qui interviennent dans la sphère privée à la demande des familles. 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. « *Lecyal n la justice i nxeddem*. Les problèmes qu'on n'arrive pas à régler, c'est rare *a sen-yezmirren wiyad* » (Nous faisons le travail de la justice. Les problèmes qu'on n'arrive pas à régler, il est rare que d'autres y arrivent). Le secrétaire du comité d'At Hsen qui témoigne ici dispose d'une comptabilité précise de ses interventions : entre 2010 et le milieu de l'année 2013, le comité a réglé 173 conflits dans le village (pour environ 4 000 habitants).

21. BEN HOUNET, 2015, p. 96-98.

22. Voir sur le pluralisme juridique en particulier GRIFFITH, 1986 ; pour un panorama précis des courants rattachés à cette théorie et leurs critiques, voir DUPRÊT, 2006, p. 21-29.

23. DUPRÊT, 2005.

24. STEWART, 2006b, p. 265.

25. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol.3, p. 1-2 et 8.

Les villageois y trouvent un intérêt : ils évitent des procédures officielles longues et coûteuses. Les témoignages dénotent en effet une piètre image du système judiciaire de l'État, qui est ici, comme ailleurs au Nord de l'Afrique ou au Moyen-Orient²⁶, 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 yeḡhed ney ma yesea 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 ».

Les villageois respectent l'intervention du comité de village par tradition et en raison de sa neutralité. Les médiations sont gérées par le comité de village ; parfois celui-ci s'entoure d'un comité de sages, c'est-à-dire *imyaren n taddart* (les « anciens » ou 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 leeli, ciṭaḥ lherš* », « supplication, bonnes paroles et contrainte »). C'est une question de crédibilité pour le comité : « *Ccyel u sen-tefkid ara lqima, ccyel am wakken teafsed-ten, a ten-iyad lhal* » (C'est comme si tu ne leur donnais pas de valeur, comme si tu les piétinais, ils seront contrariés). L'enjeu apparaît comme essentiel pour le village, en raison de « conséquences désastreuses », comme le précise un règlement intérieur. Les conflits portés devant la justice menacent la cohésion du village :

La haine *tettprupaji*. Par contre, le comité de village *ad yefru tamsalt-nni*, en même temps *ad yexdem* la morale. *Itsiyi ad irapruci imdanen-nni. Xas akken tessemxallaf-iten lḥaḡa, ma yilin* des sages, *ad ilin leibad a d-yettwaqaddren, sean* une personnalité *a s-inin a euwdi, 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-ttaḡḡan 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 séparées, quand il y a des sages, des personnes qui doivent être respectées, qui ont

26. STEWART, 2006b, p. 274 ; AL-'ALÎMÎ, 2005, p. 41-43.

du charisme, ils vont dire, maintenant votre affaire est terminée, il faut vous entendre. 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 ».

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'Aqenjor, le règlement prévoit que si les deux parties ne sont pas satisfaites, elles peuvent aller en justice. Mais celui qui perdra l'affaire devant les tribunaux sera aussi 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 encore jouer un rôle. Il peut appuyer l'une des parties par un rapport écrit qui sera présenté devant des instances étatiques (voir *infra*).

***Leqwanen* (règles), *lexða/lexṭiya* (amendes) et autres sanctions**

Adaptation des domaines d'intervention des assemblées

Les assemblées édictent toujours des règles concernant la vie du village et appliquent parfois des sanctions à l'encontre de citoyens récalcitrants. C'est le cas dans huit villages sur douze. Parmi ceux qui ne pénalisent pas, on retrouve des comités qui ne fonctionnent pas ou fonctionnent mal. Un seul village (Bueaşem) n'utiliserait 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 Smaeil*. Un autre affirme explicitement dans son règlement l'abandon de la mention de sanctions précises (voir *supra*, l'extrait du règlement intérieur de village). L'analyse des règles présentée ici se fondera plus particulièrement sur les règlements intérieurs écrits, recueillis dans quatre des villages objets de l'enquête.

On retrouve, dans l'ensemble, les secteurs d'intervention mis en évidence par des études plus générales sur les *qanun* au XIX^e siècle et leur évolution au début du XX^e siècle : celle de M. Gahlouz²⁷, qui a analysé un corpus de 39 coutumiers recueillis à la fin du XIX^e siècle ; celle de J. Scheele²⁸ qui propose une analyse plus qualitative d'anciens *qanun*, mais aussi de « nouveaux *qanun* », c'est-à-dire ceux transcrits au début du XX^e siècle. Mais des inflexions dans ces domaines d'intervention apparaissent et sont particulièrement éclairantes quant à l'adaptation du rôle des assemblées villageoises à un nouveau contexte et aux enjeux auxquels elles font face désormais.

27. GAHLOUZ, 2011.

28. SCHEELE, 2008.

Globalement, outre l'organisation du comité et de l'assemblée générale développée précédemment, les documents recueillis chez les At Zemminzer comportent des règles concernant, de manière très inégale, trois domaines : les crimes et délits, les affaires privées et l'ordre public.

Crimes et délits : un basculement vers la justice de l'État

Les règles se rapportant aux crimes et délits dominaient dans presque tous les textes du XIX^e siècle (un tiers à deux tiers des dispositions). Si ces règles restent présentes dans les textes étudiés, leur part se réduit nettement (10 % environ). Les assemblées n'ont donc pas totalement abandonné la sanction des agressions, vols, etc., mais tous les règlements ajoutent la possibilité de signaler ces crimes auprès de la police ou la gendarmerie, de manière systématique pour les affaires les plus graves (vente de drogue). L'amenuisement de ce secteur s'explique par l'insertion des villages dans des ordres étatiques depuis 1858. Vols et meurtres avaient disparu des codes écrits dans les années 1920 car, au moins officiellement, ils dépendaient de la justice de l'État²⁹. Le retour de certains délits est donc significatif : les instances de l'État sont perçues comme légitimes, mais l'assemblée a le souci de garder un œil sur des actes commis au sein du village et mettant en danger l'ordre villageois.

L'abandon des affaires privées et des affaires de mœurs

Les affaires familiales ou privées (mariage, droits et devoirs des époux, réglementation des dépenses somptuaires, propriété, etc.) représentaient une faible part des dispositions au XIX^e siècle, mais avec une implication étonnante de l'assemblée par rapport à d'autres exemples au Nord de l'Afrique et au Moyen-Orient³⁰, ce qui rend son désengagement encore plus notable. Pour A. Mahé, cette évolution correspond à la délimitation d'une sphère privée, dans laquelle l'assemblée, qui se recentre sur l'honneur propre au village, ne souhaite pas intervenir³¹. Ainsi, deux dispositions concernent la propriété et visent avant tout à protéger l'ordre public villageois et sa gestion par l'assemblée : elle tente de réguler la location ou la vente d'un bien à un « étranger », sur lequel elle craint de ne pas avoir d'emprise.

De même, la catégorie des mœurs semble plutôt résiduelle : à part le rappel de l'interdiction de la consommation ou de la vente d'alcool en public, trois interdictions concernent les jeux d'argent, de cartes ou autres ou les relations entre hommes femmes, qui doivent rester confinées dans les espaces privés. Un règlement comporte un article sur les « attentats à la pudeur »

29. *Ibid.*, p. 908.

30. *Ibid.*, p. 904.

31. MAHÉ, 2000, p. 193.

et sanctionne « les deux contrevenants » ; il a aussi, pendant une période, interdit la présence des garçons de moins de 18 ans lors de cortèges de la mariée (cet article a ensuite été annulé). Un autre règlement sanctionne, quant à lui, le « harcèlement moral ». Un village attend des jeunes filles une « adhésion à une modernité non compromettante ». Il s'agit de sauvegarder leur honneur, mais surtout celui du village. Ce qui importe, en fait, c'est la protection du domaine d'honneur (*lherma*) du village. Cela explique que les règles concernant la communauté villageoise et son espace sont ici renforcées.

Importance de « l'ordre public » villageois et de la communauté

Ces règles représentent entre un tiers et la moitié de l'ensemble des règlements³². La surveillance de l'ordre au sein du village a pris de l'ampleur. Les « espaces publics » ou « communs » (places, ruelles, fontaines, cimetières) sont particulièrement protégés, par exemple des dépôts d'ordures, du rejet des eaux usées, mais aussi de nouvelles formes d'atteinte (interdiction des graffitis sur les murs, encadrement de l'usage de haut-parleurs durant les fêtes par exemple, etc.). 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). Dans *La Kabylie et les coutumes kabyles*, les auteurs évoquaient déjà certaines de ces règles concernant la voirie et l'ordre public³³.

L'importance de la cohésion du village est, quant à elle, réaffirmée par l'obligation de participer aux activités collectives, en continuité avec les *qanun* des XIX^e et XX^e siècles. Hanoteau et Letourneux relevaient par exemple qu'à la fin du XIX^e siècle, « 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 amende³⁴ ». Malgré des amendes relativement basses, de nombreux événements étaient concernés par cette obligation, qui reste fréquemment énoncée dans les « nouveaux *qanun*³⁵ ». Outre les absences aux réunions de l'assemblée et du comité, les textes actuels pénalisent par des amendes allant jusqu'à 1 000 DA les absences lors de travaux collectifs obligatoires (*tacemlit*), lors d'un enterrement (qui réunit le village autour d'un de ses membres et nécessite des bras). L'absence à la célébration de la *timecret*, lorsqu'elle est encore réalisée, peut être pénalisée. Toutefois, sont

32. Chez M. Gahlouz, une dimension « mœurs et civisme » englobe 10 % des dispositions ; à elles seules, les règles concernant la vie en communauté dans les textes récents dépassent largement cette proportion.

33. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. II, p. 206-209.

34. *Ibid.*, vol. II, p. 121.

35. SCHEELE, 2008, p. 902 et 909.

prises en compte les évolutions du mode de vie : avec la dépayssannisation, les villageois travaillent de plus en plus souvent dans les villes voisines (Tizi-Ouzou, Alger) ; seules les absences un vendredi ou un jour férié sont pénalisées et, pour les travaux collectifs, comme nous l'avons vu, les villageois peuvent payer la main-d'œuvre qui les remplacera. Ces adaptations paraissent incontournables pour éviter une remise en cause de la légitimité de l'assemblée³⁶.

L'impératif de cohésion apparaît aussi à travers la condamnation ferme de tout élément de division. Un document affirme que « toute appartenance religieuse ou politique ne doit pas mettre en péril l'union du village », confirmant que cet idéal fait face à de nouveaux défis. Les communautés tentent de renforcer les liens avec tout enfant d'un membre du village, quel que soit son lieu de naissance, créant la catégorie de « villageois non-résidents ». L'intégration de nouveaux membres est possible, comme au XIX^e siècle, selon des modalités variées. Un règlement précise notamment qu'il faut signer un engagement stipulant qu'on a quitté son village d'origine : la prégnance de l'identité villageoise ne permet pas d'être membre de deux villages.

Enfin, les multiples règles concernant les « étrangers » (non-membres) sont particulièrement éloquentes quant à la protection d'un espace villageois qui bénéficie d'un statut spécifique. Les villageois ont un devoir de surveillance et doivent signaler tout écart de conduite au comité ; ils peuvent « interpellé » tout étranger. Leur introduction dans le village est encadrée et les relations peuvent être prohibées si les individus en question ont « mauvaise réputation ». Un acte délictueux est considéré comme plus grave s'il a été commis avec l'aide d'un étranger et l'introduction d'une personne étrangère dans les réunions ainsi que la divulgation de « secrets » du village sont interdites. On retrouve là un élément central déjà évoqué au sujet des quelques dispositions concernant l'éthique sexuelle : la défense de la *herma* du village, à propos de laquelle A. Mahé observait qu'elle s'exerçait encore à la fin du XX^e siècle avec une extrême vigueur lors d'une atteinte, tant envers son patrimoine, qu'envers son intégrité morale³⁷.

Ainsi, outre la protection du domaine d'honneur, qui apparaît au centre des préoccupations de ces règles, on peut souligner une certaine tendance à vouloir moraliser la vie des villageois. Elle touche aussi les enterrements. Face à une « dérive » qui a vu certains enterrements se transformer en fêtes (ils sont comparés à des « fêtes », *timeyriwin*, du fait de l'abondance et du prix élevé des mets qui y ont été servis), certains villages ont décidé non seulement de réglementer les funérailles, mais aussi de les prendre en charge totalement.

36. J. Scheele souligne ainsi que, pour son terrain, les quelques activités gérées par l'assemblée sont décriées, l'appel et les amendes en cas d'absence sont jugés inappropriés ; le travail collectif est vécu comme oppressif (*Ibid.*, p. 910).

37. MAHÉ, 2000, p. 193-194.

Seuls du thé, du café et des gaufrettes peuvent être servis (règlements de Tiylt Meħmud, d'Iyil Lmal, d'At Hsen, etc.). 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 réglementer également les mariages (notamment le trousseau emmené par la mariée le jour du départ vers son nouveau foyer, « *ass n tiddin*³⁸ »). Un des informateurs insiste sur cet aspect : « *Di taddart* nous sommes des conservateurs, *mačči g idelli ney n wass-agi, ney 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 Hsen).

Adaptation des sanctions et application

Les sanctions sont clairement mentionnées dans tous les textes, sauf un, qui précise :

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.

226

On retrouve donc le plus souvent la mention d'amendes à payer à l'assemblée représentant la communauté, spécificité des droits coutumiers berbères³⁹. 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 Tiylt Meħmud : *M ur ixelleş ara netta*, un jeune forte tête, *a t-id-ixelleş baba-s ney xuya-s Weread newwiđ 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 ou les moyens de pression nouveaux utilisés par les comités. Des « sanctions disciplinaires » vont de l'« avertissement » à l'exclusion, appelée aussi « mise en quarantaine ». Cette dernière apparaît en Kabylie dès les années 1920 et remplace la destruction des biens ou le bannissement, peines

38. C'est un projet du comité de village d'At Hsen ; à Buhinun, le projet a aussi été discuté en réunion, chaque *adrum* devant se prononcer avant la décision du village.

39. STEWART, 2006b, p. 266.

les plus élevées au XIX^e siècle, mais rendues inapplicables par l'ordre colonial⁴⁰. Cette sanction se définit, aujourd'hui comme alors, par la rupture de tout lien économique ou social avec le récalcitrant. Un règlement qui emploie le terme d'« exclusion » 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 survenu à la fin des années 1990 et au début des années 2000 m'a été décrit. Il a été appliqué après que toutes les solutions envisageables aient été épuisées (médiation de la famille, etc.) :

Il est banni, mis en quarantaine. Il ne venait pas aux réunions du village ; en plus *yesea* beaucoup des impayés. Il n'a pas voulu payer et a dit « je ne paierai jamais ». *Yeffey* « 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 byan ara a d-uyalen s abrid. Tebyam ad tekkem ddaw webrid* et bah *qqimet s ddaw webrid*. Hors-la-loi. *Mazal-it. Ma yemmut-as yiwen, u tettenjal-it ara taddart; ma sean tameyra win iruhen a d-ixelles*. [...] On a écrit une lettre au comité en France, à leur frère, car c'étaient des sommes dérisoires. *Llan byan ad xellsen fell-asen*. Tu peux pas, car ils ne reconnaissent pas. *Ugin*.

227
—

« Il est banni, mis en quarantaine. Il ne venait pas aux réunions du village ; en plus il avait beaucoup d'impayés. Il n'a pas voulu payer 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 ».

L'informateur précise le profil de cet « hors-la-loi », ancien Algérois revenu au village et qui ne reconnaît pas cette « vie en société ».

L'application d'une telle sanction dépendait et dépend encore de la cohésion de la communauté villageoise, condition essentielle de la persistance des

40. SCHEELE, 2008, p. 909.

assemblées, « car cette institution ne dispose pas d'autre moyen de coercition que la mise en quarantaine⁴¹ ». Or, le refus affirmé dans un des règlements d'énoncer des peines précises, pour « laisser place au sens de la responsabilité » et au « civisme » des villageois (voir *supra*, le règlement intérieur de village), pourrait aussi traduire une difficulté à les imposer aujourd'hui. Ce règlement évoque en cas d'« entêtement » une décision de l'AG, ce qui laisse donc une marge de manœuvre en reportant la prise de décision à un moment où la cohésion villageoise est mise en scène et s'exprime plus fortement. Les comités le confirment : l'infraction à une disposition écrite n'aboutit à une sanction qu'après échec des tentatives de conciliation ; souvent la pression morale des parents ou d'autres villageois sur le récalcitrant au sein de l'assemblée suffit à régler le litige.

La mise en quarantaine, devenue difficile à appliquer, devient à son tour l'objet d'adaptations. Les comités ont donc redéfini ses modalités. Le village possède d'abord un moyen de pression : un citoyen qui n'est pas en règle ne sera pas aidé, par exemple lors de l'enterrement d'un membre de sa famille : « *Ma yella kra u yettxelliş ara, tamezwarut ma ad yeseu lğanaza, lmerhum wa a s-t-ineţlen ?* » (Si vraiment il ne paie pas, d'abord, quand il aura un décès, qui va lui enterrer son mort ?). Mais 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 : « *Ruh anda twaled d taddart-ik, ruh a k-d-tefk taddart-ik* » (Va là où tu considères que c'est ton village, ton village te donnera). Le comité d'At Hsen a ainsi le projet de faire avaliser par l'assemblée cette proposition de sanction. Une autre sanction du même genre fait davantage l'unanimité : le comité menace de ne pas fournir de l'aide pour ses fêtes (par le prêt du matériel du village).

C'est le comité qui peut exercer la quarantaine en refusant d'aider le villageois récalcitrant pour quelque démarche que ce soit : « *D nekni i t-yettarran* mise en quarantaine. *Ass azekka ad yeseu* un problème *ney ad yehwiğ* le cachet, *ney* un papier, *a-t-nefasi direkt si* la liste *n lufeq-nney*. *Ccyel u y-tessined 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'Iyil Lmal).

Ainsi, ce témoignage révèle que les membres de comités s'appuient sur la reconnaissance dont cette structure bénéficie, à l'extérieur du village, par les administrations. Des habitants sollicitent désormais l'APC par des lettres rédigées « sous couvert » de leur comité, qui tamponne ces documents de leur

41. RÉMOND, 1927, p. 227.

cachet. Parfois, c'est le comité lui-même qui interpelle l'APC par courrier face à un villageois récalcitrant qui « ne veut même pas entendre le comité » et « a manqué de respect à tous les membres présents ».

Face aux difficultés que les comités peuvent rencontrer pour s'imposer au sein du village, le partenariat avec une instance administrative légale permet en fait d'asseoir leur autorité, d'autant plus que l'administration locale est investie par des élus issus des villages et qui ont parfois été ou sont encore des membres de comité. Le signalement des délits à la justice produit le même effet : la crainte d'être dénoncé et de subir une peine de prison peut fortement inciter le villageois à accepter la sanction de l'assemblée et à reconnaître de fait son autorité. Les comités semblent aussi désormais représenter légitimement la communauté villageoise aux yeux des agents de la justice étatique. Le comité a effectivement pour prérogative, d'après ces textes, la gestion des relations du village avec l'extérieur.

LES « RELATIONS EXTÉRIEURES » : UN DOMAINE RÉSERVÉ

La question des « relations extérieures » (désignation reprise d'une des commissions d'un comité), qui avait pu s'effacer avec la fin de l'existence officielle de la *tajmaet*, reste en réalité pertinente et s'accroît 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 supra-villageoise et pose plus spécifiquement la question du « retour de *leerc* » sera abordé dans le chapitre suivant. Les points développés ci-dessous concernent les relations avec les instances liées à l'État, l'administration locale d'abord (APC surtout), puis à travers le cas de la justice, une administration centrale de l'État algérien.

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.

Au début des années 2000, les comités sont présentés par A. 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 *tajmaet* » 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, etc.) et obtenir de l'aide ; la commune fait aussi appel 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'État 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 intermédiaires privilégiés entre l'APC et les populations, ce qui leur donnait un statut quasi officiel⁴².

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, etc.). De l'avis des comités interrogés, le choix des projets et la répartition du budget se fait plus équitablement et de manière plus transparente⁴³. Si le comité sollicite l'APC pour des aides diverses (financières pour la construction d'équipement, comme le siège du comité ou d'une association), l'APC peut aussi solliciter les comités, très utiles pour convaincre les villageois d'accepter certains projets comme le tracé des réseaux d'assainissement.

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, de nouvelles équipes (de tendance RCD) remportent 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.

42. SALHI, 1999.

43. Que ce soit dans l'APC de Souk-el-Tnine ou celle de Beni Zmenzer. Des témoignages rapportent néanmoins 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. Les archives de l'APC ont livré une lettre de doléance d'un comité du village (datée de 2001) qui 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 avec ces deux APC.

**EXTRAIT DU PROGRAMME RCD
(ÉLECTION DU 29 NOVEMBRE 2012, APC DE BENI ZMENZER)**

Irgazen-agi [= les hommes du RCD élus en 2007] [...] wwin-d talya tamaynut n useddu yebnan yef uttekki n yak amdan deg useddu n isenfaren akked tezdeg. S tikli-agi, ieggalen-nney fkan udem amaynut i tyiwant n At Zmenzer, i d-yufaren d tyiwant tamezwarut deg useddu n tedrimt akken dayen i ttekkant tudrin deg tuddma n leryuy yeenan tyiwant am bejtu n waman akked tyellist.

[...] « *I useddu n tyiwanin s twizi* », « *Pour une gestion solidaire* ».

« Ces hommes ont mis en place une nouvelle forme de fonctionnement 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 Zemenzer, 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" », « Pour une gestion solidaire ».

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 Hsen explique : « *Sawlen-aney-d, a k-d-inin acu thwağed ? a sen-nefk la plate-forme n taddart-nney*, les projets. *Umbeed rğu, rğu, qabel, wabel, ecer snin...* » (Ils nous ont appelés, ils te disent de quoi avez-vous besoin ? On leur donne la plate-forme 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 facto* de leurs prérogatives sur leurs biens (*lemcamel*). Si l'État algérien considère officiellement que les terres appartenant en propre au village font partie des biens domaniaux, du moins tous ceux répertoriés par le *Sénatus-consulte*, en cas de conflit entre la commune et un villageois par exemple, ce sont les archives du *Sénatus-consulte* qui sont utilisées pour trancher le différend en justice. 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'État ; pour la société, ces biens sont encore la propriété des villages. Mais il souligne qu'en général, dans sa commune, il s'agit de terrains accidentés, difficiles d'accès, peu concernés par 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, 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, etc.) étaient appuyées par le cachet du comité. Le comité d'At Hsen témoigne même de la réalisation de rapports remplaçant provisoirement des actes notariés, à destination des administrations locales :

Nxeddem lkwayeɛd i medden comme des témoins, *s* les cachets, *s* les signatures. [...] *Wagi yebya a d-yebnu*, par la mairie, faire un acte de possession ça prend du temps. *Yiwen yebya 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 une copie. *Netta a d-iruh ar service technique, a s-fken a d-yebnu*.

232

« 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, faire un acte de possession par la mairie, ça prend du temps. Quelqu'un qui veut partager sa terre à ses enfants, on lui fait un PV 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 ».

Le cas des liens avec la justice de l'État

Loin de rejeter les instances de l'État, les comités ont recours aux forces de l'ordre et à la justice, notamment pour les affaires les plus graves. Cette coopération s'était déjà imposée pour certains délits et crimes à l'époque coloniale (voir le chapitre 4). Un règlement intérieur prévoit une dénonciation immédiate à la gendarmerie pour les affaires de drogue ; un autre, pour protéger chaque membre du village de toute forme d'injures, d'outrages, de diffamations ou de menaces, affirme qu'il « fera procéder à la réparation des préjudices, y compris par le recours à la justice si nécessaire ». Ce dernier recours sert d'ailleurs de moyen de pression pour faire accepter les décisions du comité, notamment les amendes pour les délits.

Mais les comités, si on en croit les informateurs, jouent un autre rôle. Lorsque le comité échoue dans sa médiation, il peut encore soutenir l'une des parties en justice par un document. Ce constat repose sur des récits de villageois qui ont vécu ces situations et sur les archives des comités, qui montrent que cette pratique ne semble pas inhabituelle. Certains juges en charge d'un litige entre villageois demanderaient l'avis du comité de village : « *Ma a walin le PV n le comité de village, yezdey di taddart-nni, lyaci-agi ssnen-t, il a le poids le papier-nni a yawi akid-s. A t-nhudd* » (Quand ils voient le PV 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). 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.

On observe ainsi une certaine reconnaissance par la justice de l'État d'une instance parallèle et incontournable : la relation entre les assemblées villageoises et l'État est plus complexe qu'une simple opposition. Certes, les comités, d'après leur règlement, sont très vigilants en ce qui concerne les relations entre le village et l'extérieur. Un règlement intérieur précise par exemple que toute initiative individuelle ou collective qui n'émanerait pas du comité sera pénalisée : le comité est « la seule instance qui doit représenter le village auprès des autorités (APC, *daïra*, APW, etc.) 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.

Ces éléments soulignent l'enjeu permanent que constitue le maintien de l'autorité des assemblées renouvelées, auquel tente de répondre la mise à l'écrit de règles insistant sur leurs prérogatives. L'articulation entre les instances diverses, qui représentent le pouvoir de l'État, et les institutions villageoises rend d'autant plus importante la nécessité de circonscrire l'espace sur lequel s'exerce l'autorité des assemblées. La prégnance de la communauté villageoise est réaffirmée, mais dans une relation complexe avec les autorités de régulation étatiques, qu'une « anthropologie des marges de l'État » éclaire d'un regard neuf. Cette situation n'est pas spécifique à la Kabylie : de manière générale en Algérie, l'État compose avec des ordres locaux qu'il reconnaît, de même que ces ordres locaux se restructurent autour de l'État pour être davantage opératoires⁴⁴.

44. Voir un autre exemple dans BEN HOUNET, 2015, p. 111. Pour la situation en Algérie voir DAHOÛ, 2015, p. 23.

Ainsi, grâce à cette articulation, apparaît dans les règlements intérieurs un souci premier : protéger la *herma* (*lherma*) 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.

UNE VOCATION QUI PERDURE : PROTÉGER LE DOMAINE D'HONNEUR (*LHERMA*) DU VILLAGE FACE À DE NOUVEAUX DANGERS

Des points évoqués précédemment ont déjà montré certaines manifestations de cette vocation de la *tajmaet*, 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), etc. 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 (*lherma*). Affirmation nécessaire, car les villageois perçoivent de nouvelles menaces.

234

LA QUESTION DES « ÉTRANGERS »

Un étranger dans le langage des comités désigne toute personne qui n'est pas membre du 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. 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. Avec l'émigration et l'exode rural qui a touché tous les villages kabyles au XX^e siècle, 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, etc.).

Les émigrés en France présentent un cas particulier : bien souvent, « un comité » ou une association y est organisé et est en contact avec le comité au village. À 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 de l'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 (sic) 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 kabyles⁴⁵ ».

Les membres des villages cotisent en France, essentiellement pour le rapatriement lors d'un décès. L'idée est aussi de créer une solidarité entre villageois. Mais pour certains d'entre eux, 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 Tiyilt Meħmud, cela se produit à chaque période de ramadan.

Tous ces « villageois non-résidents » sont « à part entière les dignes fils du village », avec lesquels il faut maintenir les liens, préconise un règlement intérieur. Pour cette raison, il faut au minimum les inviter aux AG et les associer à la prise des grandes décisions et 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 réglementent 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 interpellée par n'importe quel citoyen ». Ils encadrent 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.

Un comité a décidé de réglementer 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 disposait d'aucun moyen de pression. Désormais, la location n'est autorisée, après aval du comité, que s'il existe « un

45. JO-ASSOCIATION, URL : <http://jo-association.info>

lien de sang au troisième degré » entre les deux parties. Enfreindre cette règle est un « cas d'une extrême gravité ». Dans ces cas-là, le villageois est responsable de l'étranger qu'il a introduit dans le village : un règlement pénalise un villageois qui loue un bien à un « étranger dépassant les limites dans son local ». On peut là encore remarquer que l'ouvrage *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 vol⁴⁶.

Ces dispositions s'expliquent par la crainte de n'avoir aucune prise sur un individu ne respectant pas les règles et habitudes du village. Un règlement interdit par exemple l'ouverture en période de ramadan 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 ». Protéger le domaine d'honneur du village passe ici par la protection de l'espace du village.

Les possibilités pour les étrangers de s'installer dans certains villages sont donc limitées, mais elles existent, selon des modalités variées. Certains imposent à tout étranger résidant au village durant six mois de s'acquitter de la cotisation et donc de se soumettre à la réglementation villageoise : « 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 ». Pour d'autres, la période probatoire est de 10 ans et il faut signer un engagement stipulant qu'on a quitté son village d'origine : la prégnance de l'identité villageoise ne permet pas d'être membre de deux villages.

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 5 000 DA).

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 fonctionner⁴⁷. Les textes révèlent

46. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. II, p. 84-85.

47. Deux cas m'ont été rapportés. Un village n'a plus eu de comité suite aux événements de 2001, à cause de divisions et de manipulations politiques (aux dires des témoins). Les oppositions ont été rudes à l'époque à propos de la participation aux élections ou de leur *boycott* (voir à ce

que les communautés villageoises en Kabylie sont confrontées à des risques de fragmentation, notamment en raison du jeu politique et de la diversification des critères d'identification des villageois. 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.

La cohabitation des marabouts et des Kabyles

Les échecs dans l'organisation de la célébration de saints révèlent les tensions actuelles générées par la cohabitation des marabouts et des 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 1950-1960 et a abouti à une séparation entre parties d'une même communauté villageoise : ce serait le cas de Bueaşem où les At Smaël et At Seïdi forment aujourd'hui deux comités différents.

J'ai identifié trois évolutions possibles. Soit les différences s'effacent et les deux catégories ont effectivement les mêmes droits et les mêmes devoirs dans le village. C'est le cas, d'après le comité, à Iyil Lmal : « *Nekni nedipaşi ak lecyal-agi*. Au contraire *taddart-nney* c'est un exemple. D'ailleurs, *nekkas ak awal agi n yemrabden 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 *timecret*, cette dernière n'est plus réalisée à Iyil Lmal.

Soit la différence demeure et les « Kabyles » s'en accommodent. Un membre du comité de Tiyilt Ggiyil 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 Enan. Là encore, la division se révèle au moment de l'organisation de la *timecret* et conduit les villageois à procéder au sacrifice-partage séparément.

On peut remarquer cependant que les jeunes générations tentent de s'affranchir de plus en plus de cette distinction entre marabouts et Kabyles.

sujet le chapitre suivant concernant 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 recourent aussi des oppositions politiques et des rivalités personnelles.

Les interférences des divisions politiques

Les comités confient être particulièrement vigilants en ce qui concerne les manipulations politiques. La nécessité de la *tajmaet* de dépasser tout clivage politique est réaffirmée par les règlements et les informateurs : l'action des comités est apolitique. Par exemple, Le président du comité de village d'At Hsen explique que « *Taddart* c'est apolitique, *ur neddi ni ak d* le FLN, *ni ak d* le RCD, *ni ak d leeruc ney ak d leirhab'* » (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'éclatement⁴⁸ », 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. Un comité aurait apparemment cessé de fonctionner pour cette raison et ne s'est pas reconstitué depuis.

Mais le risque de noyautage par des militants politiques n'est pas celui qui effraie le plus les villageois : les membres de comité sont vigilants et les militants des partis sont connus et paraissent faciles à surveiller et à contrer, comme en témoigne ce *ttamen* d'Iyil Lmal :

Tteerrden akka a d-kcmen, mais u ten-nettağğay ara, nezra ! Nessehras af ccyel-agi, l'intérêt n taddart passe avant tout. Llan wigad-agi i d-yusan ad xedmen lpulitik, nekni dayen nesea les méthodes. Amek i nxeddem, u ten-nettağğay ara, u nsefhi ara, leibd 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, af wayyer tenniḍ-d akka. [...] Ccyel-agi netteassa mlih iman-nney ; a yerna lyaci n taddart nemyusan, nezra anwa yellan chauvin uparti, nessen lyaci. Dernièrement yekcem-d M. L. (FFS), à chaque fois a d-yini lhağa ney a d-yefk une proposition, a tt-nxemmem, armi nesfa ak le côté politique.

« Ils essaient de rentrer dans 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,

48. ABROUS, 2004a, p. 57-61.

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 ».

La crainte des offensives des militants islamistes

Les comités redoutent l'action des militants dits « islamistes ». Ils tentent d'interférer avec les affaires du village par différents biais (voir *supra*, le compte rendu d'assemblée). Un comité a été noyauté, ce qui a bloqué un temps les possibilités d'action du comité :

Nekni nesea Luğna, c'est une association religieuse du village. *Ccyel fkan-ay-d* les membres *ar daxel* le comité *umbeed ttruzun-ay-d ayen nebya a t-nexdem*. Parce que *nekni*, c'est basé beaucoup plus *af* le domaine social. [...] *Nitni byan a d-kriin* une école coranique *di taddart*. *Tthewiswen* l'intérêt-*nsen*, *mačči* l'intérêt du village. [...] La politique *tella* mais pas vraiment. Ça n'empêche pas l'activité du comité de village, *ma yella nekumpar-itt ar* l'activité religieuse.

239

« 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 *tajmaet*⁴⁹. Le comité d'Iyil Lmal a dû se réunir, car il a été confronté à ce cas :

Xelqen-aney-d une caisse en parallèle avec la caisse du comité de village. *Wigad-nni i yetzallan, ccix taddart...* Y a des gens *ttseddiqen, nitni mi d-jemeen* la somme-*nni, ad tdisidin ayen byan a t-id-awin. Asmi a seun lhağa, qesden-d* le comité de village, *nekni nettazzal af lğamee-nni*. Alors *nenna-yasen* pas question, *ulac* une autre caisse en

49. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. II, p. 35.

parallèle. À chaque fois *a d-yekcem lhağa ar lğamee, ad yekcem ar la* caisse *n* le comité. *Umbeed lğamee-agi ma yella kra i t-ixuşşen ney 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. À 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, *lğamee* peut désigner un lieu consacré à un saint ; parfois, il s'agissait de lieux de prières, le sens de ce terme peut donc aussi s'appliquer aux mosquées. Or, les islamistes ont tenté de s'approprier dans plusieurs villages un de ces lieux ou un autre terrain du village afin de construire de « véritables » mosquées (« *lğamee lpulitik* », disent d'autres habitants). C'est le cas de Sihgumyar à Buhinun, par exemple, qui a été détruit par les islamistes, avant que le comité de village, aidé des autorités (*wilaya*), ne mette fin à l'offensive (voir la figure 26, dans le chapitre 11). C'est le cas aussi à At Hsen, 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 Afedriq :

Avant on avait un lieu de réunion, mais les islamistes ont squatté *lğamee-nni, seg ucrured ar tikli ; nettnejmae di berra. Nesea tajmaet*, qui servait de salle de prière ; *umbeed yekker-d* un groupe, *zik ttnayey ak d-sen umbeed uyaley dayen. Ggriy-d wehdi umbeed ttrakuzin-iyi* chrétien, athée... *Kksen-aney lğamee-nni*. [...] 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.

« Avant on avait un lieu de réunion, mais les islamistes ont squatté cette mosquée, tout doucement ; on se réunissait dehors. On a une *tajmaet* 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, athée. 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 ».

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 à la défense de son honneur (*Iherma*).

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 des 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. « Toute appartenance religieuse ou politique ne doit pas mettre en péril l'union du village », rappelle par exemple un règlement intérieur. Un passage d'un autre règlement intérieur 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. Autre exemple : un règlement impose le « respect de la diversité religieuse et de la laïcité ». Le prosélytisme est formellement interdit, quel que soit le message religieux : toute personne surprise en train de faire de la propagande religieuse (« christianisme, islamisme... ») sera condamnée par une amende de 1 500 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 introduit 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.

Enfin, les comités réaffirment l'autorité du village sur toute action menée en son sein. Les comités rappellent que l'AG 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 A. Mahé a rendu compte par le concept de « sacralité laïque⁵⁰ »). C'est ce caractère sacré qui explique que l'institution des « vigiles » (*ieessassen*) a été réactivée dans certains villages de Kabylie face à l'insécurité qui s'est développée durant les années 1990⁵¹. 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, dans l'enceinte de son espace sacré, viole le domaine d'honneur du village (*lherma*), notion traduite par le terme « dignité » dans certains des documents élaborés par les comités. Ainsi, un comité indique parmi ses objectifs dans son plan d'action de 2005 : « Sensibiliser les citoyens pour maintenir la sécurité, tranquillité, propreté et dignité du village ». Le domaine d'honneur du village apparaît aussi dans l'extrait d'un poème, composé par une habitante du village de Buhinun, après l'enlèvement et l'assassinat en 1996, par un groupe armé, de deux jeunes villageois, qui étaient alors dans un café au cœur du village :

242

<i>Nbedd ay akal nbedd</i>	Tremble, terre, tremble
<i>Nbedd ay akal nbedd</i>	Tremble, terre, tremble
<i>Arebrab yelheq-d</i>	Les terroristes sont arrivés
<i>I isay deg wakal-ik !</i>	Que n'est-il advenu sur ta terre !
<i>Ccher Remdan yewwed-d</i>	Le mois de Ramadan est arrivé
<i>Ul-iw imegged-d</i>	Mon cœur s'est lamenté
<i>Ar dixel i terza tyita</i>	Le coup a blessé profondément [...]
<i>Sliy i tiyri tenteq-d</i>	J'ai entendu un appel
<i>S ddaw tmurt tsuy-d</i>	Sourdre et crier
<i>Tsuy-d « A bub a tarwa</i>	Il a crié « Hélas, mes enfants
<i>Rewlet arebrab ibges-d »</i>	Sauvez-vous, les terroristes se sont préparés [au combat] »
<i>S umencar ibedd-d</i>	Ils se sont dressés, munis d'une scie
<i>Yugi ad yefukk deg-ney timezla</i>	Sans cesse, ils égorgent parmi nous
<i>Achal iruhen d ilemzi</i>	Combien de jeunes sont partis

50. MAHÉ, 2001, p. 141-144

51. ABROUS, 2004b, p. 4032.

<i>Ula d amyar yedda</i>	Le vieillard lui aussi y est passé
<i>Yedda llufan di dduh</i>	Et l'enfant au berceau
<i>Yedda llufan di dduh</i>	L'enfant au berceau y est passé
<i>Llufan yur-s mi iruh</i>	Vers l'enfant lorsqu'ils avançaient
<i>Llufan a yettaqşa</i>	L'enfant riait.
<i>Yewwet-is yegzem-as aqerru</i>	Ils le frappèrent et lui coupèrent la tête
<i>Ur yuggad ddeewessu</i>	Ils ne craignent pas la malédiction
<i>Lameena ceçčen-awen ddwa</i>	Mais ils vous ont empoisonnés [...]
<i>Ffyen-awen ikafaren</i>	Vous êtes confrontés à des cafards
<i>Kkert a ten-id-qellbem</i>	Allez et retrouvez-les
<i>Wigad i yecemmten taddart</i>	Ceux qui ont déshonoré le village
<i>Kecmen ar leqhawi-nwen</i>	Ils ont pénétré dans vos cafés
<i>Yumen iqudam-nsen</i>	Le visage couvert [...]
<i>Wwin-ay sin n yizmawen</i>	Ils nous ont enlevé deux hommes courageux
<i>Nitni ay-ssedhayen</i>	Alors qu'ils nous distrayaient
<i>Xedmen tahkayt deg-ney</i>	Nous voilà l'objet d'une histoire dont on parlera [encore longtemps.]

Ainsi, outre l'effroi, la souffrance et le deuil qu'il a suscités, les deux vers mis en exergue, insistant sur le fait que l'événement s'est déroulé au sein même de l'espace villageois, montrent que ce crime a été perçu comme une atteinte à l'honneur du village, qui a été « souillé » (*Cemmet*: avilir, déprécier; déshonorer⁵²).

À partir des années 1980, on assiste donc bien à une profonde rénovation des assemblées villageoises, qui aboutit à la généralisation des comités de village. La composition, le fonctionnement et les prérogatives de ceux-ci dénotent tout à la fois des éléments de continuité et d'adaptation. Il faut cependant nuancer ce tableau qui s'appuie sur des témoignages et des règlements intérieurs de villages et peut ainsi 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 s'engagent au sein des comités ; dès qu'ils sont moins dynamiques, ils sont moins organisés et moins respectés, le système d'amendes et d'obligations devient d'autant plus lâche. Dans un des villages, un membre d'un comité souligne la responsabilité des membres du comité

52. DALLET, 1982, p. 95.

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 villageois 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 résident parfois 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 8

2001 ET APRÈS : UN RETOUR DE *LÆERC* ?

Au même titre que 1980, l'année 2001 constitue une date marquante pour la Kabylie, qui vit des événements sanglants et s'embrase tout entière durant plusieurs mois. À 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 et une répression sanglante qui a fait une centaine de morts, devenus les « martyrs du Printemps noir ». Mais l'année 2001 a surtout révélé des capacités de mobilisation d'une ampleur sans précédent en Kabylie : la marche du 14 juin à Alger a rassemblé entre 1,5 et 2 millions de personnes. Cette mobilisation autour de la revendication identitaire berbère et de droits politiques et socio-économiques¹ a fini par donner naissance à une structure originale. La forme inédite de ce soulèvement, surnommé « mouvement des *arch* », a déconcerté les observateurs et laissé libre cours à de nombreux fantasmes :

On y a tout vu : une tentative d'ethnisation et de régionalisation, une volonté de maintenir l'illusion d'une spécificité kabyle, une organisation séculaire et archaïque, une réémergence du tribalisme²...

S'il n'y a pas eu d'analyse d'ensemble de ce mouvement, des spécialistes (anthropologues et historiens) se sont penchés sur sa signification et ont posé certaines pistes de réflexion. Un premier axe porte sur la terminologie : l'utilisation de l'appellation « *aarch* » / « *arch* », terme aussi utilisé ailleurs en Algérie et au Nord de l'Afrique, nécessite pour Y. Ben Hounet de définir

1. 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, Bejaïa, Tizi-Ouzou, Alger ; elle comporte 15 points et a été décrétée « scellée » et non-négociable. Seul le point 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 ». Ce n'est qu'un point parmi d'autres qui développent des revendications politiques et socio-économiques. Voir le texte dans DIRÈCHE, 2006, p. 196.

2. *Ibid.*, p. 185.

ce qu'il signifie dans la réalité locale kabyle ; A. Mahé et K. Dirèche soulignent les effets induits par son utilisation : « trompe-l'œil » pour discréditer le mouvement, appellation qui a alimenté confusions et ambiguïtés et caché la diversité des cadres et des appellations que se sont données les propres acteurs du mouvement³.

Deuxièmement, se pose la question de la définition même du mouvement : qu'est-ce qui se cache exactement derrière « le mouvement citoyen », « la coordination des *aarouch* » ou la CADC (Coordination des *arch*, *dairas* et communes) et quel est son rapport avec les « tribus » et les structures organisant la vie des villages depuis 1980 (*tajmaet*, comité de village, association) ? Y. Ben Hounet le définit comme une union d'assemblées villageoises et non de coalitions tribales. Il surévalue ainsi l'importance de la parenté dans ses pistes de réflexion, puisque, pour lui, la connotation du terme s'éloignerait de sa signification originelle en ne désignerait plus un groupe de consanguins⁴, alors que le caractère politique souple de la tribu kabyle a été souligné depuis le XIX^e siècle. À Mahé et K. Dirèche soulignent plutôt la diversité des cadres choisis pour la représentation.

En revanche, ils divergent sur les caractéristiques des formes d'organisation utilisées pour porter un projet inscrit dans la modernité. Pour K. Dirèche, ces formes sont « archaïques », alors qu'A. Mahé souligne au contraire que c'est sur une version rénovée des assemblées villageoises que s'est appuyé le 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 2001⁵.

Ces conditions et facteurs expliquant l'émergence de ce mouvement 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 et à une précarisation d'une partie de la société ; conséquences de la guerre civile des années 1990 ; discrédit des partis politiques et marasme de la vie politique en général, défaillance de l'État, etc.). 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'État⁶.

L'analyse d'un exemple local peut permettre d'affiner la vision des liens qu'ont pu entretenir les villageois, leur *tajmaet* rénovée sous la forme de comité

3. *Ibid.* ; BEN HOUNET, 2004 ; MAHÉ, 2004, p. 224.

4. BEN HOUNET, 2004.

5. DIRÈCHE, 2006, p. 190 ; MAHÉ, 2004, p. 227.

6. DIRÈCHE, 2006, p. 194.

et les délégués des « *aarouch* », dans le cadre de *leerc* des At Zemmenzer, c'est-à-dire dans les limites d'une tribu du XIX^e siècle, mais de trois APC au XXI^e siècle. L'émergence de délégués et le processus de leur désignation dans cet espace permettent-ils de tracer un lien avec des formes d'organisation de la société tribale précoloniale ? Qu'indiquent les mots utilisés par les acteurs ou la population⁷, leurs acceptions dans le contexte local, leurs connotations et les raisons de leur utilisation quant au réinvestissement de référents anciens liés à la tribu ?

Enfin, il faut se pencher sur la période qui a suivi l'échec du mouvement de 2001 et qui a vu l'apparition de formes de représentations supra-villageoises se référant à *leerc*. Les années 2000 ont en effet vu la naissance de coordinations de comités de village, dont certaines utilisent le terme « *arch* », sans lien apparent avec le mouvement de 2001. Est enfin apparue une association originale, parce que créée à l'échelle de la commune, mais agissant aussi à l'échelle du territoire de l'ancienne tribu, par des acteurs du mouvement de 2001 qui ont réinvesti le nom même de la tribu des At Zemmenzer.

« LE MOUVEMENT DE 2001 » CHEZ LES AT ZEMMENZER : UNE GRANDE DIVERSITÉ DANS LES MODALITÉS DE REPRÉSENTATION ET DE FONCTIONNEMENT

247

Au préalable, il faut remarquer qu'en tant que cadre privilégié pour les réseaux de relations sociales, *leerc* a pu jouer un rôle dès le mouvement de 1980, comme en témoigne Saïd Laïmchi, 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, Ihesnawen, At Wanec, etc.), « dans chaque village, *tefka-d am wakka leercac*, 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 coordination⁸).

Mais il faut nuancer l'analogie avec *leercac* 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 *leerc* est leur terrain d'action privilégié : ils militent pour sensibiliser

7. 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.

8. Voir à ce sujet, les parcours de S. Laïmchi et M. Dennoun dans le chapitre suivant.

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.

PARTICULARITÉ DU 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 mes informateurs soulignent le sentiment de frustration qui touche alors la jeunesse kabyle depuis la fin des années 1990 : l'effritement du MCB et la mort de Matoub Lounès les laissent sans guide, sans chef et 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'État, ce qui a été relaté par la presse de l'époque⁹. Pour beaucoup, le chanteur, par sa maîtrise du verbe, perpétuait la tradition des poètes de la société kabyle :

248
—

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 [...]. C'est le seul qui a parlé de nous, la jeunesse. Il nous a entraînés dans, *u zriy ara*, je peux dire un mirage. *Nruh* c'est une ivresse. *Umbeed ilemziyen, winna i sen-d-yeqqaren irkelli... A m-qqarey leaqqliya-nni g waydeg lliy 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 [...]. Il nous a entraînés 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 » (un délégué de village dans la coordination d'Ath Zmenzer).

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'oserais 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 ».

9. Voir par exemple *Le Monde* du 27 juin 1998.

Pour eux, une autre dynamique apparaît, car les partis politiques implantés en Kabylie (FFS et RCD, dits « 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 acteurs évoquent un « ras-le-bol généralisé », la 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-ihudden* » (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 manifestations 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.

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 émigré vers la France, le Canada, etc.). 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 Tiyilt Meħmud explique : « Jamais un comité de village n'a soutenu *leeruc* » et ceux qui ont participé au mouvement l'ont fait de leur propre chef. La preuve en est le surnom qu'ils ont gardé : *Muħ n leeruc, Eli n leeruc*... 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. À 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 (Iħesnaouen, Buhinun pour ce qui concerne les At Zemmenzer) au mouvement¹⁰. Dans cette configuration,

10. Pour les données générales sur la commune dans son ensemble, voir KACED & OURAD, 2002, p. 22.

des comités des villages semblent avoir agi sans rendre de compte à la base, tandis que des individus semblent aussi avoir agi seuls 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 sur le 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 rénovées de la société kabyle ancienne, pour porter un projet politique moderne.

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.

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, A. Daoud, qui était en relation avec tous ces comités). Une réunion a alors été organisée dans les locaux de l'APC. Pour cette première réunion qui s'est tenue 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 deux à trois délégués (on retrouve dans les documents des comités des procès-verbaux qui confirment cette désignation officielle). Ce sont ces délégués 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 Zemenzer 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 était inspiré de ce qui se passait déjà ailleurs, puisque la coordination apparaît une dizaine de jours après d'autres groupes. 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 (conditions qui n'existaient pas en 1980), puis elle a recherché une légitimité en devenant représentative des assemblées villageoises.

Le fonctionnement de la coordination communale : les liens avec les comités en amont, les coordinations en aval

À 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. La prise de cette décision illustre le fonctionnement de la coordination :

Amek i tt-nboycotti ? C'est une idée i d-yusan si la base, nbedder-itt di la wilaya, umbeed uqbel ad tawed ar l'inter-wilaya nuyal-d ncawer ak tudrin. Chaque délégué iruh ar taddart-is icawer taddart, voilà pourquoi, ma ad tqblem, tuddar ak qeblent. [...] Nuyal-d ar la coordination, tuddar ak n At Zemmenzer qeblent ; nruh ar le conclave de wilaya, ak la wilaya n Tizi Wwezzu teqbel. Donc ndisidi imir-nni neboycotti la facture à travers l'interwilayal n Bgayet, Tizi Wwezzu, Tubirett. Nettuyal ar la base. Ilaq chaque décision importante a nuyal 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 » (Un délégué de village dans la coordination).

Néanmoins, par souci de ne pas alourdir le fonctionnement de la coordination communale, seules les décisions ou les 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 consultées¹¹ 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, etc.). 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 plate-forme d'El-Kseur) ;
- *le travail au sein du mouvement.* Ils participaient à différents *meetings* à l'échelle régionale pour diffuser ou recevoir des informations. À 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. 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 et organisation de l'accueil des

11. 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 pendant le deuxième semestre 2001, juste après la création de la coordination.

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.

Les documents montrent aussi le souci permanent de leur représentativité. Un procès-verbal de la réunion « des coordinations de la *daira* d'Ath Douala » précise ainsi :

Certains villages de la *daira* 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 sa représentativité. 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, etc.).

253

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 se sont engagés 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 et les partis tentent de manipuler. Par exemple, l'État, 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. La première intervient avec la participation du FFS aux élections de 2003. Cela aurait entraîné le retrait de l'APC par volonté de « briser » la coordination, alors qu'elle lui avait jusqu'alors apporté son soutien, y compris par des aides directes. 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 eu des répercussions sur le fonctionnement interne de certains villages. La fin de l'année 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 ». Un délégué se plaît à y voir une continuité de la coordination avec la tribu de l'époque précoloniale, dont les membres étaient réputés pour leur rôle de médiateurs dans les conflits ou de répondants sur les marchés intertribaux. Mais cette 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. C'est là que réside, pour les militants interrogés, le principal problème que n'a pas su surmonter le mouvement :

254

- 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'État. 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 ont fini par se couper de leurs délégués ou se retirer 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'Afedriq :

Nekkini lehqey-d ar taddart, nennejmae di taddart, u zriy ara acu kan le point, waley belli u d-newwi ara le consentement de tout le village. Par la suite je ne représentais plus mon village. Je contribue d'axel la coordination, pour l'intérêt de la cause... [...] Finalement nekkini kkan seiy le courage nniy-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'avons 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 les villages s'étaient encore 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 (*tajmaet* 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 soulignaient les travaux d'A. Mahé¹². 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, qui méritent d'être explicités.

255

« *LEERC* », « *ARCH* », « *LEERAC* », « *LEERUC* » : 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. Les acteurs de la coordination interrogés aujourd'hui rejettent la forme *leeruc*. Ils préfèrent *leerac*, car « on a kabylisé le mot *leerc*, on est fidèle à ce mot kabylisé. *Leeruc* 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 suspicion d'archaïsme que le terme contribuait à jeter sur le mouvement¹³. 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.

12. MAHÉ, 2001, p. 568.

13. Voir KACED & OURAD, 2002, p. 23 et 54.

Cette connotation a ensuite été reprise par l'État algérien et 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 [se] réapproprier nos appellations ; *leerac* c'est la suite de la décolonisation ». Ils se reconnaissent ainsi dans l'expression *leerac 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'autodésigner. 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. 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.

**APPEL DE LA COORDINATION D'ATH ZMENZER AUX HABITANTS
(TEXTE RETRANSCRIT AVEC LES RÈGLES DE NOTATION USUELLE)**

256

Tiyri : a leerc n At Zemmenzer, seg wasmi ijadarmiyen nyan Germah Massinissa, 18 avril, leerac n tmurt n Leqbayel ak d kra n lǧiba n tmurt n Lezzayer mazal a ttnayent ak d lhukuma-agi aqettal. I lmend n wayagi, azekka lexmis 17h ad yili unejmee deg Welma iwakken ad yili wawal af temsal tijdidin uyur sawden leerac armi d ass-agi.

« 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* ».

Cette appellation était assez répandue au sein du mouvement, comme l'indiquent les mandats d'autres coordinations apportés à l'occasion du conclave organisé par la coordination d'Ath Zmenzer. L'usage du terme *leerc* et du pluriel *leerac* est donc devenu symbolique pour les délégués de leur lutte contre le pouvoir arbitraire de l'État, 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. Un volontaire qui a été engagé dans la coordination explique :

La commune, le découpage-*agi ak i xeddmén* c'est l'État ; il fait ça exprès ; alors *nekni nebya a nettefayla-nney nekni. Nekni zik d leerc i*

yellan, même *zik ttilin* des problèmes chaque *leerc yesea win iheddren fell-as yesea win i t-yettreprizantin* ; même *zik zik, ma ad tili lhağa ttnejmaeen leerac ger-asen* ; alors *nebya a nettef* la méthode *amek i xeddmèn lejdud-nney d tinna ay yeqqimen* ; d'ailleurs même *ma a heddren a-k inin wagi d 'adélégué' n leerc n At Jennad n At Dwala...* même si c'est une coordination communale.

« La commune, ce découpage qu'ils font, c'est l'État ; 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 Dwala... même si c'est une coordination communale ».

Les personnes extérieures au mouvement, elles, semblent avoir eu tendance à utiliser le terme « *leeruc* ». On a vu plus haut qu'au village de Tiyilt Meħmud, les individus qui ont été engagés dans le mouvement citoyen sont encore aujourd'hui désignés par le surnom « *n leeruc* ». 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 *leerac*, 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 leerac. Ma ad yili taddart temmrez ak d tayed, taddart-agi a d-tefk yiwen, taddart-agi a d-tefk yiwen, ad msefhamen ad sersen taluft. U ttemmerzan ara. Mačči wigad-agi a yettruzun [...] ttilin d iwelxiren.

« Depuis longtemps, on dit « *leerac* ». Quand un village avait un différend avec un autre, ce village déléguait 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 » (femme 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 interprètent plutôt dans le cadre d'une opposition entre ville et montagne. Cette dernière est le lieu des valeurs authentiques, alors que la première est l'espace des « *zdi muħ* », déformation de « *Jeddi Muħ* » : les plus anciens habitants de Tizi-

Ouzou, 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 « *izdimuhen* ». 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. Cet espace est marqué 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 ce qui est vécu comme une grande insécurité. C'est peut-être cette dernière qui a encouragé le retour de modes d'auto-organisation anciens, qualifié par un délégué de village d'un « réflexe vieux comme le monde ». Il précise sa pensée en décrivant l'organisation sociopolitique ancienne : « *Nekni a d-nekkes ttamen n wedrum, a t-nceggee ar taddart ar tajmaet. Umbeed a d-nekkes lamin-nney ad yuxal d lamin leerc* ». (Nous, nous prenons un *ttamen* de l'*adrum* et on l'envoie au village, à la *tajmaet*. Ensuite, on prend notre *amin*, et il devient l'*amin* de la tribu).

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.

258

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 tout 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 toujours des structures en tant que telles (agrées, avec un bureau permanent), mais des réunions ponctuelles de représentants de comités face à des besoins particuliers.

TROIS EXEMPLES DE RASSEMBLEMENTS À L'ÉCHELLE « SUPRA-VILLAGEOISE »

Le cas des villages de l'APC de Souk-el-Tnine

Au moment de l'enquête, 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 tenu 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 différend familial d'ordre privé entre un citoyen du village et son épouse originaire du village d'Ihesnawen Umecras (n'appartenant pas à l'ancienne tribu). Pour ce faire, les comités d'Agni Buffal et d'Ihesnawen Umecras se sont réunis avec celui de Tiyilt Mehmed, qui avait un rôle de médiateur. Ce cas rappelle les modalités de médiation 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 village¹⁴ ».

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 effectif dans la commune limitrophe de Beni Zmenzer.

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, etc.), ou à chaque fois qu'un souci se pose à l'ensemble de la commune : carence d'approvisionnement en eau l'été ou 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'État : 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 *leerc* est aussi utilisé parfois dans ce contexte : « à chaque fois *ad yili* un problème *i ijemlen ak leerc-nney*, c'est la coordination *i t-yettatafen* en charge » (à 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 *leerc* ».

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-tetthasab ara taddart-nsen* » (Ils ne rendent pas de compte à leur village).

14. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, p. 21.

Il faut noter qu'il existe une coordination des comités de village de la *daïra* de Beni Douala, depuis l'enlèvement d'un citoyen de Beni Douala, mais les villages d'At Zemmenzer rattachés à cette *daïra* n'en font pas (encore ?) partie.

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'Ihesnawen 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 commune¹⁵. 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 Hsen explique :

*Ma ad temcawared af lhağa umbeed a d-tafed ttruhun wehhed-sen...
La coordination uyalen ttawin i yiman-nsen lyaci. À partir de là
nejbed iman-nney. A nleħhu kan s le cachet-nney 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. À 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 Azayar Ihesnawen (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'État 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 l'encadré suivant) référence qui mérite elle aussi d'être interprétée.

15. On a indiqué dans le chapitre 5 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.

LETTRÉ DE LA COORDINATION DE L'ARCH IHESNAWEN ADRESSÉE AU WALI (2012)

Ihesnawen le 07/10/12
Coordination de l'arch Ihesnawen
À Monsieur le Wali
De Tizi-Ouzou

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 une 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 fut construite.
- Dans les années 2000, est inscrite la réalisation d'une piscine olympique : l'adhésion fut totale. La maison de jeunes est sacrifiée (détruite) pour ce projet ô combien salvateur. Mais hélas mort-né.
- Un autre événement et non des moindres, une lueur d'espoir : la localité Ihesnawen bénéficie d'un PPDRI (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 POS 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 d'une mosquée équivaudrait à un reniement de notre foi, 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

Suivent les cachets de 5 comités.

QUELLE INTERPRÉTATION ?

Les situations décrites précédemment tendent à confirmer les dynamiques de regroupements à l'échelle « supra-villageoise », qui se sont développées en Kabylie, parfois plus précocement avec la réactivation sporadique de certaines *djemaa* de tribu dès 1987¹⁶. Toutefois, le caractère supra-villageois est à questionner, dans la mesure où il impliquerait un abandon de la part des villages de ce qu'il considère comme leur « souveraineté » ; au contraire, les textes 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 Hsen 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).

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.

262

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 ou dans les années 1990 pour régler le problème de dépenses jugées dispendieuses lors des fêtes (ce qui pour A. Mahé ne concernait pas la préservation de l'intégrité morale et matérielle des villages¹⁷), on assiste dans le cas de l'*arch Ihesnawen* à une action qui vise explicitement à protéger ce qui est vécu comme une atteinte au territoire et à l'autorité des villages sur ce territoire. Le document évoqué précédemment 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 ».

16. ABROUS, 2004b, p. 4031-4032.

17. MAHÉ, 2001, p. 548-550.

L'ensemble de ces éléments ne sont pas sans rappeler certains points caractérisant la tribu kabyle au XIX^e siècle :

- 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 village¹⁸.

Cela explique l'utilisation du terme « *leerc* » par les membres de la coordination pour s'autodésigner. Cette terminologie montre donc une réappropriation de la notion d'*arch* (*leerc*) 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 (*tajmaet* rénovée) ou de leurs assemblées générales (*leǧmee n taddart*), agissant dans les intérêts des villageois, dans le cadre de négociations avec les autorités de l'État ou face à elles. Les comités empruntent à la symbolique du groupe, à travers le nom, ainsi qu'une institution ancienne, qu'ils adaptent à un contexte nouveau (notamment le découpage en APC). Il y a là plus qu'un simple processus de « retraditionnalisation¹⁹ » : le nom ne sert pas simplement à acclimater un instrument nouveau, puisque celui qui est utilisé ici s'inspire de principes anciens.

Les mots ont une puissance symbolique et on voit aussi, en parallèle de 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.

« 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.

18. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, p. 21.

19. SALHI, 1999.

CONTEXTE DE CRÉATION : UNE RÉFLEXION SUR LES ÉCHECS DU MOUVEMENT DE 2001

En réalité, cet épisode de 2001 n'est pas totalement perçu comme un échec, mais davantage comme une expérience avortée :

Le mouvement citoyen, *akken i s-nemma s trumit, ney les arch*, le mouvement *waley belli weread newweɛd* réellement *a nsemmi imanney* le mouvement citoyen. Le mouvement citoyen *weread 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 » (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. [...] *Ixuss* l'expérience, mais *llan* des parasites *daxel*. C'est pour ça, *a m-qqarey* le mouvement citoyen va naître, j'ai confiance *belli ilemziyen-nni*, *s* le mouvement-*nni* citoyen, *s* le mouvement-*nni* des arch *nexleq-it-id*, finalement *u wwiɛden ara ar lebyi-nsen*. Ça veut dire *ad yuyal* 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. Ça veut dire qu'un autre mouvement va se créer ».

Cette expérience, laborieuse aux dires 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.

FONCTIONNEMENT ET ACTIVITÉS

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 et 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). Notons toutefois que le responsable d'une association culturelle 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 et sans aucun lien à un comité de village. La collaboration avec l'APC 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, de son côté, 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, etc. 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.

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. 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 Tizirt, 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 « *rrehma* » pendant le ramadan depuis 3 ans (*rrehma* 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 dites 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.

266

Une volonté d'agir à l'échelle de la tribu

Il est remarquable que cette association propose parfois des actions à l'échelle du territoire de l'ancienne tribu. Ses membres envisagent de mettre en place un restaurant « *rrehma* » à Souk-el-Tnine. Une autre action tout à fait inédite montre plus clairement cette volonté de se réapproprier la tribu : le « 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 ttsewiqen ama af tudrin ama af leerac tetten tagella d lemleḥ* : une symbolique *u yi-txeddeed ara* » (Ce n'est pas moi qui l'ai inventée. Depuis longtemps, lorsque se rencontrent ceux qui gèrent les affaires du village ou de la tribu, ils mangent « les céréales et le sel » : c'est symbolique, cela signifie que tu ne me trahiras pas). L'union par le pain et le sel est un « contrat implicite d'honneur qui ne se rompt pas²⁰ ». Hanoteau et Letourneux évoquent aussi cette pratique : « Lorsqu'ils [des Kabyles] se sont mis d'accord et qu'une résolution est arrêtée, ils mangent ensemble le couscous et cette communion

20. DALLET, 1982, p. 255 et 109.

donne à leur projet une consécration qui ne permet plus à aucun des convives de reculer sans déshonneur²¹ ».

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 : « *Nebya a d-nexleq* un espace commun. *Nekni d læerc nesea* 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, etc. 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.

LE CHOIX D'« AT ZEMMENZER »

Le cadre de la commune a été à l'origine privilégié, 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. *Umbeed nebya ad yeqqim At Zemmenzer* comme cellule d'un grand mouvement. *Nezmer ad nexleq par exemple, Lemeatqa* 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. À 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, *læerc n At Zemmenzer nezmer a tt-nmodernizi* [...]. 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

21. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. III, p. 125.

le thème *anida u nettemsefreq ara, a d-naf lhağa 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 : « *Nebya a nekmansi seg wannect-agi. A nemjerreb di tetuṭhanin-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 lyaci n taddart, ilaq am wakken nwulef di tejmuyae, l'unicité, ilaq a d-tennejmae l'assemblée générale. Fonctionner comme ça signifie a netthettim i tmuyriwin-nney.

« 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 ».

268

En tant que mouvement, l'association n'a pas de lien avec les comités de village, mais comme le président fait partie de l'un d'eux, en tant que *tamen*, 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.

Enfin, le choix d'un nom mettant 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, byiy a d-iban isem n At Zemmenzer deg wayen waley 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 réapproprié symboliquement un espace qui, avant la colonisation, appartenait à la tribu.

CONCLUSION

L'usage assez généralisé du terme *tajmaet* inscrit le comité de village, nouvelle structure apparue à partir des années 1980, dans la continuité avec les

institutions anciennes. Derrière l'emploi du terme, il y a plus qu'un simple emprunt symbolique, même si les assemblées ont connu un processus de continuité, d'adaptation ou de rupture selon les domaines.

La 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. Le choix des *tteman* repose encore dans la grande majorité des cas sur la structure lignagère et sur les mêmes critères. Mais le manque de disponibilité induit par les changements dans le mode de vie a fait apparaître une désignation tournante des membres de l'*adrum* pour occuper la fonction, ainsi que l'intégration de volontaires. La fin de la prise de décision à l'unanimité et l'adoption du vote à la majorité simple, parfois à bulletin secret, après une « libre discussion », sont inscrits dans une référence à la modernité politique, mais cette fin du « consensus » s'accompagne de l'affirmation d'un unanimisme jugé essentiel pour maintenir la cohésion du village et la primauté de sa personnalité.

La continuité se traduit aussi dans les domaines d'action du comité. Toutes les prérogatives demeurent et les acteurs se disent conscients de leur nécessaire adaptation. En particulier, certains comités procèdent toujours ici à l'édiction de règles, à des médiations et à la prise de sanctions à l'encontre des villageois. La mise en quarantaine peut aujourd'hui être appliquée telle quelle ou redéfinie comme un refus d'intervention du comité, plus facile à mettre en application. Cette redynamisation des institutions villageoises se traduit 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, avec toujours cet objectif primordial consistant en la préservation du domaine d'honneur du village (*lherma*). 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, 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 ces instances, situation remarquable dans le cas de tribunaux sous contrôle direct de l'administration centrale de l'État.

Par ailleurs, ce terrain révèle la diversité des formes d'organisations qui tentent de se mettre en place à l'échelle de plusieurs villages et s'inscrit ainsi dans ce foisonnement d'initiatives qui touche la Kabylie, signe que la société kabyle négocie aujourd'hui son rapport au changement²². La tribu portant un réseau d'interconnaissance a constitué dès 1980 un cadre de mobilisation. En 2001, de jeunes villageois, y compris des militants affiliés aux partis politiques, partent à la recherche d'un nouveau mode de mobilisation. Le souci de représentativité

22. ABROUS, 2004b, p. 4033.

les pousse à effectuer une jonction avec les comités de villages qui désignent alors des délégués pour former une coordination à l'échelle de l'APC. Apparaît alors un échelon intermédiaire entre le village (source de légitimité) et les cadres de mobilisation qui s'étaient constitués à l'échelle *wilayale* et *interwilayale*.

L'apparition d'organisations à une échelle supérieure au village ne se résume cependant 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 ou d'une partie seulement et s'attribuent parfois le terme « *arch* ». La tribu apparaît là encore comme un nouveau mode de mobilisation. Ces organisations non permanentes se construisent à l'intérieur du tissu administratif mis en place par l'État, dans le but d'aménager un territoire, le protéger ou défendre les intérêts des citoyens qui y résident. Mais elles reposent là encore sur la prééminence des communautés villageoises qui valident 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, une initiative originale mène à la création d'une association dans les domaines environnemental et social et qui agit à l'échelle de la commune ou de l'ancienne tribu. Son nom inscrit le nom tribal dans le cadre de la région. Un des objectifs énoncés est de trouver une échelle d'action citoyenne ou politique efficace, marquée par la revendication identitaire berbère, tout en réinvestissant la symbolique ancienne.

Les populations expérimentent donc ici, comme dans d'autres espaces de la région²³, des formes d'actions citoyennes ou politiques, successives ou concomitantes, des formes nouvelles, mais mobilisant des références et des pratiques puisées dans le passé ; les At Zemminzer, entre prééminence du village et nécessité de se structurer pour répondre aux enjeux locaux ou régionaux voire nationaux, tentent de mobiliser les modalités de représentations intervillageoises de la société kabyle ancienne. Les acteurs réinvestissent le terme « *arch* » de diverses façons. Il désigne :

- *leerc* d'antan, qui ne se projette plus sur un territoire officiel, mais porte encore un réseau de relations. Le nom de la tribu est réapproprié et sa mémoire perpétuée ;
- de nouveaux acteurs : des coordinations de comités de village créées à différentes échelles, mais s'appuyant toujours sur la prééminence des assemblées villageoises ;
- la volonté de se réapproprier le local en se distanciant des découpages étatiques imposés.

23. ASSAM, 2019b.

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 ou citoyenne repose sur des facteurs divers, que le vécu des acteurs et des militants qui prennent en charge ces initiatives permet de révéler.

DES RÉAPPROPRIATIONS ARTICULÉES AVEC
L’AFFIRMATION IDENTITAIRE BERBÈRE

Chapitre 9

MILITANTS ET ASSOCIATIONS ENTRE AFFIRMATION IDENTITAIRE BERBÈRE ET RÉAPPROPRIATION DE LA SOCIÉTÉ TRIBALE



Figure 10 – Peinture réalisée à l’initiative de la Coordination communale d’Ath Zmenzer (2001, At Wanec).

Différents points ont fait apparaître le rôle de militants dans le domaine culturel ou politique, ainsi que le rôle des associations culturelles, ce qui soulève la question de l’articulation entre la réappropriation d’éléments issus de la structure tribale évoquée dans les chapitres précédents (territoire, nom de la tribu, modes d’auto-organisation à différentes échelles) et l’affirmation identitaire berbère, ainsi que les ressorts de cette articulation.

Une étude en diachronie et un jeu d’échelle, à travers divers parcours individuels d’acteurs qui ont pris en charge les comités et les associations culturelles et, à l’échelle villageoise, une analyse de l’émergence et du rôle de ces associations permettent de révéler un faisceau de facteurs qui jouent dans la diffusion de l’affirmation identitaire chez les At Zmenzer. Cette approche révèle aussi la transmission intergénérationnelle de référents locaux

et d'éléments de la société ancienne plus ou moins transformés : ces acteurs sont en effet aussi insérés dans un tissu local, à l'échelle familiale, villageoise, mais aussi tribale, qui n'a pas été, on l'a vu, complètement déstructuré avec la colonisation et la mise en place de l'État indépendant.

DES MILITANTS ENTRE RECONSTRUCTION IDENTITAIRE BERBÈRE ET HÉRITAGES DE LA SOCIÉTÉ KABYLE

Les parcours individuels éclairent les liens entre les différentes dynamiques qui traversent les villages de la région depuis les années 1960, date à laquelle apparaît une prise de conscience identitaire berbère d'après l'enquête sur le terrain, et montrent que les mêmes personnes peuvent se mobiliser depuis les années 1970 dans des actions et des cadres divers. D'autre part, ces parcours mettent en exergue la manière dont l'affirmation identitaire, portée au départ par les élites lettrées depuis le début du XX^e siècle, s'est insérée dans le tissu local existant.

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 1960-1970 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 « les *arch* » dans les années 1980-2000 sont marqués par la sensibilité berbère. 1980 ouvre une deuxième période : les militants qui s'engagent dans cette décennie dans le sillon du MCB, sensibilisés dès les années 1970 par divers canaux à la cause « *amazigh* », commencent à investir la vie villageoise, puis dans les années 1990 s'impliquent 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.

LES MAILLONS ENTRE L'AFFIRMATION IDENTITAIRE BERBÈRE ET LE LOCAL : LES « TRANSMETTEURS » DES ANNÉES 1960-1970

Mouloud Manseri et Ali Daoud (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 dans son 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 visites en Algérie). À la suite d'un accident de voiture, il meurt en France en 1989.

Ces deux personnages, cités par nombre de militants actuels, révèlent le rôle fondamental joué par l'Académie berbère. Elle a été fondée en mars 1967 sous le nom d'Académie berbère d'échanges 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 émigré¹ ». 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 Bessaoud², se lance dans un activisme politique et idéologique important. À partir de 1970, elle diffuse une brochure mensuelle qui contient pêle-mêle des études grammaticales kabyles, de l'histoire, des faits culturels et des petits textes politiques virulents à l'encontre de la politique culturelle algérienne. Pour la première fois, elle utilise une graphie spécifique : les *tifnáy*. D'autre part, elle s'engage dans un travail de terrain dans le milieu ouvrier et émigré kabyle parisien³.

Les deux militants Ali Daoud et Mouloud Manseri du village d'At Wanec sont représentatifs de ce militantisme. Au sein des At Zemminzer, 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.

1. DIRÈCHE, 1997, p. 92-97

2. Mohand Aarab Bessaoud (1924-2002), originaire d'Iwaǧiyen (Ouadhias), instituteur et militant nationaliste au sein du Parti du peuple algérien, est membre de l'ALN durant la guerre d'indépendance. En 1962, il rejette le renversement du GPRA et le régime de Ben Bella. En 1963, il participe au soulèvement du Front des forces socialistes. Il finit par se réfugier en France, où il agit pour la défense de l'identité berbère, en fondant l'Académie berbère. Il est auteur de plusieurs écrits : *Heureux les martyrs qui n'ont rien vu*, 1963 ; *FFS, espoir et trahison*, 1963.

3. Sur l'Académie berbère, voir DIRÈCHE, 1997, p. 92-97.

Saïd Laïmchi 1950 – ... (At Enan)

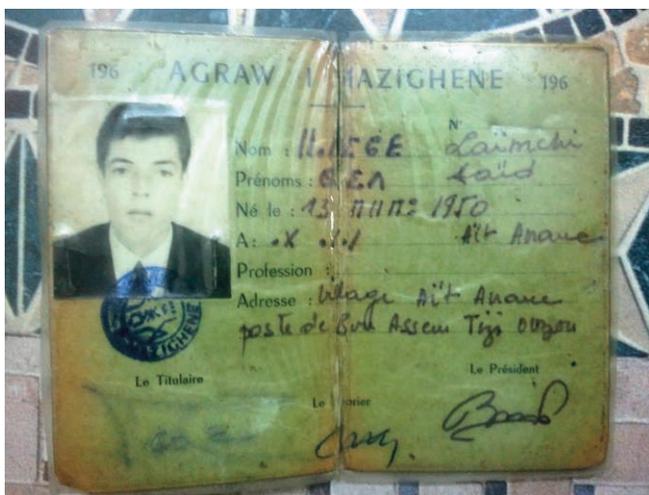


Figure 11 – « Carte d'identité » de l'Académie berbère.

Saïd Laïmchi est né à At Enan en 1950. Pendant la guerre, il fait des études primaires à l'école de la SAS de Bou Assen (à Alma). Il a travaillé à la Sonitex (Société nationale des industries textiles) de Dra-ben-Khedda (Mirabeau) dans les années 1970, puis à l'APC de Tizi-Ouzou.

Prise de conscience

Fils d'un soldat de l'ALN mort au maquis, il inscrit son militantisme berbère dans la continuité avec l'engagement pour l'indépendance nationale : « *ad kemmley amennuy ; ayen d-yeğğa baba a t-kemmley nekkini* » (Je continue le combat ; ce que mon père a laissé, je le poursuivrai, moi). C'est une question d'honneur⁴, précise-t-il :

Tamezwarut nekk d mmi-s umeynas n tegrawla n tmurt n Lezzayer. Tettwaxdee la Révolution, en même temps baba, ney imeynasen n tmurt n Leqbayel, d lekdeb u mmuten ara, ney u d-kkiren ara iwakken a d-kksen tamurt n Lezzayer g lhemm n le colonialisme français a tt-rren ar ttarka n waeraben. Kkren iwakken ad kksen Lezzayer g ifassen, ney ger tucrar, ney ger waccaren le colonialisme français a d-tuyal Lezzayer izzayriyen [...]. Ça fait xsren lwaldin-nney. Ilaq nekni a nkemmel abrid. Hata d nnif-nney.

4. Ce témoignage rappelle ainsi que la revendication identitaire a ses racines dans le système de valeur et en particulier dans le sens de l'honneur.

« 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"⁵. 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 *iherkiwen* », la « cité des harkis » qui abritait les troupes supplétives pendant la guerre). C'est là qu'il assiste en 1962, au moment d'affrontements par *meetings* interposés au sein du FLN⁶, au discours de Krim Belkacem⁷, qu'il évoque ainsi :

Cfiy-d acu d-yenna Krim Belqasem, a t-yerhem Rebbi, yenna-d : 'ay atmaten, a tiyestmatin, la Révolution tettwaxdee, ilaq ad tzemdem agus, amennuy amezyan yekfa, mazal-ay amennuy ameqqran'

279

« 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 ».

5. Ces propos ne sont pas sans rappeler les excès de l'Académie berbère.

6. MOHAND-AMER, 2014, p. 563.

7. Krim Belkacem (1922-1966), originaire des At Yahia u Musa (région de Dra-el-Mizane) est un militant PPA, qui plante, dès le début de l'année 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 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 domine le FLN en 1958-1959 (vice-président du Gouvernement provisoire de la République Algérienne et ministre des forces armées). Il a en charge les négociations des accords d'Évian (signés le 18 mars 1962). Il tente de s'opposer à la prise de pouvoir de l'armée de l'extérieur en 1962, mais se retrouve écarté de la vie politique. Après le coup d'État de Boumédiène en 1965, il est accusé d'avoir organisé un attentat contre lui et il 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, puis réhabilité en 1984 (STORA, 1985, p. 329-330).

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 été actif 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 *Itij* (6 numéros en 1974⁸).

À 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 apparaître la revendication de la région kabyle. L'association est relancée en 1987 et reçoit un 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 arrêtés⁹. Il se rend en France en septembre 1985 avec le numéro spécial de la revue *Tafsut* contenant la liste

8. 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. À 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 *Itij* 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 S. Doumane).

9. 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 *cubada* (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, en Kabylie ; dépôt de gerbes de fleurs le 5 juillet). Le 19 décembre, la Cour de sûreté de l'État de Médéa rend son 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 trois ans à six mois de prison ; un militant est acquitté. Pour les détails, notamment la liste des inculpés, voir GUENOUN, 1999, p. 6774.

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 (non autorisé), place du Trocadéro le 1^{er} novembre 1985.

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), depuis sa création, il y retrouve Ferhat, « son compagnon de lutte ».

Rôle

Il a introduit la revue de l'Académie berbère et la revue *Itij* 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* et les affiches des galas organisés en France. Il a participé à la réalisation de la revue *Itij* à Alger avec Smail Medjber, Bahbouh Lahsen, Charadi Hosin et Mohammed 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 Enan, At Wanec, Buhinun, etc.) auraient été arrêtés et emprisonnés.

Abdenmour Saïdi, 1953 – ... (At Sèidi)

Né le 23 novembre 1953, Abdenmour Saïdi commence à fréquenter l'école primaire d'Alma juste après l'indépendance. En 1965, il émigre en France avec son père et son frère, puis étudie à Paris, où il reste neuf années. Il est chef de département des moyens généraux à la Sonatrach, puis à l'ENC (une 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 Bueaşem avait repris deux fillettes qui bavardaient. Parce qu'elles 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. Depuis ce jour, je ne suis plus jamais retourné à l'école [algérienne].

À 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 *tifnaya*.

Très jeune, il s'intéresse à la langue kabyle, notamment 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. Ensuite, c'est la découverte de Ferhat Imaziyen Imula¹⁰, 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.

Parcours militant

Il s'engage très jeune sur le terrain du militantisme. Il rencontre des militants comme Hassène Hirèche, Hend Sadi, Saïd Sadi, etc. Ce militantisme lui vaut très tôt d'être licencié. Ainsi, en 1976, Ferhat Mehenni est emprisonné à Serkadji et avec trois collègues de Bejaia, il participe à des *sit-in* devant la prison. Arrêté, il passe six 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 plus travaillé avant 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 et il 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 (en 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 *tamaziyt*. En 2001, il participe aux manifestations, mais il est alors chagriné par le fait que l'on refuse les banderoles en *tifnaya*, ainsi que le drapeau berbère, par peur de stigmatiser le mouvement.

10. 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). 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 (voir ABROUS, 2004c, p. 4072).

Il a adhéré au MAK¹¹ (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 1970-1980, 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 *Itij*, ramenée par Saïd Laïmchi, ou celle de l'Académie berbère ramenée par des émigrés (Oussad Moh ou Belkacem de *Bucašem* 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* et *Tillelli*, qu'il distribue partout où il va.

Au moment du « Printemps berbère », il est au village. Les At Zemmenzer se mobilisent : des jeunes d'Iyil Lmal, d'At Enan, d'Aqenjur, etc. se rencontraient à Aglalal (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 rendre visite à la prison (onze voitures portaient des At Zemmenzer). Sa mère et sa femme cuisinaient la nourriture qu'il allait porter aux prisonniers.

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)

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 à partir de 2007 (élu RCD).

11. MAK : Mouvement pour l'autonomie de la Kabylie, qui apparaît dès juin 2001 et devenu depuis lors le Mouvement pour l'autodétermination de la Kabylie.

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 rapportait 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 tmaziyt* », c'est-à-dire les néologismes.

Au début des années 1970 (vers 1971-1973), il travaille à Alger. Il est alors en contact avec certains membres rédacteurs de la revue *Itij*. 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 (divisé en une partie sur la grammaire et une autre sur l'histoire) et les liens qu'il fait avec les amis de la revue *Itij* lui donnent l'idée d'utiliser le contenu du livre pour faire une revue. En parallèle, il assiste aussi à des galas clandestins de Ferhat Imaziyen Imula, recopie ses chansons et les transmet à des amis.

Parcours militant

À Alger, il réalise seul, en utilisant le matériel du travail, une revue qu'il intitule *Tafat Imaziyen* (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, etc.). Il envoie sa revue à des correspondants à Constantine, Oran, Larebœa n At Yiraten et 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 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 (notamment les villages d'At Enan, At Wanec et At Seidi, les autres 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 *leerc*, précise-t-il, la commune de Beni Zmenzer n'existant pas encore). Suite à l'une des manifestations, il rapporte que 25 personnes « de *leerc* » 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), qu'il transmet au comité universitaire. À l'époque, il lit la revue *Tafsut* et possède de nombreux documents liés à la cause berbère (entre autres sa revue, *Itij* et *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 UNJA¹² 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 : « À notre tour *dayen* (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 1984-1985, 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 (en 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 deux associations et président de sept d'entre elles (sportives ou culturelles). Après son adhésion au RCD à la fin de l'année 1989, il participe à la création d'une section locale, dont il devient le responsable.

Président du comité de village d'At Emran (At Wanec) entre 1996 et 2001, il modernise le fonctionnement de la *tajmaet* (forme associative, structuration en commissions, avec un compte bancaire, des bilans comptables, etc.) en s'inspirant de son expérience dans le cadre associatif :

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.

12. Union nationale de la jeunesse algérienne, structure du FLN ; voir la section suivante.

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 rapportées par les émigrés. Apprendre les *tifinay* 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 Boumédiène, 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, Ferhat Imaziyen 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 *zran* la culture a *tettruhu*, on s'acharnait » : Les gens savaient que la culture disparaissait, on s'acharnait), l'intégration de références nouvelles (« *Imiren* on est conscient ; *nezra d Imaziyen, nezra Massinissa* » : à l'époque on était conscient ; on savait qu'on était berbère, on connaissait Massinissa).

Enfin, un sentiment de frustration a nourri la volonté de s'opposer à la définition identitaire et à la politique mémorielle de l'État : 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 *imjihad* (combattants) de la région. Il explique que, né pendant la guerre, il en a gardé quelques souvenirs ; d'autant plus que cette mémoire était transmise par les chants des femmes¹³.

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 1975-1976, il est étudiant en pharmacie à la faculté centrale d'Alger. Pendant un moment, il fait partie du PAGS, mais se retire à cause de la stratégie adoptée par ce parti (introduire lentement les militants au sein des instances

13. Sur la mémoire de ces héros régionaux de la guerre d'indépendance et leur place dans la littérature orale, voir les chapitres 10 et 11.

dirigeantes pour les noyauter), qui lui paraissait 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 MCB. 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'État » pour rénover la *tajmaet* du village (voir son récit dans le chapitre 5). Il intègre alors avec d'autres amis le comité de village jusqu'en 1983-1984. Il retrouvera ce rôle dans les années 2004-2008. Entre-temps, ce même groupe fonde à partir de 1994 l'association Itri Uqenjir, 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 aujourd'hui engagé dans l'association est composé en partie des enfants des membres de ce groupe.

Amar Aouanèche (At Enan)

Né le 22 mars 1965, Amar Aouanèche est agent de maîtrise. Il étudie jusqu'au niveau du 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 foin, pacage, etc.). Elle l'initie alors à la littérature orale kabyle : histoires (*tiqsidin*), contes (*timucuha*), proverbes (*inzan*), entre autres. Cela lui a donné la passion de tout ce qui concernait la vie traditionnelle (« *hemmley lecyal-nni n zik* ») 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 *tifinay*) et par la production artistique de l'époque. Il a notamment entendu les pièces de Muħend u Yehya, écrivain pionnier qui a traduit et adapté au début des années 1970 des pièces de Brecht, Kateb, Molière, etc. et dont les enregistrements circulaient alors de main en main, sous le manteau.

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 9^e année fondamentale (équivalent de la fin de collège). Il rapporte que cette forme de répression a été importante ; entre 1980-1982, d'après lui, 420 élèves ont été exclus du lycée Amirouche de Tizi-Ouzou.

Il se décrit comme très tôt passionné par tout ce qui touche à la langue et à la culture berbère. Il a appris le *tamaziyt* d'abord seul à la maison, grâce à l'explosion de la production d'ouvrages sur la langue et la culture dans les années 1980. D'autre part, au milieu des années 1990, il a pris des cours donnés par des associations. L'association Amusnaw à Tizi-Ouzou a dispensé des cours de langue par correspondance (bases fondamentales de la grammaire berbère, introduction au domaine linguistique, introduction aux différents dialectes berbères) entre 1992 et 1996 à 700 personnes, mais elle a arrêté ses activités quelques semaines après son adhésion¹⁴. Il a ensuite pris quelques cours par correspondance auprès de l'association Imedyazen d'Alger.

Rôle

Il a été animateur dans l'association Izuran (At Enan) de 1998 à 2003. Il y a donné des cours de *tamaziyt*, 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) les activités de chorale et de 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 transcrits¹⁵). Il s'est également lancé dans l'écriture d'un roman s'inspirant de la vie traditionnelle.

UNE NOUVELLE GÉNÉRATION D'ACTEURS BAINÉE DANS LA SENSIBILITÉ BERBÈRE (ANNÉES 1990-2000)

Rezqi Zouaoui (Iyil Lmal)

Né en 1974, il a étudié jusqu'en 9^e année (fin de collège) ; il est aujourd'hui sans profession et agit dans le comité de village.

14. KOURDACHE, 2001.

15. Un exemple de ses pièces est analysé dans le chapitre 10.

Prise de conscience

Il a été fortement marqué pendant son enfance par les chansons de Slimane Azem. Lorsqu'il avait quatre ou cinq ans, son père, qui vivait alors en France, a rapporté un poste radio cassette à piles, ainsi que 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 idéalise la communauté villageoise et la littérature orale kabyle. Il rappelle qu'un enfant autrefois était éduqué par l'ensemble du village : le premier adulte qui survenait était en droit de réprimander un enfant. Il se souvient aussi que les enfants restaient auprès de leur mère et de leurs grand-mères qui leur racontaient des histoires (*timucuba*) : « À cet âge, *ad yissin d acu umi qqaren taheqranit, tagmatt, tsar, lhif* (À cet âge, il apprendra ce que sont le mépris, la fraternité, la vengeance, la misère). C'est une éducation pour toute la vie ».

Il voue enfin un véritable culte à la langue kabyle :

Taqbaylit, teččur d la métaphore teččur d lemeana, d inzan. Yerna dayen d ayla-nmey. [...] Zriy azal i tesa, zriy acu d-ttrebbi, acu tessuffuy, acu d lqima-ines ; xas u teyriđ ara, taqbaylit a k-tefk les chances a ttqimed 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 intellectuel » (du fait de son faible niveau scolaire), il n'a pas voulu assumer la tâche de 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 la création d'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 au moment de l'enquête. Il mobilise les villageois en leur rappelant leur devoir de faire fonctionner la *tajmaet*.

Achour Merzouk (Afeḍriq)

Présumé né en 1976, il quitte l'école en 9^e année fondamentale. Il suit alors des formations professionnelles diverses (en photographie artistique, par exemple). Il se décrit volontiers comme un autodidacte, 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.

290

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 Eebd Lmumen*), ses liens avec Krim Belkacem qu'il a connu durant sa jeunesse, mais aussi la guerre... Dès l'âge de 13 ans, il fréquente la *tajmaet* 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 et du village, suscitant en lui un attachement à la culture kabyle. Il apprend également les chants religieux (*ddkir*) sur ses ancêtres maraboutiques en compagnie de sa tante. À 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 *amaziy* ; 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 d'Afedriq, 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 est actif à tous les niveaux : « *u ksiney ara* » (Je ne peux pas m'en empêcher) 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 Izid¹⁶, etc.)

Membre du comité de village, il est depuis 2010 porte-parole à l'extérieur du village et 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 et sociale « Ath Zmenzer pour une Kabylie propre » qui est active à l'échelle de la commune, mais également celle de l'ancienne tribu, comme l'a montré le chapitre précédent.

L'ensemble de ces parcours révèle donc l'importance des années 1960-1970, 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), ainsi que dans un cadre privilégié : les associations.

Je n'ai pas intégré ici de biographies de militants, actifs 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 : en général étudiants ou lycéens du fait du développement de

16. Voir à ce sujet le chapitre 11.

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 militant dans les périodes précédentes ; une de leurs motivations est de « rendre » ce que les anciens leur ont donné. Leurs motivations et leurs actions apparaissent plus précisément dans la section qui suit.

LES ASSOCIATIONS CULTURELLES, « AUXILIAIRES » DES COMITÉS DE VILLAGE, MOBILISENT AUTOUR DE LA CULTURE BERBÈRE ET DE L'ORDRE SOCIAL

M. Kourdache a montré l'explosion du mouvement associatif en Kabylie après 1989, avec la naissance de 528 associations culturelles dans les *wilayas* de Bejaia et Tizi-Ouzou, toutes nées entre 1988 et 1994¹⁷. Son analyse portait aussi bien sur les associations culturelles que sur les associations socioculturelles, dont il analysait les liens avec la *tajmaet*, « structure traditionnelle ». Il semble important ici de situer cette étude micro-localisée par rapport à ce travail concernant la Kabylie. Pour M. Kourdache, les fonctions de la *tajmaet* allaient s'amenuiser progressivement, laissant place aux associations. Il s'appuyait sur le constat que les associations socioculturelles s'approprièrent de plus en plus ces fonctions à l'exception de celles relatives aux affaires de mœurs, de litiges de famille, fonctions que *tajmaet* elle-même, d'après lui, n'avait pu préserver que dans quelques villages¹⁸. De même, il proposait des pistes quant aux effets sur les communautés villageoises. Or, les chapitres 6 et 7 ont montré qu'aujourd'hui sur le terrain des At Zemminzer, 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 *tajmaet* (ils ont repris l'ensemble de ses prérogatives tout en adaptant) ; ils se définissent comme *tajmaet*, se nomment et sont nommés par ce terme. En parallèle, parfois, on trouve dans les villages une association dite « culturelle », engagée dans le domaine de l'éducation et de la culture. Ce sont ces associations dont je me propose d'étudier ici l'émergence, le développement et les activités, mais aussi les liens avec le comité de village.

Il s'agit donc ici de préciser ou de nuancer à l'échelle locale les analyses faites sur la situation de la Kabylie des années 1990 (la recherche de M. Kourdache concernait les deux *wilayas* 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.

17. KOURDACHE, 2001, p. 84-89.

18. *Ibid.*, p. 188-192.

M. Kourdache souligne l'absence 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 de propagation de la langue berbère ainsi que l'entraide de tous les membres seront repris par l'Académie berbère en 1967¹⁹. D'autre part, les constats qu'il a formulés peuvent être confirmés ou 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, mais aussi 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.

ÉMERGENCE ET FONCTIONNEMENT DES ASSOCIATIONS : UN PROCESSUS DYNAMIQUE, MAIS CHAOTIQUE

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 aient 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 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 au village une section 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 la langue (néologismes, etc.).

Cet exemple illustre un ancrage de la revendication identitaire berbère au cœur des villages à l'époque. Cette expérience d'action culturelle reste

19. *Ibid.*, p. 60.

cependant marginale jusqu'en 1988, date à laquelle le nombre d'associations se multiplie.

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 terrain²⁰, les noms, les dates de création, mais aussi les périodes d'activité des associations par village :

	Première génération d'associations (années 1990)	Deuxième génération d'associations (fin des années 2000)
Iyil Lmal	Tamusni (1988-2002)	Assirem (depuis 2009, nouvel agrément)
Aqenjgur	Itri (1994-2001) ; l'association poursuit ses activités de manière chaotique jusqu'en 2008.	Itri (depuis 2008, renouvellement de l'agrément)
At Enan	Izuran At Zmenzer (1990) Puis Izuran 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) Tiyilt Meħmud : Tighilt-nnegh	Tentative de faire renaître une association fin 2012 à At Wanec qui a échoué.
		Tiyilt Meħmud : Tighilt-nnegh (date inconnue)

Outre la présentation des dénominations choisies, ce tableau permet de visualiser des évolutions propres à chaque village, ainsi que les évolutions d'ensemble.

L'association Izuran, créée en 1990, était une association communale. M. Kourdache évoquait déjà le cas de cette association et précisait qu'elle n'avait pratiquement pas mené d'action, faute d'entente entre adhérents²¹. Pour fonctionner, elle a dû se recentrer sur le village : après l'échec de l'association sous sa forme première, les membres²² originaires du village d'At Enan reprennent à leur

20. 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 prédécesseurs.

21. KOURDACHE, 2001, p. 102.

22. Je reprends ici la terminologie utilisée par les associations : « membres » désigne les personnes engagées dans l'association ; certaines sont élues et composent le bureau. « Adhérents » désigne

compte le nom de l'association, qui devient Izuran n'At Anane. M. 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 collectives²³.

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 : *imyaren n taddart*, terme qui peut être traduit par « les vieux » ou « les anciens » et qui sert aussi à désigner les responsables. 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 Aqenjur²⁴ a par exemple été fondée en 1994 par des « jeunes », qui avaient alors entre 20 et 43 ans : sur les quinze membres de l'association, huit 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 écrivains de la « veine culturaliste²⁵ » : sont régulièrement cités A. S. Boulifa, M. Mammeri et M. 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. Dans l'association Assirem, ils ont entre 22 et 32 ans, dans 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 (la rue, les cours d'école, etc.) et était même partie prenante de la vie familiale.

les personnes qui s'inscrivent pour suivre un cours ou participer à une activité. Les « encadrants » animent une activité, ce sont parfois des membres, parfois des bénévoles extérieurs.

23. KOURDACHE, 2001, p. 103.

24. 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.

25. CHAKER, 1987.

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 ou s'engagent faiblement. La réapparition d'associations reprend à la fin des années 2000 (2008-2009).

Deux facteurs essentiels 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, certaines des évolutions politiques ont eu des répercussions, essentiellement en termes de division (voir le chapitre précédent). 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. Néanmoins, une lettre de démission rédigée en mai 2002 par un membre d'une association expose ses motifs : « incompatibilité d'humeur », « mise à l'écart par rapport à l'organisation d'événements importants (regroupement des délégués des *archs*) ».

Par ailleurs, il s'agit aussi d'un moment de « transition » entre deux générations. Les acteurs de la première période se retirent parce qu'ils considèrent avoir assez donné (« *eeyan* » : 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. En outre, un troisième élément d'explication a pu jouer plus localement selon la situation des villages. Dans un des cas (At Enan), les informateurs évoquent un problème avec les anciens (« *imyaren* ») et la difficulté à satisfaire le village. M. 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 où *tajmaet* n'est qu'un aréopage de gérontocrates qui refuse tout changement²⁶.

Dans le cas présent, il pouvait en effet y avoir 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.

26. KOURDACHE, 2001, p. 189.

Les militants de la « génération 1980 » 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 militent 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.

DES LIENS COMPLEXES ENTRE ASSOCIATIONS CULTURELLES ET COMITÉS

Les questions matérielles et financières

Le cas du siège des associations

Des associations aujourd'hui actives ont pour siège officiel un local construit sur une des parcelles appartenant en propre au village (*Iemcamel*), 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 d'obtention d'un local par les associations. À Iyil Lmal et à At Enan, 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).

À Iyil Lmal, par exemple, le siège de l'association est « *timeemert* », local du village et lieu de réunion du comité ; un nouveau lieu est en construction. À At Enan – cela était déjà valable pour l'ancienne association *Izuran* – le village avait construit un local sur une terre du village ; il sert de siège et il est partagé avec le comité. La formulation de l'informateur (« *fkan-aney-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. À Aqenjür, avant la construction d'un local spécifique, l'association a aussi demandé l'autorisation au directeur de l'Éducation d'utiliser les locaux de l'école²⁷. Le cas d'Aqenjür est 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. 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

27. Le courrier appuie la demande sur une instruction du Wali datant du 10 décembre 1996 (n° 1019 CAB/ 96).

plus tard la construction. Aujourd'hui, le bâtiment est le siège des deux structures et il est utilisé pour les réunions et les activités (figure 13).

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 projets ont donc abouti au réinvestissement des pratiques de solidarité ancienne.



Figure 12 – Ancienne *tajmaet* d'Aqenjor, lieu de passage et de « loisir » : jeunes et moins jeunes s'y reposent, discutent, etc.

298



Figure 13 – Bâtiment construit en collaboration par l'association culturelle Itri et le comité de village au milieu des années 1990 (Aqenjor).

Il accueille aujourd'hui les activités des associations, les réunions du bureau de l'association et celles du comité.

M. Kourdache souligne dans son étude la faible part des subventions apportées par l'État et les administrations locales²⁸, à la fois parce que l'État 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'État 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 politiques²⁹.

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 Enan, sont investis par l'association locale. De même, un foyer est en cours de construction à Iyil Lmal. On note donc, comme c'était le cas pour les comités, que le rejet de l'État n'est pas absolu, notamment parce que les APC, suite à l'ouverture politique de la fin des années 1980, ont été investies par des militants politiques impliqués dans le local et parfois eux-mêmes anciens de la mouvance berbériste ou encore anciens membres de comités ou d'associations.

Pour le reste, les associations fonctionnent grâce aux cotisations des membres et adhérents, à l'apport des propres membres de l'association, aux dons des villageois (par l'intermédiaire du comité) et à des subventions irrégulières de l'État. 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

28. KOURDACHE, 2001, p. 179.

29. *Tabrat*, n° 3, 1997, p. 1.

pour l'organisation d'événements ponctuels (spectacles lors des célébrations de dates symboliques, invitations et prise 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, etc.), une autre par les subventions de l'État (*wilaya*/APC). La situation varie fortement selon les années et les villages (parfois, aucune subvention étatique n'a été versée). Quelquefois, 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 (comme la 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 sujet³⁰. Mais une certaine distance entre l'État et les associations demeure en partie : les présidents d'associations 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 valorisées par l'État. Par exemple, l'association Imal réalise mi-avril une double célébration ; celle du « Printemps berbère » est théoriquement couplée avec la fête nationale du savoir du 16 avril, qui commémore la mort de Ben Badis.

Enfin, comités et administration apportent une aide matérielle et logistique sous des formes diverses 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 *tamaziyt* ; par l'APC aujourd'hui) ; prêt de matériel de transport, de cuisine, etc. 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 déplaisait 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.

30. Deux des associations 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 mon enquête. Les membres de l'association d'Iyil Lmal ne demandent pas d'argent au comité ; le règlement intérieur de Tiylt Meħmud précise que le comité ne subventionne pas l'association ; l'association d'At Enan a reçu un agrément en 2009 mais elle s'est d'abord engagée essentiellement dans 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).

Les associations sous l'autorité morale de la *tajmaet*

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. Un membre de l'association Imal décrit ainsi la mise en place du nouveau bureau en 2008 : « *Tella taddart, llan ttwamen n taddart mi nexdem ak l'assemblée-nney [...]; tezrid di taddart i tellid ilaq* quand même *ad ilin* au courant » (Il y avait le village, les *tteman* étaient là quand nous avons fait notre assemblée générale ; tu sais, tu es dans le village, ils doivent quand même être au courant). 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 affirme que :

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 « *imeqgranen* » en kabyle 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/les responsables » les orientent. De même, les comités peuvent donner des idées d'actions aux associations. Notons que cette tutelle morale est admise par les jeunes militants dès le début du mouvement associatif : M. Kourdache soulignait que les jeunes considèrent encore le « village comme une tutelle morale » que représentent « les vieux³¹ ». Or, aujourd'hui, cette tutelle morale demeure, quel que 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 leenaya* » (nous sommes « une protection »), explique un membre du comité d'Iyil Lmal. Le terme employé inscrit le lien entre comité et association dans le réinvestissement de pratiques et de valeurs anciennes. Dans la société précoloniale, *leenaya* 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, etc.), ce qui interdit toute action violente, mais aussi le pouvoir de protection que peuvent avoir certaines personnes³². Le comité a ici un « pouvoir de protection », le village craignant que son espace

31. KOURDACHE, 2001, p. 190.

32. ABROUS, 1988, p. 633-635.

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 nesea 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 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.

Les associations, un élément favorisant la modernisation des villages et des comités ?

Le développement du mouvement associatif avait laissé penser que certains tabous allaient se briser³³.

Le cas des femmes

Au sein des villages, des filles et des femmes ont investi des espaces communs : M. 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 publics 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 : « 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 d'attirer 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, au moment de l'enquête, 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 proposés lors des célébrations. Certaines encadrent les activités (couture, cours de soutien, etc.). Mais très peu d'entre elles accèdent au statut de membre.

33. KOURDACHE, 2001, p. 190.

Quatre des seize membres de l'association Imal sont des femmes. Aucune des autres associations n'a accueilli de femmes au sein de ses membres et aucune association n'a intégré de femme au sein de son bureau.

L'apprentissage d'un autre mode d'organisation

Des exemples confirment que dans certains cas, les personnes qui ont intégré la *tajmaet* et l'ont bousculée pour la rénover ont d'abord milité dans les associations. C'est le cas d'At Enan par exemple. Le président du comité a d'abord milité au niveau culturel et a fondé diverses associations, notamment Idles (voir le parcours de M. Dennoun dans la première partie 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 *tajmaet*. 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 :

Nesea un comité de village, une association à caractère social, *truh*, 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 truh ak*, chacun fait sa loi. *Nenna-d a nexdem lhağa*. [...] *Nesea* une ancienne association culturelle, créée en 1993, *nenna-d a tt-nrenubli, a d-nerr* confiance *ar lyaci*, parce qu'*u y-ssinen ara lyaci, umbeed* on va créer un comité. *Axafer tura* un ancien *bac a k-yefk* confiance *ilaq a k-iwali*. [...] *Nkmaşa axeddim*. Première chose *i y-ieawnen*, c'était la fête de la poterie au sein du village. On a réussi l'événement, tout le monde était content, *imeqgranen n taddart...* *Umbeed* juste après *yusa-d remđan ak d leid. Nexdem timecreţ, s leweadi mačči* s les cotisations. *Lyaci usan-d ak*, tellement *açal tajmaet tyab, ulac wi a iherrken af taddart*. [...] *Fkan-d idrimen, fkan-d si Franşa, nexdem timecreţ* 100 % réussie. *Axafer zik xeddmnen timecreţ, u xeddmnen ara* les bilans après. *Ad xeddmnen timecreţ, a d-awin akridi*, le crédit *ad yeqqim*. [...] Après *mi nexdem* le bilan *ggran-d isurdiyem, taddart tefreh. Nenna-d ma tqblem nekni a nexdem* un comité. *Umbeed a k-qqaren* vas-y. Mais *mačči* à l'ancienne méthode, *a nekkes ttwamen. Dagi nufa-d* les problèmes. Les anciens *u qbilen ara. A k-qqaren* : « *amek ad tekksem ttwamen*, c'est pas vrai. *Nekkini u yettili ara* représentant *n wedrum-iw wi a yi-d-yawin lheqq-iw ?* ». *Umbeed nessefhem-asen* : voilà *nekkini* je suis d'*Agni Bbuffal*, *u seiy ara* d'autres couleurs, *n wedrum-a ney n wedrum-a*. Je suis un citoyen d'*Agni Bbuffal*, *ulac tilisa*. Bon, quand même *nqenmee-iten, nekmaşa 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 1993, 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 voie 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 *timecref*, avec des dons, pas avec des cotisations. Les gens sont tous venus, tellement cela faisait longtemps que la *tajmaet* avait disparu, il n'y avait personne pour s'impliquer au village. [...] Ils ont donné de l'argent, ils ont donné de France, on a fait une *timecref* réussie à 100 %. Parce qu'autrefois ils faisaient la *timecref*, ils ne faisaient pas de bilan après. Ils faisaient *timecref*, 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 *ttwamen*. Là, nous avons rencontré des problèmes. Les anciens n'ont pas accepté. Ils disaient : "comment enlever les *ttwamen*, 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 un comité de village et une 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 » (*imeqgranen*) 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, *timecref* ensuite, qui porte également une fonction symbolique. Cette pratique traditionnelle a cependant été adaptée

aux conditions : dons plutôt que cotisations (puisque sans la *tajmaet* il n'y a pas d'autorité qui puisse imposer la collecte ; d'autre part, les difficultés économiques dissuadent aujourd'hui les villages 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 Hsen 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 *tajmaet* dès le début des années 1980 et modernisé son fonctionnement et ils n'ont agi dans le cadre associatif que plus tard.

Pour conclure, 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 (*lherma*) du village et possède un pouvoir de décision pour tout ce qui peut toucher à ces deux éléments, tout comme le faisait la *tajmaet*. 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.

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, leurs statuts et les motivations affirmées par les membres lors des entretiens.

Objectifs énoncés et motivations

Les noms des associations, par les connotations qu'ils portent, renvoient au particularisme linguistique, culturel, voire politique, très fort de la région kabyle, comme l'a noté M. Kourdache³⁴. Les associations dans l'espace étudié reprennent surtout des noms empruntés au lexique commun. Deux des associations font cependant référence au nom des villages : « *Tighilt-*

34. KOURDACHE, 2001, p. 117-121.

negh » pour l'association de Tiyilt Meh̄mud ; « *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 dureté³⁵. D'après la tradition orale 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 ou à une épidémie, selon les récits, une partie de la population a été exterminée et le village s'est affaibli, ce qui est rendu par la référence à *uffal*, « la fêrue », symbole de fragilité³⁶. Ces deux exemples rappellent l'attachement encore présent aux structures et aux traditions anciennes que se sont aujourd'hui réappropriées les nouvelles générations.

En ce qui concerne les appellations tirées du lexique commun, elles correspondent à des aspirations développées par l'ensemble de la société kabyle. Deux des termes sont des néologismes : *Idles* (la culture) ; *Imal* (le futur). Les autres termes, comme *tamusni* (la science, le savoir), *Izuran* (au sens figuré, les racines), *Itri* (l'étoile), *Isegmi*, *Isegman* (jeunes pousses) et *Asirem* (l'espoir), traduisent la revendication identitaire berbère (avec la mise en avant des origines ou de la culture), la recherche du savoir et la volonté de faire la lumière (sur l'histoire et l'identité algérienne), mais aussi 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'État, 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 », selon la formulation des statuts de l'association Imal. Les associations s'inscrivent dans un combat : « apporter une contribution même modeste au combat *amazigh*³⁷ ». 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 ». S'engager dans une association offre une occasion de leur rendre hommage, non seulement en évoquant les noms, « mais surtout [en] continu[ant] par toutes les manières leur combat afin de rendre la vie la

35. DALLET, 1982, p. 941.

36. *Ibid.*, p. 204.

37. *Tabrat*, n° 1, 1996, p. 2.

plus agréable possible pour ceux d'ici-bas³⁸ ». Les jeunes générations ressentent encore un mépris de l'État pour la culture et la langue berbère. Un membre d'Itri explique en effet que :

La culture berbère *tettwahqer di tmurt-agi. Kul yiwen deg-ney ihemmel* la culture-ines, *taklamt-is*, [...] *d annect-nni i yi-iwwin ad xedmey di* le monde associatif. *Nettwali* la culture arabo-islamique en Algérie *terza* 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 brisé 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 fréquentations, la mauvaise éducation, le manque de loisirs [...] la réalité d'un présent terne et d'un futur qui s'annonce maussade.

307

L'association se donne donc pour mission de guider la jeunesse : « Véritable refuge, Itri met tout à contribution pour assurer une tâche si noble³⁹ ». Comblé 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'Iyil 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-*nney di taddart ccyel durren cweyya. Neloccupi-ten s* les commissions-*agi* [...], au lieu *ad-yeqqim di berra a d-yettmenger ney ad yetealem 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 [...] *rebban-aney-d* [...]. *Umbeed nettwali lihala n* les jeunes *turakka, llan* les drogues, *dexxan*,

38. *Tabrat*, n° 2, 1996, p. 1.

39. *Ibid.*, p. 2.

ccemma, lkif... » (mon père et les membres fondateurs, ils nous ont éduqués [...]). Ensuite nous avons vu la situation des jeunes maintenant, il y les drogues, la cigarette, la chique, le « kif »...). 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*. *Byiy a sen-d-rrey lxirnsen, ayen iyi-ttalsen nitni a t-xedmey i warraw-nsen u incelleh arraw-nsen a t-id-rren i warraw-iw dayen* [= 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].

Ttals signifie « avoir droit à, prêter, prendre créance⁴⁰ ». L'action des anciens est pour ces jeunes une créance et ils considèrent que leur engagement est comme un dû que les anciens sont en droit d'exiger.

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 Iyil Lmal : « *Nesea* une période *ulac ak* l'association *di taddart-nney* donc *ma nettwali nekni xedmen anda nniđen, a k-yawi ciṭaḥ tismīn, ad tekriiḍ lhağa ad txedmed* » (Il y a eu une période, nous n'avions pas d'association dans notre village, donc quand nous, nous voyions qu'ils agissaient 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 : chacune 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, a depuis 2011 collaboré avec les associations suivantes : Azeṭṭa de Fréha, l'ENPS Ben Aknoun, Tahar Djaout de la cité Bouraoui à Alger, l'association universitaire Tujya de Tizi-Ouzou. L'association d'Iyil Lmal collabore aussi avec Tujya et d'autres associations universitaires de Tizi-Ouzou, Tarwa n Krim Belqasem d'At Yehya Musa de la région de Dra-el-Mizan, etc. 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.

40. DALLEY, 1982, p. 464.

Les activités : une double orientation

S'inscrire dans un combat pour la culture et l'identité berbère

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'État 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 d'insertion dans une économie moderne capitaliste.

Cependant, on peut déjà souligner ici les axes mis en œuvre dans les associations. Tous les informateurs interrogés, quelle que soit l'époque à laquelle ils se sont engagés, évoquent leur sentiment que les « traditions » et la langue sont en danger de disparition. Le président d'Itri l'énonce ainsi :

Turakka le patrimoine culturel amaziy ssimma ssimma yettruhu [...], la manière s wacu nettxemmim, ney amek netteici, ney ayinnat... nefasi tinna lejdud, neffey i kulac, iruh ubernus, les traditions-nni, presque nezmer a d-nini qrib a nettu les origines-nney.

« 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 disparu, 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 XX^e siècle, 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 femmes composés pendant la guerre, proverbes, mais aussi témoignages, etc.). Mais tous ces projets ne sont pas effectivement réalisés, faute de temps et de personnes disponibles. 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, *Anzar*⁴¹ ; il a aussi été réalisé

41. Voir sur ce rite CAMPS & CHAKER, 1989, p. 795-798. Le terme *anzar* désigne la pluie sous une forme personnalisée. En Kabylie, le mot n'est employé que dans les rites d'obtention de la pluie. « *Anzar* 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 *Anzar*. D'où ce rite, que l'on retrouve dans d'autres régions du monde berbère, qui consiste à offrir une fiancée à *Anzar* : « on habille de chiffons une poupée de bois, simplement

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.

Quelques associations développent des activités annexes, comme la couture, qui s'inscrivent bien dans le cadre berbère : les jeunes filles viennent y apprendre la couture des robes kabyles de diverses « tribus » kabyles, voire de styles d'autres régions berbères (voir ce point dans le chapitre suivant).

C'est surtout autour de la langue que les associations se mobilisent. Dans les années 1990, la majorité des associations ont essayé de proposer des cours de langue (quatre associations sur sept interrogées). Ils ont fonctionné dans l'association Izuran et dans l'association Tamusni au moins. 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. À la suite des réformes auxquelles la mobilisation des années 1990 a abouti, le *tamaziyt* 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. Aujourd'hui, c'est l'activité théâtre qui permet de mener un travail autour de la langue :

L'action-*nney* c'est à travers le théâtre, on essaie au maximum *a nexdem s teqbaylit... s tmaziyt* je veux dire ; *axafer turakka* le langage kabyle vraiment *iruh, yexled taerabt, tarumit, umbeed nekni nessiyi* au maximum *amek a nsexdem tamaziyt*. [...] *Turakka* c'est des 1994, 1995, 1996 *ilulen*, un terme *s tmaziyt u t-yessin ara*. *Umbeed* j'arrive *a s-t-id-ssfehmey d acu-t*, même la prononciation-*ines u tt-id-yettawi ara*. *Wagi* c'est un adhérent *yur-ney, ixeddem* le théâtre *yid-ney yettaf* les difficultés *bac ad iprononsi* un mot *s tmaziyt* !

« Notre action c'est à travers le théâtre, on essaie au maximum d'utiliser le kabyle... le *tamaziyt* 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

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 wanzar* : fiancée d'*Anzar*.

tamaziyt. [...] Actuellement, il y a des gens nés en 1994, 1995, 1996, un terme en *tamaziyt*, il ne le connaît pas. Alors, j'arrive à lui faire comprendre le sens, même la prononciation, 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 *tamaziyt* ! » (président de l'association Itri).

Cette activité suscite par ailleurs l'enthousiasme des jeunes qui y participent et des plus anciens qui assistent aux spectacles. 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 (quatre 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*⁴², de l'association Issegmi de Buhinun). Les revues sont en majorité en français, avec quelques pages en *tamaziyt*, intitulées « *asefru* » (poème) ou « *tamaziyt* » (la langue berbère), avec des poèmes ou des essais ; elles comportent aussi des pages « *inzizen* » (caricatures) et des pages « *urar* » (jeu), avec une grille de mots cachés (*awal ufir*). Sur les 23 pages des différents numéros de la revue, sept au total sont en *tamaziyt* ; le numéro spécial (quatorze pages) est entièrement en français. Le numéro de la revue *Immi* comporte une seule page en *tamaziyt* sur douze au total, un des articles (histoire des origines du village) de trois pages comporte quelques mots (noms propres et communs) en *tamaziyt* ; 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 tmaziyt ilaq a nuyal ar lakul* ; il y a beaucoup de néologismes, de nouveaux mots ; [...] La langue française on maîtrise plus. Sinon c'est avec plaisir *ad yekteb leibd s teqbaylit*. Malheureusement on est limité. *Llant atas lehwayeğ*, on peut pas les exprimer en kabyle.

« Notre génération, pour écrire en *tamaziyt*, 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 ne peut pas les exprimer en kabyle ».

42. Le terme *Immi* semble erroné. Soit il contient une faute d'orthographe et remplace *Imi* « la bouche » (pour signifier la parole) ; soit l'expression est *Immi*, « pour mon fils ».

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 et de Mouloud Mammeri (voir à ce sujet l'analyse proposée dans le chapitre 11 sur la mémoire). Les dates réinvesties par le MCB (*Yennayer*, le « 20 avril » qui commémore *Tafsut Imaziyen*, le « Printemps berbère ») sont des incontournables. Parfois, certaines célèbrent 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, etc. 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 ou des bijoux. Enfin, les associations offrent des spectacles préparés au cours des activités régulières (pièces de théâtre, sketches, chorales, danses), 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 (« *imjihad* ») 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 », etc.). À Iyil Lmal, cette date a été une fois marquée par trois jours de célébration. L'association Tamusni, qui œuvrait dans les années 1990, célébrait le 1^{er} novembre. Il faut en effet noter que le combat pour la culture *amazigh* est articulé avec ce combat pour l'indépendance. Le contexte politique fait du militantisme des associations un acte de résistance. La revue *Tabrat*, en 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 bras⁴³.

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 énoncée comme « traditionnelle ».

Éducation des jeunes et ordre social

D'autres activités sont mises en place par les associations : *breakdance*, informatique, club scientifique, etc. Parfois, elles sont l'occasion de répondre à l'objectif de préservation ou de revalorisation du patrimoine *amaziy*. Par exemple, le club scientifique de l'association Imal sensibilise les jeunes à l'environnement et 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, vu l'importance que leur accordent les associations : ils sont organisés à toutes les périodes dans presque toutes les associations, pour les 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 obtenus⁴⁴ et soulignent la très forte demande d'inscription aux cours, demande à laquelle ils ne peuvent répondre. Par exemple à At Enan, chaque année, l'association encadre jusqu'à 300 adhérents dans ses cours du soir (elle comptait 312 inscrits en 2012-2013). 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 »).

Les animateurs soulignent aussi les effets bénéfiques en termes d'apprentissage des normes sociales. Les cours sont l'occasion d'inculquer des règles de comportement et de contribuer à l'éducation des enfants :

Ad tettfed arrac au lieu ad tafed agrur iruh... ad tettfed-t, ad tseyred-t, acu yeswa. C'est une autre éducation, même les parents a ten-teiwmed [...]. C'est bénévole mais u k-netṣerriḥ ara a d-tlehqed en retard, ad txdmed rray-ik, ad tlabṣantiḍ, tettased-d a melmi k-yehwa. Non ! Y a un règlement.

43. *Tabrat*, n° 4, 1998, p. 1.

44. Voir *La Dépêche de Kabylie*, « Le lycée de Beni Zmenzer s'empare de la première place » : « 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 ».

« 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 éducation, même les parents, tu les aides. C'est bénévole, mais on ne t'autorise 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 tazzaled af* l'association, y a une reconnaissance. *Ad issiney lyaci ad iyi-issinen lyaci*. De nature *sethiy mlih*, 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*).

314

Mais c'est aussi l'occasion de réactualiser des valeurs qui se perdent :

Ttwaliy ilemziyen-nney les valeurs *i nesea nekni zik, u tent-nettwali ar wigad-agi; yettruhu nnif-nni, tbeddel leaqqliya-nni n zik... U zmirey ara ad-rrey 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 avons, 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 rétablir, 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 ».

Ainsi, les At Zemmenzer sont profondément influencés par la sensibilité berbère. Les militants et les associations ont permis 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. Lorsque l'association culturelle existe, elle coexiste avec la *tajmaet* 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 *tajmaet* a pu être rénovée sur le modèle associatif. Les comités de village, 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 et 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 ». Dans ce cadre, les actions touchent également des référents locaux, liés à la mémoire collective (comme les noms des associations), la littérature orale, des rituels (rassemblant la communauté villageoise), des savoir-faire (activités économiques traditionnelles), etc. C'est cette jonction 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 10

RÉAPPROPRIATIONS DES PRODUCTIONS ÉCONOMIQUES ET CULTURELLES

Révélatrices du processus de (re)construction identitaire

Un événement souligne l'importance du rapport que les Kabyles marqués par la sensibilité berbère entretiennent avec certaines productions représentatives de la société tribale :

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 berbère¹ »...

Le « Printemps berbère » révèle que les productions culturelles 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, de leur aspect tangible et de leur fonction, ces objets génèrent des discours en même temps qu'ils transmettent des représentations. Tous ces éléments se modifient en fonction des contextes : le contexte économique et social, qui transforme la production de ces objets et leur consommation ; le contexte savant, avec des discours sur l'autre et le regard sur soi ; enfin, le contexte politique, marqué par 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. Les associations, parfois à l'aide des comités, procèdent à des usages sociaux de ces objets, dans un contexte général de revendication identitaire. L'observation d'une célébration du « Printemps berbère » en avril 2013 est à ce sujet très significative, car elle

1. LACOSTE-DUJARDIN, 2006, p. 113.

met en évidence une véritable « mise en scène » d'objets culturels, matériels ou immatériels. Le centre de la mise en scène (la cour d'une école, avec une scène, des haut-parleurs et en face, les bancs et chaises qui doivent accueillir les spectateurs) a accueilli des objets « vivants », parce que mis en action : énonciation de chants ou de poèmes kabyles, représentation de pièces de théâtre, accompagnées de danses *hip-hop* et de compétitions sportives ; en parallèle, sur les deux étages des salles de classe, comme en marge des activités valorisées, des objets statiques : exposition de livres, de robes kabyles, mais aussi de poteries et d'objets anciens recueillis par des associations auprès des villageois, afin d'être conservés et montrés à diverses occasions. Il s'agissait dans ce cas précis d'une association du village d'At Bu Yehya (chez les At Dwala) : ces objets n'avaient pas de signification en tant que patrimoine local, mais plutôt en tant que patrimoine partagé par toute la région. Ils prenaient également une valeur inégale en fonction des spectateurs, qui étaient plus ou moins nombreux et qui réagissaient différemment.

La cour était 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, notamment de nombreux enfants ; aux premiers rangs, les officiels de l'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'expositions, sont variées.

Dans la salle exposant la collection privée d'ouvrages d'un des acteurs de l'association, on pouvait observer de la curiosité, voire de la fierté, devant des livres aussi divers que des dictionnaires, des livres traitant de la langue, de la littérature berbère ou des Berbères, de l'histoire du mouvement national, de l'indépendance et du mouvement berbère, avec la mise en avant de personnalités comme Abane Ramdane, Amirouche ou Matoub Lounès. Dans la salle des poteries ou des objets anciens, apparaissait 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 déjà inconnus.

On assiste donc à la construction sociale en cours d'un patrimoine, qui a pour but de rétablir un discours symbolique significatif à leurs yeux : des objets sont considérés comme un « héritage commun », transmis par les ancêtres et les générations précédentes, un ensemble qui mérite d'être conservé, promu ou enrichi. Le rapport à ces productions présente des différences qu'il faut tenter d'expliquer : certains objets sont folklorisés ou muséifiés, tandis que d'autres sont réactualisés et enrichis. Il faut également se poser la question de la correspondance avec les transformations, représentations ou aspirations que l'on retrouve plus largement dans la société : existe-t-il un consensus social autour de ces constructions ?

LA CULTURE MATÉRIELLE : UN PATRIMOINE DIFFICILE À VALORISER ?

Devant l'impossibilité d'aborder l'ensemble des objets culturels, j'ai procédé à certains choix pour mener l'analyse. Des productions sont plus spécifiques aux At Zemmenzer, réputés au XIX^e siècle 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 de la réappropriation de la culture matérielle aujourd'hui chez les At Zemmenzer.

DES PRODUCTIONS QUI ONT SUBI LE CONTRECOUP 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. L'organisation économique kabyle, son insertion dans un réseau d'échanges et la spécialisation en termes de production de la tribu des At Zemmenzer (voir le chapitre 3) ont été rompues 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 tire sa subsistance de la culture de la terre » et note un abandon quasi total 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 laine. Actuellement en régression sensible ». Les témoignages recueillis semblent confirmer que ces activités sont devenues alors des productions familiales, apportant des revenus d'appoint.

La production des vêtements a également subi les transformations du système économique. L'ancienne robe kabyle, encore portée par les vieilles femmes du début du XX^e siècle, était faite d'une seule pièce de laine blanche tissée ouverte sur la poitrine, assez grande pour recouvrir les bras, mais sans manches, et retenue à la taille par une ceinture². 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 femmes

2. LACOSTE-DUJARDIN, 2005b, p. 305.

interrogées, leurs mères ou leurs grand-mères, nées au début du siècle, ont encore porté ces vêtements dans le premier tiers du XX^e siècle. En effet, dès le début de ce siècle, 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 :

À 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 importées³.

Chez les At Zemmenzer, les femmes ajoutent sur cette robe cousue (appelée *taksiwt* ou *taqendurt n Leqbayel*, littéralement « robe kabyle ») un pagne dit « *timehremt* », pièce de tissu rayé, à l'origine noir, rouge et jaune. Ceint à la taille, il 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 leezib i nezdey deg yeecucen ; armi tefra lgirra i nezdey ciṭ tzeywin* » (Nous habitons 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 *aeecuc* (gourbi, hutte, bicoque), les autres résidaient dans une *tazeqqa*, une maison en maçonnerie, en pierre ou pisé. Au début du XX^e siècle, A. S. Boulifa rend aussi compte de cette dichotomie dans l'habitat que l'on retrouve en Kabylie :

Leqbayel zedyen deg tzeywin d yeecucen. Tizeywin bennant s udyay ; ma yella d iecucen uqmen s ujdar ney s ubudid. Ay izeddyen g yeecucen ḥaca igellilen, ur nese(i) ara azal s wayes ara bnun tazeqqa. Wanag wid istekfa Rebbi, irkel s tzeywin.

« 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 maisons⁴ ».

3. LAOUST-CHANTRÉAUX, 1990, p. 57-58.

4. BOULIFA, 1913, p. 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 la *tiwizi*). Les murs d'une *tazeqqa* chez les At Zemmenzer sont en *tṭub*, c'est-à-dire en pierres liées avec de la terre mouillée et tassée. Elles sont recouvertes d'un toit à double pente 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 (*uzwiṣ*) : on utilise donc les ressources présentes dans le milieu. De même, les *ikufan*, vastes jarres en terre argileuse (*akal n wuzwiṣ*) mêlée de paille (*alim*), montées sur place par des femmes spécialistes, sont décorées de motifs géométriques, dont des losanges, des triangles et des chevrons (figures 15 et 16).

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*) ; au-dessus, une soupente (*taerict*), dans laquelle sont rangées les provisions et où « l'ancienne » (*tamyart*) 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 le lieu de nombreux rites⁵.

De profondes transformations touchent cet habitat dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle. Commencent alors à apparaître de nouvelles constructions utilisant des matériaux industriels, ce que notent les officiers de SAS en 1959 :

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 construites avec briques et ciment.

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 *iderman* (figure 14).

5. Voir ABROUS, 2010.



Figure 14 – Un exemple de *tazeqqa* (Buhinun).

Tazeqqa construite à partir de 1951-1952, 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 (*Ihara*).



Figure 15 – *Agadir* et ses *ikufan* (intérieur d'une *tazeqqa*).



Figure 16 – Une *tazeqqa* encore habitée (At Wanec, 2006).

La guerre d'indépendance, par la mise en place des camps de regroupement et de recasement (déplacements de population encadrés par l'armée française pour isoler et affamer les maquisards) a peu bouleversé le cadre de vie et la continuité du peuplement dans cette région. Elle 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 des villages préexistants (alors que les regroupements correspondent à des déplacements massifs de populations dans des lieux *ad hoc*).

En effet, ce territoire connaît un 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 a été temporaire⁶. Par la suite, la construction des maisons modifie considérablement l'aspect des villages. Les constructions font sortir les villages de leur cadre traditionnel : M. Côte parle d'« éclatement », les villages s'allongeant le long des routes et tendant à se rejoindre par leur périphérie⁷. Formellement, elles ne sont plus du tout construites sur le modèle de *tazeqqa*. Les matériaux sont achetés à l'extérieur

6. BOUAZIZ & MAHÉ, 2004, p. 254-258.

7. CÔTE, 1996, p. 198.

(briques, parpaings, etc.). Le plan se modifie : les maisons à étages se généralisent, de même que les fenêtres (voir les figures 21 et 22).

DE LA VALORISATION ÉCONOMIQUE À LA DÉVALORISATION CULTURELLE, PUIS À LA REVALORISATION ESTHÉTIQUE

Lorsque les militaires français font la conquête de la Kabylie, puis l'administrent, ils décrivent ces productions (poterie, tissage, habitat, etc.) d'un point de vue économique. Que ce soit chez A. Carette, C. Devaux, A. Hanoteau et A. Letourneux, elles apparaissent dans les développements consacrés à « l'industrie⁸ ». 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, C. 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 matériaux⁹. La poterie est l'activité qui fait en général l'objet des descriptions les plus détaillées. Outre les techniques de fabrication, C. Devaux, ainsi qu'A. Hanoteau et A. Letourneux, mettent en exergue la diversité de cette production (évoquant 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. C. Devaux remarque les couleurs, habituellement le rouge, le jaune et le noir, « distribuées d'une manière bizarre sur les pièces de poterie¹⁰ ». A. Hanoteau et A. Letourneux parlent, quant à 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 tradition¹¹ ».

Dès les années 1870, A. Hanoteau et A. 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 ».

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 Eisi,

8. CARETTE, 1848, vol. IV ; DEVAUX, 1859, p. 103-134 ; HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. 1, p. 453-497.

9. DEVAUX, 1859, p. 110-112.

10. *Ibid.*, p. 117.

11. HANOTEAU & LETOURNEUX, 1872-1873, vol. 1, p. 470-471.

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 curiosité¹² ».

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 communication¹³. Les itinéraires que propose M. 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 « mesures informes¹⁴ ». 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 montagne¹⁵ ».

Un seul bémol dans cette litanie : des aspects purement décoratifs. Dans le mobilier, il note la présence de quelques amphores « ornées de bien jolis décors » et on peut aussi voir sur les murs « des dessins linéaires et naïfs¹⁶ ». Par ailleurs, M. 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'orge¹⁷. Les techniques de production sont perçues comme archaïques : le tissage se fait avec d'anciens appareils rudimentaires ; la fabrication de poterie avec un matériel modeste¹⁸.

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 va¹⁹ ! ». L'aspect esthétique l'emporte. Rémond note d'ailleurs qu'à côté des usages

12. *Ibid.*, p. 471-472

13. BERNARD, préface à RÉMOND, 2001, p. 9.

14. RÉMOND, 2001, p. 18.

15. *Ibid.*, p. 51

16. *Ibid.*, p. 48-49

17. *Ibid.*, p. 150

18. *Ibid.*, p. 53 et p. 150

19. *Ibid.*, p. 140.

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). Par ailleurs, le guide de M. 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 ».

Les élites kabyles, comme on l'a souligné dans la première partie, réagissent dès le début du siècle à ces discours porteurs de jugements, qui dévalorisent leur société et leur culture. Si leur regard et leurs actions se focalisent surtout sur la littérature, elles tentent aussi de revaloriser la culture matérielle. A. S. 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 l'artisanat kabyle (*leššnayæ*) :

Ulama nxușș lefhama ur nessin ara amek tella ddunit si lqella n legraya deg nella, yur-ney cwiț n rray, nezmer i yiman-nney ; nxeddem ayen nehwağ. Aqbayli seg wasmi d-tekker yemma-s n ddunit af akken i y-ttemslayen yemyaren, la d netta i ixeddmen s iman-is, s ufus-is kra ara yeħwiğ deg wexxam-is.

326

« 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 anciens²⁰, produit lui-même, de ses propres mains, tout ce dont il a besoin chez lui²¹ ».

Dans la deuxième moitié du xx^e siècle, M. 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

20. Personnage mythique qui intervient dans la genèse du monde. L'expression réfère à un passé très lointain (ABROUS, 2004d, p. 4088-4089).

21. BOULIFA, 1913, p. 218.

son discours sur les aspects décoratifs (décoration des murs, des maisons, des poteries, etc.), 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 peuple²² ».

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 berbèrité par l'État 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 musées²³. 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 (au chapitre 2), le MCB 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 ; leurs actions en ce qui concerne la culture matérielle se positionnent par rapport à ces différents discours et correspondent plus ou moins au devenir de ces productions dans la société en général.

L'ACTION DES MILITANTS LOCAUX : ENTRE MUSÉIFICATION ET ACTUALISATION

L'artisanat : des productions et des savoir-faire peu réinvestis par les associations

Les célébrations de *Yennayer* et du 20 avril, qui constituent de véritables vitrines des activités associatives, donnent lieu 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, on expose aussi bijoux, robes et tapis, mais aussi des panneaux avec des photos expliquant les symboles de l'art berbère.

Il est vrai que les productions de poterie et le tissage sont devenues des activités plutôt marginales. Un programme de développement de l'industrie locale instauré après l'indépendance n'est pas parvenu à redynamiser le tissage :

22. Ouary, 1974, p. 31-34.

23. Abrous & Chaker, 1988.

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 publics²⁴. 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 (Tizi-Ouzou). Ce lieu concentre la vente de l'artisanat « traditionnel » (surtout kabyle) et s'adresse essentiellement aux touristes, en particulier les émigrés et leurs descendants qui retournent au pays. Une boutique y vend « le tapis de tichrad d'Ath Zmenzer » : en rappelant *l'erc* d'antan, le nom « At Zemmenzer » renvoie à la « tradition », mais aussi au côté exotique de l'artisanat traditionnel.

Le savoir-faire est resté, transmis de mère en fille dans les familles qui ont perpétué cette pratique ; il a pu être transmis à d'autres femmes. 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 devaient composer le trousseau de ses filles. Une vieille femme du village lui a prêté le matériel et est venue monter le métier à tisser (*azetta*), mais aussi l'aider à exécuter les rites nombreux qui accompagnent sa pose. Ces couvertures tissées et poteries font effectivement partie du trousseau que chaque jeune femme se doit d'apporter le jour de son mariage et elles sont investies d'une forte symbolique. Trois formes de poteries jouent un rôle lors des cérémonies entourant le mariage : *Imesbah* porte les bougies allumées lors de la cérémonie du henné et lorsque la mariée quitte la maison de son père ; *Imetred* sert pour le henné lorsque le rituel de son imposition s'est maintenu ; les *tibuqalin* sont utilisées le 7^e jour (*ass n sebeayam*) 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 7^e jour, lors duquel elle allait puiser de l'eau à la fontaine.

L'activité de la poterie a été faiblement réinvestie par les associations. On observe surtout des expositions de poteries au milieu d'autres objets anciens et qui correspondent à un usage plus général dans la société kabyle en tant qu'objets de décoration. 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

24. OUSSALEM, 2004, p. 4043.

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. 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 (*uyud*) 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 17 – Exposition d'objets lors de la célébration du 20 avril (At Enan, 2013).



Figure 18 – *Tasebbelt* (ancienne jarre à eau) devenue objet de décoration.

Le cas de la maison kabyle (*tazeqqa*) : entre abandon et réappropriation symbolique

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 demeurent encore des 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 (figure 16). Mais la plupart sont utilisées comme bergeries ou poulaillers ou servent à entreposer des ressources (foin, pommes de terre, oignons).

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'« *igerwaǧen* » (au sens littéral, le terme désigne des ustensiles de cuisine ; 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 *Amacabu*, réalisé par Belkacem Hadjadj, sorti en 1995. Elle m'a fait visiter les lieux qui, à la manière d'un musée, servaient aussi à conserver tout type d'objets anciens et, spontanément, elle s'est mis à jouer des scènes de la vie quotidienne pour « illustrer » mes photos (figures 19 et 20).

330



Figure 19 – Une femme (At Wanec) met en scène la visite de sa *tazeqqa* transformée en « musée ». Ici, on voit l'*ayazil* (outil pour le tissage) et la *djefna* (ustensile de cuisine).



Figure 20 – Mise en scène de la visite d'une *tazeqqa*. *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 :

<i>A tazeqqa n lejdud</i>	Maison des ancêtres
<i>A tazeqqa n lejdud</i>	Maison des ancêtres
<i>A tin yeezizen i lwali</i>	Toi qui fus précieuse au cœur du protecteur
<i>Wigad i kem-yebnan ruhen</i>	Ceux qui t'ont construite sont partis
<i>Ur rwan yidem iyimi</i>	Ils ne sont pas rassasiés de toi
<i>Nekwni s wid d-yeqqimen</i>	Nous qui sommes restés
<i>Neqlee achal d akufi</i>	Avons arraché combien de jarres
<i>Ur hezzen ay axxam</i>	Ne sois pas triste
<i>A d-ak-nerr tigma</i>	Nous te ferons croître de nouveau
<i>Atnan kkren-d imusnawen</i>	Voici venus les savants
<i>Ara k-id-ileqqmen</i>	Qui te renouvelleront
<i>Ad tuyaleq am zik-nni [...]</i>	Tu redeviendras comme jadis [...]

<i>Azul d ameqqran</i>	Un grand salut
<i>I kra d-ilhan s ikufan</i>	À chacun de ceux qui s'intéressent aux jarres
<i>akken ma tellam s lǧemla</i>	Tous autant que vous êtes
<i>Zriy-ken terwam lemhan</i>	Je sais que vous vous donnez de la peine
<i>Tekkam-d axxam s axxam</i>	Vous êtes passés de maison en maison
<i>Wa yerra-ken wa yenna- yawen mraħba</i>	L'un vous renvoie, l'autre vous souhaite [la bienvenue]
<i>Tamusni-nwen ad tennerni</i>	Que votre connaissance se développe
<i>Ad teǧǧuǧeǧ irkelli</i>	et resplendisse
<i>A tesseum atas lqima</i>	Que vous ayez beaucoup d'importance.

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 (*A tesseum atas lqima*), voire un renouvellement de la « maison kabyle » (*Ad ak-nerr tigmī ; 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 identitaire.

Il faut noter que, malgré la disparition de l'habitat sur le modèle de *tazeqqa*, il n'y a pas eu de rupture totale 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 et 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 du côté 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 et 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, etc.), alors que la vie féminine et familiale se concentre vers les étages inférieurs ou supérieurs qui donnent respectivement sur la vallée ou sur une cour intérieure.



Figure 21 – Décors de façade de maison (Iyil Lmal).



Figure 22 – Décors de façade de maison (Tiyilt Ggiyil Lmal).

D'autre part, on assiste également à une réappropriation des décors, dont certains éléments ornent désormais les façades extérieures (figures 21 et 22). On trouve des dessins d'étoile (*itri*), de losanges (*timeqqrnin*) et de poteries, s'inscrivant clairement dans la continuation d'une conception esthétique marquée par la prégnance des motifs géométriques et rectilinéaires. Gabriel Camps en fait une véritable conception esthétique indissociable du milieu rural berbère²⁵. Apparaissent aussi le signe « *amaziy* » et même des inscriptions en *tifnay*, ce qui montre clairement que la démarche s'inscrit à la fois dans une réappropriation d'une pratique ancienne et dans l'affirmation identitaire. La perception de ces images a été soumise au changement culturel : bien qu'obéissant aux mêmes règles esthétiques, les représentations se sont transformées pour faire de ces signes des symboles de l'identité berbère en Kabylie²⁶.

La robe kabyle (*taksiwt*), une tradition créée au xx^e siècle, devenue symbole de l'identité locale ou régionale

La tenue portée au XIX^e siècle a fini par disparaître. Mais la tenue qui s'est diffusée à partir du début du XX^e siècle n'est pas qu'un costume. Elle reste portée aujourd'hui par toutes les femmes, selon différentes modalités : les plus âgées ne portent que la « *taksiwt* », en général avec des manches longues, accompagnée de la *timehremt*, à l'exclusion de tout autre type de vêtement. Les plus jeunes portent parfois la « robe kabyle », quelquefois (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 *timehremt* (le pagne) est aussi parfois portée par-dessus le vêtement européen, parce qu'elle reste un signe de pudeur²⁷. Les fêtes (mariages, circoncisions, etc.) sont aussi l'occasion de se faire coudre une robe kabyle à la dernière mode, car la confection de ces vêtements, du fait de leur usage quotidien, demeure une activité économique locale. Des femmes ont ouvert des boutiques et des ateliers dans la ville-centre d'Alma, mais aussi parfois dans certains villages. La multiplication de ces boutiques-ateliers gérées par des femmes, plus que les activités associatives, semble aboutir à l'investissement par les femmes de l'espace public.

25. CAMPS, 1961, p. 380.

26. Sur ce processus, voir ASSAM, 2021.

27. Les vêtements traduisent encore toute une symbolique autour de l'honneur. Le terme *timehremt* 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 (il est encore porté en hiver). Toutefois, les hommes continuent de le posséder ou souhaitent en avoir un, même s'il reste à la maison ; « *d ccan* » explique-t-on (c'est une question d'honneur, de considération).

Les associations se sont aussi approprié 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. L'atelier d'Itri est pris en charge par une couturière professionnelle du village, qui jusqu'alors travaillait dans des ateliers ou chez elle pour vendre sa production aux particuliers. L'atelier associatif a attiré de nombreuses jeunes filles du village, non pour apprendre une activité économique (la plupart sont scolarisées ou travaillent), mais 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, est un outil fort d'affirmation de 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 « *tawabrawant* »), orné d'un zigzag doré. On peut apercevoir d'autres styles, propres à d'autres régions de Kabylie (*Iwadiyen* notamment), lors des fêtes.



Figure 23 – *Taksiwt n At Zemmenzer* : version « traditionnelle ».



Figure 24 – *Taksiwt Iwaḍiyen (tawaditt)* [des Ouadhias]. Elle se distingue par les lignes de dentelles qui composent son ornementation.

336



Figure 25 – *Taksiwt* inspirée d'autres régions (ici « *tacawit* »).

En résumé, on observe que certains objets sont abandonnés dans la vie quotidienne parce qu'ils ne répondent plus aux nouvelles conditions de vie ou au système économique actuel. Il existe par ailleurs une tendance à la folklorisation : sous prétexte de revaloriser certains objets, ils sont en réalité figés

dans leur aspect formel et « muséifiés » lors des expositions réalisées par les associations. Ce processus fait suite à la dévalorisation, dans le cadre de discours développés par des regards extérieurs qui ont pointé les aspects décoratifs et le caractère primitif, naïf, etc. de ces éléments, dont on assiste aujourd'hui à une certaine intériorisation.

En parallèle, on assiste à l'actualisation ou à la réactualisation de certains objets, qui sont adaptés à la vie quotidienne : les vêtements féminins (se révélant être une création récente, mais perçus comme traditionnels, car différents du vêtement occidental), les poteries, les décors, les pratiques entourant la maison ancienne, etc. 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.

LES PRODUCTIONS IMMATÉRIELLES : LE CAS DE LA LITTÉRATURE

L'analyse des transformations de la littérature et du rapport à celle-ci s'impose pour deux raisons, qui expliquent en partie le traitement spécifique 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 le chapitre 2). 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, etc.

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 sont constitués dès le début du ^{xx}e siècle pour la sauvegarder, mais aussi pour combattre les jugements négatifs portés sur la société kabyle et sa littérature. Ces spécificités semblent pouvoir expliquer que la poésie soit restée un genre vivant et fasse l'objet d'un processus de réappropriation dynamique.

UN HÉRITAGE LITTÉRAIRE VARIÉ ET VIVANT

Le champ littéraire a été profondément bouleversé par la conquête française :

Certains genres, sans avoir disparu, se sont essouffés ; 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 survécu²⁸.

28. ABROUS, 2004c, p. 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, etc., mais leur énonciation ne se fait plus systématiquement dans leurs contextes habituels. Les transformations du mode de vie ont en effet eu des incidences sur les temps d'énonciations des contes et des chants de travaux. Mais il reste des chants rituels liés à des activités ou à des cérémonies qui ont perduré, bien que réaménagés : *tibuyarin* (chants de fêtes ou lors des veillées funèbres) et *aserqes* (la « sauteuse ») par exemple. Les proverbes ponctuent encore largement les paroles des enquêtés et le genre est désormais alimenté par les vers de la néo-chanson (par exemple les citations de Sliman Azem, de Matoub Lounès, etc.). La pratique poétique s'est mieux conservée : on transmet encore une partie du répertoire local ancien, mais la création est encore d'actualité.

C'est dans ce cadre que s'inscrivent les différentes démarches des animateurs des associations, parfois associées aux comités de village. Avant d'analyser leurs actions, le point suivant présente un panel de poèmes recueillis et représentatifs de la pratique poétique chez les At Zemminzer, afin de mettre en évidence les choix faits par les acteurs villageois (choix de genres, types de réappropriations à partir de ces éléments choisis).

DE LA POÉSIE « TRADITIONNELLE » À LA POÉSIE « CONTEMPORAINE »

A. Bounfour²⁹ 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 certaines formulations non explicitées portent des connotations. Il choisit donc de distinguer littérature « traditionnelle » et 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-à-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 XX^e et du début du XXI^e siècle en relayant le combat identitaire berbère.

Le tableau de la pratique poétique présenté ici³⁰ se veut diachronique, mais la périodisation adoptée met en évidence des moments, montrant des

29. BOUNFOUR, 2008a ; BOUNFOUR, 2008b.

30. Ce tableau s'intéressant surtout aux aspects thématiques et lexicaux de cette poésie, ainsi qu'à ses usages sociaux, je n'aborde pas ici la question de la prosodie. Rappelons que la métrique de la poésie kabyle ou berbère reste en chantier. Plusieurs hypothèses ont été émises quant à la définition du vers kabyle, qui repose soit sur le nombre de syllabes et la rime ou l'assonance en fin

transformations diffuses et une adaptation des thématiques à l'actualité sociale de l'époque décrite ; ces moments ne correspondent donc pas à des périodes closes.

La poésie du XIX^e siècle

Elle ne nous est accessible qu'à travers des recueils publiés depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle. On y retrouve en effet des pièces de poètes des At Zemmenzer : Eli u Ferhat de Buhinun, Lħağ Saeid n At Emer d'Iyil Lmal (voir des extraits dans les chapitres 2, 3, et 4).

Les pièces recueillies par Hanoteau³¹, du genre *taqsit*, 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 ne se cantonnait pas à leurs montagnes : on y trouve des références à Alger, lieu d'émergence d'un pouvoir central, au Turc présenté comme le modèle du guerrier courageux, aux saints de l'ensemble du monde arabo-musulman, etc. La défaite face à la conquête et la mainmise politico-administrative de la France sur la région s'y traduisent par un sentiment d'injustice et de perte des repères.

Je n'ai retrouvé sur le terrain aucun souvenir des noms des poètes (à l'exception d'informateurs qui ont lu cet ouvrage, réédité en Algérie en 2004). J'ai néanmoins pu recueillir des vers déclamés spontanément et qui rappellent certains vers publiés dans ce recueil. Une enquête plus exhaustive et approfondie pourrait peut-être révéler la permanence de certains de ces poèmes. Quoiqu'il en soit, ces emprunts et ces variations sont le signe d'une identification à des modèles et de l'existence d'une mémoire littéraire³².

Le début du XX^e siècle

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'*imeddahen*).

de vers, soit sur ces éléments *en plus* d'autres critères, tels que l'accent, les éléments grammaticaux, le rythme et l'harmonie, le marquage de la syllabe ou l'intonation (BOUAMARA, 2010). La transcription des poèmes recueillis s'appuie ici sur deux formes « classiques » récurrentes dans la poésie kabyle : le « neuvain » (formant trois tercets) et le « sizain », selon une transcription graphique systématisée par de nombreux recueils, mais aujourd'hui discutée (BOUNFOUR, 1999, p. 159-170).

31. HANOTEAU, 1867.

32. BOUNFOUR, 1999, p. 57-58.

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 Aqenjūr, Reẓqī Muḥ u ʿĒli transmettait lors des fêtes les poèmes de Muḥ Lḥaḡ Salem u ʿĒmmuda, poète plus ancien³³. Des témoignages évoquent aussi des poètes itinérants, hommes ou femmes qui faisaient du porte-à-porte et demandaient l'aumône (*a tettren*). Lḥaḡ Sliman n ʿĒli d'ʿIyil Lmal créait lui-même ses poèmes. Quelques-uns nous ont été rapportés par ʿĒmed Idir du même village, né en 1925. Les thématiques concernent des sujets banals comme la réalité sociale ou les « héros » de l'époque coloniale, comme ʿĒmed u Merri, célèbre « bandit d'honneur », la perte des valeurs, etc.

Exemple 1. Extrait d'un poème chanté par Lalla Tiṭam, qui faisait du porte-à-porte.

<i>A taqejjirt n wemcic</i>	« Petite patte de chat ³⁴ »
<i>I d-yemyin s ddaw leḥcic</i>	Qui a poussé sous l'herbe
<i>Iyaḍ-i ʿĒmed-u-Merri</i>	J'ai de la peine pour Ahmed-ou-Merri
<i>Yemmut ur d-yeḡḡi aqcic</i>	Mort sans avoir laissé d'enfant
<i>A taqarurt n siru</i>	Flacon de sirop
<i>A tin yeylin deg wusu</i>	Tombé dans le lit
<i>Iyaḍ-i ʿĒmed u Merri</i>	J'ai de la peine pour Ahmed-ou-Merri
<i>Yemmut af(u)ḍebsi n seksu.</i>	Mort devant un plat de couscous ³⁵ .

Exemple 2. Poème de Lḥaḡ Sliman n ʿĒli sur le départ des émigrés.

Apparaît dans ce poème l'importance des emprunts à la langue française (*tibalizin, tamacint, ikustimen*, etc.), phénomène à relier aux transformations induites par la colonisation (port de vêtements occidentaux, introduction des moyens de transport modernes, etc.).

<i>Herklen ak ixeddamen</i>	Tous les travailleurs se préparent
<i>Ar Fransa ad sablen</i>	Pour la France ils vont partir
<i>Ad ruḥen ak ad nuben cewya</i>	Ils cherchent tous de quoi pourvoir à leurs besoins

33. *Tabrat*, n° 1, 1996, p. 4.

34. Expression traduite littéralement ; elle désigne une plante.

35. ʿĒmed 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.

<i>D tibalizin mi tent-refden</i>	Au moment de soulever les valises
<i>Ylin deg (ye)mettawen</i>	Ils tombent en larmes
<i>Yettru wul tejreh tasa</i> ³⁶	Le cœur saigne et se déchire
<i>Aflyaci i sellmen</i>	Ils saluent les gens
<i>Irkelli twehmen</i>	Tous restent ébahis
<i>Ulac win u yađen ara</i>	Et éprouvent pour eux de la peine
<i>Ar Tizi Wwezzu i subben</i>	À Tizi-Ouzou, ils se rendent
<i>Di tmacint rekben</i>	Montent dans le train,
<i>Di Lezzayer i rrsen merra</i>	À Alger en descendent tous
<i>Uyen-d ak ikustimen</i>	Tous se sont acheté des costumes
<i>Ak d ikaskiden</i>	Avec des chapeaux
<i>Llebsa taberkant merra</i>	Des vêtements entièrement noirs
<i>A(r) lbiru ayen qqedmen</i>	Dans le bureau ils pénètrent
<i>Rrekba a tt-xelşen</i>	Pour payer leur voyage
<i>Si sşya armi d Murşileyya</i>	De là, jusqu'à Marseille
<i>Lbabur isuy mertayen</i>	Le bateau « siréna » deux fois
<i>Wis tlata d ayen</i>	À la troisième
<i>Ad twaliq-t yeqlae si lmersa</i>	Le voilà qui démarre et sort du port
<i>Af tmac n wasmi şufren</i>	À midi le jour de leur départ,
<i>Fsin imraren</i>	Ils ont largué les amarres
<i>Ilbabur yedda « a nafa » !</i>	Du bateau, il part, « en avant » !
<i>Ay aecessas lebhur !</i>	Ô gardien des mers !
<i>A saddatt lehrur !</i>	Ô nobles saints !
<i>Rret-d iyriben ar tmurt-a.</i>	Ramenez les exilés en ce pays.

36. *Ul* désigne au sens propre le cœur ; au sens figuré il désigne le centre et siège des sentiments humains (DALLEY, 1982, p. 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 (*Ibid.*, p. 752-753).

Exemple 3. Poème de Lḥağ Sliman n ʕli

<i>Steḡsi bnaḍem iḍeefen</i>	Demande à l'être amaigri
<i>D win i yeteefen</i>	C'est celui qui est informé
<i>Kul lebmum eḍḍan fell-as</i>	Il a traversé tous les tourments
<i>Ččan-t lebhur d isaffen</i>	Noyé dans les mers et les cours d'eau
<i>Sserden-t yekfen</i>	Lavé, mis en linceul
<i>Rran tmedlin fell-as</i>	Mis sous une pierre tombale
<i>Tura i tt-yewwin d icriken</i>	Maintenant, ce sont les associés qui l'emportent
<i>D widak i ifehmen</i>	Ceux qui comprennent
<i>Lqum rebhen fell-as.</i>	Ils prospèrent sur le dos du peuple.

Le milieu du XX^e siècle : une poésie adaptée au contexte du combat nationaliste

La production et l'énonciation sont toujours marquées à cette période par la vocalité. On retrouve surtout des poèmes dont la création est attribuée à des femmes et diffusés dans les milieux féminins (énonciation dans les cours des maisons, à la fontaine, etc.), parfois devant une assemblée de maquisards.

Les deux premiers exemples reproduits ici sont attribués à Seḍdiya n Saḗid d' At Ḥsen (environ 50 ans alors), qui les a composés pendant la guerre (poèmes recueillis auprès de Dehbiya Tahir d' At Ḥsen, née en 1940). Elle les produisait devant les femmes qui se réunissaient dans les cours des maisons, mais aussi devant les maquisards (lorsqu'ils faisaient une halte dans le village, pour manger ; elle était conduite auprès des combattants 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'Iyil 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), plutôt que 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 et au vin) et les références aux saints pour clore les poèmes (comme dans la poésie du XIX^e siècle). La référence à l'Algérie est également présente (*Lezzayer, tamurt*).

Exemple 4. Poème de Seediya n Saïd.

Le poème s'inspire du thème de l'émigration, mais cette fois, il est narré sous l'angle de l'oppression coloniale.

<i>La grifn yinselmen</i>	La grève des musulmans
<i>Reppi a ten-ieiwen</i>	Que Dieu les aide
<i>A d-teban tafat i lumma</i>	La lumière apparaît sur l'Oumma
<i>Fransa xilla i y-tehres</i>	La France nous oppresse fortement
<i>Gmi s-nhelles</i>	Pour cela, nous sommes préparés au combat
<i>Neemmed agris di lyaba</i>	Nous sommes prêts au froid glacial dans la forêt
<i>Mkul lhif yura-yay</i>	Toutes les misères nous sont destinées
<i>Ayrum yenfi-yay</i>	Le pain nous a poussés à l'exil
<i>Weerak armi d França</i>	Jusqu'en France
<i>Asmi (a)y-tehder tikli</i>	Quand se présente à nous le moment du départ
<i>Nettru aeeggali</i>	Nous pleurons tous en famille
<i>Yenbedd wul tejreh tasa</i>	Le cœur est anéanti, le foie lacéré
<i>Nezger akkin i lebhar</i>	Nous traversons la mer
<i>Lxedma teweer</i>	Le travail est pénible
<i>Tajernanŋ akken i s-yehwa</i>	Le salaire, à son bon plaisir
<i>Di tmurt-is ara nxeddem</i>	Nous travaillons dans son pays
<i>Yerna ay-yergem</i>	De surcroît, il nous insulte
<i>Ur ay-yehsib d acu-yay</i>	Il nous ôte toute considération
<i>S tmurt-nney a yettzuxxu</i>	Il s'enorgueillit de notre pays
<i>Abehri lhamu</i>	Air frais, chaleur
<i>Akal-ines d lfeŋta</i>	Sa terre est généreuse
<i>Kul lxir deg-s yeellaq</i>	Regorgeant de toute richesse
<i>Kulec di lerzaq</i>	Toute sorte de ressources
<i>Lfakya anebdu ccetwa</i>	Des fruits été comme hiver

Yečča wuday d urumi Le Juif et le Français³⁷ mangent
Lehrir d safi Dans la soie et le luxe,
Nekni nuyal d lqaea 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 tesa imawlan L'Algérie a ses maîtres
Ukin akken llan Tous se sont réveillés
Lyaci s ddker w nnta Hommes et femmes

Ssakin-ten warrac yeyran Ils ont été éveillés par les jeunes instruits
Yessnen amek lhan Qui savent comment agir
S tul i d-yebda ccyel-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 5 : poème de Seēdiya n Saēid.

Wigad yesean ul deefen Ceux qui ont un cœur sont amaigris
Afyergazen yeffyen Ils pensent à ces hommes sortis au maquis
Ar ttjahaden af Rebbi Et luttant au nom de Dieu

Af wasmi ggan ixxamen-nsen À ce moment où ils ont abandonné leur maison
S lkuraj i ffyen C'est avec courage qu'ils ont pris le maquis
F dдин sebblen temzi Pour la religion ils ont sacrifié leur jeunesse

37. 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 ».

<i>Tarwiht i leatab tebna</i> <i>Ččan-tt imuday</i> <i>Lhan i tllam n tziri</i>	Leur vie s'était préparée à la peine Les maquis l'ont achevée Ils marchaient dans l'obscurité du clair de lune
<i>G unebdu tehma lgayla</i> <i>Lhan-as akka</i> <i>Di cctwa adfel abruri</i>	En été, le soleil chauffait Ils marchaient quand même En hiver, (dans la) neige et (sous la) grêle
<i>Gren-as arebbi i Fransa</i> <i>Afudar i lehfa</i> <i>S tmezyant ak d lfuci</i>	Ils ont fait leur ce problème qu'est la France À pied et pieds nus Avec un pistolet et un fusil
<i>Nitni rekben li car</i> <i>Labyu a ten-tettafer</i> <i>Teuss tamurt igenni</i>	Eux se déplaçaient en char Un avion les suivait Qui surveillait ciel et terre
<i>Imjubad ma a sen-andin</i> <i>D ttjur i ddurin</i> <i>Kul aebar ad yesseyli</i>	Les maquisards, pour leurs embuscades, Se mettaient à l'abri derrière un arbre Chaque coup de feu abattait une cible
<i>Ad tneerem a Carufa</i> <i>Tgem-asen lqedra</i> <i>Ay At Yiyil Eisi</i>	Nobles descendants du Prophète, priez pour eux Amenez sur eux la puissance divine Gardiens d'Ighil Aissi
<i>A ttnayen aftmurt-nsen</i> <i>Yak d lheqq-nsen</i> <i>Ad yeffey slad n Reppi</i>	Ils combattent pour leur pays N'est-ce pas leur droit ? Qu'il sorte grâce à la volonté de Dieu !
<i>Si Lezzayer yewwi sseaya</i> <i>Ma d nekni ihers-ay</i> <i>Nddellen yergazen n leali</i>	De l'Algérie il a pris la richesse Quant à nous, il nous opprime Les hommes de bien sont humiliés
<i>Atas i yexdem lbatel</i> <i>D lqum isefcel</i> <i>Yessuffey-iten si dдин mađi</i>	L'injustice a souvent frappé Elle a épuisé les gens de cette génération Les a détournés de la religion

<i>Suhaba yefna lehzen</i>	Saints, prenez le deuil
<i>Yekfa lqum-nsen</i>	Cette génération s'est perdue
<i>Ddan ak ak d Urumi</i>	Elle suit le Français
<i>Nnefš akid-s yedda</i>	La moitié va avec lui
<i>Cerken nnesba</i>	S'alliant par mariage
<i>Ččan Remđan einani</i>	Et mangeant lors du Ramadan ouvertement
<i>Ad texdum ccrab d lkif</i>	Renoncez au vin et à la drogue,
<i>A tescum nnif</i>	Ayez de l'honneur
<i>Barkakut ssuq d Urumi</i>	Cessez vos affaires avec le Français
<i>Igad yewwi di tseqqar</i>	Ceux qu'il a emmenés avec lui
<i>Nwan-d d tqešser</i>	Croyaient à un jeu
<i>Nnan-as m(a) a d-tšar tagi</i>	Ne pensaient pas que cela adviendrait
<i>Zwaren-d leamma si rrif</i>	Ils s'en sont d'abord pris à la population, de part [en part]
<i>Ad txedmem bessif</i>	Vous travaillerez de force
<i>Win yugin ad yemurti</i>	Celui qui refusera mourra
<i>A Šellah akka ar Mekka</i>	Ô saints d'ici jusqu'à la Mecque
<i>Kul Ssid yella</i>	Saints de chaque lieu
<i>Ad tufrar am usigna !</i>	Que la situation s'éclaircisse !

Exemple 6. Poème rapporté par Tassadit Ben Amar (Iyil 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.

<i>Ass n lexmis tawayit</i>	Ce jeudi, jour de malheur,
<i>Lawan n tmeddit</i>	En fin d'après-midi,
<i>Di taxuxt yekker uyebbar</i>	À Takhukht, le combat fut rude
<i>Sliman ad yeznuzu</i>	Sliman vendait
<i>ad isalay di leesker</i>	et faisait monter les soldats

<i>Yekker-d Krim Belqasem</i>	Krim Belkacem s'est levé pour le combat
<i>Seg wul zeddigen</i>	le cœur pur
<i>Am yitij mi d-ineqger</i>	comme le soleil levant
<i>Tamegghalt ger ifassen-is</i>	Un fusil entre les mains
<i>A treq am wegris</i>	étincelant comme le givre
<i>Lmatrayuz-is tezuwer.</i>	et sa mitraillette habile
<i>S kra tid iqurben</i>	À toutes celles qui approchent,
<i>Balakut lluzen</i>	Attention, ils ont faim,
<i>Cceččet-as ssmid imnewwer</i>	Faites-lui manger la meilleure des semoules
<i>Rebbi eġġ-aney-d imjuhad</i>	Dieu protège pour nous nos maquisards
<i>Wigad d-yettaren ttar.</i>	Ceux qui rendent vengeance.

La fin du xx^e siècle : 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. Ils ont, pour certains, été transcrits 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 dix ans, elle a acheté un poste radio ; aveugle, c'était pour elle un moyen de s'ouvrir sur l'extérieur. Alors qu'elle vit 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. À 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) et 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 Lounès³⁸), ce qui élargit le cadre à la berbèrité (*Imaziyen*). Dans la langue, quelques néologismes berbères apparaissent (*Tanekra*, *Imaziyen*).

Exemple 7.

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 qui apparaît aussi dans le discours des militants associatifs (voir chapitre précédent).

<i>Si Emiruc d Si Lhewes lhan</i>	Si Amirouche et Si Haouès sont braves
<i>Mer di nemyessefham</i>	Si l'on s'était entendu
<i>Ar ten-nerr d iduden ufus</i>	On les aurait chéris comme les doigts de la main
<i>Mebla ma nettu Lkrim d Eban Remdan</i>	N'oublions pas Krim et Abane Ramdane
<i>Aṭas seg-sen i yellan</i>	Il en existe beaucoup comme eux
<i>Nyan-ten ur sein ammus</i>	Ils les ont tués sans qu'ils aient fauté
<i>Mmuten deg wegmi lherma</i>	Ils sont morts au champ d'honneur ³⁹
<i>Xas mmuten setefan abernus</i>	Tant pis ! Ils sont morts, leur <i>burnous</i> est posé
<i>Ad nuyal ar Dda Lmulud Meemmeri</i>	Venons-en à « Dda » Mouloud Mammeri
<i>Izem aḡazayri</i>	Lion algérien
<i>Ulaç aṭas si tmital-is</i>	Il n'y en a pas beaucoup de semblables
<i>I Lezzayer yettef akruci</i>	Il a sillonné l'Algérie
<i>Yenqec-itt irkwelli</i>	Et l'a entièrement retournée
<i>Yefreh yehya-d uzar-is</i>	Heureux de faire revivre ses racines.
<i>Kkran-d yeyyal di lkuri</i>	Sont apparus des ânes
<i>Wwin-t ur yezri</i>	Ils l'ont emmené sans qu'il ne le sache
<i>Ar lmutt yerfed ifassen-is</i>	À la mort, il s'est rendu.
<i>Wwin-t samsen-t i ttejra</i>	Ils l'ont emmené et ont remis la faute sur un arbre

38. Sur ces héros et leur place dans la mémoire collective aujourd'hui, voir le chapitre suivant.

39. L'expression en kabyle est construite sur le calque de l'expression française.

<i>Byan ay-seerqen lğara</i>	Ils ont voulu nous induire en erreur
<i>Lefxen-d ula d ataksi-s</i>	Ils ont même accidenté son taxi
[...] <i>A d-nuyal ar liğurnanist</i>	[...] Venons-en aux journalistes
<i>Smaeil Yefseh yexlee</i>	Smail Yefseh est épouvanté
<i>Tessker ula d tawwurt-is</i>	Même sa porte est fermée à clef
<i>Tahar Ġawut meskin yedda</i>	Tahar Djaout le pauvre a été touché
<i>D timeçtaht i ggujlent yissi-s</i>	Jeunes, ses filles sont devenues orphelines
<i>A y-semħen kra neġġa</i>	Qu'ils nous pardonnent ceux que l'on a laissés
<i>Mačči d yiwen a t-id-bedrey</i>	Je ne peux pas tous les évoquer
<i>Kul yiwen s yisem-is</i>	Chacun par son nom
<i>Tajenwitt a tzellu ur teaya</i>	Le couteau égorge sans faiblir
<i>Jami tehfa</i>	Jamais ne s'émousse
<i>Llafca teldi-d imi-s</i>	L'hydre a ouvert la bouche
<i>Uccen s mebeid i d-yezga</i>	Le chacal à l'écart
<i>La yettmezih deg-ney</i>	S'amuse de nous
<i>Yefreh yeqda-d ccywel-is</i>	Réjoui, il a atteint son dessein.
<i>Ddewla tura tehla</i>	L'État maintenant se remet
<i>Tezleg akw ijufar-is</i>	Débarrassé de tous ceux qui le gênaient
<i>Arebrab yuyal d ațercun</i>	Le terrorisme sert maintenant de « serviette »
<i>Win yeččan ad yesfeđ ifasen-is</i>	Celui qui a tué s'y essuie les mains

Exemple 8.

Ce texte montre comment un événement banal peut faire l'objet d'une mise en poème. Le ton rappelle la poésie d'antan : nostalgique, décrivant 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* »).

<i>Nnulfan-d waman deg yexxamen</i>	L'eau est apparue dans les maisons
<i>Nessekcem ak itwiyuten</i>	Nous avons tous fait installer des tuyaux
<i>Tuyal-ay d lemeanda</i>	C'est devenu pour nous une question d'imitation

<i>Neğğa taewint zdigen</i>	Nous avons abandonné la source saine
<i>Yettrahen d izidanen</i>	[Son eau] à l'odeur agréable
<i>Sean ula d ddwa</i>	Qui est aussi un remède
<i>Heznent tliwa</i>	Tristes sont les fontaines
<i>Af wasmi tent-neğğa</i>	Depuis que nous les avons abandonnées
<i>A ntes aman n tberninin</i>	Pour boire l'eau du robinet
<i>Ssulín-ten-id di lpumpa</i>	Elle a été montée par des pompes
<i>Ama lizigu merra</i>	Provenant même des égouts
<i>Ferqen-ten-id i tudrin</i>	Et distribuée aux villages
<i>Sswemt a lxalat merra</i>	Arrosez, femmes
<i>Neylemt mebla cça</i>	Renversez sans vous restreindre
<i>Kunemti ad terwumt lifilm</i>	Et rassasiez-vous de films
<i>Argaz a d-yas si lxedma</i>	L'homme rentrera du travail
<i>Smana m(a) ur yexlis ara</i>	S'il ne paie pas, une semaine après,
<i>Ad asen a s-ten-bbin.</i>	Ils viendront lui couper.

Exemple 9.

Le poème rend compte des événements de 2001, inscrit cet événement dans la revendication à la fois identitaire et politique.

<i>Arrac n eecrin sna</i>	Des jeunes de vingt ans
<i>Rran-ten i rejma</i>	Sont pris pour cibles de leurs jets
<i>Wa yemmut, wa marent-d wallen-is</i>	L'un est mort, l'autre est devenu borgne
<i>Tasa tegra a d-tehlales</i>	Le cœur maintenant trépigne
<i>G idim texnunes</i>	Souillé dans le sang
<i>Neeya di şşber tura</i>	Nous sommes lassés de patienter désormais
<i>Tiyita n Lewnas a teqqaz a trennu</i>	La blessure de Lounès ⁴⁰ creuse et creuse encore
<i>Jami ad tehlu</i>	Jamais elle ne guérira
<i>Tegzar achal d ulawen</i>	Elle a entaillé tant de cœurs

40. Assassinat de Matoub Lounès le 25 juin 1998. Sur la réappropriation de ce chanteur dans la mémoire collective voir le chapitre suivant.

<i>I yettuyaden d yemma-s</i>	C'est sa mère qui est à plaindre
<i>Iyab Lewnas</i>	Lounès a disparu
<i>Yeğğa-d ifadden kkawen</i>	Et nous a laissés sans force
<i>Eecrin abril ar d-as-necfu</i>	Le vingt avril, nous nous en souviendrons
<i>Jami a t-nettu</i>	Jamais nous ne l'oublierons
<i>I yeylin ay irgazen</i>	Combien d'hommes sont tombés
<i>Bni Dwala</i>	Les Beni Douala
<i>Mačči d menwala</i>	Ne sont pas n'importe qui
<i>Mi d-trebbā argaz as-t-kksen</i>	Dès qu'il en sort un homme, il leur est enlevé
<i>Leqbayel welfen d lmeħna</i>	Les Kabyles ont l'habitude de la misère
<i>Ddel ur s-zmiren ara</i>	Ils ne supportent pas le mépris
<i>Rrşaş imiren a t-qabalen</i>	Ils font immédiatement face aux balles
<i>Lleb yerhem Germah Massinissa</i>	Dieu bénisse Guermah Massinissa ⁴¹
<i>D tarebeat-is merra</i>	Et tous ses compagnons
<i>Isebblen idammen-nsen</i>	Qui ont sacrifié leur vie
<i>Ylin aftmurt</i>	Ils sont tombés pour le pays
<i>Seğğuggen tafsut</i>	Ils ont fait fleurir le printemps
<i>Tessakayem Imaziyen</i>	Vous éveillez les Berbères
<i>Xas mmerzen idelli</i>	Même s'ils se battaient hier
<i>Imiren i d-nettaki</i>	Nous reprenons vite nos esprits
<i>Yegra-d leğhed i tnekra</i>	Il nous reste la force de nous révolter
<i>Ma tebyam ad tqeedem tamurt</i>	Si vous voulez stabiliser le pays
<i>Xdut i tikli n lewhuc</i>	Renoncez à agir comme des bêtes sauvages
<i>A nmesseaqel d atmaten</i>	Et reconnaissons-nous frères les uns les autres
<i>Tamurt yeccar-as zzman</i>	Jadis il avait été annoncé au pays
<i>Yran fell-as ddiwan</i>	Le conseil [des saints] le lui a prédit
<i>D Amaziy a tt-iħekmen.</i>	C'est le Berbère qui le gouvernera.

41. Jeune assassiné le 18 avril 2001 par la gendarmerie ce qui a lancé le soulèvement appelé « Printemps noir ».

Fin du xx^e siècle et XXI^e siècle : une poésie écrite

Bien que des militants écrivent des poésies dès les années 1970-1980, 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 publication⁴². 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 obsédant⁴³ » et l'abondance de néologismes (*tiddukliwin timaziyin, takti, idles*, etc.). Mais cette identité est aussi articulée avec le local (le village, les acteurs locaux).

Exemple 10. Poème signé Hamid Bouhoun, publié dans la revue *Immi* (avril 2001, p. 1).

<i>S leǧhed a nesseyres snasel</i>	Avec vigueur nous briserons les chaînes
<i>Xas deg webrid-is a neeǧtel</i>	Même si cela doit prendre du temps
<i>A neddu fell-as ur nfeccel</i>	Nous les enlèverons, nous ne nous lasserons pas
<i>Mazal a d-yezzi baryel</i>	Avril reviendra encore.
<i>A tt-nekrez u a tt-id-nxebbel</i>	Nous la labourerons et nous la fouillerons
<i>Xas akken a tt-idel wedfel</i>	Même recouverte de neige
<i>Afus deg ufus a ndukkel</i>	Main dans la main nous irons ensemble
<i>A tt-nessihrew a tt-neniwel</i>	Nous la développerons et la « préparerons »
<i>Tamaziyt a s-d-nessifrer ššut.</i>	<i>Tamaziyt</i> , nous ferons émerger sa voix.

Exemple 11 : poème signé Raziqa Gater, publié dans la revue *Tabrat* (n° 1, 1996, p. 5)

L'auteur y rend hommage à l'association Itri (étoile) dans laquelle elle milite.

<i>Itri ay itri</i>	Étoile, ô étoile
<i>A tayelluct deg igenmi</i>	Jouet dans le ciel
<i>Deg yiǧ tafukt war telli</i>	Dans la nuit, en l'absence de soleil
<i>Tafat seg-k i-d-tettali</i>	C'est de toi que surgit la lumière

42. Ainsi, un des militants interrogés qui écrit de la poésie depuis les années 1970 n'a pas souhaité nous confier ses textes parce qu'il prévoit d'en faire une publication à compte d'auteur.

43. BOUNFOUR, 2008b, p. 4437.

<i>Itri ay itri</i>	Étoile, ô étoile
<i>Tiddukla n taddart-iw</i>	Association de mon village
<i>Yiss-m abrid i yelli</i>	C'est par toi que le chemin s'ouvre
<i>Yiss-m ad begney takti-w</i>	Par toi, je révélerai mes idées
<i>Itri ay Itri</i>	Étoile, ô étoile
<i>Yiss-k abrid-iw ad yenġer</i>	Par toi, je me fraierai une route
<i>Ad tesbin taddart Uqenjur</i>	Le village d'Aqenjur se manifestera,
<i>Yetfjen amdiq di Ġerġer</i>	Posé sur un sentier du Djurdjura
<i>Itri ay itri</i>	Étoile, ô étoile
<i>Sbanen-k-id yergzen d leħrar</i>	Ce sont des hommes nobles qui t'ont créée
<i>D izmawen ar zdat iteddun</i>	Lions qui vont de l'avant
<i>Imi lebyi-nsen meqquer</i>	Parce que leur volonté est grande
<i>Itri ay Itri</i>	Étoile, ô étoile
<i>I refdent tlawin</i>	Que les femmes ont portée
<i>Tisednan ar zdat i teddunt</i>	Femmes de valeurs qui vont de l'avant
<i>Imi lebyi-nsent d leqher</i>	Parce que leur désir est violent
<i>Itri ay itri</i>	Étoile, ô étoile
<i>S assayen ak d lġar</i>	Par les relations et le voisinage
<i>Tiddukliwin timaziyin</i>	Les associations berbères
<i>Idles rrent-as leqrar</i>	Ont mis la culture en lieu sûr
<i>Itri ay itri</i>	Étoile, ô étoile
<i>Nger leahed ur t-nenker</i>	Nous avons prêté un serment, nous ne le [renierons pas
<i>Abrid n Dda Lmulud ma [d-is-nwexxer.</i>	La voie tracée par Dda Lmouloud, nous ne [nous en écarterons pas.

RÉAPPROPRIATION 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 berbères ailleurs en Kabylie. En parallèle de la collecte d'éléments de la littérature ancienne et de

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.

Sauvegarder et diffuser la littérature kabyle

Deux des associations engagées 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 ; de même, les associations Imal et Assirem ont 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 leurs propres créations plus récentes. 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 1^{er} novembre, elles peuvent reprendre cette poésie ancienne. L'association Assirem, orientée ainsi par le comité de village, travaille sur des chants patriotiques.

En parallèle, les animateurs des chorales choisissent comme répertoire des textes de la chanson ancienne ou de la néo-chanson qui se développe depuis les années 1970. Le choix des auteurs est le même : ils travaillent sur des chansons anciennes (« *tiqdimin* »), dont celles de Cherif Kheddami, Newwara, Slimane Azem et Farid Ali, parce que « *d taqbaylit n sşeh* » (c'est la « langue kabyle authentique »). 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 la promotion d'une langue « plus juste » (voir sur ce point le dernier chapitre et la section consacrée au rapport aux langues), il s'agit aussi de rendre hommage aux acteurs qui se sont battus pour leur culture (« *ettben* » : « ils se sont donnés de la peine »). Enfin, les compositeurs locaux sont aussi sollicités : l'animateur de la chorale Assirem compose ainsi 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'ouvrages, dans lequel on peut trouver des recueils de poésies anciennes (Boulifa, Mammeri, etc.) ; ils sont accessibles dans les bibliothèques ou lors d'expositions au moment des célébrations des

dates symboliques de la revendication berbère (mais au moment de l'enquête, l'association Itri n'avait pas encore rouvert sa bibliothèque). D'autre part, les associations tentent parfois de publier une revue, afin de diffuser une partie de ce patrimoine littéraire ou des productions plus récentes : c'est le lieu privilégié pour la diffusion de la poésie moderne, écrite, qui a pour thématique l'identité berbère et diffuse un certain nombre de néologismes.

Les associations rencontrent toutefois 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 Zemminzer. Seule l'association Itri a publié dans les années 1990 quatre 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. Comme l'a montré M. Kourdache, ces difficultés se posent pour le mouvement associatif en général.

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 »). Il s'agit en fait d'une petite bande dessinée qui, sur une page, évoque des problèmes sociaux et/ou politiques concernant la société kabyle. Elle met en scène un personnage « *Dda Beleid* », 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 », etc. C'est l'occasion pour l'auteur (Larbi Gater) de proposer une « morale », en s'appuyant sur des proverbes traditionnellement utilisés en kabyle. Il intègre aussi à sa bande dessinée des vers de chanteurs comme Aït Menguellat ou Matoub Lounès.

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 : elle se déroule toutes les semaines pour toutes les associations encore en fonctionnement, attirant 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), soit 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, etc.

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, à l'été 2012 à Aqenjur ; « Printemps berbère », en avril 2013 à At Enan), le public est composé d'hommes et de femmes de toutes les générations.

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 *tamaziyt*. Pour l'une d'entre elles, la pièce est conçue comme une œuvre collective, réfléchie oralement et à partir d'une base écrite (les encadrants notent en français les idées principales), puis 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, etc.

On peut distinguer deux types de représentations : les associations proposent parfois des sketches, plutôt humoristiques, parfois de véritables pièces. Les thématiques concernent toute la société kabyle. On trouve notamment :

- 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 *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 XX^e siècle ;
- des pièces dénonçant des problèmes de société (le tabac, le détournement des dons dans le cadre des Dar Rrehma, équivalent des restaurants du cœur, etc.) ;
- la revendication identitaire et politique.

Les pièces (à travers leurs thématiques, leurs personnages ou l'écriture), ainsi que les entretiens avec les animateurs, montrent des sources d'inspirations diverses : la vie quotidienne, les livres, la littérature traditionnelle (poésie, proverbes ou contes) et les pièces de Muħend u Yehya (qui circulent désormais en format MP3). On peut ainsi souligner que le théâtre est devenu un « véritable pont entre l'écriture et l'oralité⁴⁴ », entre le passé et le présent de la société kabyle.

44. ABROUS, 2004c, p. 4072.

Un exemple : la pièce *Agdud agujil* (le peuple orphelin)

Cette pièce a été écrite par A. Aouanèche, dont la biographie est présentée dans le chapitre précédent. Elle semble particulièrement représentative des dynamiques qui inscrivent la Kabylie à la fois dans le présent ou la modernité (thématiques très actuelles, utilisation de moyens modernes pour développer la culture berbère) et dans la continuité avec le passé (en puisant des motifs dans la littérature kabyle ancienne).

Tout 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 identitaire⁴⁵ », 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 par les ruses de leur marâtre (« *takna* ») : « *Igujilen tewwiten 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, « réveillé », prend conscience de la situation grâce à trois éléments qui font référence à la vie quotidienne, à la littérature et à la symbolique traditionnelle berbère.

Premièrement, le personnage a des réminiscences de la berceuse que lui chantait sa vraie mère et qui s'oppose à celle de la marâtre :

*Acewwiq-nni i y-d-tettawi, mačči d wagi i sellay asmi mezziyey [...].
Iruh-d ssut-nni deg yimezzuyen-is, mi tezuzun yemma-s mi yella di
dduh : as-d as-d ay ides, mmi-tney yebya ad yeffes...*

« 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" ».

Deuxièmement, 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 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 moins proche, etc. « le sommeil est le frère de la mort » dit-on encore. C'est cette interprétation culturelle qui

45. *Ibid.*, p. 4073.

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*⁴⁶.

Enfin, il rencontre un vieillard : « *ata yusa-d yiwen wemɣar, wagi d amyar 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 cette figure se cachent deux personnages qui alimentent la littérature traditionnelle. Le « grand sage » ou *amyar azemni* (*azemni* signifie « expérimenté »), homme providentiel, initié au monde surnaturel, a pour fonction de conseiller le héros, dont il résout 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 sagesse⁴⁷. 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 leanaya-k, kečč d amussnaw ulac ayen k-yetteaddin nnig uqerru* » (Je t'en prie, démêle pour moi ce rêve, tu es celui qui sait, rien ne t'échappe).

Alerté par l'ancien (« *yeani seg ugudu i d-tefrurim, ney tella tejra ur nese(i) ara izuran !* » : 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. Il découvre une histoire marquée par le combat, la résistance, qu'elle soit intellectuelle ou politique :

Ačhal d agrawli isemmhen tudert-is i wakken ad tettidirem di tlelli.
Ačhal d amussnaw isxedmen allay-is yebbwi-awen-d tamusni, tuli tyerma-nnwen
Ačhal d ameynas ikecmen leħbus, ur knin i ddel, ččan tiyrit di tmurt-nnsen
Ačhal d anazur isyersen leqyud, rzan tasusmi.

« Combien de révolutionnaires ont donné leur vie pour que vous viviez dans la liberté.

Combien de savants ont cultivé leur esprit et vous ont apporté le savoir pour vivifier votre civilisation,

46. MOHIA-NAVET, 1993, p. 121.

47. LACOSTE-DUJARDIN, 2005b, p. 36 et 356-357.

Combien de militants emprisonnés 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'État et de la politique qui l'accompagne :

Tabratt syur amussnaw

Di tazwara yenna-d : « yuker hedrey, yeggul umney ».

M'ara imuqel bnadem yer deffir s amezruy-nney, ad yaf tagi yedran yid-ney, mačči d abrid, mačči sin. Di 3000 iseggasen-agi ieddän sebea leğnas i d-ikcmen tamurt-nney : Ifniqen, Iṛumanen, Iwandalen, Ibizantiyen, Iearaben, Iterkwiyen, ineggura d Fransis. Akken ma llan uyen tamurt s yiyil, maca yal yiwen istbee timucuha i yiyil. Yal yiwen degsen, ifesser amezrui i yiman-is, inejer-it akken i s ilaq. Nitni heddren nekni dayen nesusum. Amezrui-nney 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-tney d jeddi-tney nezga-d d iyriben. [...] Wa yeqqar-y : si Himyar i d-tefrurim, nusa-d yurwen d zyara n gma-s yer gma-s, yerna newwi-awen-d rreħma [...]. Maca thedder-d tidett, u mi d-teħder tidett a naf tagmatt issafeg-itt waḍu. Himyar-nni i seg d-nefruri la yeqqar « iwumi-k kečč imi d nekk lliy.

« 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 kabyle].

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 (*Tamazya*, c'est-à-dire la « Berbérie ») : *Tamazya, d urti tečča tezgi. Lmerruk, Tunes, Libiya, Lezzayer, Lezzayer ih... i yuzlen fell-as a yidim yewwet-itt uyurar* (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 : « *Massinissa, Yugurten, Yuba, Koseyla, Takfarinas, Ibnu Tumert, Ibnu Tacfinat, Tinhinan, Dihiya, Fađma n Sumer. Wigi ak d lejdud-nney* » (Massinissa, Jugurtha, Juba, Koseyla, Takfarinas, Ibn Tumert, Ibn Tachfin, Tinhinan, Dihiya, Fatma n Soumer. Tous, ils sont nos ancêtres). Mais il situe cette quête par rapport à des repères contemporains avec 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 sur la construction d'une contre-mémoire) :

Amussnaw : nettwakellex asmi nefka iqerray-nney. Asmi nekker yer tegrawla, nekni iswi-nney d azarug ziy nitni iswi-nsen d adabu. [...] D rray-nney i d-ay-tt-igan, asmi nekker i Fransa, nqubel rraş s idmaren. Ula d aşad n tegrawla, amasdag n tegrawla yettwaxnaq s ilezwi '

« 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 Révolution⁴⁸ 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, « *ayewway* » : « *Lhasul nekni abrid nenđer-it, nitni a t-kemlen* » (finalement nous leur avons tracé la voie, ils vont la suivre). En effet, les personnages qui représentent le mouvement identitaire berbère ne sont pas choisis au hasard.

Amedyaz : m' ara naweđ yer yemma-tney, [...] ilaq as-nesbedd axxam ideg ara tezday.
Aselmad : ayagi d ayen ishlen, yak amussnaw-nney issers-as llsas. [...]

48. L'auteur évoque ici Abane Ramdane.

Amedyaz : Axxam, tlaq-as tgejdit.

Aselmad : ih tlaq tgejdit, tigejdit iṣeḥhan. Ufiy-as tigejdit, d amedyaz-nney.

Amedyaz : Ilaq-as dayen usalas [...]. Asalas, d aselmad-nney.

« 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 *amyar azemni* tiré des contes et *amusnaw*. Ici, le personnage fait référence à Mouloud Mammeri :

Isem-is aselmad iselmaden, yeslemden ilemziyen, d amusnaw imusnawen, ttcawaren-t ak medden d bab n tefsut imaziyen i y-d-ildin allen, d amyar aciban yerzen ur yekni amzun d tigejdit deg-s i y-nefden. Dda Lmulud Meemmeri.

361

« 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. En parallèle, on retrouve le rebelle « *ayewway* » qui n'est autre que Matoub Lounès :

Amusnaw : yak tenniḍ-iyi ḡḡiy-ten ukin.

Ayewway : wellah ar ten-ḡḡiy ukin.

Amusnaw : amek akka ibi uyalen yer yiḡes ?

Ayewway : xas kkes aybel, ḡḡiy-asen ayen i ten-issakayen. Nniy-asen : « assagi lliy azekka wissen, nniy-d ayen zriy d wayen ttwalij, ḥṣut di targa ma ylij d anza-w 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 appellera⁴⁹ ».

Enfin le journaliste *aneymas* (Tahar Djaout) leur a aussi laissé son message : « *Walay tidett d'ayen d-ibanen, d'ayen ttwalint wallen, tasusmi ur tt-id-tettarra. Ma tmeslayeđ ad temmteđ, ma tsusmeđ ad temmteđ, hedder meqqar temmteđ* » (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 : « *Qqaren-d : bedd ad twaliđ, lhu a d-tawiđ, qqim ulac. Ibi, ma tnudam ad tafem, ad bedlent fellawen tirga* » (On dit : lève-toi et tu verras, marche et tu ramèneras, assieds-toi et tu n'auras rien. Eh 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 umaziy* : « Debout, fils de Berbère, de Mohand ou Idir Aït Amrane ») et illustre son propos par de nombreuses citations tirées de la néo-chanson kabyle : Matoub, Sliman Azem, Idir et Aït Menguellat, notamment. Ainsi, la marâtre endort les enfants au rythme de la chanson d'Aït Menguellat « *tteş tteş mazal lhal, mačči d kečč i d-isah 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 une autre de ses chansons : « *iđul s anga a neruđ* » (notre route est longue). Le parcours du Berbère est résumé par des citations tirées de la chanson kabyle et qui font référence à des épisodes de l'histoire :

Tilufa mačči d yiwet. Cfıy-asant ak, taguni u ttişey ara, tislın sellay, ařham u fhimey ara. Lumaena, atenti ak deg uqerru-w cfıy-asant : Ffey ay ajrad tamurt-iw, [...] muqley tamurt umaziy yugurten walay udem-is, a lmus-iw cđay yeyli ubernus-iw, tafsut n tmanyin... yehzen lwad eisi, s ilezwi i t-xenqen ur t-cudden allen.

49. 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.

« 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 ou les Algériens :] "Sortez criquets de mon pays" de Slimane Azem [dénonciation de 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 » [référence à l'exécution d'Abane Ramdane].

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 M. 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 tijemuyae d yegrawen i deg ara tlemdem tamusni akken i tt-lemden imezwuran-nwen. Tura tamusni tezzi s idlisen, degmi uriy adlis-a i kečč ay azwaw d tezyiwin-ik, a wen-d-yeqqim d tigejdit i wsenned d tigejdit i lebni* ».

Ce passage, déjà évoqué dans le chapitre 2, est tiré de l'introduction de M. Mammeri à ses *Poèmes kabyles anciens*. Il résume un des messages de la pièce, qui s'achève sur l'idée que pour la survie et le développement de *tamaziyt*, il faut s'approprier les moyens modernes, comme l'école, l'université, le travail associatif (« *ansi id-tteffyen imussnawen ? si tesdawit d wexxam n yelmezziyen* » : D'où viennent les savants ? De l'université et des maisons de jeunes). A. Ouanèche insiste aussi sur la maîtrise de l'écrit : « *Ma yella zik seg imi yer tmezzuyt, ass-a ilaq d lkayed 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) ; « *Yehsa tuqtent temsal mačči d kra yezmer wallay ad asent-icfu. Yef waya yerra imru d arfiq-is yal tikti i izedyen allay-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).

Ainsi, on observe un travail de (re)construction identitaire touchant des objets culturels déjà modifiés par des interactions complexes avec les transformations économiques et sociales d'une région qui subit de plein fouet l'intrusion coloniale. Un processus de folklorisation transforme l'image de ces objets et, à partir des années 1960, les discours de négation ou de reflux de la berbéricité par les autorités algériennes poussent l'affirmation identitaire berbère en Kabylie à prôner des actions volontaristes pour prendre en charge

leur modernisation. C'est dans ce cadre complexe que les associations agissent localement à partir des années 1990, ce qui aboutit à des formes de construction ou de reconstruction diverses, entre abandon, folklorisation, (ré)appropriation d'objets ou de symboles, actualisation ou enrichissements, en particulier dans le cas de la littérature. À travers ces transformations et (re)constructions, apparaît un nouveau rapport aux éléments constitutifs de cette culture : ils deviennent surtout des emblèmes de l'identité locale, kabyle ou berbère.

Chapitre 11

CONSTRUCTIONS MÉMORIELLES ET USAGES DES LANGUES

Révélateurs d'un processus de reconstruction identitaire qui s'ancre dans le local

Une réflexion sur la mémoire et sur la langue s'impose dans un travail sur l'identité. Elle est d'autant plus nécessaire pour la Kabylie, qu'une écriture d'une « histoire berbère » et une prise en charge de la langue ont été menées par les élites lettrées à l'échelle de la région dès le début du siècle dernier. Différentes références au passé ont été diffusées dans le cadre de l'affirmation identitaire berbère. A. S. Boulifa propose dès 1925 une histoire berbère de la Kabylie, tandis que les publications du MCB à la fin du xx^e siècle insistent sur l'histoire du mouvement national algérien et sur la guerre d'indépendance et, dans ce cadre, sur la place des militants kabyles. En parallèle, ont été popularisés les « héros berbères » de l'antiquité et ceux de la résistance à la conquête arabe (Massinissa, Kahina, etc.). Par ailleurs, 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 xix^e siècle, avant même d'avoir été revendiquée¹.

Rappelons aussi que la construction du nationalisme algérien et d'un État-nation place les Kabyles en situation de minorité linguistique et culturelle. L'utilisation de ce terme se justifie si l'on tient compte de la transmission d'une mémoire collective, qui traduit l'existence d'une « conscience de groupe dans la longue durée » et la revendication de la reconnaissance par l'État de son identité et de l'octroi de droits culturels, en particulier linguistiques, signe

1. ABROUS, 2004a, p. 34.

d'une « volonté collective de survie du groupe² », deux éléments que l'on retrouve dans le mouvement d'affirmation identitaire berbère.

Il convient donc de voir dans quelle mesure ces discours qui ont affecté la Kabylie en général se répercutent à l'échelle locale. Les actions des acteurs associatifs laissent transparaître des constructions mémorielles à l'œuvre au sein des villages. Elles se traduisent par des expressions ritualisées et organisées de la mémoire et rendent 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 et les héros liés à la société tribale ? Sont-ils articulés à la (re)construction identitaire et, si c'est le cas, comment ? Quant au domaine de la langue (*taqbaylit*), au même titre que celui qui concerne les institutions issues de la structure tribale, il révèle une volonté de préserver un héritage, s'appuyant sur des références à l'autochtonie et à l'authenticité, en même temps que des dynamiques de rénovations et d'enrichissements transforment la langue orale aussi bien qu'écrite.

(RE)CONSTRUCTIONS MÉMORIELLES DANS LE CADRE DE LA REVENDICATION IDENTITAIRE ET POLITIQUE

366

Une approche de la « mémoire » n'est pas chose aisée, tant cette notion 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 » : des représentations du passé propres à un individu ou à un groupe. Si les sociologues, comme Halbwachs, se sont interrogés sur le processus de production des mémoires collectives, la mémoire est aussi devenue objet d'étude des historiens, qui se sont intéressés, au-delà des représentations, à leurs usages institutionnels et politiques, aux stratégies mémorielles mises en œuvre par divers acteurs.

Le point de départ choisi ici pour l'analyse a été les expressions organisées, ritualisées ou institutionnalisées (donc volontaires) de la mémoire chez les At Zemmenzer : que ce soit sous la forme de stèles, de peintures qui ponctuent l'espace ou à travers des commémorations, l'organisation de conférences, de spectacles qui rythment leur année, de publications, etc. À quels faits sociaux l'analyse de ces expressions donne-t-elle accès ? D'abord, elles permettent de

2. CHALIAND, 1985.

voir la grande 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 vague, 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'individus³ ». 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 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 traces du passé : d'abord la revendication identitaire berbère à travers les héros contemporains du combat pour la reconnaissance de la langue et de la culture berbère (et non les héros plus anciens que l'affirmation identitaire a pu mettre en avant) ; puis, la guerre d'indépendance algérienne. Ce sont en effet les plus prégnantes.

3. CANDAU, 1996, p. 61. L'auteur souligne l'utilisation de nombreuses « rhétoriques holistes » dans les sciences humaines et sociales. 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 à ces rhétoriques holistes.

DES LIEUX ET DES HÉROS DE LA SOCIÉTÉ TRIBALE ARTICULÉS À LA SENSIBILITÉ BERBÈRE, MAIS FAIBLEMENT MOBILISÉS

La mémoire des origines : temps cyclique et mémoire longue

La recherche systématique de récits de fondation à l'échelle des villages et de la tribu s'est très vite révélée une impasse. Quelques récits structurés (pour un *adrum* ou pour un village) existent cependant et rendent compte d'une « mémoire des origines ». En effet, quelques démarches effectuées au nom du groupe ou pour le groupe (par les associations, les comités ou les *iderman*), sans être récurrentes, mobilisent saints et lieux sacrés ou récits hérités de l'époque précoloniale.

Ces initiatives s'articulent autour de récits qui présentent des caractéristiques différentes, selon qu'ils concernent les groupes désignés comme « maraboutiques » (*imrabden*) ou « kabyles » (*leqbayel*). Dans le cas des premiers (villages ou lignages maraboutiques), on retrouve une mémoire prolix, à travers des récits oraux ou des écrits anciens. Dans le cas d'une ascendance maraboutique, ces récits sont nommés *čajara* ou *cajara*, terme issu de l'arabe (*cajara*) qui désigne l'arbre et qui a donné en kabyle *ttejra*. Au sens figuré, l'arbre signifie l'ascendance.

Chez les At Zemmenzer, il existe trois exemples de « *cajara* », c'est-à-dire un écrit en arabe présentant une généalogie : celle des At Izid, celle d'un lignage maraboutique à At Enan et celle d'un lignage qui a abandonné cette appartenance maraboutique à At Wanec. Ils sont axés sur la généalogie d'un ancêtre fondateur (« *jedd-nney amezwaru* »), rattaché à une origine orientale et à la descendance du prophète par sa fille Fatima. Toutefois, le parcours de ce personnage l'a conduit au Maroc (dans l'espace originel « mythique » de la Saguia Hamra) et le récit insiste sur l'essaimage de cette lignée dans différents espaces en Afrique du Nord et la création d'écoles coraniques (*timeemmrin*). Dans le cas des groupes kabyles, la mémoire des origines est beaucoup plus diffuse et accessible à travers des bribes de récits transmis oralement et qui relatent les actions d'une génération de fondateur, dont l'origine est diversement localisée (en Kabylie ou ailleurs). Le récit est cette fois axé sur l'arrivée dans un territoire et les étapes qui ont permis l'ancrage du ou des fondateurs du village dans ce territoire, parfois en relation avec un saint protecteur⁴.

Ces généalogies ont pu être, avant les années 1980, l'objet de réappropriations : des plaques énonçant la généalogie de ces groupes ont été rédigées en arabe et apposées sur la façade des mausolées des ancêtres. Ils connaissent aujourd'hui d'autres réappropriations, parfois en lien avec la

4. Notons que l'on retrouve une distinction similaire dans d'autres espaces. Voir le cas des lignages zénètes et des lignages religieux dans le Gourara (BELLIL, 1999, p. 287-290).

sensibilité berbère, mais elles révèlent aussi des tensions qui rappellent que les villageois formant ces communautés sont aujourd'hui confrontés à des critères d'identification variés.

Le cas d'un rituel autour des origines (Cajara et l'adrum des At Yeequb) : 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 Yeequb (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 *Cajara*, parce qu'il contenait un parchemin rappelant la généalogie et l'installation de la communauté issue d'un descendant de Fatima (par Sidna Lhusin) menacé en Arabie et réfugié au Maghreb, Mulay Idriss. Ce dernier, allié à un chef tribal marocain dont il épouse la fille, meurt en laissant un fils (Mulay Idriss syir), qui prend ensuite la tête de la tribu. Une partie de sa descendance (issue de Mulay Yeequb Lmansur, installé à Fès et qui a donné son nom à l'*adrum*) migre et finit par s'installer à At Wanec à l'époque du royaume de Koukou (au XVI^e siècle).

Certains de ces descendants (des femmes), 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 le photographier n'avait réussi. Mes demandes pour voir le contenu du coffre sont longtemps restées vaines : le parchemin qu'il contient (*ayddid*) n'est sorti qu'au moment d'une célébration, fin septembre, à l'époque de « *hertadem* », comme pour toutes les célébrations en l'honneur des saints. Le parchemin, écrit en « vieil arabe », était alors sorti chaque année de ce coffre et lu par le *Ccix* Eli de la *zaouïa* de Bueaşem devant tous les membres du groupe, afin d'assurer la transmission de la mémoire généalogique. 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, etc.).

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 être cependant une aire culturelle d'une stricte oralité⁵. 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 tunisien⁶.

D'autres exemples confirment une présence ancienne de l'écrit et son caractère sacré, lorsqu'il s'agit d'écrits en langue arabe. Les habitants du

5. ABROUS, 1996, p. 2583.

6. DAKHLIA, 1990.

village de Buhinun gardent ainsi le souvenir des écrits de *Ccix Si Muħd u Eli*, évoqué pour son rôle historique dans le chapitre 4. Les villageois 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 installé un camp à l'entrée du village de Buhinun, à l'emplacement de la demeure du *ccix*, alors occupée par ses descendants. À 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 rapporté par Genevois souligne la diffusion de cette représentation en Kabylie⁷. On peut aussi souligner, dans le cas des At Yeequb, 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 temps⁸ ».

Ce rituel est encore célébré aujourd'hui. Depuis quelques années cependant, on ne procède plus à la lecture du parchemin, passablement abîmé ; la langue dans laquelle le texte est rédigé est également de moins en moins accessible aux nouvelles générations. Les témoins indiquent que la génération actuelle se montrerait moins concernée. Autre changement, les énonciations actuelles du récit font de Mulay Idriss un « Berbère », un « *acelħi* ». La berbéricité est aussi présente à travers le drapeau *amaziy* que certains ont planté sur le lieu de la célébration.

D'autres lignages maraboutiques connaissent des difficultés pour maintenir la célébration en l'honneur de l'ancêtre commun. Ainsi, celle de Jeddi Eli u Brahem (descendant de Sidna Lyazid venu de la Saguia Lhamra), un ancêtre des At Izid, (regroupant le village d'At Izid, d'Afedriq/At Lewnas et quelques familles d'Agni Bbufal, de Tiγilt Meħmud et d'Iγil Lmal), n'est plus réalisée, car des membres de ces lignages, acquis aux orientations salafistes, s'y opposent, considérant que cela est contraire à l'Islam. En parallèle, la référence à la Saguia Hamra est réinterprétée par certains comme la preuve de l'origine berbère de

7. GENEVOIS, 1995, p. 106.

8. CANDAU, 1998, p. 80.

leurs ancêtres. Par ailleurs, on peut aussi trouver des discours qui réinterprètent le rôle de ces agents religieux : ils auraient permis la diffusion d'un « islam kabyle » (voir ci-dessous).

Le cas d'un récit de fondation : un temps immémorial, objet de réappropriations

Les récits, inexistant de nos jours à l'échelle de la tribu, restent rarement énoncés, même en ce qui concerne les villages. Les origines sont très diverses et il n'y a pas toujours un ancêtre commun autour duquel s'organiserait une « fondation ». 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 explique que les premiers habitants (ancêtres de deux *iderman*, les At Mæmmer et les At Yehya, les autres arrivant plus tard de migrations ultérieures) sont originaires d'At Buhini, peut-être le village du même nom qui existe aujourd'hui chez les At Yubri dans l'APC de Yakourène. Arrivant dans le lieu qui allait devenir le village de Buhinun, occupé par une forêt (*amaday*, espace antinomique du village), ils s'installent à Tala n Buhinun, à proximité d'une source. Plus tard, ils rencontrent un *ccix* (parfois c'est *Ccix Si Muħd u Eli*) qui leur donne un conseil avisé : « *Ma tebyam rrbeħ 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 Tala n Buhinun [= fontaine de Buhinun], si vous voulez des hommes, montez à Tiyilt n Tzeggart [= petite colline aux jujubiers sauvages]). Mus par les valeurs kabyles, ils choisissent de monter à Tiyilt 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 connaît des réadaptations à chaque énonciation, 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 amaday, i d-yeqqar baba. [...] Mi-d kmašan, kmašan-d At Wahini, bac belli a d-nebdu lpulitik, a d-nherr Lezzayer, a d-nherr tamurt-nney. [...] Yekker yiwen n lejdud-nney, umbeed [...] yeqqim di lqahwa di Tizi Wezzu, zzeema d amattar. [...] Yenṭeq-d yiwen Urumi yenna-yas wagi yettyaman 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-nbeggee. Azekkayin-nni yekker-d, yerwel-d [...]. Yewwed-d s At Meemmer-agi, iruħ a d-yettawi isyaren si tezgi. Iga aecuc yeffer da. Ulac Franša ulac ansi a d-eddin yur-s.

« Buhinun était une forêt, me racontait mon père. Quand ils commencèrent, les At Wahini commencèrent par 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 prit 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 arriva à At Mœemmer [= 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 Yehya, qui le rejoint et fonde un autre lignage. Le village se compose alors de deux assemblées, chacune avec sa *tajmaet* (lieux que l'on peut encore voir au cœur du village actuel).

Rappelons que ces récits présentent un « passé comme allégorie du présent » : le récit généalogique, en tant que discours idéologique qui contribue à conserver et à reproduire les pratiques sociales, formalise l'organisation sociale et rend compte des relations des membres du groupe en son sein, comme par rapport aux autres⁹. Mais on remarquera aussi dans ces deux types de récit de fondation une mémoire longue, c'est-à-dire « la perception d'un passé sans dimension, immémorial, où se côtoient et parfois se confondent des événements appartenant tout aussi bien aux temps anciens qu'aux périodes récentes » (la présence de *Ccix* si Muħd u Eli et de la France, alors que l'existence du village est déjà attestée), ce qui tend à renforcer la conscience identitaire et contribue à la construction d'une « mémoire forte », c'est-à-dire qui organise durablement la représentation qu'un groupe se fait de lui-même, de son histoire, de son destin¹⁰.

Le réaménagement écrit de ce récit, rédigé en français, s'inscrit 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

9. VALENSI, 1977, p. 53-55.

10. CANDAU, 1998, p. 76.

datés, mais cela ne correspond manifestement pas aux récits oraux recueillis, qui, eux, rapportent un passé sans dimension. Il s'agit donc bien d'un temps révolu, d'un temps indéterminé, 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 (*taryel*) ». L'article explique que l'ogresse est dans « les histoires légendaires » assimilée à une chatte (*tamcict*). Comble de la perversité, menaçant la société, 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-femme¹¹. 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 eus avec l'ogresse et revient peu à peu parmi les humains socialisés. Il se déplace d'abord, notamment souvent vers « *Iefiren* » (aujourd'hui *azayar 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 remarquant deux fois, il vit désormais avec ses trois enfants (de trois mères différentes), Mezday, Yehya et Mæemmer ; il « développ[e] ses affaires et accumul[e] richesse après richesse », ce qui lui permet de laisser à sa mort une importante fortune composée de parcelles de terre, d'arbres fruitiers et d'un bétail considérable. Le « conte » se poursuit avec d'autres péripéties, 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 Amyar 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 Tiyilt n Tzeggart, qui devient Taddart et sont à l'origine de deux quartiers qui portent leur nom At Mæemmer et At Yehya.

Le souci de s'inscrire dans des référents berbères apparaît donc dans le choix de certains personnages (notamment l'*amyar 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 lutte nationaliste ou la revendication identitaire,

11. LACOSTE-DUJARDIN, 2005b, p. 270 ; 2003, p. 326-327.

enjeux contemporains de l'élaboration des récits, s'articulent avec des récits mémoriels fondés sur des perceptions traditionnelles du temps de la communauté.

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* Enan, du village d'At Enan, a été le 5^e grand maître de l'ordre de la Rahmaniya ; *Ccix* si Muħd u Eli u Lqađi, *moqqadem* de la Rahmaniya, ordonné par *Ccix* Aħeddad, a dirigé dans la région la révolte de 1871 ; à sa mort (vers 1888), *Ccix* Rezqi de Bueašem, autre chef de la révolte d'après son arrière-petit-fils, désigné par une lettre testament de son prédécesseur, a pris le titre de *moqqadem*. Mais il a fini par être victime d'un assassinat politique. Si Mezryan de Bueasem, 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 Muħd u Eli, lors duquel son ancêtre a été désigné *moqqadem*, l'assassinat, etc.), c'est 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 neuf 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. Un témoin explique qu'il a tenté de faire renaître la *zaouïa* (*tazzawit*) d'At Izid « 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 aurait confié cette tâche).

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, etc. Par ailleurs, cette partie de l'histoire (en tant 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 des lieux hérités de l'époque tribale.

Interprétation : une mémoire effacée, parce que non consensuelle ?

Cette occultation mérite d'être interprétée. Certes, l'oubli est, avec le souvenir, l'autre versant constitutif 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 chantier¹² ». 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 M. 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 autres¹³ ». Or, il existe des indices d'une division dont sont porteurs ces personnages et ces lieux liés à la qualité de marabout.

Des marabouts développent aujourd'hui des discours sur le maraboutisme, « islam kabyle » qui montre pourtant que l'articulation entre maraboutisme et affirmation berbère ne serait pas impossible. Ces discours pourraient s'inspirer d'écrits d'A. S. Boulifa qui n'en sont pas très éloignés¹⁴ :

La version *i d-yennan imrabden zik sehbibiren af teqbaylit, af leawayed, nekkini* je la soutiens entièrement. [...] Les marabouts ont atténué 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-nney, am xilla* les peuples, *ttammen 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 “kabyliité”, les traditions, moi, je la soutiens entièrement. [...] Les marabouts ont atténué l'impact de l'envahisseur arabo-musulman. Même si c'était l'islam, la “kabyliité” 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 » (un membre de la *zaouïa* d'At Izid).

Toutefois, la célébration sous une forme plus traditionnelle (*nnwal* ou *ttebyita*) de ces personnages maraboutiques, qui marquent encore le territoire

12. CANDAU, 1998, p. 123.

13. HALBWACHS, 1994, p. 290.

14. BOULIFA, 1904, p. 57.

par leur tombeau, génère parfois des conflits, comme le montre le cas de *Ccix Si Muħd u Eli* :

*Asmi d-yehder mmerzen af ttebyita, nnan-as d nekni a s-yerren.
Taddart tugi. Nitni a qqaren Ccix si Muħd u Eli nney! Nitni
qqaren-as Ccix si Muħd u Eli n At Eisi, seg wat Eisi i d-yusa, mecruk.
Eddan uyen azgar, a s-rren ttebyita weħdsen. [...] Uyalen tterran-as
yemrabden-agi.*

« Quand ils se sont battus, ils [= ses descendants, c'est-à-dire certains des lignages maraboutiques de Buhinun] ont dit c'est à nous de le célébrer. Le village a refusé. Eux, ils disaient *Ccix Si Muħd u Eli* est le nôtre. Les autres disaient *Ccix si Muħd u Eli* est des *At Eisi*, il vient d'*At Eisi*, 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 » (une habitante de Buhinun).

Au moment de l'enquête, la célébration ne se faisait 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 entre marabouts et Kabyles montre parfois un certain affaiblissement (voir le fonctionnement des comités de village, dans le chapitre 7), 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 complètement 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 *Siħgumyer*, toujours à Buhinun, a été détruit en 2005 et le comité de village a dû faire appel au *wali* (équivalent du préfet) pour arbitrer le conflit (figures 26 et 27). Sans pouvoir traiter ici de la relation entre Kabyles et 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.



Figure 26 – *Siġumyer* (Buhinun), en 2005.

Le lieu sacré porte la trace de la reconstruction identitaire berbère (à travers le Z en *tifinay*).



Figure 27 – Le bâtiment *Siġumyer* reconstruit après sa destruction (2013).

En plus de ces tensions qui empêchent le consensus autour des personnages maraboutiques, l'histoire du *xx^e* siècle offre des épisodes, des héros qui paraissent plus à même de répondre au déni identitaire de l'État 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'État, renforce la construction identitaire des groupes (villages, tribu et région).

UNE « MÉMOIRE FORTE » QUI ARTICULE COMBAT NATIONALISTE ET COMBAT POUR LA CAUSE « *AMAZIGH* »

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 1^{er} novembre (date anniversaire du déclenchement de l'insurrection armée par le FLN) et le 5 juillet (date anniversaire de l'indépendance¹⁵). 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 et spectacles pour les plus élaborées. La mémoire de la guerre marque aussi l'espace quotidien des villageois : tous les villages ont fait ériger des monuments ou des stèles qui égrènent le nom des fils du village devenus martyrs « *cubada* » (voir les figures 31 à 33). Les associations produisent ou exposent des documents divers qui rappellent ces souvenirs :

- des images. À l'occasion de célébrations, l'association Assirem d'Iyil 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 (1954-1962)* 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*, etc.

15. 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.

Le contenu de ces souvenirs est aussi divers. Outre les dates anniversaires, les acteurs (associations, comités, artistes sollicités, etc.) mettent en évidence les combattants locaux (*imjihad*) et ont le souci de citer nominativement chaque combattant et chaque martyr (*cabid*) 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 détail¹⁶. Les villageois des At Zemmenzer désignent par cette expression ce qui semble être l'opération « Force K » que C. 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 et Mohamed Yazouren), considérés par les services de renseignements français comme des 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 donnée). L'opération se termine d'après le document un samedi du mois d'août 1956.

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, Iyil Imula, At Buyarden, Buyuni, etc.). En outre, les héros régionaux de la

16. *Akendjour dans la guerre de Libération (1954-1962)*, mars 1996, p. 5-6.

guerre sont mis en avant : Amirouche¹⁷, Abane Ramdane¹⁸, mais surtout Krim Belkacem, déjà évoqué précédemment (voir le chapitre 8). On souligne les séjours fréquents de ce dernier chez les At Zemminzer ; les poèmes louent aussi la figure du combattant (voir le 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 traîtres¹⁹.

Il existe donc un rapport ambivalent avec l'événement de la « 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 publiques répétées, les associations et les comités tentent de

17. Amirouche Aït Hamouda (1926-1959) est le fils d'un notable des At Wasif. Il adhère au PPA-MTLD en 1947, puis rentre dans l'OS en 1948. À l'occasion de la répression qui s'abat sur les militants de l'OS, il est incarcéré en 1950-1951 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. 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 (épisode de la « bleuite » en 1958-1959). 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 (voir STORA, 1985, p. 166-167).

18. Abane Ramdane (1920-1957) est 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 il est à ce titre arrêté en 1950 et condamné en 1951 à cinq ans de prison. À 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 Conseil national de la révolution algérienne et du Comité de coordination et d'exécution en 1956-1957, 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 (voir STORA, 1985, p. 163-164).

19. *Akendjour dans la guerre de Libération (1954-1962)*, mars 1996, p. 2.

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 métamémoriel²⁰ »), qui constitue un indicateur précieux. Ils expriment d'abord la volonté de rendre un « vibrant hommage à nos glorieux martyrs²¹ » : 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, etc. comme un véritable « puzzle », d'après l'image employée 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 d'un village commence ainsi par rappeler l'histoire glorieuse du village et, ne pouvant tout citer, les auteurs choisissent ce qui est pour eux l'essentiel : la lutte armée pour l'indépendance de l'Algérie (voir les extraits du règlement du comité de village dans le chapitre 7).

Le désir de témoigner et de reconnaissance, qui marquent aussi les livres de Mémoires des acteurs algériens de la guerre²², peut 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 par tous les moyens leur combat.

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 *tifnag*, le domaine du sacré. Elle se manifeste à travers des dates du calendrier : *Yennayer* (nom du mois de janvier et du premier

20. CANDAU, 1998, p. 15-16.

21. *Akendjour dans la guerre de Libération (1954-1962)*, mars 1996, p. 2.

22. BRANCHE, 2005, p. 225

jour de l'an du calendrier julien kabyle, décalé de treize jours par rapport au calendrier grégorien), qui symbolise aujourd'hui la « tradition » berbère ; le 20 avril, rappel des événements d'avril 1980 qui ont marqué l'expression ouverte et massive du mouvement de revendications culturelles et politiques, surnommé *Tafsut Imaziɣen* (« Printemps berbère ») et qui symbolise la revendication berbère ; dans une moindre mesure, le 25 juin, en souvenir 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, etc.

D'autre part, on l'a déjà évoqué, les revues diffusées par certaines associations contiennent des articles, des poèmes et des caricatures qui transmettent également des représentations du mouvement identitaire berbère. Enfin, 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, poèmes, en organisant ou en représentant des rites (une pièce de théâtre sur *Yennayer*, l'organisation d'*anzar*). 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 l'époque contemporaine : les références aux rois numides (Massinissa par exemple) et aux résistants de la conquête arabe (Kahina entre autres) sont quasiment absentes de ces représentations du passé. Des conférences, des articles de revues et des affiches lors de célébrations détaillent la chronologie de l'année 1980. Les événements sont contextualisés : dans les années qui précèdent le soulèvement, on rappelle de « nombreuses atteintes à la liberté des manifestations culturelles berbères » à Tizi-Ouzou, avec les interdictions de concerts d'Aït Menguellat, d'Idir et de la représentation de la pièce de théâtre « La guerre de 2000 ans » adaptée en kabyle. La chronologie proposée par la revue *Immi* en avril 2001 débute par l'interdiction de la conférence de Mouloud Mammeri à l'université de Tizi-Ouzou. 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. 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 les éléments biographiques au tout début du chapitre 9). À 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, écrivain (de romans, de pièces de théâtre, etc.) et anthropologue, est l'« homme d'une œuvre et d'une action aux multiples facettes ». L'impact de son travail de berbérisant a été essentiel : artisan de la renaissance berbère, il a marqué et marque encore de nombreuses générations de Kabyles²³. C'est ce dernier point qui émerge des représentations qui lui sont consacrées. « *Dda Lmulud* », selon une formulation qui exprime le respect, apparaît bien entendu à l'occasion du récit des événements de 1980. « *D bab n tefsut Imaziyen* » (C'est celui qui a lancé le Printemps berbère). Il est considéré comme l'artisan de la renaissance berbère : *d netta « i γ-d-ildin allen »* (c'est lui qui nous a ouvert les yeux).

Un grand nombre de citations de ses œuvres sont mises en avant. Ses écrits sont appréhendés comme le fondement du renouveau de la culture berbère (« *d tigejdit* » [C'est le pilier²⁴]) et l'ont rendu « éternel » : « *yella walbead 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 1969²⁵. C'est l'« *amussnaw* », celui qui sait, qui maîtrise le savoir ancien, qu'il est allé déterrer, qu'il a valorisé et transmis. L'écriture à base de caractères latins est nommée dans le langage courant « *tameemrit* ».

Mouloud Mammeri est présent à travers 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 yettruzun asalu yetteddu akken yufa mačči akken yebya* » (Comme l'a dit Dda Lmouloud, celui qui fend une couche de neige épaisse pour ouvrir la voie, fait comme il peut et non

23. CHAKER, 2001, p. 162-166 ; BELLIL & CHAKER, 2001, p. 167-170.

24. *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, lui-même abritant toute la maisonnée (l'homme est désigné par *asalas* : la poutre horizontale qui soutient le toit). Voir DALLET, 1982, p. 253 et 775 ; LACOSTE-DUJARDIN, 2005b, p. 283.

25. MAMMERI, 1987, p. 101.

comme il veut²⁶). Il a tracé la voie à suivre : « *Nger leahed 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 pas²⁷). Il faut recueillir, enrichir et transmettre la culture, ainsi que la langue berbère par des moyens modernes.

L'effigie de Matoub Lounès²⁸ est, quant à elle, omniprésente sur les monuments commémorant le combat pour l'identité berbère (voir les figures 28, 29 et 30). Ces monuments sont situés sur la route principale, à l'entrée des villages et non au centre. Ils affirment ainsi à tous ceux qui passent sa présence malgré sa mort et le choix des associations ou des comités de rappeler leur attachement à ce personnage et à ce qu'il symbolise. En outre, les chorales chantent ses chants, qui occupent parfois une place privilégiée dans le répertoire (par exemple pour la chorale d'Iyil Lmal).



Figure 28 – Monument à l'entrée d'Agni Bbuffal ; réalisé par l'association Uzzal.

26. GATER L. et R., *Tabrat*, n° 2, 1996, p. 5.

27. GATER R., *Tabrat*, n° 1, 1996, p.5.

28. Matoub Lounès (1956-1998), originaire de Taourirt Moussa-ou-Amar (*At Mehmud*), 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.



Figure 29 – Stèle en l'honneur de Matoub Lounès à At Hsen.



Figure 30 – Stèle en l'honneur de Matoub Lounès à l'arrêt d'Iyil Lmal.

Ces représentations rappellent d'abord le chanteur qui a utilisé son art pour affirmer son identité et diverses revendications : l'ouverture sur la culture universelle, le progrès, la liberté, la démocratie et la laïcité²⁹. Mais on retient

29. Éditorial de *Tabrat*, n° 4, 1998, p. 1 ; numéro dédié à Matoub Lounès suite à son assassinat.

qu'à travers la chanson, le « rebelle » a mené un combat : « il combattait les islamistes, les conservateurs, les dictateurs » ; c'était « un homme vaillant, chantant pour braver les ténèbres³⁰ ». Son courage est souligné comme étant celui d'un « guerrier » par l'animateur de la chorale d'*Iyil Lmal* : « Matoub Lounès c'est un guerrier. *Wweten-t s rrsas, ur yemmut ara, eegben-t, yekker, kidnappin-t, rren-t-id. Yexdem kulac.* Mais *nyan-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 montagnards³¹ » ; « *jettyenni, yessekfel-d, ayen d-yeqqar d sseh d ayen yellan* » (Il a chanté, il a « déterré », ce qu'il disait était la vérité, il disait ce qui était). Il est aussi le reflet de la société kabyle par son art, « qu'il puise d'un patrimoine ancestral », et sa maîtrise de la langue inspirée des anciens³². Il est comparé au faucon : « *l baz i d-trebba yemma-s, awal n teqbaylit temla-yas* » (faucon éduqué par sa mère, elle lui a enseigné les mots kabyles). *L baz* désigne selon les endroits le faucon, le milan, l'aigle ; c'est un oiseau renommé, presque mythologique, considéré comme noble. Dans la littérature orale, il désigne l'homme accompli³³, qui incarne les valeurs kabyles : c'est un « homme d'honneur », un modèle de « *tiruggza* », 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, iyennan af teqbaylit, i-d-yennan ayen yellan.* [...] c'est le symbole de l'identité *amaziy* 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 *amaziy* tout court).

Enfin, son assassinat le fait accéder au statut de héros qui s'est sacrifié pour sa cause. Il peut alors accéder 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 éternellement³⁴ ». Il reste présent par ses œuvres et ses idées : « *nwan a t-rbun mađi, ttun yettyama-d wayla-s, d tafat di tikta-s* » (Ils s'étaient imaginé le faire disparaître à jamais, ils avaient oublié que ses biens resteraient, la lumière

30. *Tabrat*, n° 4, 1998, p. 1-2.

31. *Ibid.*, MAACHA L., p. 2.

32. *Ibid.*, GATER R., p. 5.

33. LACOSTE-DUJARDIN, 2005b, p. 141.

34. *Tabrat*, n° 4, 1998, MAACHA L., p. 2.

dans ses idées³⁵). 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 laïque³⁶.

Certains énoncent un « devoir de mémoire » : « il revient aux hommes de cette culture de lui réserver une place privilégiée dans leurs mémoires³⁷ ».

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 », leurs 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.

Deux mémoires qui s'articulent autour d'un projet identique : se réapproprier une histoire falsifiée par l'État

Ces représentations factuelles du passé présentent un caractère massif. Inscrites dans l'espace, dans le temps, elles répondent à un double traumatisme : celui de la situation vécue lors de la guerre, mais aussi celui 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 gens³⁸ ». 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 concerne certains épisodes du nationalisme et du combat pour l'indépendance (crise au sein du PPA ; existence d'un PPK, Parti populaire kabyle³⁹ ; insurrection en 1963, etc.).

35. *Ibid.*, GATER R., p. 5.

36. *Ibid.*, MAACHA L., p. 2.

37. *Ibid.*

38. BOUAZIZ & MAHÉ, 2004, p. 227-228.

39. Voir les données sur la crise dite berbériste de 1949, dans le chapitre 2. Sur le PPK, voir GUENOUN, 1999, p. 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 opposant à Messali, aurait refusé de se soumettre au *diktat* des dirigeants du PPA. Le lendemain, l'*Écho 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

Ce traumatisme se double d'une frustration, parce qu'on a assisté après la guerre à « un oubli de l'histoire réelle pour construire une culture de guerre⁴⁰ » « militaire », dans 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, etc.⁴¹ ; une histoire « détournée et remplacée par une histoire sans histoire », témoigne Ali Zamoum⁴². Pour B. 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 1992⁴³. 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 ».

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'État après 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. B. 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 origines⁴⁴ ». 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). Ils remettent ainsi dans la lumière certains acteurs, Krim Belkacem et Abane Ramdane bien sûr, mais aussi les berbéro-nationalistes et des personnalités encore vivantes comme H. Aït Ahmed, parfois aussi des historiens (M. Harbi), ainsi que des militants ou combattants moins connus.

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.

40. STORA, 1998, p. I.

41. *Ibid.*, p. 227-231.

42. Cité par BRANCHE, 2005, p. 225.

43. STORA, 2004, p. 165.

44. STORA, 1998, p. 236.

C'est cette démarche qui se poursuit à l'échelle locale à partir des années 1990 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 collective⁴⁵ ». Cette démarche semble répondre à une réelle demande sociale⁴⁶. 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 et les actions menées dans les villages, critique comme ses aînés, de manière unanime, l'histoire officielle encore diffusée dans le système scolaire : l'histoire « *neyra-tt di llakul* mais *xas ini u tt-neyri 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 1^{er} novembre, mettre en avant les *cabid* (martyrs locaux) c'est répondre à une « tromperie » : « l'histoire en Algérie est [...] 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 Abdelkader, ce que l'un des informateurs résume ainsi : « *Emir Eebd Lqader, d netta ak i d l'histoire !* » (l'Émir Abdélkader 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 Aħeddad, Aħmed Bey, Faħma n Sumer ?* » (Pourquoi ne pas évoquer le Cheikh Aħeddad, le bey Aħmed, 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-teyreħ di llakul kulec a t-id inin s taearabt af waearaben* » (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 teedda ak af les Algériens, mačči kan af waearaben*. Pourquoi *a teseud lfilm s taearabt*, ça fait *nekni ur nettki ara di lgirra !* » (La guerre, tous les Algériens l'ont subie,

45. *Akendjour dans la Guerre de Libération (1954-62)*, 1996, p. 2

46. 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 Muh Twil* (voir chapitre 4) pourrait résumer ce ressenti. « *Wwiy, wwiy !* » (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.

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. Ces deux combats, pour l'indépendance, pour la culture et la langue berbères, sont pour eux irréductiblement liés : « *nekni mazal-aney times-nni*, la guerre d'indépendance, *tamaziyt...* » (Nous ressentons encore cette brûlure, la guerre d'indépendance, la berbèrité...). 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 soldats pendant la guerre, il faut se mobiliser pour défendre un idéal, il faut poursuivre ce combat par tous les moyens.

Une manifestation symbolique de cette articulation est visible dans le monument aux morts du village d'At Hsen (figures 31 et 32). Récemment rénovées, trois faces de cette stèle listent les noms des « martyrs » du village en trois langues et trois écritures : le kabyle, écrit en *tifinay* ; 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 *amaziy* » (créé par l'Académie berbère et choisi comme emblème par le Congrès mondial amazigh, organisation internationale non gouvernementale créée en 1995 et rassemblant les associations socioculturelles berbères du Nord de l'Afrique et de la diaspora). L'idée de combat, de résistance, est donc omniprésente et constitue un lien avec l'histoire et la mémoire de la Kabylie du XIX^e siècle.

Ainsi, on observe que la mémoire de la période « tribale » n'a pas disparu, mais semble se dissoudre dans celle des origines et tend à constituer un temps unique, celui d'un passé cyclique ou sans dimension. Cet ensemble de références joue le rôle d'un point d'origine à partir duquel la mémoire peut organiser les représentations identitaires. À cet élément fondateur, 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 leur sont liés, avec des référents aussi bien locaux que régionaux. Ces deux repères sont 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.

Cette mémoire forte, qui structure de manière homogène l'ensemble des souvenirs, constitue par extension une dimension importante de la représentation que le groupe se fait de sa propre identité.



Figure 31 – Stèle d'At Hsen en l'honneur des martyrs (*cubada*) de la guerre d'indépendance.



Figure 32 – Stèle d'At Hsen vue de l'autre côté.

Transcription et traduction du texte gravé en kabyle :

Tajmilt i yemjubad-nney (1954-1962)

A Lezzayer ezizen, fell-am i mmuten yergazen, fell-am i ylin yelmziyen iwakken azekka a d-tehyud. Fell-am i cudden arkasen, fell-am i xemmlen ifassen-nsen, fell-am i gğan tarwa-nsen, i wakken azekka ad tefsud⁴⁷. Xas akken zenzen watmaten, xas akken gezren yeedawen, a d-seylin fell-am lehzen, Yiwwas a tt-nenfu. Mazal tarwa i kem-ihemmlen, 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 ressuscites 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 milliers ».

47. L'inscription indique *ad tefsud* ; cela semble être une erreur de transcription.

LES LANGUES : USAGES ET PRATIQUES RÉVÉLATEURS DU PROCESSUS DE (RE)CONSTRUCTION IDENTITAIRE

Dès la fin du XIX^e siècle, des berbérissants autochtones, quasiment tous Kabyles, émergent de différents corps de l'appareil administratif français : instituteurs (A. S. Boulifa) et hommes de lettres, à partir des années 1930 (M. Mammeri, J. Amrouche, M. Feraoun). Ils investissent le champ de la langue, ce qui s'est traduit essentiellement par un processus de passage à l'écrit⁴⁸. La période de la colonisation française laisse ainsi un capital scientifique et un potentiel humain qui permettent la sensibilisation de nombreux jeunes Kabyles dans les années 1960-1970 en émigration et en Algérie, malgré la politique linguistique et culturelle des autorités algériennes, qui a diffusé dans la société algérienne un « fonctionnement diglossique » dans lequel les représentations jouent un rôle essentiel⁴⁹.

Par la suite, face à la pression de la revendication identitaire berbère, la position des autorités s'assouplit, en introduisant notamment le berbère dans le système scolaire, en tant que langue d'enseignement et langue enseignée. Les dynamiques nées de ces évolutions n'ont pas épargné la langue kabyle orale, dont l'usage reste prédominant en Kabylie : employée pour les échanges quotidiens, entre villageois et urbains de toutes les générations, elle est aussi la langue de médias, avec la radio chaîne 2 et plus récemment TV 4 ou TV Tamazight (chaîne de l'État diffusant en berbère) ou BRTV (chaîne privée émettant depuis Paris).

Le rapport aux langues des acteurs agissant au sein des comités et des associations se construit dans le cadre de ces dynamiques. Ces organisations, qui affirment une identification collective entre l'échelle macro-sociolinguistique (plurilinguisme du paysage algérien) et l'échelle micro-sociolinguistique (plurilinguisme sur le plan individuel), s'inscrivent dans un combat pour affirmer une identification collective face à la définition d'une mono-identité officielle construite autour de deux constantes nationales (arabité et islam), combat qui se cristallise autour d'enjeux linguistiques.

La perception que les acteurs villageois, militants associatifs, mais aussi membres des comités de village, ont de la situation de la langue orale explique ainsi un travail de « rénovation de la langue » qu'ils mènent, s'inspirant aussi bien de la diffusion d'une langue écrite que de leurs propres activités de

48. 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.

49. TALEB IBRAHIMI, 2004 ; voir aussi MANZANO, 2003.

préservation ou de diffusion du patrimoine oral kabyle. En parallèle, on assiste à une multitude et une diversité de pratiques écrites de cette langue : 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. L'utilisation de l'arabe et du français reste la norme dans les documents écrits. Ces langues véhiculaires y occupent néanmoins 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.

LA LANGUE KABYLE (*TAQBAYLIT*) ET SA PRATIQUE ORALE : UNE MOBILISATION NÉCESSAIRE

Malgré les avancées de la langue berbère sur le plan institutionnel, les militants énoncent un sentiment d'urgence. Il faut agir pour la langue au même titre que la culture : le statut du berbère reste « incomplet » avec une langue nationale, mais non officielle jusqu'en 2016 et un enseignement introduit dans le système scolaire, mais (peut-être volontairement) 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 *iruh, yexled taearabt 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 : elles montrent une alternance codique intraphrastique très répandue, notamment chez les acteurs interrogés.

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-nney* » (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, un *ttamen*, au cours du même entretien dit : « *weread newwid 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-nney* » ; « *Ad tafed yeşleḥ, mais u tezmireḍ ara a tiniḍ d acu k-yeēgben deg wagi* » ; « *Tura, win d-iruhen a tt-yettef 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 leerc-agi n wat Zemmenzer akkagi. Ad tili tajmaet n tnaç, kul taddart a d-tefk yiwen leaqel* (C'est comme la tribu des At Zemmenzer. Quand il y avait l'assemblée des douze, chaque village déléguait un notable) », dit une femme née en 1925 ;
- « *Nekni zik d leerc i yellan, même zik ttilin des problèmes, chaque leerc yesea win iheddren fell-as, yesea win i t-yetteprizantin* (Nous, autrefois, nous avons 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) », dit un homme né en 1974.

Les femmes et les anciens paraissent moins touchés ; les acteurs du domaine politique le sont particulièrement. 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 tout cas perçue comme une menace, parce que cela altérerait la langue, poussant les acteurs à mener un travail qui passe par la défense d'une « pureté lexicale » et par l'enrichissement du berbère pour l'adapter à la modernité.

Le travail des associations : entre « kabyle authentique » et apprentissage des néologismes

On a déjà noté le petit nombre d'expériences d'enseignement de la langue mis en place par les associations (chapitre 9) : des cours existent aujourd'hui à Tiyyilt Meh̄mud ; l'association Izuran 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 : « *Tamaziyt u tceččay ara ayrum* » (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 le « *tamaziyt* » 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.

Cela ne les empêche pas de mobiliser les adhérents et les villageois autour de la langue, dans le cadre d'activités théâtrales ou de 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 décrit comme authentique : les œuvres de chanteurs comme Slimane Azem, Newwara, Cherif Kheddami, qualifiés d'anciens (*iqdimen*), sont le gage d'une « vraie langue kabyle » (« *d taqbaylit n sseħ* »).

Dans le même sens, les célébrations constituent l'occasion de donner la parole aux anciennes (*timyarin*) 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'Iyil 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 anciens⁵⁰ » joue un double rôle : transmission d'un kabyle « authentique » et initiation aux néologismes.

Un lieu de parole particulier : *tajmaet/leğmee n taddart* (les assemblées du village)

La réunion de l'assemblée du village regroupe 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 que rappelle cet extrait des *Jours de Kabylie* :

On vient à la *djemâa* pour se comporter en homme, tenir un langage d'homme [...]. On y vient écouter les vieux ou enseigner [aux] jeunes. [...] La *djemâa*, c'est l'honneur de la *karouba*. Le lieu des paroles pesées et des actes virils⁵¹.

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 kkatén imeslayen s lmeani* » (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. Cela permet la diffusion de certains néologismes et la réactivation de termes

50. ABROUS, 2004c, p. 4072.

51. FERAOUN, 2002, p. 26.

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, comme l'emploi d'« *azul fell-awen* » (formule de salutation) qui tente de concurrencer les formules religieuses, non sans tension (voir le chapitre 7). L'emploi ou le rejet des formules religieuses qui débute traditionnellement les prises de parole en assemblée semblent ainsi cristalliser des enjeux linguistiques et identitaires, comme le souligne cette anecdote :

Yiwen d ttamen, ancien émigré [...]. Yebda-d awal, yečča-t wul-is, tellement c'est important, yebda-d awal. Yenteq-d yiwen yenna-yas "šelli-d af nmbi", a d-yettuyu fell-as; netta yettkemmil umbeed yezzi-d yur-s yenna-yas "c'est pas la peine a Ssaëid". Et bah yejmee-as-tt deg uqerru-s, u t-yeēgib ara lhal. Ruh ruh, yiwwas iqelleb-as-d awal; yuḡal yewwi-d aqabac iruh a t-yewwet.

« Il y avait un *ttamen*, ancien émigré [...]. 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 ».

Certains néologismes correspondent à des calques du français : le terme « *tineqqidin* » (en kabyle usuel : point, petit trou, goutte qui tombe), par un glissement de sens, désigne les points de l'ordre du jour. Des termes anciens sont également employés dans de nouvelles acceptions. Le verbe « *sqerdec* », signifiant à l'origine « carder » la laine, c'est-à-dire trier, démêler les fibres, 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'Iyil Lmal décrit les réactions de l'assemblée après qu'il ait introduit le terme :

Yenteq-d yiwen n wemyar : nekni d taḍuṭ a nxeddem dagi a tt-tesqardced ? Mais les jeunes qeblent ak. Snulfan-t-id ney balak qqaren-t-id zik yuḡal yettwattu ? Netteered 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 *tajmaet*, pourtant d'utilisation ancienne. « *Awal-agi n tajmaet tqel afyiles-iw* » (Ce mot *tajmaet* pèse sur ma langue) : il soulignait l'ambiguïté possible du terme qui peut désigner 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 à la fois révélateurs de la conception des identités que se font ces acteurs et des dynamiques qui traversent la langue orale. Or, ce renouvellement de la langue s'appuyant sur le patrimoine ancien et sur les néologismes ou emprunts à d'autres dialectes berbères s'est aussi traduit par le passage à l'écrit de la langue kabyle.

UN PASSAGE À L'ÉCRIT ENCORE RESTREINT

Clarification des termes *tamaziyt*, *taqbaylit*, *tameemmrît* et *tifinay*

397

Le mot *taqbaylit* désigne à l'origine la langue berbère de Kabylie. Avec la revendication berbère qui a induit une référence plus large à *Tamazya* (le monde berbère, compris comme le Nord de l'Afrique, aire d'extension du berbère) 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 *tamaziyt* peut, d'après les explicitations demandées aux informateurs, recouvrir deux significations :

- une langue qui se décompose en « plusieurs langages » (les informateurs veulent 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 ;
- la langue écrite et normée (« *tesea* [= 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 : « *u*

d-teqqared ara ad aruy s teqbaylit ; ad tarud s tmaziyt, parce que *tesea* les bases pour écrire » (tu ne dis pas je vais écrire en *taqbaylit* ; tu vas écrire en *tamaziyt*, parce qu'elle a des règles d'écriture). Cette remarque indique en tout 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 initié⁵².

La notation du kabyle utilise une écriture à base de caractères latins que les militants appellent généralement *tameemmit*, en référence à M. 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, qui se sont progressivement affranchies des habitudes orthographiques françaises pour intégrer davantage les usages scientifiques⁵³. Il existe une autre écriture : les *tifinay*. 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.

L'usage emblématique des *tifinay*

Les *tifinay* constituent aujourd'hui un emblème de l'identité berbère. Attestée dans l'Antiquité (les plus anciennes traces d'écriture libyque remonteraient au VI^e siècle), cette écriture a disparu au nord du monde berbère vers le VI-VII^e siècle probablement. Par contre, elle s'est maintenue dans l'aire touarègue jusqu'à aujourd'hui, pour des usages ludiques et symboliques. On la désigne dans cet espace par le terme *tifinay*. À partir des années 1970, l'action volontariste de l'Académie berbère et sa diffusion en Algérie ont abouti à une véritable renaissance de cet alphabet *tifinay*, mais dans une version modernisée (alphabet néo-*tifinay*), dans le but de marquer l'appartenance du berbère au monde de l'écrit et comme marqueur d'une identité spécifique⁵⁴.

Cela se traduit par un usage ostensible : affiches des célébrations des associations, panneaux de signalisation. Cette écriture a aussi investi des espaces sacrés, tombeaux et monuments aux morts (voir les figures 31 à 35). Cependant, il faut retenir que cet usage reste très limité : il ne sert qu'à transcrire des noms et non des textes.

52. ABROUS, 2004a, p. 34.

53. CHAKER, 2004, p. 4062.

54. *Ibid.*, p. 4062-4063.



Figure 33 – Stèle en l’honneur des *cubada* (martyrs de la guerre d’indépendance), At Seidi. La stèle porte des noms en alphabets latin, arabe et en *tifinay*.



Figure 34 – *Lgameen n Buqellal*, At Wanec, lieu saint rénové en 2004 et dont la façade porte le nom transcrit avec les trois alphabets.



Figure 35 – Zoom sur l’inscription sur la façade (*Iğameε n Buqella*).

***Tamaziyt* : les usages du kabyle écrit en caractères latins encore peu diffusés**

400
Des textes en langue kabyle sont parfois composés et conservés dans des archives d’organisations (associations, coordination communale du mouvement citoyen et partis). Ils consistent en une transcription de littérature orale collectée et de discours oraux, mais aussi en textes de littérature contemporaine, 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. Les encadrés ci-dessous reproduisent quatre extraits de textes tels qu’ils ont été rédigés à l’origine.

EXTRAIT N° 1 – EXTRAIT D’UNE LISTE DE PROVERBES (MILIEU DES ANNÉES 1990) ; ARCHIVES DE L’ASSOCIATION ITRI ; DOCUMENT MANUSCRIT.

- *igbyan irdan ukufi ur tanyufi*
- *winik am ssaedik at aɣatur tznuzat*
- *axxam ur nassei tammyart amurtiy meblaytaddkart*
- *tillufay saryant ayrum*
- *wikiğgancit gğit xilla*
- *ur țili țamet akcen ur țili deqađran 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 adbegnay taktiw
Itri a yitri
Yisek abrid iw adyenġer
A dtbin taddert u qenjur
Yeŋfen amđiq di ġerġer
[...] Itri a yitri
Si assayen akud l ġar
Tiddukliwin timaziyin
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 LDZAIËR MAZAL ATSNAGHT AKDHLHOUKOU MAYAGI
FHAMESBATLH AKTAL. ILMEND BAYAGI AZEKA LEKHMIS 17
ADYILI OUNJMAA DHOUGULMA IWAKKEN ADYILI OUAWAL AF
THEMSSAL THIJDHIDHIN OUGHOUR SSAWDHEN LAARACH ARMI
DHASSAGI*

401
—

**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 tteyred adlis-ik. Adlis d-iġġa umusnaw, d tigjdit i
usennded, d tigjdit i lebni. D win i d idles nwen, d agaruj i wen d-iġġa, mmel asen
t i watmaten-ik. [...] Amezruy nwen icerreg leqrun s nnif d trugza yeŋfan. Yeŋ
umezruy isennden yegduden, amezruy nwen yettwaffer, yettwaxreb, ma teġġam-t
a t yebyu ad yerr fellas timedlin ufus uħessas.
Ayyer a yazwaw a mmi, mi tneġlem amusnaw a ttneġlem yid-s tamusni ? Aħal
d argaz i d-rebbay, aħal d amusnaw i slemday ? mi gray yur sen tamuyli, mi nwiŋ
asirem ad yenerni ad iyi yuyal d layas.
[...]
Aħal d agrawli isemmhen tudert-is i waken ad ttidirem di tlelli. Aħal d
amusnaw iserfen allay-is yebwi awend tamusni, tuli tyerma nwen
Aħal d ameynas ikecmen lehbus, ur knin i ddel, ċčan tiyrit di tmurt nsen.
Aħal d anazur i seyersen leqyud rzan tasusmi.*

L'extrait n° 3 montre un exemple de notation clairement inspirée des règles orthographiques du français : usage des digrammes (**THIGHRI**, **LAARACH** par exemple pour **TIȚRI**, **LEERAC**), multiplication inutile des notations de la voyelle neutre « e » (**TEMOURTH**. **LAKVAYLLE** pour **N TMURT** **LEQBAYEL**). On note d'autre part des difficultés à procéder à une segmentation à partir d'une analyse syntaxique (comme **SOUGUASMI** pour **SEG WASMI**, **DHOUGULMA** pour **DEG WELMA**, **AKDHLHOUKOUMAYAGI** pour **AK D LHUKUMA-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 normée du kabyle.

Les autres textes s'affranchissent de l'influence du français et montrent la connaissance de l'alphabet (utilisation des caractères grecs « ε » et « γ », des signes diacritiques « ğ », « ċ », etc.). On y observe la disparition de la voyelle neutre inutile, sauf dans quelques cas (dans l'extrait n° 1 : « **deqađran** » pour « d qeđran » ; dans l'extrait n° 4 : « **Ekker** » pour « Kker »). Par ailleurs, ils s'affranchissent plus ou moins de la prononciation réelle (phénomènes d'assimilation par exemple ou particularités de prononciation locale). L'extrait n° 1 est le plus proche de la réalité orale : « **igbyan** » pour « *i yebyan* », « **řamet** » 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 : « **wikiđđanccit** » pour « *wi k-yeđđan ccit* » ; « **at ayatur tznuzat** » pour « *ad tayed-t ur teznuzed-t* ».

On retrouve à un moindre degré ces éléments dans l'extrait n° 3 publié dans une revue associative : influence des caractéristiques phonétiques locales (« **adbegnay** » pour « *ad begney* »), 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 n° 4 qui en montre la meilleure maîtrise : son auteur pratique le berbère écrit, a étudié la langue dans les associations qui se sont spécialisées dans cette activité et a lui-même donné des cours de berbère dans son village, même si on note quelques notations phonétiques liées aux particularités de la prononciation locale (« **islemday** », « **mi gray** » pour « *i slemdey* », « *mi grey* »). 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 passages proposés se caractérisent également par un usage important des néologismes ou des emprunts (dans l'extrait n° 2 : *assayen*, *tiddukliwin*, *timaziyin*, *idles*, *takti* ; dans l'extrait n° 4 : *adlis*, *idles*, *amezruy*, *igduden*, *agrawli*, *ameynas*, *anazur*), issus pour la majorité de l'*Amawal* de

M. Mammeri (2008). Cette injection de néologismes, qui présente parfois un caractère massif, contribue à donner l'image d'une nouvelle langue à ce kabyle écrit, « *tamaziyt* », et par extension, à la langue orale dans des contextes où elle subit l'influence de cette langue écrite, par exemple à la radio⁵⁵. Ces transformations suscitent deux réactions : pour certains, la diffusion massive des néologismes tend à rendre absconse cette « nouvelle langue ». Un militant né en 1955 et s'étant engagé dans l'association Itri durant les années 1990 explique :

Tamaziyt a tendance à tomber dans l'erreur de l'arabe classique, c'est-à-dire, *lǧens a d-snulfiyen nekni a nezemmay s tmaziyt* [= 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.

Mais d'autres, certes plus initiés, expliquent qu'il n'y a pas de différence entre *tamaziyt* et *taqbaylit*, parce que les néologismes sont aussi issus de la revivification de lexèmes 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 !).

Quoi qu'il en soit, l'usage actuel du kabyle écrit (caractère latin ou *tifnay*) 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 dans la dernière partie du chapitre 9). Cela impose donc le choix d'une autre langue écrite.

FRANÇAIS ET ARABE : DES LANGUES CONCURRENTES, MAIS DIVERSEMENT NÉCESSAIRES

Deux autres langues sont utilisées en Kabylie. L'arabe, langue officielle ne concerne que les espaces institutionnels sous l'administration directe de l'État (les tribunaux, la gendarmerie et 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 l'usage dominant pour l'écrit en Kabylie, y compris dans les administrations locales, ce qui n'est pas une spécificité de la Kabylie. Le paysage sociolinguistique algérien est marqué entre autres par une position prééminente du français dans le marché linguistique. Dans certains contextes (politique notamment), l'usage du français peut aussi être dominant à l'oral. L'utilisation de ces deux

55. ABROUS, 1989 ; ABROUS, 1991.

langues s'impose à des degrés toutefois très différents, ce qui s'explique par des facteurs divers.

L'utilisation d'une langue écrite véhiculaire : une nécessité

Ce n'est pas une question de choix, le lectorat en kabyle reste 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 *tifinay* 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 *tifinay* 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. À titre d'exemple, on peut remarquer que sur seize membres d'associations interrogés (et actuellement actifs), seuls cinq ont bénéficié des cours de *tamaziyt* et parmi eux, trois 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 entre 18 et 20 ans au moment de l'enquête) ont parfois étudié la langue berbère pendant quatre années. Mais il est encore trop tôt pour dire comment l'arrivée de cette nouvelle génération scolarisée peut changer la situation.

Face à la généralisation impossible pour le moment du kabyle écrit, il reste deux solutions, mais les relations historiques et politiques au français et à l'arabe ont créé un rapport totalement opposé à ces deux langues.

L'arabe : un choix rendu « impossible »

La langue arabe est perçue, en tout cas décrite, comme la « concurrente », « l'ennemie » de la langue berbère : « le pouvoir a essayé de faire disparaître la langue berbère » en 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. S'ajoute parfois une image très dévalorisée de la langue arabe, à laquelle on dénie la capacité à formuler une pensée de qualité : « *Taearabt ttfyen lecyal*

*d axeşşer. L'histoire-nney gelben-tt déjà waearaben [...]. Ayiyer akka a ten-
 nedfer? 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 désintéret (« *Tæarabt u yi-d-tuqee ara lemæana, ufiy-
 tt-id* c'est pas ma langue » : Je me moque complètement de l'arabe, ce n'est
 pas ma langue), d'autres vont jusqu'à formuler une « haine » de cette langue :
 « *nekreh-itt, theşş mliħ tamaziyt* » (Nous la détestons, elle opprime fortement
 la langue berbère).

Ces citations résument l'attitude majoritaire constatée chez les acteurs : la
 revendication identitaire fondée sur le berbère passe par un rapport conflictuel
 aux langues. Ce rejet de l'arabe n'est pas absolu : les lieux liés au sacré ou à la
 guerre d'indépendance (voir les figures 33 à 35) portent des inscriptions en
 arabe. L'usage de la langue arabe dans un cadre qui réfère à la religion ou à la
 nation algérienne demeure légitime. Par contre, il ne l'est plus lorsqu'il s'agit
 d'évoquer l'identité berbère (voir la figure 28).

Sans y voir une opposition ontologique, il faut tenter d'expliquer ce rejet
 énoncé de la langue arabe. Le contexte historique et politique reste essentiel
 pour le comprendre. H. Rachik observe ainsi, à propos du Maroc, que c'est le
 refus du dialogue et le déficit de reconnaissance de son identité qui peut pousser
 à opter pour une conception pure et fixiste des identités, au lieu de prendre en
 compte leur caractère cumulatif : « la définition de l'identité dépend davantage
 du contexte politique que d'une culture objectivement définie⁵⁶ ». Dès 1980,
 M. Harbi notait qu'en Algérie, la volonté d'uniformiser la société s'était
 traduite par une politique d'arabisation de l'administration et de l'école et
 n'avait pas épargné les vexations, provoquant une tendance au rejet de l'arabe
 dans les années 1970, rejet jusqu'alors inconnu en Kabylie et qui s'est accentué
 en raison des différentes mesures appliquées ensuite⁵⁷.

Ce terrain révèle donc la diffusion au sein des communautés villageoises
 d'une affirmation identitaire, reposant, dans le contexte actuel, sur une
 conception exclusive de l'identité. Cela 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 soient réclamés
 de manière impérative par l'administration étatique pour accorder les
 agréments ou les subventions.

Le français : le « choix » d'une langue de communication écrite

La totalité des documents produits par les comités et la très grande majorité
 des écrits des associations (sauf ceux qui concernent la littérature kabyle) sont

56. RACHIK, 2016, p. 297-298.

57. HARBI, 1980b, p. 36.

donc en français, quelle que soit leur date : les archives de l'association Itri, les archives de l'APC (où on retrouve le courrier des comités de village datant des années 1990 ou 2000) et 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.

Ce choix pouvait ne pas en paraître un pour les militants des anciennes associations ou pour les moins jeunes qui s'engagent 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 2^e génération d'associations (voir chapitre 9). Passés par le système scolaire algérien en arabe et donc maîtrisant cette langue, les 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-ğğan la génération ieeddan* » (C'est un héritage de la génération précédente). La majeure partie des livres sur la Kabylie, notamment les ouvrages des grands écrivains (sont cités M. Feraoun, M. Mammeri, T. Amrouche, A. S. Boulifa), sont rédigés en français. De nombreux livres sur la région, son histoire et 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 tafed deg-s acu ad tesfayidiđ* » (Le français n'est pas notre langue, mais elle a un profit).

On voit donc des acteurs au cœur des communautés villageoises employer un système linguistique tripolaire, qui repose sur une jonction français-berbère, dont l'existence avait été soulignée, à un niveau intellectuel et universitaire, par F. Manzano⁵⁸.

CONCLUSION

La période des années 1960 constitue le moment fondamental au cours duquel s'opère la jonction entre la sensibilité berbère et le local. Les discours

58. MANZANO, 1996, p. 28.

d'affirmation identitaire, construits et portés par les élites lettrées, se diffusent alors au sein des At Zemmenzer grâce à un faisceau de facteurs que les parcours des militants ont fait apparaître :

- la scolarisation est devenue plus massive à partir des années 1950 ;
- en parallèle, les discours officiels sur la langue et la culture berbère et la politique d'arabisation, après la guerre, renforcent un sentiment de frustration ;
- de nouveaux acteurs apparaissent avec le développement des associations en émigration (en particulier l'Académie berbère) ;
- de nouveaux vecteurs de diffusion se multiplient : la chanson et la « néo-chanson » ; des revues (notamment la revue de l'Académie berbère, la revue *Itij* en Algérie) ; leur transmission est assurée par le va-et-vient des migrants et par la radio ;
- de nouveaux lieux jouent aussi le rôle de relais : les collèges, les lycées, l'université et les rassemblements autour des matchs de la JSK (équipe de football de Tizi-Ouzou).

On assiste ensuite à deux tournants. Dans les années 1980, l'affirmation identitaire berbère s'exprime ouvertement. Après les années 1990, la législation permet la multiplication des associations culturelles et ce nouvel acteur s'ancre dans certains villages de la région. Les éléments diffusés par ces discours sont alors articulés avec des référents locaux, ainsi que la culture et la mémoire transmises au sein des familles et des communautés villageoises. À l'échelle villageoise, la pérennité des associations, soulignée par un mouvement de création ou de réactivation à la fin des années 2000, après la période chaotique qui suit le soulèvement de 2001, 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, etc.) 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 *tajmaet*. 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, tout en se transformant.

Cette rencontre aboutit à un véritable travail de (re)construction identitaire à l'échelle locale à partir des années 1990. Il touche des objets divers, déjà transformés dans le cadre d'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 actions volontaristes que les associations mènent localement aboutissent à des formes de construction ou de reconstruction diverses. Dans le cas de la culture matérielle, les objets 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 subissent une folklorisation liée à l'intériorisation d'un discours dévalorisant ou réducteur, ce qui se manifeste aujourd'hui par leur muséification. 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, dont la production se maintient pourtant localement comme activité domestique, devient un objet de décor, muséifié 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 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 xx^e siècle par les élites lettrées. Une dynamique de production poétique se maintient tout en s'adaptant (thématiques, passage à l'écrit). Un travail d'enrichissement et de création aboutit au réinvestissement des genres anciens de la littérature orale et de ses motifs dans des formes littéraires nouvelles. Les associations mènent aussi bien des actions de préservation et 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, développement du théâtre qui suscite un réel engouement.

Au-delà de ces transformations et (re)constructions, apparaît un nouveau rapport aux éléments constitutifs de la culture : ils deviennent des objets d'étude, sous l'effet d'un regard qui revalorise, mais qui peut aussi figer ces objets ; ils deviennent surtout des emblèmes de l'identité locale, kabyle ou 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 XIX^e siècle, des régions au XX^e siècle) : outre un processus de patrimonialisation de ces objets, ils deviennent un symbole d'identification collective.

La construction de cette identification collective est renforcée par des constructions mémorielles régionales et locales qui tranchent avec la mémoire officielle diffusée par l'État algérien. La mémoire des origines et de la période « tribale » joue le rôle d'un point d'origine à partir duquel la mémoire peut organiser les représentations identitaires. S'ajoutent deux repères : la guerre d'indépendance, d'une part, et le combat pour la reconnaissance de la langue et de l'identité berbères de Kabylie, d'autre part. Structurant les souvenirs de la communauté de manière cohérente, cette « mémoire forte » renforce l'identification collective locale et régionale. Ainsi, suivant un axe initié par le MCB depuis 1980, les associations et comités dotent la communauté des At Zemmenzer de représentations spécifiques du passé : on peut ainsi parler d'un processus de construction identitaire en situation de minorité, qui se révèle aussi particulièrement dans le rapport aux langues qui s'est construit en Kabylie. Face à une réalité plurilingue, le berbère est choisi comme principal critère d'identification et les organisations communautaires relaient un discours valorisant cette langue. Leurs actions impliquent des dynamiques de profond renouvellement de la langue berbère de Kabylie, à l'oral comme à l'écrit (*taqbaylit* ou *tamaziyt*). Elles tendent à une « purification linguistique », excluant des composantes jugées exogènes et révèlent l'intériorisation d'une logique identitaire exclusive.

CONCLUSION

Une reconstruction historique de la tribu des At Zemmenzer a mis en évidence la permanence et les transformations des éléments constitutifs de la société tribale et leur réappropriation en lien avec l'affirmation identitaire berbère.

Cette étude montre que la tribu a connu une déstructuration relativement limitée. Tout d'abord, si le territoire a été l'objet de découpages administratifs divers, 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 XIX^e siècle, ce n'est qu'avec la guerre d'indépendance algérienne que disparaissent le nom et le territoire de *leerc* des circonscriptions administratives officielles. Par ailleurs, ce n'est que tardivement (1984) que l'ancien territoire tribal a fini par être complètement 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 et également sous sa forme arabisée (Beni Zmenzer) dans les dénominations administratives.

Les découpages réalisés après l'indépendance ne laissent pas les populations indifférentes. Les At Zemmenzer réagissent parce que cela remet en cause la représentation qu'ils ont de leur espace vécu, en lien avec une appréhension de l'espace par le prisme des anciens territoires tribaux. Les transformations administratives n'ont pas mis fin à une cohésion qui se projette encore sur l'ancien territoire de la tribu. La pratique de ce territoire comme espace de relations privilégiées demeure (déplacements, mariages, etc.) et, même si l'endogamie a fortement diminué depuis une trentaine d'années, cet espace reste perçu et énoncé comme celui d'un réseau de parenté croisée. Il fait également l'objet de réappropriations symboliques qui tentent de faire connaître dans l'espace public le nom des At Zemmenzer.

En parallèle, l'insertion dans plusieurs États successifs a eu d'autres impacts. Avant même la colonisation, les relations étaient importantes avec l'autorité turque qui a empiété en partie sur cette tribu. Par la suite, de nouvelles structures administratives, qui ont donné une autre ampleur à l'emprise française, ont eu des effets sur d'autres éléments fondant la cohésion de la tribu (importance

du tissu de relations tribales à travers les alliances et conflits, rôle des saints et marabouts, organisation économique et productions plus ou moins spécifiques faisant leur renommée, etc.).

Pour autant, 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). Celle-ci reçoit alors une nouvelle organisation administrative et de nouvelles institutions légales sont nommées par le préfet d'Alger (en particulier un caïd à la tête du *douar* ; un *amin* ou « chef de fraction » pour chaque village). Deux organisations bien différentes ont dès lors coexisté : cette organisation légale d'abord, mais aussi les assemblées villageoises traditionnelles qui ont continué à exercer certaines de leurs anciennes prérogatives, voire de nouvelles. D'autre part, un mode de représentation à l'échelle tribale semble bien avoir perduré, bien qu'il n'apparaisse pas de manière pérenne. Ces assemblées ont peu à peu pris en compte leur insertion dans un ordre administratif extérieur. Loin de s'ignorer, les deux organisations (légales et non officielles) semblent avoir composé l'une avec l'autre, que ce soit à l'époque coloniale ou après l'indépendance de l'Algérie. Ainsi, les assemblées villageoises, loin d'avoir connu une longue agonie, ont perduré et ont obtenu de manière générale une certaine reconnaissance officieuse, de la part d'autorités qui ont pu tenter de les contrôler et de s'appuyer sur elles.

On observe dans les différents villages le maintien, le réinvestissement et l'actualisation des institutions traditionnelles (précoloniales). La *tajmaet* a ainsi montré au ^{xx}e siècle une capacité 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 *tajmaet/leğmee n taddart* inscrit comités de village et assemblées générales dans la continuité avec les institutions anciennes.

La composition, le fonctionnement et les prérogatives des assemblées villageoises dénotent tout à la fois des éléments de continuité ou d'adaptation et de rupture. On peut par exemple souligner que le choix des *ttamen* repose encore, dans la très grande majorité des cas, sur la structure lignagère des villages et s'appuie, d'après les critères énoncés, sur les qualités valorisées dans la société

kabyle ancienne (sagesse, éloquence, sens du sacrifice, etc.). Mais pour faire face aux difficultés de recrutement, sont apparues des adaptations (comme la désignation tournante des membres de l'*adrum* ou l'intégration de volontaires). Parfois, il y a eu rupture avec l'organisation ancienne : l'articulation entre parenté et politique a disparu de certains villages, mais de manière encore très minoritaire. La prise de décision à l'unanimité a elle aussi été abandonnée, pour être remplacée par le vote à la majorité simple, sur le modèle de la culture politique moderne, mais en imposant un unanimisme d'apparence, jugé nécessaire à la cohésion des villages.

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 ici à l'édiction de règles et à la prise de sanctions à l'encontre des villageois, mais adaptées à une société nouvelle. Ce processus de permanence ou d'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 qui explicite les principes inspirant l'action des comités, notamment la préservation du domaine d'honneur du village (*lherma*), élément essentiel persistant de l'organisation socio-politique ancienne.

La redéfinition de la plus haute sanction, la mise en quarantaine, met en exergue le rapport complexe qui se met en place avec les autorités étatiques (justice, administration locale), initié dès la période coloniale. 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 MCB, 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'État constituent une nouveauté essentielle, dont l'étude devra être approfondie. Cela révèle déjà que l'État compose avec un ordre local, ce qui légitime son autorité et renforce dans le même temps celle des comités.

Ce processus de continuité ou d'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. De plus, le degré d'adhésion des populations est variable selon les moments et selon les bénévoles engagés 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 est resté 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,

sous des formes 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, cette échelle voit la naissance de nouveaux modes de mobilisation. Apparaît alors une coordination communale (appelée aussi « *arch* ») qui a constitué un échelon intermédiaire entre le village et ses institutions d'une part, et les cadres de mobilisation qui s'étaient constitués à l'échelle de la région d'autre part. À partir de 2003, d'autres « *arch* » apparaissent suite à l'association de comités au sein de coordinations. Ces organisations non-permanentes se construisent à l'intérieur du tissu administratif mis en place par l'État pour aménager un territoire et le défendre, de même que les citoyens qui y résident, tout en réaffirmant la prééminence des communautés villageoises qui doivent valider toute décision.

La fin des années 2000 donne aussi naissance à une initiative originale : une association qui réaffirme le nom tribal, pour mener des actions au niveau de la commune de Beni Zmenzer, mais aussi parfois à l'échelle de l'ancienne tribu. On voit là des organisations qui tentent de trouver une échelle d'action citoyenne ou politique efficace, tout en réinvestissant des modes d'auto-organisation et une symbolique anciens. 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 ou régionaux voire nationaux, les At Zemenzer tentent de mobiliser les modalités de représentations intervillageoises de la société kabyle ancienne. Ce foisonnement d'initiatives explique la multiplicité des acceptations du terme « *arch* » aujourd'hui : si *leerc* d'antan constitue encore une appartenance et désigne toujours un territoire tribal, les « *arch* » désignent de nouveaux acteurs, comme ces coordinations de comités de village. Par ailleurs, le choix du terme pour s'auto-désigner traduit également une volonté de se réapproprier le local, en se distanciant des découpages étatiques perçus comme imposés de l'extérieur.

Cette articulation entre références anciennes (termes, pratiques, organisations) et revendication identitaire ou politique correspond à une double position des acteurs dans le champ social, militants de la revendication identitaire ancrés dans des communautés villageoises, au sein desquelles ils prennent en charge des initiatives. Les parcours des acteurs révèlent en effet les ressorts de l'articulation entre l'affirmation identitaire berbère et la réappropriation d'éléments de la société tribale. Les années 1960-1970 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. Une scolarisation devenue plus massive à partir des années 1950 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 renforcent la diffusion de la sensibilité berbère : la chanson et la néo-chanson véhiculées par la radio, de même que 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, à la culture et à la mémoire transmises au sein des familles et des communautés villageoises.

Comme ailleurs en Kabylie, la sensibilité berbère s'affirme ouvertement et l'action devient plus collective à partir des années 1980. Dans la décennie suivante, la diffusion de la sensibilité berbère se poursuit et s'accompagne d'un travail concret de (re)construction identitaire effectué grâce aux associations culturelles. Ce nouvel acteur local s'ancre alors dans certains villages, de manière assez pérenne puisqu'une nouvelle génération milite dans le cadre associatif mis à mal par 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, etc.) que sur la « tradition » (sélection de pratiques, d'objets mais aussi d'attitudes, de valeurs, vus comme un « héritage » que l'on veut garder, valoriser). Les associations révèlent là encore 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 (travail autour d'activités économiques traditionnelles), des objets, etc.

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. Cela touche des objets culturels divers, dont les usages sociaux se modifient alors, au contact des interactions complexes avec les transformations économiques et sociales d'une région, qui subit de plein fouet la crise de l'économie précoloniale liée à la conquête. D'autre part, c'est dans le cadre d'influences diverses que les militants des associations agissent

localement. Depuis la fin du XIX^e siècle, 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 et naïves d'une civilisation jugée primitive. La crainte de la disparition ou de la folklorisation de ces objets est exprimée par les élites lettrées qui se donnent pour mission de faire œuvre de sauvegarde. À partir des années 1960, les discours de négation et de refoulement de la berbérité par les autorités algériennes dominent. En réponse, à partir de la fin des années 1970, plus qu'une simple sauvegarde, c'est une action volontariste qui est prônée 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, également liée à l'intériorisation d'un discours dévalorisant ou réducteur. Cependant, la population s'est encore réapproprié certains aspects symboliques de ces objets (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 XX^e siècle 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 et 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, ainsi que d'autres acteurs locaux, participent également à la construction d'une mémoire régionale et locale qui tranche avec le discours officiel diffusée par l'État algérien. La mémoire des origines et de la période « tribale » n'a pas disparu, mais elle est projetée dans un passé cyclique ou sans dimension et parfois réinterprétée par le prisme identitaire berbère. Les représentations publiques du passé organisées par les comités et les associations ajoutent, grâce à leurs constructions mémorielles, deux repères s'appuyant sur des référents aussi bien locaux que régionaux : la guerre d'indépendance algérienne et le combat pour la reconnaissance de la langue et de l'identité berbères de Kabylie. 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 et 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'État : on assiste à un processus de construction identitaire en situation de minorité. Cette situation se révèle aussi particulièrement dans le rapport à la langue qui s'est construit en Kabylie, depuis le XIX^e siècle. 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 *tifnay*. 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 et à son renouvellement est toujours fort parce que la langue, devenue le premier paramètre de la définition identitaire en Kabylie, est toujours considérée comme fondement de l'identité kabyle.

En conclusion, quel est l'apport de cette étude sur l'articulation entre société tribale kabyle et reconstruction identitaire berbère à l'échelle locale ?

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 ou adaptations et les (re)constructions, apparaît, de manière plus ou moins visible, un nouveau rapport des individus aux éléments constitutifs de leur culture, qui deviennent des symboles de l'identité, bien que les enjeux autour de ces objets soient différents.

On peut d'abord penser à la langue et aux objets, par exemple, mais on peut aussi analyser sous cet angle les institutions villageoises et les organisations supra-villageoises. Elles peuvent certes être considérées comme des acteurs qui se sont maintenus ou ont été transformés, par les militants marqués par la sensibilité berbère. Mais elles sont également l'objet de discours montrant ce rapport moderne à la culture, dans lesquels ils soulignent leur autochtonie. Ces institutions s'imposeraient par tradition et du fait de la fidélité due aux ancêtres. De même, les règlements intérieurs de village ou « nouveaux *qanun* », au-delà de l'édiction de pénalités défendant le domaine d'honneur du village, explicitent parfois les référents identitaires auxquels se rattache la communauté villageoise. Le nom At Zemmenzer, les mots comme *leerc/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 héritées du passé, quelles que soient les transformations qu'ils ont subies, ils deviennent des 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'État. Les relectures de l'histoire locale ou 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) et affirmation identitaire berbère (phénomène plus récent remontant au début du XX^e siècle) est de saisir la nature et l'ampleur de leur imbrication. 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 de la scolarisation, il me semble possible d'affirmer ou de confirmer trois points principaux.

Premièrement, le processus d'affirmation identitaire (au niveau des discours) et de (re)construction identitaire ne naît pas *ex nihilo*. La première partie de ce travail a permis de montrer l'existence d'une conscience de soi kabyle qui précède la colonisation. D'autre part, les discours d'affirmation identitaire berbère qui se développent au XX^e siècle sont le fait d'une élite lettrée restée en lien étroit avec la Kabylie. 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 berbéricité à partir des années 1960-1970. Au moment de la diffusion de cette affirmation identitaire, ils sont eux-mêmes fortement insérés dans le tissu local, qui n'a pas été complètement 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. Ils ont notamment sélectionné et 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 et d'adaptation évoqué précédemment.

Deuxièmement, 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

kabyले et maraboutisme), voire le rejet de cette affirmation identitaire par certains (de tendance dite « 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 ans 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 réappropriier 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 s'engagent dans les associations culturelles ainsi que certains membres qui investissent actuellement les comités de village sont nés bien après 1980. Par ailleurs, sauf cas particuliers, il ne s'agit pas d'une élite intellectuelle : le niveau scolaire de ces acteurs reste moyen.

Dernièrement, 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, sous des formes diverses, depuis la muséification ou la folklorisation jusqu'à l'adaptation, voire 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 les institutions. C'est ainsi qu'il faut interpréter, me 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) ne semble 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, soulignons les 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'État quant à la langue et à la culture berbères.

Ses 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.

En parallèle, des réalités comme les institutions villageoises ou les organisations qui se mettent en place à l'échelle de plusieurs villages (les « *arch* »), semblent s'imposer comme des acteurs de plus en plus incontournables. Ces institutions affirment en effet une prétention à représenter légitimement les communautés villageoises et tissent de plus en plus de liens avec des structures liées à l'État. Les acteurs et les documents qu'ils produisent réaffirment avec insistance le caractère « apolitique » de ces organisations villageoises ou intervillageoises, ce qui pourrait traduire le refoulement du politique par une « hantise de l'éclatement » profondément intégrée. Mais, décrites aujourd'hui comme porteuses de la spécificité et de l'identité kabyle ou berbère, elles commencent à être l'objet de revendications politiques explicites, à l'exemple de celles formulées par le MAK (Mouvement pour l'autodétermination de la Kabylie, apparu en 2001) : son « Projet pour un État kabyle » (chap. III, art. 5¹), adopté en février 2016, entend redonner « leur place naturelle » aux *Archs* et confédérations des *Archs* et veut faire de la *tajmaet* l'instance de base de l'organisation politique en Kabylie.

1. MA KABYLIE, URL : <http://www.makabylie.org/index.php/projet-pour-un-etat-kabyle-p-e-k/>

LISTE DES SIGLES

- ALN : Armée de libération nationale.
APC : assemblée populaire communale, équivalent de la commune.
APW : assemblée populaire de *wilaya*, équivalent du département.
CADC : Coordination des *arch*, daïras et communes, surnommé également « Mouvement citoyen » ou « Mouvement des *archs* ».
CEM : collège d'enseignement moyen, équivalent du premier cycle du secondaire.
CRASC : Centre de recherches en anthropologie sociale et culturelle (Oran).
DJS : direction de la Jeunesse et des Sports.
DLCA : département de Langue et Culture amazighes.
ENA : Étoile Nord-Africaine.
FFS : Front des forces socialistes.
FLN : Front de libération nationale.
MCB : Mouvement culturel berbère.
MTLD : Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques.
OPA : Organisation politico-administrative.
OS : Organisation spéciale.
PAGS : Parti de l'avant-garde socialiste.
PPA : Parti du peuple algérien.
RCD : Rassemblement pour la culture et la démocratie.
SAS : Section administrative spécialisée.
UNJA : Union nationale de la jeunesse algérienne.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

ARCHIVES

Service historique de la Défense (SHD), Vincennes :

1 H 213 (Journaux de marches et d'opérations) ; 1 H 214 (Journaux de marches et d'opérations) ; 7 YD 1401 (dossiers personnels) ; 7 YD 1292 (dossiers personnels).

Archives nationales d'outre-mer (ANOM), Aix-en-Provence :

2 H 50 : Opérations militaires (Algérie du Nord)

10 H 78 : Fonds des affaires indigènes (Études et notices sur l'Algérie et l'islam ; PÉRIGOT, 1846, *Notes sur la Kabylie.*)

16 H (16 H 1 ; 16 H 29) : Fonds des affaires indigènes (Questions religieuses)

71 MIOM 302 [Alger 44 I 8] : Fonds des Bureaux arabes

6 MIOM 42 [Alger 1 M 204] : Dossiers du *Sénatus consulte*

117 MIOM 55 : Fonds des Affaires indigènes

915 (915 64 ; 915 85 ; 915 178) : Fonds de la sous-préfecture de Tizi-Ouzou

5 SAS (5 SAS 212 : SAS de Bou Assem ; 5 SAS 233 : SAS de Souk-el-Khemis ; 5 SAS 234 : SAS de Souk-el-Tnine) : Fonds des Sections administratives spécialisées du département d'Alger.

Archives nationales (AN), Pierrefitte-sur-Seine :

Mémoire du CHEAM, Centre des hautes études d'administration musulmane : 20000002-2, PIQUET André, « Villages et tribus kabyles », s.d., 9 p. + 15.

Autres archives

Archives de l'APC de Beni Zmenzer : Service état-civil ; dossier « Délibérations » ; dossiers « Courriers ».

Archives et documentations des comités de village : règlements intérieurs ; registre des PV d'assemblées générales et de réunions ; informations diverses à la population.

Archives et documentations associatives (des associations *Itri*, *Imal*, *Issegmi*) : statuts ; *Akendjour dans la Guerre de Libération* (1954-62), mars 1996 ; *Tabrat* (revue associative) ; *Immi* (revue associative) ; pièce de théâtre.

Archives de la coordination communale d'Ath Zmenzer (2001-2003) : procès-verbaux de réunions ; bilan comptable ; documents à destination de la population ; mandats de coordinations ou d'*arch* au conclave d'At Zmenzer (décembre 2001).

MÉMOIRES, OUVRAGES ET ARTICLES PUBLIÉS

Algérie, quelle identité ?, 1981, Séminaire de Yakouren, août 1980, Éd. Imedyazen, Paris, 124 p.

AL-BAKRI, 1965, *Description de l'Afrique septentrionale* (extrait de *Description géographique du monde connu*), trad. DE SLANE Mac Guckin, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 405 p.

AL-IDRISI, 1983, *Le Maghreb au vi^e siècle de l'Hégire*, Publisud, Paris, 219 p.

AMROUCHE Jean, 1989 [1939], *Chants berbères de Kabylie*, L'Harmattan, Paris, 264 p.

BEAUVOIS Eugène, 1872, *En colonne dans la Grande Kabylie. Souvenirs de l'insurrection de 1871*, Challamel, Paris, 392 p.

BERBRUGGER Adrien, 1857, *Époques militaires de la Grande Kabylie*, Bastide, Alger, 318 p.

BOULIFA Ammar ou Saïd, 1904, *Recueil de poésies kabyles*, Jourdan, Alger, XCII-555 p.

BOULIFA Ammar ou Saïd, 1913, *Méthode de langue kabyle (cours de 2^e année)*, Jourdan, Alger, VII-XX, 544 p.

BOULIFA Ammar ou Saïd, 1999 [1925], *Le Djurdjura à travers l'histoire. Organisation et indépendance des Zouaouas*, Berti Éditions, 2^e édition, Alger, 297+7 p.

CARETTE Antoine, 1848, *Exploration scientifique de l'Algérie : études sur la Kabylie proprement dite*, vol. IV et V, Imprimerie royale, Paris, IV-500 et 459 p.

CARREY Émile, 1994, *Récits de Kabylie. La conquête de 1857*, Épigraphe, 3^e édition, Alger, 326 p.

CHARLES-DOMINIQUE Paule (dir.), 1995, *Voyageurs arabes - Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Gallimard (coll. Bibliothèque de la pléiade), Paris, 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*, Société internationale des études pratiques d'économie sociale, Paris, p. 459-502.

DAUMAS Eugène & FABAR Paul, 1847, *La Grande Kabylie, études historiques*, Hachette et Cie, Paris & Alger, IX-488 p.

DESFONTAINES Louiche René, *Fragments d'un voyage dans les régences de Tunis et d'Alger, fait de 1783 à 1786*, deuxième tome, Gide, Paris.

El Watan, 4 novembre 2016, « Ces villages autogérés de Kabylie », Meziane ABANE.

DEVAUX Charles, 1859, *Les Kebaïles du Djerdjera : études nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie*, Camoin frères, Marseille & Paris, 468 p.

FERAOUN Mouloud, 2002, *Jours de Kabylie*, Seuil, Paris, 144 p.

FFS, mars 1979, « L'alternative démocratique révolutionnaire à la catastrophe nationale - Avant-projet de plate-forme politique ».

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*, Société internationale des études pratiques d'économie sociale, Paris, p. 53-92.

GENEVOIS Henri, 1995, *Monographies villageoises. Tome 1 : At-Yanni et Taguemount-Azouz*, Édisud, Aix-en-Provence, 224 p.

GENEVOIS Henri, 1996, *Monographies villageoises. Tome 2 : Lğemea n Ssariğ Tawriř n At-Mangellat*, Édisud & La boîte à documents, Aix-en-Provence & Paris, 317 p.

HANOTEAU Adolphe, 1867, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Imprimerie impériale, Paris, 475 p.

HANOTEAU Adolphe & LETOURNEUX Aristide, 1872-1873, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 vol., Imprimerie nationale, Paris.

IBN BATTÛTA, 1997, *Voyages. T. 1 : De l'Afrique du Nord à La Mecque*, trad. YERASIMOS S., DEFREMERY C. et SANGUINETTI B. R. , Maspéro, Paris, 490 p.

IBN HAWQAL, 1842, *Description de l'Afrique*, trad. DE SLANE Mac Guckin, Imprimerie royale, Paris.

IBN KHALDOUN, 1852, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, t. I, trad. DE SLANE Mac Guckin, Imprimerie du gouvernement, Alger, ix-534 p.

IBN KHALDOUN, 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.

IBN KHALDOUN, 2002, *Le Livre des Exemples*, texte traduit, présenté et annoté par CHEDDADI Abdesselam, Éditions Gallimard, Paris, 1559 p.

IMACHE Amar, 2012, *L'Algérie au Carrefour - La marche vers l'inconnu*, L'Odysée Éditions, Tizi-Ouzou, 191 p.

KACED Saïd & OURAD Méziane, 2002, *La Kabylie qui résiste – Entretiens avec Belaïd Abrika*, Éditions SAEC & Liberté, Alger.

La Dépêche de Kabylie, 2 juillet 2012, « Le lycée de Beni Zmenzer s'empare de la première place ».

LASHEB Ramdane, 2009, *Zik-nni deg Wat Dwala*, Tira Éditions, Béjaïa, 76 p.

LAPÈNE Édouard, 2002 [1839], *Vingt-six mois à Bougie, ou Collection de mémoires sur sa Conquête ; son occupation et son avenir*, Bouchène, Saint-Denis, 203 p.

LÉON L'AFRICAIN, 1830, *De l'Afrique*, trad. TEMPORAL Jean, 4 t., imprimé aux frais du gouvernement, Paris.

MAMMERI Mouloud, 2001 [1980], *Poèmes kabyles anciens*, La Découverte, Paris, 472 p.

MAMMERI Mouloud, 1987, *Les Isefra de Si Mohand ou M'hand*, Maspéro, Paris, 479 p.

MAMMERI Mouloud, 1990, *Inna-Yas Ccix Muhend – Cheikh Mohand a dit*, Laphomic, Alger, 208 p.

MARMOL Y CARVAJAL Luis, 1667, *L'Afrique de Marmol*, trad. ABLANCOURT PERROT Nicolas (d'), 3 volumes, Thomas Jolly, Paris.

MCB, 1981a, *Tafsut*, n° 1, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou.

MCB, 1981b, *Tafsut*, n° 2, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou.

MCB, 1982, *Tafsut*, n° 5, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou.

MCB, 1983a, *Tafsut*, n° 6, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou.

MCB, 1983b, *Tafsut*, n° 7, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou.

MCB, 1984a, *Tafsut*, n° 8, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou.

MCB, 1984b, *Tafsut*, n° 9, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou.

MCB, 1989, *Tafsut*, n° 12, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou.

MCB, 1983-1987, *Tafsut, Études et débats*, revue libre du mouvement culturel berbère, Tizi-Ouzou & Aix-en-Provence, 1983 -1987 (4 numéros parus).

MEYER Alphonse, 1859, « Origine des habitants de la Kabylie, d'après la tradition locale » in *Revue Africaine*, p. 357-367.

OUARY Malek, 1974, *Poèmes et chants de Kabylie*, Librairie Saint-Germain-des-Prés, Paris, 171 p.

PEYSSONNEL Jean André, 1838, *Relation d'un voyage sur les côtes de Barbarie fait par ordre du roi en 1724 et 1725*, premier tome, Gide, Paris.

RANDON, 1851, *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*, Imprimerie nationale, Paris, 63 p.

RÉMOND Martial, 1927, « L'élargissement des droits politiques des indigènes. Ses conséquences en Kabylie » in *Revue africaine*, p. 213-253.

RÉMOND Martial, 2001, *Au cœur du pays kabyle*, Éditions Zyriab, Alger, 202 p.

Révolution africaine, 2 novembre 1963.

RINN Louis, 1891, *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*, Jourdan, Alger, 672 p.

ROBIN Joseph Nil, 1901, *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871*, Charles-Lavauzelle, Paris, 579 p.

ROBIN Joseph Nil, 1998, *La grande Kabylie sous le régime turc*, Éditions Bouchène (coll. Histoire du Maghreb), Saint-Denis, 154 p.

ROBIN Joseph Nil, 1999, *Notes historiques sur la grande Kabylie de 1830 à 1838*, Éditions Bouchène, Saint-Denis, 81 p.

Le Libertaire, 16 février 1951, « La mentalité kabyle », SAÏL Mohamed, n° 257.

SHAW Thomas, 1830 [1743], *Voyage dans la régence d'Alger*, Marlin, Paris, 2 t., 405 p.

OUVRAGES ET ARTICLES SCIENTIFIQUES

ABDEFETTAH LALMI Nedjma, 2004, « Du Mythe de l'isolat kabyle » in *Cahiers d'études africaines*, n° 175, p. 507-531, DOI : 10.4000/etudesafriaines.4710.

ABOULKACEM El Khatir, 2006, « Être Berbère ou Amazigh dans le Maroc moderne – Histoire d'une connotation négative » in CLAUDOT-HAWAD Hélène (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Éditions Non-lieu & Iremam, Paris & Aix-en-Provence, p. 115-135.

ABROUS Dahbia, 1988, « 'Anaya » in *Encyclopédie berbère*, n° V, p. 633-635.

ABROUS Dahbia, 1989, « La Production romanesque kabyle, une expérience de passage à l'écrit », mémoire de DEA non publié, université de Provence, 107 p.

ABROUS Dahbia, 1991, « À propos du Kabyle utilisé dans la presse écrite », in *Études et Documents berbères*, n° 8, p. 175-188.

ABROUS Dahbia, 1995, « Le Haut Commissariat à l'Amazighité ou les méandres d'une phagocytose », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXIV, p. 593-590, URL : http://aan.mmsh.univaix.fr/volumes/1995/Pages/AAN-1995-34_16.aspx (consulté le 20/01/2019).

ABROUS Dahbia, 1996, « Écriture. Le passage à l'écrit » in *Encyclopédie berbère*, n° XVII, p. 2564-2585.

ABROUS Dahbia, 2001, « Aheddad (famille) » in CHAKER Salem (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 25-30.

ABROUS Dahbia, 2004b, « Kabylie : anthropologie sociale » in *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, Aix-en-Provence, Édisud, p. 4027-4033.

ABROUS Dahbia, 2004c, « Kabylie : littérature » in *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, p. 4071-4074.

ABROUS Dahbia, 2004d, « Kabylie : cosmogonie » in *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, p. 4086-4093.

ABROUS Dahbia, 2006, « Le Refus du musée – Avant-projets de magister en langue et culture Amazigh (1991-1998) » in CLAUDOT-HAWAD Héléne (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Éditions Non-lieu & Iremam, Paris & Aix-en-Provence, p. 171-176.

ABROUS Dahbia, 2007, *La Société des missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère. Kabylie, Aurès, Mزاب*, Éditions Peeters, Paris & Louvain, 151 p.

ABROUS Dahbia, 2010, « Maison » in *Encyclopédie berbère* n° XXX, p. 4518-4525.

ABROUS Dahbia & CLAUDOT-HAWAD Héléne, 1995, « Djemâa-Tajmaët, Ameney » in *Encyclopédie berbère*, n° XVI, p. 2434-2441.

ABROUS Dahbia & CLAUDOT-HAWAD Héléne, 1999, « Imazighen du nord au sud : des ripostes différentes à une même négation » in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXVIII, Paris, p. 91-113.

ABROUS Dahbia & CHAKER Salem, 1988, « De l'Antiquité au musée : berbéricité ou la dimension in-nommable » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée n° 48 : Le monde musulman à l'épreuve de la frontière*, p. 173-197, DOI : 10.3406/remmm.1988.2236.

ABROUS Dahbia & MEROLLA Daniela, 2001, « Ouary Malek » in CHAKER Salem (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 175-178.

AGERON Charles-Robert, 1960, « La France a-t-elle eu une politique kabyle ? » in *Revue historique*, t. CCXXIII n° 2, p. 311-352.

AGERON Charles-Robert, 1976, « Du mythe kabyle aux politiques berbères » in *Cahier Jussieu n° 2 : Le mal de Voir*, p. 331-348.

AGERON Charles-Robert, 2005, *Les Algériens musulmans et la France*, t. I et II, Éd. Bouchène, Paris, p. 267-292 et p. 873-890.

AGOSTINO Marc, 1994, « Invention française de la Kabylie » in *Découvertes et explorateurs, Actes du Colloque international*, Bordeaux 12-14 juin 1992, L'Harmattan, Bordeaux, p. 475-482.

AÏT KAKI Maxime, 2004, *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du xxi^e s.*, L'Harmattan, Paris, 318 p.

AL-'ALÎMÎ Rashâd, 2005, « Le droit coutumier dans la société yéménite » in *Égypte/Monde arabe*, n° 1, p. 17-54, DOI : 10.4000/ema.1035.

AMAHAN Ali, 1998, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas. Les Ghoujdama*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 350 p.

AMEZIANE Amar, 2013, *Tradition et renouvellement dans la littérature kabyle*, L'Harmattan, Paris, 209 p.

AMSELLE Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot (coll. Bibliothèque scientifique), Paris, 257 p.

AMSELLE Jean-Loup & M'BOKOLO Elikia, 2005, 4^e édition, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, Paris, IX-225 p.

ASSAM Malika, 2013, « Le développement d'une "ethnologie de l'intérieur" en langue berbère : l'exemple des monographies villageoises (mémoires de licence) des Départements de Langue et Culture Amazigh (DLCA) de Tizi-Ouzou et Bejaia » in *Revue des Études berbères*, n° 9, p. 119-151, URL : http://reb.centrederechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/REB%209/Pages%20de%20REB%209%20Travaux%20du%20LaCNAD-7.pdf (consulté le 20/01/2014).

ASSAM Malika, 2019a, « Récits généalogiques en Kabylie : de la légitimation sociale aux réappropriations culturelles et identitaires » in *Cahiers de littérature orale*, n° 84, p. 125-152, DOI : 10.4000/clo.5410.

ASSAM Malika, 2019b, « Les "arches" en Kabylie : un "retour" de la tribu ? » in DIRËCHE Karima (dir.), *L'Algérie au présent. Entre résistances et changements*, Éd. Karthala & IRMC, p. 503-520.

ASSAM Malika, 2021, « Signes et héros de la revendication identitaire en Kabylie : apports d'une anthropologie des images » in MEROLLA D. et al., *Les études Berbères à l'ère de l'institutionnalisation de tamaziyt. Mélanges en l'honneur de Salem Chaker et Abdellah Bounfour*, Éd. L'Harmattan, Paris, p. 341-360.

BARTHÉLÉMY Tiphaine, 1998, « Notes sur l'écriture monographique » in *Le Journal des anthropologues*, n° 75, p. 31-43, DOI : 10.4000/jda.2635.

BARTH Fredrik, 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Introduction traduite en français in POUTIGNAT Philippe & STREIFF-FENART Jocelyne, 1999, 2^e édition, *Théories de l'ethnicité suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*, PUF, Paris.

BEAUSSIER Marcelin, 1958, *Dictionnaire pratique arabe-français contenant tous les mots employés dans l'arabe parlé en Algérie et en Tunisie*, 3^e édition, La Maison des Livres, Alger, 1093 p.

BELLIL Rachid, 1999, *Les Oasis du Gourara (Sahara algérien)*, vol. 1 : Le temps des saints, Éd. Peeters, Paris & Louvain, 307 p. [9782877234207]

BELLIL Rachid, 2000, *Les Oasis du Gourara, Sahara algérien*, vol. 2 : Fondation des ksour, Éd. Peeters, Paris & Louvain, 275 p.

BELLIL Rachid, 2004, « Kabylie : la région dans les écrits arabes (géographes et historiens du x^e – xvi^e s.) » in *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, p. 4016-4022.

BELLIL Rachid & CHAKER Salem, 2001, « Mammeri Mouloud, directeur du CRAPE » in Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 167-170.

BELMONT Nicole, 1995, *Aux sources de l'ethnologie française – l'Académie celtique*, Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 478 p.

BENBRAHIM-BENHAMADOUCHE Malha, 2001, « Berbéro-nationalistes » in CHAKER Salem (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 116-118.

BEN HOUNET Yazid, 2004, « Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie » in *Awal*, n° 29, p. 33-42.

BEN HOUNET Yazid, 2007, « Des tribus en Algérie ? » in *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, p. 150-171, DOI : 10.4000/cdlm.4013.

BEN HOUNET Yazid, 2008, « Gérer la tribu-Le traitement du fait tribal dans l'Algérie indépendante (1962-1989) » in *Cahiers d'études africaines*, n° 191, p. 487-512, DOI : 10.4000/etudesaficaines.11982.

BEN HOUNET Yazid, 2009a, *L'Algérie des tribus – le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain*, L'harmattan, Paris, 389 p.

BEN HOUNET Yazid, 2009b, « Le concept de tribu en anthropologie » in *Revue africaine des livres*, CODESRIA, vol. 5 n° 1, p. 11-13.

BEN HOUNET Yazid, 2010, « La tribu comme champ social semi-autonome », in *L'Homme*, n° 194, avril-juin, p. 57-74, DOI : 10.4000/lhomme.22373.

BEN HOUNET Yazid, 2015, « Pluralisme normatif et gestion des conflits aux marges de l'État algérien » in *Politique africaine*, n° 137, p. 95-115, DOI : 10.3917/polaf.137.0095.

BEN HOUNET Yazid & BONTE Pierre (dir.), 2009, *Études rurales*, n° 184, « La tribu à l'heure de la globalisation », p. 13-32.

BEN MLIH Abdellah, 1990, *Structures politiques du Maroc colonial*, L'Harmattan, Paris, 1990, 396 p.

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, p. 113-135, DOI : 10.3406/remmm.1982.1943.

BENVÉNISTE Émile, 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1 : Économie, parenté, société, Éditions de Minuit (coll. Le sens commun), Paris, 384 p.

BERQUE Jacques, 2001, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? » in *Opera Minora*, t. II : Histoire et anthropologie du Maghreb, Éditions Bouchène, Paris, p. 161-170.

BERQUE Jacques, 1956, « Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine » in *Annales ESC*, vol. XI, n° 3, p. 296-324, DOI : 10.3406/ahess.1956.2554.

BERQUE Jacques, 1960, « 'Arsh » in *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, Brill & Maisonneuve, Leyde & Paris, p. 681-682.

BERQUE Jacques, 1978, *Structures sociales du Haut-Atlas*, PUF, Paris, XII-513 p.

BERQUE Jacques, 1979, 2^e édition, *Le Maghreb entre deux guerres*, Le Seuil, Paris, 496 p.

BOHANNAN Laura, 1952, "A Genealogical Charter" in *Africa*, n° 4, vol. 22, p. 301-315, DOI : 10.2307/1156915.

BONTE Pierre (dir.), 1987, *L'Homme*, n° 102, Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient, 224 p.

BONTE Pierre, 2004, « Tribus, hiérarchies et pouvoirs dans le nord de l'Afrique » in DAWOD Hosham (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Armand Colin, Paris, p. 81-112.

BONTE Pierre *et al.*, 1991, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 260 p.

BONTE Pierre & IZARD Michel (dir.), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, XI-755 p.

BOSWORTH Clifford Edmund & UNION ACADÉMIQUE INTERNATIONALE, 1960-2005, *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, 12 vol., E. J. Brill & Maisonneuve, Leyde & Paris.

BOUAMARA Kamal, 2010, « Questions de métrique kabyle traditionnelle » in *Asinag*, n° 4-5, p. 113-129.

BOUAZIZ Moula & MAHÉ Alain, 2004, « La Grande Kabylie durant la guerre d'indépendance algérienne », in HARBI Mohammed & STORA Benjamin (dir.), *La Guerre d'Algérie, 1954-2004. La fin de l'amnésie*, Robert Laffont, Paris, p. 227-265.

BOUCHÈNE Abdellah *et al.*, *Histoire de l'Algérie à la période coloniale. 1830-1962*, La Découverte, Paris, 720 p.

BOUNFOUR Abdellah, 1999, *Introduction à la littérature berbère*, t. I: La poésie, Éd. Peeters, Paris & Louvain, 252 p.

BOUNFOUR Abdellah, 2008a, notice « Littérature berbère traditionnelle », in *Encyclopédie Berbère* n° XXVIII-XXIX, p. 4429-4435.

BOUNFOUR Abdellah, 2008b, « Littérature berbère contemporaine », in *Encyclopédie Berbère* n° XXVIII-XXIX, p. 4435-4439.

BOURDIEU Pierre, 1958, *Sociologie de l'Algérie*, Puf (coll. Que sais-je), Paris, 128 p.

BOURDIEU Pierre, 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil (coll. Points Essais), Paris, 429 p.

BOURDIEU Pierre, 1980, « L'identité et la représentation – Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, vol. 35, p. 63-72, DOI : 10.3406/arss.1980.2100.

BOURDIEU Pierre, 1984, « Espace social et genèse des "classes" » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, p. 3-14, DOI : 10.3406/arss.1984.3327.

BOURDIEU Pierre & SAYAD Abdelmalek, 1964, *Le déracinement : La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 220 p.

BOUSQUET Georges-Henri, 1960, « 'Ada, coutume, droit coutumier » in *Encyclopédie de l'islam*, Brill & Maisonneuve, Leyde & Paris, p. 174-176.

BRANCHE Raphaëlle, 2005, *La guerre d'Algérie : une histoire apaisée ?*, Le Seuil, Paris, 445 p.

BROMBERGER Christian, 1992 [1987], « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie en France » in CHIVA Isac & JEGGLE Utz (dir.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, p. 67-94.

CAMPS Gabriel, 1961, *Aux origines de la Berbérie : monuments et rites funéraires protohistoriques*, Arts et métiers graphiques, Paris, 627 p.

CAMPS Gabriel *et al.*, 1996, « Écriture » in *Encyclopédie berbère*, n° XVII, p. 2564-2585.

CAMPS Gabriel & CHAKER Salem, 1989, « Anzar » in *Encyclopédie berbère* n° VI, Aix-en-Provence, Édisud, p. 795-798.

CANDAU Joël, 1996, *Anthropologie de la mémoire*, PUF (coll. Que sais-je ?), Paris, 128 p.

CANDAU Joël, 1998, *Mémoire et identité*, PUF (coll. Sociologie d'aujourd'hui), Paris, 225 p.

CARLIER Omar, 1984, « La production sociale de l'image de soi – Note sur la crise berbériste de 1949 » in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, n° XXIII, p. 347-371.

CARLIER Omar, 1995, *Entre nation et jihad : histoire sociale des radicalismes algériens*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 443 p.

CASCIARRI Barbara, 2001, « La gabila est devenue plus grande. Permanences et évolutions du modèle tribal chez les pasteurs Ahamda du Soudan arabe » in BONTE Pierre, CONTE Édouard & DRESCH Paul (dir.), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Éditions du CNRS, Paris, p. 273-299.

CERTEAU Michel (de), 2002, *L'écriture de l'histoire*, 2^e édition, Gallimard, Paris, 527 p.

CHABANI Hamid, 2011, *Le printemps noir de 2001 : le cas de la coordination communale d'Aïn-Zaouia*, L'Harmattan, Paris, 136 p.

CHACHOUA Kamel, 2001, *L'islam kabyle. Religion, État et société en Algérie*, Maisonneuve et Larose, Paris, 448 p.

CHAKER Salem, 1984, *Textes en linguistique berbère (Introduction au domaine berbère)*, Éditions du CNRS, Paris, 291 p.

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

CHAKER Salem, 1989a, « Une tradition de résistance et de lutte : la poésie berbère kabyle, un parcours poétique » in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 51, p. 11-31, DOI : 10.3406/remmm.1989.2266.

CHAKER Salem, 1989b, « Survivance ou renouveau du droit coutumier en milieu berbère (Kabylie) » in FLORY Maurice & HENRY Jean.-Robert (dir.), *L'enseignement du droit musulman*, Éditions du CNRS, Paris, p. 351-355.

CHAKER Salem, 1989c, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 147 p.

CHAKER Salem, 2001a, *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Aix-en-Provence, Édisud, 207 p.

CHAKER Salem, 2001b, « Boulifa » in *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 119-123.

CHAKER Salem, 2001c, « Mammeri Mouloud : le berbérisant » in *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 162-166.

CHAKER Salem, 2003, « La question berbère dans le Maghreb contemporain » in *Diplomatie-Magazine*, n° 3, p. 75-77.

CHAKER Salem, 2004, « Kabylie : la langue » in *Encyclopédie berbère* n° XXVI, p. 4055-4066.

CHAKER Salem, 2006, « Berbères/langue berbère : les mythes (souvent) plus forts que la réalité » in CLAUDOT-HAWAD Héléne (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Éditions Non-lieu & Iremam, Paris & Aix-en-Provence, p. 137-153.

CHAKER Salem, 2010, « Maison, note linguistique complémentaire » in *Encyclopédie berbère*, n° XXX, Aix-en-Provence, Édisud, p. 4528-4530.

CHAKER, 2013, « L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables » in *Asinag*, n° 8, p. 35-50.

CHAKER Salem & CLAUDOT-HAWAD Héléne, 2001, « Identité » in *Encyclopédie berbère*, n° XXIV, p. 3623-3632.

CHALIAND Gérard, 1985, *Les minorités à l'âge de l'État-nation*, Éditions Fayard, Paris, 324 p.

CHARTIER Roger, 1980, « Science sociale et découpage régional » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, novembre, p. 27-36, DOI : 10.3406/arss.1980.2097.

CHEMAKH Saïd, 2001, « Saïl Mohamed » in CHAKER Salem (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 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*, Éditions du CNRS, Paris, 274 p.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 1990, « Honneur et politique : les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française » in *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée n° 57 : Touaregs, exil et résistance*, p. 11-48, DOI : 10.3406/remmm.1990.2355.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 1993, *Les Touaregs : Portraits en fragments*, Édisud, Aix-en-Provence, 215 p.

CLAUDOT-HAWAD Hélène (dir.), 2006, *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Éditions Non-lieu & Iremam, Paris & Aix-en-Provence, 297 p.

CLAUDOT-HAWAD Hélène & GÉLARD Marie-Luce, 2000, « Honneur » in *Encyclopédie berbère*, n° XXIII, p. 3489-3503.

COLONNA Fanny, 1975, *Instituteurs algériens (1883-1939)*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, Paris, 239 p.

COPANS Jean, 2011, *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, Paris, 128 p.

COTE Marc, 1996, *L'Algérie, espace et société*, Masson & Armand Colin, Paris, 253 p.

DAHMANI Mohamed *et al.*, 1993, *Tizi-Ouzou : fondation, croissance et développement*, Éd. Aurassi, Draa Ben Khedda, 400 p.

DAHOU Tarik, 2015, « Les marges transnationales et locales de l'État algérien » in *Politique africaine*, n° 137, vol. 1, p. 7-25, DOI : 10.3917/polaf.137.0007.

DAKHLIA Jocelyne, 1987, « Des prophètes à la nation ou la mémoire des temps antéislamiques » in *Cahiers d'Études africaines, 107-108 : Mémoires, Histoires, Identités*, p. 241-267, DOI : 10.3406/cea.1987.3405.

DAKHLIA Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité- La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Djérid tunisien*, Éd. La Découverte, Paris, 327 p.

DALLET Jean-Marie, 1982, *Dictionnaire Kabyle-Français (parler des At-Mangellat)*, SELAF, Paris, 1050 p.

DAWOD Hosham (dir.), 2004, *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Armand Colin, Paris, 303 p.

DIRÈCHE Karima, 1997, *Histoire de l'immigration kabyle en France au xx^e s. : réalités culturelles et politiques et réappropriations identitaires*, L'Harmattan, Paris, 214 p.

DIRÈCHE Karima, 2001, « Pères Blancs de Kabylie » in CHAKER Salem (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Aix-en-Provence, Édisud, p. 179-186.

DIRÈCHE Karima, 2006, « Le mouvement des "arch" en Algérie : pour une alternative démocratique autonome ? » in *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 103-104, p. 183-196, DOI : 10.4000/remmm.2873.

DIRÈCHE Karima, 2008, « Convoquer le passé et réécrire l'histoire. Berbérité ou amazighité dans l'histoire de l'Algérie » in BADUEL Robert (dir.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, IRMC & Karthala, Tunis & Paris, p. 493-505.

DIRÈCHE Karima (dir.), 2019, *L'Algérie au présent. Entre résistances et changements*, IRMC & Karthala, Tunis & Paris, 852 p.

DOUMANE Saïd, 2004, « Kabylie : économie ancienne ou traditionnelle » in *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, p. 4034-4038.

DUPRÊT Baudouin, 2005, « Le shaykh et le procureur : introduction » in *Égypte/Monde arabe*, n° 1, p. 11-16. DOI : 10.4000/ema.1034.

DUPRÊT Baudouin, 2006, *Droit et sciences sociales*, manuscrit original, URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00197135> (consulté le 20/01/2014).

DURKHEIM Émile, 1960, *De la division du travail social*, 7^e édition, PUF, Paris, 245 p.

ENGELS Friedrich, s.d., *Les origines de la société. Famille, propriété privée, État*, Paris, G. Jacques Éd.

EVANS PRITCHARD Edward Evan, 1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines), Paris, 319 p.

FAVRET Jeanne, 1968, « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie » in *L'Homme*, vol. 8, n° 4, p. 18-44, DOI : 10.3406/hom.1968.366990.

FAVRET Jeanne, 2005, *Algérie 1962-64 – Essais d'anthropologie politique*, Éd. Bouchène, Paris, 117 p.

FORMOSO Bernard, 2001, « L'ethnie en question, débats sur l'identité » in SÉGALEN M. (dir.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Armand Colin, Paris, p. 13-30.

FORMOSO Bernard, 2011, *L'identité reconsidérée. Des mécanismes de base de l'identité à ses formes d'expression les plus actuelles*, L'Harmattan, Paris, 269 p.

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

F RÉMONT Armand, 1976, *La région, espace vécu*, PUF, Paris, 223 p.

FUSTEL DE COULANGES Numa Denis, 2009, *La cité antique*, Flammarion, Paris, 663 p.

GAHLOUZ Mustapha, 2010, « Droit coutumier et régulation dans la société kabyle de la fin du XIX^e siècle » in *Droit et cultures*, n° 60, p. 177-209, DOI : 10.4000/droitcultures.2359.

GAHLOUZ Mustapha, 2011, *Les Qanouns kabyles – Anthropologie juridique du groupement social villageois de Kabylie*, L'Harmattan, Paris, 308 p.

GALLISSOT René, 1976, *Marx, Marxisme et Algérie*, Union générale d'éditions, Paris, 432 p.

GEERTZ Clifford, 1986, *Savoir local, savoir global*, PUF, Paris, 293 p.

GEERTZ Clifford, 1996, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Métailié, Paris, 155 p.

GÉLARD Marie-Luce, 2003, *Le pilier de la tente : rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (coll. Méditerranée-Sud), 256 p.

GÉLARD Marie-Luce, 2004, « Khebbach le père. Récit de fondation d'une tribu berbérophone du Sud-Est marocain » in *Revue Iris*, p. 399-412.

GÉLARD Marie-Luce, 2005a, « De la lance au pouvoir. Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt (Maroc) » in *Cahier de recherche Centre Jacques Berque*, n° 3, p. 127-143.

GÉLARD Marie-Luce, 2005b, « Khebbach le père. Récit de fondation d'une tribu berbérophone du Sud-Est marocain » in *Iris/Taira*, n° 27, p. 399-412.

GÉLARD Marie-Luce, 2007, « De soi à l'autre. Approche du système de dénomination au sein d'une tribu saharienne (les Aït Khebbache) » in *Langage et société*, n° 119, mars, p. 157-178.

GÉLARD Marie-Luce, 2010, « BEN HOUNET, Yazid, 2009, L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain » in *Journal des africanistes*, vol. 80, n° 1-2, DOI : 10.4000/africanistes.2658.

GELLNER Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1969, XXIII-317 p.

GODELIER Maurice, 1973, « Le Concept de tribu – crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ? » in *Diogène*, n° 85, p. 3-28.

GODELIER Maurice, 2002, « Tribu » in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 22, p. 990-996.

GODELIER Maurice, 2010, *Les tribus dans l'histoire et face aux États*, CNRS Éditions, Paris, 80 p.

GRANDGUILLAUME Gilbert, 2001, « Mythe kabyle? Exception kabyle ? » in *Esprit*, novembre, p. 20-27.

Griffith John, 1986, "What is Legal Pluralism" in *Journal of Legal Pluralism*, n° 24, p. 1-55, DOI : 10.1080/07329113.1986.10756387

GUENOUN Ali, 1999, *Chronologie du mouvement berbère. 1945-1990 : un combat et des hommes*, Casbah Éditions, Alger, 223 p.

GUENOUN Ali, 2021, *La question kabyle dans le nationalisme algérien. 1949-1962*, Éd. du Croquant, 512 p.

HALBWACHS Maurice, 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, réédition, Albin Michel, Paris, 367 p.

HALBWACHS Maurice, 1997, *La mémoire collective*, 3^e édition, Albin Michel, Paris, 297 p.

HARBI Mohammed, 1980a, *Le FLN mirage et réalités. Des origines à la prise du pouvoir*, Éditions Jeune Afrique, Paris, 446 p.

HARBI Mohammed, 1980b, « Nationalisme algérien et identité berbère » in *Peuples méditerranéens*, n° 11, avril-juin, p. 31-37.

HUGHS Roberts, 2002, « La Kabylie à la lumière tremblotante du savoir maraboutique » in *Insaniyat*, n° 16, p. 99-115, DOI : 10.4000/insaniyat.7722.

HUGHS Roberts, 2005, « Perspectives sur les systèmes politiques berbères : à propos de Gellner et de Masqueray, ou l'erreur de Durkheim » in *Insaniyat*, n° 27, p. 29-54, DOI : 10.4000/insaniyat.7642.

HUGHS Roberts, 2014, *Berber Government. The Kabyle Polity in Pre-colonial Algeria*, I. B. Tauris, London & New York, 352 p.

ILIKOUD Ouali, 2006, « FFS et RCD : partis nationaux ou partis kabyles ? » in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 111-112, p. 163-182, DOI : 10.4000/remmm.2870.

JAMOUS Raymond, 1981, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press & Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 303 p.

JOUTARD Philippe, 1983, *Ces Voix qui nous viennent du passé*, Hachette (coll. Le temps et les hommes), Paris, 268 p.

JULIEN Charles-André, 1994, *Histoire de l'Afrique du Nord : Des origines à 1830*, Payot & Rivages (coll. Grande bibliothèque), Paris, 867 p.

KHELLIL Mohand, 1984, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, L'Harmattan, Paris, 174 p.

KILANI Mondher, 1999, « Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique » in AFFERGAN Francis (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Puf, Paris, p. 91-112.

KILANI Mondher, 2009, *Anthropologie. Du local au global*, Armand Colin, Paris, 383 p.

KLUTE Georg, 1995, « Hostilités et alliances. Archéologie de la dissidence de Touaregs au Mali » in *Cahier d'études africaines*, vol. 35, n° 137, p. 55-71, DOI : 10.3406/cea.1995.2023.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1962, *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Mouton, Paris-La Haye, 103 p.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 2003, *Le conte kabyle, étude ethnologique*, 2^e édition, Éditions La Découverte, Paris, 534 p.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1976, *Un village algérien - Structures et évolution récentes*, SNED, Alger, 164 p.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1984, « Genèse et évolution d'une représentation géopolitique : l'imagerie kabyle à travers la production bibliographique de 1840 à 1891 » in VATIN Jean-Claude *et al.*, *Connaissances du Maghreb – Sciences sociales et colonisation*, Éditions du CNRS, Paris, p. 257-277.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1986, « Opération "Oiseau bleu", 1956. Géostratégie et ethnopolitique en montagne kabyle » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 41-42, Désert et montagne au Maghreb, p. 167-193, DOI : 10.3406/remmm.1986.2116.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1997a, « Histoire et représentation de la guerre aux Iflissen lebahar » in AGERON Charles-Robert (dir.), *La guerre d'Algérie et les Algériens – 1954-1962*, Armand Colin & Masson, Paris, p. 71-91.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1997b, *Opération oiseau bleu. Des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*, Éditions La Découverte, Paris, 307 p.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 2002, « Présentation » in LAPÈNE Édouard, *Vingt-six mois à Bougie, Ou Collection de mémoires sur sa Conquête ; son occupation et son avenir*, Éditions Bouchène, Paris.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 2005a, « Une ethnologue en Kabylie : situation postcoloniale et culture traditionnelle », in ALBERA Dionigi & TOZY Mohamed (dir.), *La Méditerranée des Anthropologues. Fractures, filiations, contigüités*, Maisonneuve et Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Paris, p. 65-82.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 2005b, *Dictionnaire de la culture berbère de Kabylie*, La Découverte, Paris, 395 p.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 2006, « Un effet du "postcolonial" : le renouveau de la culture kabyle » in *Hérodote*, n° 120, p. 96-117, DOI : 10.3917/her.120.0096.

LANFRY Jacques, 1978, « Les Zwawa (Igawawen) d'Algérie centrale (essai onomastique et ethnographique) » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 26, p. 75-101, DOI : 10.3406/remmm.1978.1825.

LANFRY Jacques, 2001, « Genevois Henri » in CHAKER Salem (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 139-141.

LAOUST-CHANTRÉAUX Germaine, 1990, *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939. Notes d'ethnographie*, Iremam & Édisud, Aix-en-Provence, 304 p.

LÉVI-STRAUSS Claude (dir.), 2010, *L'identité*, 6^e édition, Paris, PUF, 344 p.

LORCIN Patricia, 2005, *Kabyles, arabes, français : identités coloniales*, Pulim, Limoges, 374 p.

LORRY Anthony, 2000, « Inventaire et classification des monographies leplaysiennes » in *Les Études sociales*, n° 131-132, p. 93-104.

LUCAS Philippe & VATIN Jean-Claude, 1975, *L'Algérie des Anthropologues*, Maspéro, Paris, 294 p.

LUCIANI J. D., 1899, « Chansons kabyles de Smaïl Azikkiou » in *Revue africaine*, n° 232, p. 17-33.

MACDOUGALL James, 2006, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, Cambridge University Press, Cambridge, 266 p.

MAHÉ Alain, 1993, « Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles » in *Annales islamologiques*, vol. 27, p. 137-156.

MAHÉ Alain, 1998, « Violence et médiation. Théorie de la segmentarité ou pratiques juridiques en Kabylie » in *Genèses*, n° 32, p. 51-65.

MAHÉ Alain, 2000, « Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine » in *Études rurales* n° 155-156, p. 179-212, DOI : 10.4000/etudesrurales.22.

MAHÉ Alain, 2001, *Histoire de la Grande Kabylie, xix^e-xx^e siècles. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises*, Éditions Bouchène, Saint-Denis, 654 p.

MAHÉ Alain, 2003a, « Entre les mœurs et le droit : les coutumes » in *Remarques introductives à la réédition de La Kabylie et les coutumes kabyles*, Éditions Bouchène, Paris, p. I-XXX.

MAHÉ Alain, 2003b, « La révolte des anciens et des modernes » in *Alternatives Internationales*, n°7, p. 22-23.

MAHÉ Alain, 2004, « De la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine » in DAWOD Hosham (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Armand Colin, Paris, p. 201-235.

MAHFOUFI Mehenna, 2002, *Chants kabyles de la guerre d'indépendance : Algérie 1954-1962*, Séguier, Paris, 314. p.

MAMMERRI Mouloud, 1991, « Une expérience de recherche anthropologique en Algérie » in CHAKER Salem (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence.

MAMMERRI Mouloud, 1992, « La société berbère » in YACINE Tassadit (dir.), *Les Kabyles – Éléments pour la compréhension de l'identité berbère en Algérie*, Groupement pour le droit des minorités, Paris, 181 p.

MAMMERRI Mouloud, 2008, *Amawal n tmaziyt tatrart*, CNRPAH, Alger, 154 p.

MANZANO Francis, 1996, « Sur les mécanismes du paysage sociolinguistique et identitaire d'Afrique du Nord » in *Langage et société*, vol. 75, p. 5-43, DOI : 10.3406/lsoc.1996.2727.

MANZANO Francis, 2003, « Diglossie, contacts et conflits de langues... À l'épreuve de trois domaines géolinguistiques : Haute Bretagne, Occitanie, Maghreb » in *Cahiers de sociolinguistique*, vol. 8, p. 51-66, DOI : 10.3917/csl.0301.0051.

MASQUERAY Émile, 1886, *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aurès, Béni-Mزاب*, Éditions Leroux, Paris, XLVIII-326 p.

MEROLLA Daniela, 2001, « Amrouche Jean » in CHAKER Salem (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie (Dictionnaire biographique de la Kabylie)*, t. 1, Édisud, Aix-en-Provence, p. 38-43.

MESSAOUDI Alain, 2010, « Renseigner, enseigner. Les interprètes militaires et la constitution d'un premier corpus savant "algérien" (1830-1870) » in *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n°41, p. 97-112, DOI : 10.4000/rh19.4049.

MIDDLETON John & TAIT David (dir.), 1958, *Tribes without rulers. Studies in African Segmentary Systems*, Routledge and Kegan Paul, Londres, XII-234 p.

MOHAND-AMER Amar, 2014, « Les déchirements du Front de libération nationale à l'été 1962 » in BOUCHÈNE A. et al., *Histoire de l'Algérie à la période coloniale. 1830-1962*, La Découverte, Paris, p. 558-564, DOI : 10.3917/dec.bouch.2013.01.0558.

MOHIA-NAVET Nadia, 1993, *Les thérapies traditionnelles de la société kabyle : pour une anthropologie psychanalytique*, L'Harmattan, Paris, 268 p.

MONTAGNE Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud marocain*, Alcan, Paris, XVI-426 p.

MORGAN Lewis, 1971, *La société archaïque*, Éditions Anthropos, Paris, LXIV-655 p.

MORIZOT Jean, 1962, *L'Algérie kabylisée*, J. Peyronnet (coll. Cahiers de l'Afrique et l'Asie), Paris, 163 p.

MORIZOT Jean, 1985, *Les Kabyles, propos d'un témoin*, CHEAM, Paris, 279 p.

MUCCHIELLI Alex, 2009, *L'identité*, 8^e édition, Paris, Puf (coll. Que sais-je ?), 128 p.

NACIB Youssef, 2013, *Anthologie de la poésie kabyle*, Éditions andalouses, Alger, 525 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)*, L'Harmattan, Paris, p. 235-253.

OUERDANE Amar, 1987, « La “crise berbériste” de 1949, un conflit à plusieurs faces » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 44, p. 35-47, DOI : 10.3406/remmm.1987.2153.

OUERDANE Amar, 1990, *La question berbère dans le mouvement national algérien – 1926-1980*, Septentrion, Sillery, Québec, 255 p.

OULD BRAHAM Ouahmi, 1989, « Locutions et proverbes kabyles d'après un recueil manuscrit de 1928-1932 » in *Études et documents berbères*, vol. 5, La Boîte à Documents, Paris, p. 58-84.

OULD FELLA Abdennour, 2011, « Ethnographie de l'espace public d'un village de Kabylie : Aït Arbi. Paradigme communautaire et citoyenneté en construction » in *Insaniyat* n° 54, p. 85-108, DOI : 10.4000/insaniyat.13063.

OUSSALEM M.-O., 2004, « Kabylie : Économie contemporaine » in *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, p. 4042-4046.

OZOUF-MARIGNIER Marie-Vic, « La monographie de “pays” : le conflit entre science leplaysienne et géographie autour d'un monopole (1890-1910) » in *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 9, p. 13-35, DOI : <https://doi.org/10.3917/rhsh.009.0013>

OZOUF-MARIGNIER Marie-Vic & SEVIN Annie, 2003, « Formes de savoirs géographiques. Des monographies aux lectures de la régionalisation » in *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 9, p. 3-11, DOI : 10.3917/rhsh.009.0003.

POUILLON François (dir.), 2008, *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, ISMM-Karthala, Paris, 1007 p.

PRATS Llorenç, 1996, « Invention de la tradition et construction de l'identité en Catalogne » in FABRE Daniel (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, p. 25-39.

PROST Antoine, 1999, « Les pratiques et les méthodes » in RUANO-BORBALAN J.-C. (dir.), *L'histoire aujourd'hui : nouveaux objets de recherche, courants et débats, le métier d'historien*, Éd. Sciences humaines, Auxerre, p. 385-392.

RACHIK Hassan, 2016, *L'esprit du terrain : études anthropologiques au Maroc*, Centre Jacques Berque, 600 p.

REDJALA Ramdane, 1988, *L'opposition en Algérie depuis 1962. Le PRS-CDBR et le FFS*, L'Harmattan, Paris, 210 p.

REVEL Jacques, 1989, « L'histoire au ras du sol » in LÉVI G., *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe s.*, Gallimard (coll. Bibliothèque des histoires), Paris, p. I-XXXIII.

REVEL Jacques, 1996, « Micro-analyse et construction du social » in REVEL Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Gallimard & Le Seuil, Paris, p. 15-36.

REY Alain, 1992, *Dictionnaire historique de la langue française*, 2 tomes, Le Robert, Paris, XXI-2383 p.

SADI Hend, 1986, « Aït-Ahmed Hocine » in *Encyclopédie berbère*, n° III, p. 384-385.

SAHLINS Marshall David, 1968, *Tribesmen. Foundations of modern anthropology series*, Prentice-Hall, New Jersey, 118 p.

SALHI Mohamed Brahim, 1999, « Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie » in *Insaniyat*, n° 8, p. 21-42, DOI : 10.4000/insaniyat.8323.

SALHI Mohamed Brahim, 2014, « L'insurrection de 1871 » in BOUCHÈNE A. et al., *Histoire de l'Algérie à la période coloniale. 1830-1962*, La Découverte, Paris, p. 103-109, DOI : 10.3917/dec.bouch.2013.01.0103.

SAVOYE Antoine, 2000a, « Éditorial » in *Les Études sociales*, n° 131-132, p. 3-4.

SAVOYE Antoine, 2000b, « La monographie sociologique : jalons pour son histoire » in *Les Études sociales*, n° 131-132, p. 11-46.

SCHEELE Judith, 2008, "A Taste for Law : Rule-Making in Kabylia" in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 50, n° 4, p. 895-919, DOI : 10.1017/S0010417508000388.

SCHEELE Judith, 2009, *Village Matters. Knowledge, Politics & Community in Kabylia, Algeria*, James Currey, Woodbridge, 224 p.

SELLÈS Michelle, 2008, « Adolphe Hanoteau » in POUILLON François (dir.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, ISMM-Karthala, Paris, p. 481-482.

SERVIER Jean, 1966, « Un exemple d'organisation politique traditionnelle : la tribu des Ifissen Lebhar » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 2, p. 169-187, DOI : 10.3406/remmm.1966.934.

SERVICE Elman R., 1962, *Primitive social organization*, Random House, New York, XXII-211 p.

SHATZMILLER Maya, 1983, « Le mythe d'origine berbère, aspects historiographiques et sociaux » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 35, p. 145-156, DOI : 10.3406/remmm.1983.1986.

SIMAY Philippe, 2009, « Le temps des traditions. Anthropologie et historicités » in DELACROIX C., DOSSE F. & GARCIA P. (dir.), *Historicités*, La Découverte, Paris, p. 273-284.

STEWART Franck Henderson, 2000, « 'Urf » in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, 2^e édition, E. J. Brill, Leiden, p. 888-892.

STEWART Franck Henderson, 2006a, "Customary Law in North Africa and the Arab East" in *Islamic Law and Society*, vol. 13, n° 1, p. 1-5.

STEWART Franck Henderson, 2006b, "Customary Law among the Bedouin of the Middle East and North Africa" in CHATTY D. (dir.), *Nomadic societies in the Middle East and North Africa: entering the 21st Century*, Brill, Leiden & Boston, p. 239-279.

STORA Benjamin, 1985, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens*, L'Harmattan, Paris, 404 p.

STORA Benjamin, 1998, *La gangrène et l'oubli, la mémoire de la guerre d'Algérie*, 2^e édition, La Découverte & Syros, Paris, 376 p.

STORA Benjamin, 2001, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance (1962-1988)*, La Découverte (coll. Repères), Paris, 125 p.

STORA Benjamin, 2002, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, 130 p.

STORA Benjamin, 2004, « 1999-2003, guerre d'Algérie, les accélérations de la mémoire » in HARBI Mohammed & STORA Benjamin (dir.), *La guerre d'Algérie 1954-2004 – La fin de l'amnésie*, t. 2, Éditions Robert Laffont & Éditions Chihab, Paris & Alger, p. 501-514.

TALEB IBRAHIMI Khaoula, 2004, « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues » in *L'Année du Maghreb*, tome 1, p. 207-218, DOI : 10.4000/anneemaghreb.305.

THENAULT Sylvie, 2005, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Flammarion, Paris, 303 p.

TILLION Germaine, 2005 [2000], *Il était une fois l'ethnographie*, Éd. du Seuil, Paris, 292 p.

TÖNNIES Ferdinand, 1977, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, Retzl-CEPL, Paris, 286 p.

TOZY Mohamed & LAKHSASSI Abderrahmane, 2004, « Le Maroc des tribus – Mythe et réalités » in DAWOD Hosham (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Armand Colin, Paris, p. 169-200.

VALENSI Lucette, 1977, *L'économie rurale et la vie des campagnes aux xviii^e et xix^e siècles*, Mouton, Paris, 421 p.

VALIÈRE Michel, 2002, *Ethnographie de la France. Histoire et enjeux contemporains des approches du patrimoine ethnologique*, Armand Colin, Paris, VI-214 p.

VAN BRUINESSEN Martin, 2004, « Les Kurdes, États et tribus » in DAWOD Hosham (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Armand Colin, Paris, p. 145-168.

VERMEREN Pierre, 2012, *Misère de l'historiographie du « Maghreb » post colonial (1962-2012)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 288 p.

VOLDMAN Danièle, 2004, « La place des mots, le poids des témoins » in IHTP, *Écrire l'histoire du temps présent : En hommage à Robert Franck*, CNRS Éd., Paris, p. 123-131.

YACINE Tassadit (dir.), 1992, *Les Kabyles - Éléments pour la compréhension de l'identité berbère en Algérie*, Groupement pour le droit des minorités, Paris, 181 p.

YACINE Tassadit, 2014, « La Kabylie entre 1839 et 1871 : construction identitaire et répression coloniale » in BOUCHÈNE A. *et al.*, *Histoire de l'Algérie à la période coloniale. 1830-1962*, La Découverte, Paris, p. 103-109, DOI : 10.3917/dec.bouch.2013.01.0114.

YACINE Tassadit, BOURDIEU Pierre & MAMMERI Mouloud, 2003, « Du bon usage de l'ethnologie » in *Actes de la Recherche en sciences sociales*, vol. 150, n° 1, p. 9-18, DOI : 10.3406/arss.2003.2767.

YACONO Xavier, 2004, « Kabylie : L'insurrection de 1871 » in *Encyclopédie berbère*, n° XXVI, p. 4022-4026.

YESGUER Hichem, 2008, « Les incidences du système de transport sur l'ouverture des zones rurales isolées. Le cas de la Kabylie (Algérie) » in *Les Cahiers Scientifiques du Transport*, n° 54, p. 125-146.

ZONABEND Françoise, 1985, « Du texte au prétexte – La monographie dans le domaine européen » in *Études rurales*, n° 97-98, p. 33-38, DOI : 10.3406/rural.1985.3057.

ZURCHER Magali, 2016, *La pacification et l'organisation de l'Algérie orientale entre 1830 et 1870*, réédition, Belles Lettres, Paris, 131 p.

TRAVAUX UNIVERSITAIRES NON PUBLIÉS

444
ABROUS Dahbia, 2004a, *Identité(s) berbère(s). Essai d'approche anthropologique des développements récents – Kabylie – Aire Touareg*, HDR non publié, Inalco.

ASSAM Fatma & BOURBIA Nacera, 2010-2011, *Émergence des activités artisanales en milieu rural. Exemple de la menuiserie de la commune d'Ath Zmenzer*, mémoire de fin de licence en Sciences économiques non publié, université de Tizi-Ouzou.

BENBRAHIM-BENHAMADOUCHE Malha, 1982, *La poésie populaire kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, thèse de doctorat non publiée, EHESS, Paris, 2 vol., 244 p.

KOURDACHE Mouloud, 2001, *Mouvement associatif et reconstruction identitaire en Kabylie*, mémoire de Magister non publié, université de Bejaïa.

MATTHIEU Jeanne, 2009, *Institutions, fonctions et hommes politiques dans l'Azawagh au Niger*, thèse de doctorat non publiée, université de Provence.

SITOGRAPHIE

ATH ZMENZER, Facebook, URL : <https://www.facebook.com/pages/ath-zmenzer/232094076164?ref=ts&fref=ts> (consulté le 20/01/2019)

JO-ASSOCIATION, URL : <https://jo-association.info/recherche.php?q=uzzal> (consulté le 20/01/2019) : site répertoriant les associations ; « doublon » en France du comité de village d'Agni Buffali.

MA KABYLIE, URL : <http://www.makabylie.org/index.php/projet-pour-un-etat-kabyle-p-e-k/> (consulté le 20/01/2019) : documentation officielle du MAK (Mouvement pour l'autodétermination de la Kabylie).

SECRETARIAT GÉNÉRAL DU GOUVERNEMENT DE LA RÉPUBLIQUE ALGÉRIENNE (JOURNAL OFFICIEL), URL : <https://www.joradp.dz/HFR/Index.htm> (consulté le 20/01/2019) : Secrétariat général du gouvernement de la République algérienne (Journal officiel) ; décret 63-189 du 16 mai 1963 portant réorganisation territoriale des communes ; ordonnance n°63-421 du 28 octobre 1963 portant réorganisation territoriale des communes.

ANNEXE : DONNÉES SUR LES ENTRETIENS

Dans le cadre de mon enquête, j'ai effectué des séjours récurrents (entre vingt jours et un mois) depuis 2005 chez les At Zemminzer. Certains entretiens ont été réalisés dès 2005-2006, mais la plupart ont été enregistrés en novembre 2012, avril et juin 2013.

Tableau 12 – Profil des personnes interrogées.

	Nées avant 1940	Nées entre 1940 et 1970	Nées dans les années 1970	Nées après 1980	Total
Hommes	4	20	5	17	46
Femmes	10	3	1	1	15
Total	14	23	6	18	61

Pour le profil précis des membres de comités, voir le chapitre 7 ; pour celui des membres des associations culturelles, voir le chapitre 9.

Les lieux de rencontre des témoins ou acteurs ont été divers : à leur domicile, au siège des associations ou comités ou dans le local où elles ou ils sont engagés (écoles primaires), sur leur lieu de travail, voire parfois dans certains espaces publics villageois. Les déséquilibres qui apparaissent entre hommes et femmes s'expliquent par deux raisons : certains entretiens que j'avais prévu avec des hommes âgés, appartenant à des familles maraboutiques, m'ont été refusés parce que j'étais une femme ; *a contrario*, pour les acteurs des jeunes générations, l'inexistence de femme membre de comités et leur quasi inexistence en tant que membre de bureau d'associations m'ont amenée à privilégier des entretiens avec des hommes.

Ces entretiens ont répondu à deux objectifs différents :

1. le recueil de témoignages oraux comme source pour l'écriture de l'histoire (voir l'introduction). Les sources orales ont entre autres constitué un complément inévitable pour le xx^e siècle (essentiellement à partir des années 1920, vu l'âge des informateurs). Sur la question du maintien des assemblées villageoises, vu le manque d'archives spécifiant le cas des At Zemminzer pour les périodes 1900-1956 et 1963-1984, je me suis appuyée sur les témoignages des « anciens » nés entre 1905

et 1940. À travers des entretiens non-directifs¹ et quelques relances lorsque le témoin abordait un des éléments qui m'intéressaient², j'ai tenté de cerner la perception que ces hommes et ces femmes avaient des assemblées villageoises, ainsi que de leur emprise sur leur quotidien. Ces mêmes éléments transparaissent dans les entretiens menés avec des informateurs moins âgés à propos de la période post-indépendance ;

2. le recueil de témoignages dans un but ethnologique afin d'étudier le rôle des acteurs sociaux (membres des comités de villages et des associations), leur réinvestissement de formes d'organisations anciennes et l'influence de l'affirmation identitaire berbère. Le souci de représentativité m'a amenée à collecter des données sur le plus grand nombre de comités et d'associations possibles : quatorze comités, certains ne fonctionnant pas au moment de mon enquête (trois sur vingt comités au total) ; sept associations culturelles actuelles ou anciennes (qui ont été actives dans les années 1990).

J'ai d'abord procédé à une pré-enquête fondée 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) et 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 guides d'entretiens. Trois types de questionnaire ont donc été construits à destination des :

- membres de comités (dix-neuf entretiens) ;
- membres des associations (22 entretiens) ;
- anciens membres de la coordination communale d'Ath Zmenzer de 2001 (quatre entretiens).

Ces questionnaires ont mêlé questions ouvertes et questions fermées en fonction des informations recherchées, selon quatre orientations : données permettant de situer l'informateur ; données concrètes sur la composition, le fonctionnement de l'organisation et ses transformations ; données concrètes sur les actions menées par l'organisation, ses liens avec d'autres acteurs ;

1. *Ma tecfid d acu d-ħekkun af Wat Zemmenzer ? Af taddart-im/ik ?* (Vous souvenez-vous de ce qu'on racontait sur les At Zemmenzer ? sur votre village ?) ; *D acu tecfid af zik ? Amek tetteicim ?* (Racontez votre vie autrefois).

2. *Isem-agi « At Zemmenzer » yesea lmeena ?* (Quel est le sens de ce nom At Zemmenzer ?) ; *D acu i ten-yesdukklen ?* (Qu'est-ce qui les rassemble ?) ; *Tella tajmaet ? Uqbel lgirra ? Di lgirra ?* (Y avait-il une assemblée villageoise ? Avant la guerre ? Pendant ?) ; *Tella lextiya ? Nnwal / ttebyita ? Tella timecret ?* (Y avait-il des amendes ? Des célébrations de saints ? le sacrifice-partage ?).

données plus subjectives sur les raisons de l'engagement de l'informateur et sur son expérience vécue.

Je n'ai pas procédé à un échantillonnage en fonction de l'âge et du niveau scolaire des membres des comités ou des associations, ces données n'ayant été collectées que postérieurement aux entretiens réalisés. Si cela n'a pas d'incidence sur les données concernant ces organisations en général, cela a pu en avoir sur les motivations personnelles et la mise en évidence des parcours individuels : ces éléments présentés dans le chapitre 9 soulignent la diversité des facteurs et des contextes qui expliquent l'articulation entre les réappropriations « d'héritages » anciens et l'affirmation ou la revendication identitaire berbère sans prétendre évaluer l'importance de chacun.

Sont également apparus de manière récurrente dans ces entretiens, des références à certains individus précis, qui semblaient tenir une place fondamentale dans la transmission de la « sensibilité » berbère aux militants ou aux acteurs actuels. Concernant ces anciens militants de l'affirmation identitaire berbère (cinq individus), j'ai procédé par entretien semi-directif afin de faire émerger les expériences individuelles³.

3. L'entretien débute par une consigne assez large (*Nnan-iyi-d deg Wat Zemmenzer tqeddced si zik af tmaziyt* : « on m'a dit aux At Zemmenzer que vous militez depuis longtemps pour la cause berbère ») ; puis en fonction des réponses j'ai pu orienter l'entretien avec des questions plus précises : *Melmi tebdid ad tqeddced af tmaziyt* ? (Quand avez-vous commencé à vous engager dans la cause berbère ?) ; *Anda tellid / d acu txedmed lweqt n Tefsut Imaziyen ? Lweqt n tefsut taberkant* ? (Où étiez-vous / que faisiez-vous à l'époque du printemps berbère ? À l'époque du printemps noir ?) ; *Ukud tqeddced* ? (Avec qui avez-vous activé ?) ; *D acu k-yewwin ad tqeddced af tmaziyt* ? (Qu'est-ce qui vous a amené à activer pour la cause berbère ?) ; *Tessned « l'Académie berbère »* ? (Connaissez-vous l'Académie berbère ?) ; *Tegqared les revues n tmaziyt ? tiktabin...* (Lisiez-vous les revues berbères ? des livres...)

INDEX DES NOMS PROPRES

Abane Ramdane.....	312, 318, 348, 363, 380, 388-389, 426, 441, 451
Abdelkader.....	99, 109, 389, 451
Abdelkrim.....	99, 451
Ahmed ou Merri.....	Voir Hmed u Merri
Aït Ahmed Hocine.....	89, 97-98, 156, 442, 451-452
Aït Aïssi.....	Voir At Eïsi
Aït Amar ou Faïd.....	Voir At Emer u Fayed
Aït Douala.....	Voir At Dwala
Aït Iraten.....	Voir At Yiraten
Aït Mahmoud.....	Voir At Meḥmud
Aït Zouaou.....	61-62, 451
Amecras.....	112, 451
Amirouche.....	286, 288, 318, 348, 380, 451
Amraoua.....	81, 110, 130-131, 134, 173, 451
Amrouche, Jean.....	21, 392
Amrouche, Taos.....	277, 406
Aouanèche, Amar.....	287, 347, 357, 401, 451
At-Abbas.....	92, 451
At Bouaddou.....	68, 451
At Bu Mesaëud.....	82
At Yubri.....	371, 451-452
At Dwala.....	9, 112, 138, 257, 318, 451-452
At Eïsi.....	84, 114-117, 172, 324, 376, 451-452
At Emer u Fayed.....	114-115, 451
At Ghobri.....	Voir At Yubri
Ath Douala.....	Voir At Dwala
At Jennad.....	68-69, 257, 379, 451-452
At Mangellat.....	45-46, 187, 451-452
At Meḥmud.....	114-115, 117, 451-452
At Mellikec.....	77, 451
At u Lqađi.....	87, 138, 451
At Wasif.....	77, 254, 451
At Xlili.....	76, 116-117, 451
At Yanni.....	77, 79-80, 451
At Yehya Musa.....	308, 451
At Yiraten.....	69, 76, 84, 131, 284, 451
Azem, Sliman.....	84, 289, 338, 354, 362-363, 395, 451
Bel Kadhi.....	Voir At u Lqađi

Belkassem ou Kaci / Belqašem u Qasi.....	128, 452
Ben Badis.....	300, 452
Beni Aïçi ou Aïssi.....	Voir At Eïsi
Beni-Boutaleb.....	74, 452
Beni Djennad.....	Voir At Jennad
Beni Douala.....	Voir At Dwala
Beni Ghobri.....	Voir At Ȳubri
Beni Mahmoud.....	Voir At Meħmud
Béni-Mangelett.....	Voir At Mangellat
Beni Manşur.....	84
Bennai, Ouali.....	97-98
Bessaoud, Mohand Aarav.....	277, 280-282, 452
Bey Ahmed.....	389
Bou Baghla.....	129, 452
Boulifa.....	21, 32, 46, 87-88, 90, 116, 295, 320, 326, 354, 365, 375, 392, 406, 424, 433, 452
<i>Ccix</i> Aħeddad.....	139, 374, 389, 452
<i>Ccix</i> si Muħd u Eli.....	138, 370-372, 374, 376, 452
<i>cheikh</i> el Haddad.....	Voir <i>Ccix</i> Aħeddad
<i>cheikh</i> Enan.....	137
<i>cheikh</i> Mohammed ou Ali.....	Voir <i>Ccix</i> Si Muħd u Eli
Daoud, Ali (militant de l'Académie berbère).....	229, 250
Daoud, Ali (président de l'APC de Beni Zmenzer).....	276-277
Dennoun, Mohammed.....	283, 303, 347, 452
Djaout, Tahar.....	308, 349, 362, 383, 452
Eli u Ferħat.....	131, 339, 452
Fatma n Soumer.....	360, 389, 452
Feraoun, Mouloud.....	21, 295, 312, 383, 392, 406, 425, 452
Ferdeoua / Ferdioua.....	Voir Iferdiwen
Ferħat.....	Voir Ferħat
Ferħat.....	131, 281-282, 284, 286, 339, 452
Ferħat, Ali.....	282-283, 285, 452
Flissa.....	Voir Iflissen
Guermah, Massinissa.....	9, 99, 245, 250, 252, 256, 286, 351, 360, 365, 382, 401, 452-453
Hadjadj, Belkacem.....	330, 452
Hammouche, Hocine (dit Si Muħ Ȳwil).....	156
Harbi, Mohammed.....	388, 405, 431, 437, 443, 452
Haroun, Mohammed (Muħ u Harun).....	280-281
Hassenaoua.....	Voir Iħesnawen
Hmed u Merri.....	340, 451-452
Ibetrunen.....	9, 112, 156, 452

Idir.....	286, 340, 354, 362-363, 382, 452
Iferdiwen.....	109, 452
Ifiissen.....	62, 109-110, 113-115, 120, 128, 150, 438, 442, 452-453
Ifiissen Lebħar.....	150, 453
Ifiissen Umellil.....	110, 113, 128, 453
Igawawen.....	76, 79, 82, 84, 438, 453
Iħesnawen.....	111-112, 117-118, 120, 132, 153, 160, 163-165, 174, 247, 259-260, 262, 313, 452-453
Illoulen, Ousammer.....	68
Imache, Amar.....	88, 425, 453
Iwadiyen.....	335-336, 453, 455
Jugurtha.....	99, 293, 360, 363, 453
Kahina.....	365, 382, 453
Kheddam, Cherif.....	354, 395, 453
Krim, Belkacem /Belqasem.....	156, 279, 286, 290, 312, 342, 347-348, 379-380, 388-389
Kutama.....	47, 453
Laimchi Saïd.....	247, 278, 280, 283, 453
Laimeche Ali.....	97-98, 453
Lħağ Sliman n Eli.....	340, 342, 339, 453
Maatka / Maæetqa.....	112, 114-115, 117, 128-130, 139, 160-161, 267, 453
Mammeri, Mouloud.....	21, 60, 62, 75-76, 80, 82, 88, 91-93, 100, 181, 282, 295, 312, 317, 348, 354, 361, 363, 382-383, 392, 398, 402, 406, 426, 430, 433, 439, 444, 453
Manseri, Mouloud.....	276-277, 280, 284, 453
Massinissa.....	Voir Guermah, Massinissa
Merzouk, Achour.....	290, 347, 453
Messali, Hadj.....	155, 453
Mimoun, Belkacem.....	286, 453
Mohammed ben Ali ed-Debbah.....	123, 453
Muħend u Yehya.....	287, 356, 453
Newwara.....	354, 395, 453
Ouadhias.....	Voir Iwadiyen
Ouary, Malek.....	91-92, 326, 426, 428, 453
Ouseddik, Omar.....	97-98, 453
Rahmaniya/Raħmaniya.....	137-138, 374, 412, 453
Saïdi, Abdennour.....	281, 453
Saïl, Mohammed.....	89, 427, 434, 453
Sanhadja.....	47, 453
Seædiya n Saæid.....	342-344, 453
Si El Haouès.....	348, 453
Yusef-u-Qasi.....	80, 453
Zouaoua.....	Voir Igawawen
Zouaoui, Rezqi.....	288, 453

TABLE DES FIGURES

Figure 1 – Localisation des At Zemmenzer dans les Kabylies.....	105
Figure 2 – Carte du découpage communal de 1959.....	153
Figure 3 – Carte du découpage communal de 1984 (situation actuelle).....	154
Figure 4 – Carte des limites du territoire des At Zemmenzer et des agglomérations actuelles.....	166
Figure 5 – Réseau de transport collectif parcourant l’ancien territoire tribal.....	167
Figure 6 – Niveau scolaire des membres (tous comités confondus).....	195
Figure 7 – Niveau scolaire des membres par comité.....	195
Figure 8 – Répartition par tranches d’âges tous comités tous membres.....	196
Figure 9 – Diagramme en boîte de l’âge des membres.....	196
Figure 10 – Peinture réalisée à l’initiative de la Coordination communale d’Ath Zmenzer (2001, At Wanec).....	275
Figure 11 – « Carte d’identité » de l’Académie berbère.....	278
Figure 12 – Ancienne <i>tajmaet</i> d’Aqenjor, lieu de passage et de « loisir » : jeunes et moins jeunes s’y reposent, discutent, etc.....	298
Figure 13 – Bâtiment construit en collaboration par l’association culturelle Itri et le comité de village au milieu des années 1990 (Aqenjor).....	298
Figure 14 – Un exemple de <i>tazeqqa</i> (Buhinun).....	322
Figure 15 – <i>Agadir</i> et ses <i>ikufan</i> (intérieur d’une <i>tazeqqa</i>).....	322
Figure 16 – Une <i>tazeqqa</i> encore habitée (At Wanec, 2006).....	323
Figure 17 – Exposition d’objets lors de la célébration du 20 avril (At Enan, 2013).....	329
Figure 18 – <i>Tasebbelt</i> (ancienne jarre à eau) devenue objet de décoration.....	329
Figure 19 – Une femme (At Wanec) met en scène la visite de sa <i>tazeqqa</i> transformée en « musée ». Ici, on voit l’ <i>ayazil</i> (outil pour le tissage) et la <i>djefna</i> (ustensile de cuisine).....	330
Figure 20 – Mise en scène de la visite d’une <i>tazeqqa</i> . <i>Lkanun</i> (foyer).....	331
Figure 21 – Décors de façade de maison (Iyil Lmal).....	333
Figure 22 – Décors de façade de maison (Tiyilt Ggiyil Lmal).	333
Figure 23 – <i>Taksiwt n At Zemmenzer</i> : version « traditionnelle ».....	335
Figure 24 – <i>Taksiwt Iwadiyen (tawaditt)</i> [des Ouadhias]. Elle se distingue par les lignes de dentelles qui composent son ornementation.	336
Figure 25 – <i>Taksiwt</i> inspirée d’autres régions (ici « <i>tacawit</i> »).....	336
Figure 26 – <i>Sihgumyer</i> (Buhinun), en 2005.....	377
Figure 27 – Le bâtiment <i>Sihgumyer</i> reconstruit après sa destruction (2013).....	377
Figure 28 – Monument à l’entrée d’Agni Bbuffal ; réalisé par l’association Uzzal.	384
Figure 29 – Stèle en l’honneur de Matoub Lounès à At Hsen.	385
Figure 30 – Stèle en l’honneur de Matoub Lounès à l’arrêt d’Iyil Lmal.	385
Figure 31 – Stèle d’At Hsen en l’honneur des martyrs (<i>cuhada</i>) de la guerre d’indépendance.....	391
Figure 32 – Stèle d’At Hsen vue de l’autre côté.....	391

Figure 33 – Stèle en l’honneur des <i>cubada</i> (martyrs de la guerre d’indépendance), At Seidi. La stèle porte des noms en alphabets latin, arabe et en <i>tifnay</i>	399
Figure 34 – <i>Lḡamee n Buqellal</i> , At Wanec, lieu saint rénové en 2004 et dont la façade porte le nom transcrit avec les trois alphabets.....	399
Figure 35 – Zoom sur l’inscription sur la façade (<i>Lḡamee n Buqellal</i>).....	400

DES TRIBUS EN KABYLIE ?

LES AT ZEMMENZER, DE LA TRIBU PRÉCOLONIALE
À LA RECONSTRUCTION IDENTITAIRE BERBÈRE

Malika Assam

AFRIQUE(S)

sciences humaines
et sociales

Le soulèvement de 2001 en Kabylie (Algérie) et son traitement politico-médiatique ont amené à interroger la réalité de la tribu (*arch*) aujourd'hui. Cet ouvrage croisant histoire et ethnologie propose d'abord une réflexion épistémologique sur le concept anthropologique de « tribu » afin de le confronter aux réalités tribales, diverses, du domaine berbère et de caractériser la tribu en Kabylie. Il montre que des référents tribaux participent des catégories classificatoires y fondant les représentations de soi. Le cas d'une tribu révèle le maintien d'un espace tribal vécu et représenté, l'adaptation des institutions anciennes à divers ordres politiques et le foisonnement d'initiatives qui multiplient les acceptions du terme *arch*. Cela traduit la construction de nouveaux modes de mobilisation qui s'inscrivent dans un processus d'affirmation identitaire désormais séculaire et aboutit, depuis les années 1990, à un travail de reconstruction identitaire à l'échelle locale touchant des objets culturels variés, la mémoire et la langue.

Malika Assam est maître de conférences en Langue(s) et culture(s) berbères (Aix-Marseille Université / Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans). Ses recherches portent sur les organisations sociales des sociétés berbérophones et leurs mutations historiques dans le cadre des États et des mouvements sociaux, sur les constructions de l'amazighité et sur le développement des études berbères/amazighes aujourd'hui.



31 €

Presses de l'Inalco

2, rue de Lille

75007 Paris

<http://www.inalco.fr/presses-inalco>

inalco
PRESSES